

„Teologia kontaktu” na podstawie
Listu św. Pawła do Filipian
i Dziejów Apostolskich 16



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 31

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Ks. Janusz Wilk

„Teologia kontaktu” na podstawie
Listu św. Pawła do Filipian
i Dziejów Apostolskich 16



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2006

© 2006 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, ks. dr hab. Zdzisław Małecki, ks. prof. dr hab. Stanisław Pisarek (recenzent wydawniczy)

Redakcja i korekta książki:

Danuta Brachaczek

ISSN 1643-0131

ISBN 83-7030-526-1

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. (0-32) 356 90 56
faks (0-32) 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00
faks: (0-prefiks-32) 355 81 30
e-mail: redakcja@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu i przygotowanie do druku:
Gabriela Pindur

Druk i oprawa:
Drukarnia GS. Sp. z o.o.
ul. Zabłocie 43
30-701 Kraków

*Moim Rodzicom
Marii i Gerardowi*

SPIS TREŚCI

Inhaltsverzeichnis	9
Indice generale	11
Wykaz skrótów	13
WSTĘP (ks. Janusz Wilk)	19
ROZDZIAŁ I. ŚRODOWISKO KONTAKTU W FILIPPI	24
1. Filippi. Rys geograficzno-historyczny do końca I w. po Chrystusie	24
1.1. Geograficzne położenie miasta	24
1.2. Dzieje miasta i jego mieszkańców do końca I w. po Chrystusie	25
1.3. Miejsca związane z życiem społecznym mieszkańców Filippi w czasach rzymskich	31
2. Społeczeństwo miasta w czasie powstania Listu Świętego Pawła do Filipian.....	35
2.1. Mieszkańcy niezwiązani ze środowiskiem rzymskim	35
2.2. Mieszkańcy wywodzący się ze środowiska rzymskiego	36
3. Religijność mieszkańców Filippi w okresie działalności Apostoła Pawła	42
3.1. Kultury rzymskie	43
3.2. Kultury hellenistyczne	50
3.3. Kultury trackie, egipskie i anatolijskie	53
ROZDZIAŁ II. KONTAKT APOSTOŁA PAWŁA Z MIESZKAŃCAMI FILIPPI	61
1. Apostoł Paweł. Zarys postaci w kontekście Listu do Filipian i wybranych fragmentów Dziejów Apostolskich	61
2. Misyjna działalność Apostoła Pawła w Filippi podczas drugiej podróży misyjnej	74
3. Filippi – pierwszy Kościół założony w Europie	84
3.1. Kościół domowy	85
3.1.1. Lidia i jej dom	88
3.1.2. Dom naczelnika więzienia	93
3.2. Struktura wspólnoty kościelnej	95
3.2.1. Święci w Chrystusie Jezusie (Ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)	96
3.2.2. Biskupi (ἐπίσκοποι)	98
3.2.3. Diakoni (διάκονοι)	100
4. Kontakt przez list(y)	102

5. Kontakt przez posłańców	109
5.1. Misja Tymoteusza	109
5.2. Misja Epafrodyta	112
ROZDZIAŁ III. PODSTAWOWA TEZA „TEOLOGII KONTAKTU” – „BYĆ W CHRYSZTUSIE” (Ἐν Χριστῷ) JEST FUNDAMENTEM WIARY, NADZIEI I MIŁOŚCI	120
1. Wiara w Chrystusa u podstaw więzi międzyludzkich	121
1.1. Cechy wiary w Flp	122
1.2. Umocnienie w cierpieniu – a wiara	125
2. Nadzieja w Panu jako źródło radości chrześcijańskiej i eschatologiczna kontynuacja „kontaktu”	127
2.1. Radość chrześcijańska	133
2.2. Eschatologiczny wymiar nadziei chrześcijańskiej	139
2.2.1. Dzieło zbawcze Chrystusa fundamentem eschatologicznego kontaktu Apostoła Pawła i członków Kościoła w Filipi	140
2.2.2. „Teologia kontaktu” w eschatologii indywidualnej (Flp 1, 20b–24)	146
2.2.3. Niebieska ojczyzna (Flp 3, 20–21) – jako eschatologiczne dopełnienie kontaktu (eschatologia powszechna)	152
3. Miłość chrześcijańska a „teologia kontaktu”	160
3.1. Szczególna więź Pawła z Kościołem w Filipi	162
3.1.1. Wzajemne odniesienia Pawła i chrześcijan w Filipi a „φιλία”	169
3.1.2. Filipianie jako beneficjenci Pawła	171
3.2. Pawłowe ostrzeżenie wspólnoty przed oponentami (βλέπετε) – wyrazem troski Apostoła o chrześcijan w Filipi	172
3.3. Pawłowe wezwanie do jedności i jednomyślności członków Kościoła w Filipi	183
ZAKOŃCZENIE	190
BIBLIOGRAFIA	194
SUMMARIA	224
„Theologie des Kontaktes“ auf Grund des Philipperbriefes des Apostels Paulus und der Apostelgeschichte 16	224
“Teologia del contatto” in base alla Lettera di San Paolo ai Filippesi e gli Atti degli Apostoli 16	226

INHALTSVERZEICHNIS

Indice generale	11
Abkürzungsverzeichnis	13
EINLEITUNG (ks. Janusz Wilk)	19
KAPITEL I. DER URSPRUNG DES KONTAKTES IN PHILIPPI	24
1. Philippi. Geographischer und historischer Überblick bis Ende des ersten Jahrhunderts nach Christo	24
1.1. Geographische Lokalisierung der Stadt	24
1.2. Geschichte der Stadt und der Einwohner	25
1.3. Orte verbunden mit dem Sozialleben in Philippi in römischen Zeiten	31
2. Die Gesellschaft der Stadt während der Abfassung des Briefes an die Philipper	35
2.1. Philippi Einwohner ohne römische Abstammung	35
2.2. Philippi Einwohner mit römischer Abstammung	36
3. Philipper und ihre Religion in Periode der Tätigkeit des Paulus	42
3.1. Römische Konfessionen	43
3.2. Hellenische Konfessionen	50
3.3. Thrakische, ägyptische und anatolische Konfessionen	53
KAPITEL II. KONTAKTE ZWISCHEN PAULUS UND PHILIPPER	61
1. Apostel Paulus. Darstellung seiner Person in Zusammenhang mit dem Brief an die Philipper und einigen Fragmenten der Apostelgeschichte ..	61
2. Die Aktivität von Paulus während der zweiten Mission	74
3. Philippi – die erste Kirche gegründet in Europa	84
3.1. Hausekirche	85
3.1.1. Lydia und ihr Haus	88
3.1.2. Das Haus des Gefängnisleiters	93
3.2. Die Struktur der christlichen Gemeinde	95
3.2.1. Die Heiligen in Christo (Ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)	96
3.2.2. Bischöfe (ἐπίσκοποι)	98
3.2.3. Diakonen (διάκονοι)	100
4. Kontakte durch Briefe	102
5. Kontakte durch die Abgesandten	109

5.1. Mission von Timotheus	109
5.2. Mission von Epaphroditus	112
KAPITEL III. DIE THESE DER „THEOLOGIE DES KONTAKTES“ – „IN CHRISTUS SEIN“ (Ἐν Χριστῷ) ALS GRUNDLAGE FÜR GLAUBEN, HOFFNUNG UND LIEBE	120
1. Der Glauben in Christo als Grundlage der Kontakte zwischen Mensche	121
1.1. Kennzeichen des Glaubens in Phil	122
1.2. Demut im Leiden	125
2. Die Hoffnung in Christo als die Quelle der christlichen Freude und eschatologische Fortsetzung des Kontaktes	127
2.1. Christliche Freude	133
2.2. Eschatologische Bedeutung der christlichen Hoffnung	139
2.2.1. Die Rettung von Christo als Grundlage des eschatologi- schen Kontaktes zwischen dem Apostel und den Mit- gliedern der Kirche in Philippi	140
2.2.2. Die „Theologie des Kontaktes“ in der persönlichen Eschatologie (Phil. 1, 20b–24)	146
2.2.3. „Himmelheimat“ (Phil. 3, 20–21) – eine eschatologische Erfüllung des Kontaktes (allgemeine Eschatologie)	152
3. Christliche Liebe und „Theologie des Kontaktes“	160
3.1. Besondere Bindung von Paulus mit der Kirche in Philippi	162
3.1.1. Gegenseitige Beziehungen zwischen Paulus und Christen in Philippi in Zusammenhang mit „φιλα“	169
3.1.2. Paulus als Wohltäter der Philipper	171
3.2. Warnung vor den Gegnern (βλέπετε)	172
3.3. Paulinische Aufforderung zur Einheit der Christen in Philippi ...	183
SCHLUSS	190
LITERATURVERZEICHNIS	194
SUMMARIA	224
„Theologie des Kontaktes“ auf Grund des Philipperbriefes des Apostels Paulus und der Apostelgeschichte 16	224
“Teologia del contatto” in base alla Lettera di San Paolo ai Filippesi e gli Atti degli Apostoli 16	226

INDÍCE GENERALE

Indice abbreviazioni.....	13
INTRODUZIONE (ks. Janusz Wilk).....	19
CAPITOLO I. LE CIRCOSTANZE DEI CONTATTI A FILIPPI	24
1. Filippi. Breve descrizione geografica e storica alla fine del I secolo dopo Cristo	24
1.1. Localizzazione geografica della città	24
1.2. Storia della città e dei cittadini	25
1.3. Luoghi legati alla vita sociale a Filippi nel periodo romano	31
2. Società di Filippi nel periodo di nascita della Lettera ai Filippesi	35
2.1. Cittadini non legati alla società romana	35
2.2. Cittadini con provenienza romana	36
3. La vita religiosa a Filippi durante l'attività dell'Apostolo Paolo	42
3.1. Costumi religiosi romani	43
3.2. Costumi religiosi greci	50
3.3. Costumi religiosi dell'Egitto, della Tracia e della Anatolia	53
CAPITOLO II. IL CONTATTO DELL'APOSTOLO PAOLO CON GLI ABITANTI DI FILIPPI	61
1. Apostolo Paolo. Presentazione della sua persona in base alla Lettera ai Filippesi e alcuni brani degli Atti degli Apostoli	61
2. Attività missionaria dell'Apostolo a Filippi durante la sua seconda missione	74
3. Filippi – la prima Chiesa fondata in Europa.....	84
3.1. Una chiesa familiare	85
3.1.1. Lidia e la sua casa	88
3.1.2. La casa del capo prigioniero	93
3.2. La struttura della comunità della Chiesa	95
3.2.1. I Santi in Gesù Cristo (Ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).....	96
3.2.2. Vescovi (ἐπίσκοποι)	98
3.2.3. Diaconi (διάκονοι)	100
4. Il contatto attraverso le lettere	102
5. Il contatto mediante i delegati	109
5.1. Missione di Timoteo	109
5.2. Missione di Epafras	112

CAPITOLO III. LA TESI ESSENZIALE DELLA „TEOLOGIA DEL CONTATTO” – „ESSERE IN CRISTO” (Ἐν Χριστῷ) COME FONDAMENTO DI FEDE, SPERANZA E AMORE	120
1. Credere in Cristo come fondamento di relazioni interpersonali	121
1.1. Caratteristiche della fede in Fil	122
1.2. Consolidazione nella sofferenza nei confronti della fede	125
2. Fiducia in Cristo come fonte di gioia cristiana e escatologica continua- zione del „contatto”	127
2.1. La gioia cristiana	133
2.2. Il escatologico significato della speranza cristiana	139
2.2.1. L’opera di salvezza di Cristo – il fondamento del escato- logico contatto tra Paolo e i membri della Chiesa a Filippi ...	140
2.2.2. „Teologia del contatto” nella realtà postuma individuale (Fil 1, 20b–24)	146
2.2.3. La patria celeste (Fil 3, 20–21) – come la escatologico integrazione del contatto (realtà escatologico comune)	152
3. L’amore cristiano verso la „teologia del contatto”	160
3.1. Il rapporto particolare dell’Apostolo Paolo con la Chiesa di Filippi	162
3.1.1. Le relazioni vicendevoli tra Paolo e i cristiani a Filippi e „φιλία”	169
3.1.2. Paolo come il benefattore dei Filippesi	171
3.2. Avvertenza dell’Apostolo riguardante l’attività dei nemici (βλέπετε) – come segno della sua preoccupazione per cristiani a Filippi	172
3.3. L’invocazione di Paolo verso i membri della Chiesa a Filippi a vivere in unità	183
CONCLUSIONI	190
ELENCO BIBLIOGRAFICO	194
SUMMARIA	224
„Theologie des Kontaktes“ auf Grund des Philipperbriefes des Apostels Paulus und der Apostelgeschichte 16	224
“Teologia del contatto” in base alla Lettera di San Paolo ai Filippesi e gli Atti degli Apostoli 16	226

WYKAZ SKRÓTÓW

Poza kilku wyjątkami podany tu system skrótów został oparty na: S. Schwertner, IATG. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin–New York 1992 (= *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von Siegfried Schwertner*, Berlin–New York 1994) oraz na *Encyklopedii katolickiej, Wykaz skrótów*, oprac. J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, Lublin 1993 (wyd. poprawione i rozszerzone).

Sigla biblijne podano na podstawie *Encyklopedii katolickiej, Wykaz skrótów...*, s. 1.

1. Źródła, komentarze, czasopisma i opracowania

- | | |
|--------|--|
| ABSA | – „The Annual of the British School at Athens”, London. |
| ACr | – „Analecta Cracoviensia”, Kraków. |
| AK | – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek. |
| AL | – Attende lectioni, Katowice. |
| AnBib | – Analecta Biblica, Roma. |
| ANRW | – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin. |
| ASeign | – „Assemblées du Seigneur”, Paris. |
| AThANT | – Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich. |
| BCH | – „Bulletin de correspondance hellénique”, Paris. |
| BHTh | – Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen. |
| BiTod | – „Bible today”, Collegeville. |
| BNTC | – Black’s New Testament commentaries, London. |
| BP | – Biblia Poznańska, Poznań. |
| BT | – Biblia Tysiąclecia, Poznań. |
| BTB | – „Biblical Theology Bulletin”, New York. |
| BThSt | – Biblisch-Theologische Studien, Neukirchen–Vluyn. |
| BU | – Biblische Untersuchungen, Regensburg. |
| BuK | – „Bibel und Kirche”, Stuttgart. |
| BW | – Biblia Warszawska, Warszawa. |
| BWM | – Bibelwissenschaftliche Monographien, Göttingen. |

-
- | | |
|---------|---|
| BWP | – Biblia Warszawsko-Praska, Warszawa. |
| BZ | – „Biblische Zeitschrift”, Paderborn. |
| CB.NT | – Collectanea biblica. New Testament series, Lund. |
| CBQ | – „The Catholic Biblical Quarterly”, Washington. |
| CNT[N] | – Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel. |
| CollLat | – Collection Latomus, Bruxelles. |
| Conc. | – „Concilium”, Edinburgh. |
| CT | – „Collectanea Theologica”, Warszawa. |
| EKK | – Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen. |
| EPRO | – Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain, Leiden. |
| ET | – „The Expository Time”, Edinburgh. |
| Év. | – „Évangile”. Cahiers bibliques, Paris. |
| EvQ | – „The Evangelical Quarterly”, London. |
| ExWNT | – Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart. |
| FRLANT | – Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen. |
| GNT | – Grundrisse zum Neuen Testament, Göttingen. |
| GSL.NT | – Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament, Düsseldorf–Leipzig. |
| GuL | – „Geist und Leben”. Zeitschrift für Aszese und Mystik, Würzburg. |
| HBS | – Herders biblische Studien, Freiburg im Breisgau. |
| HD | – „Homo Dei”. Przegląd ascetyczno-duszpasterski, Warszawa. |
| HerBü | – Herder – Bücherei, Freiburg im Breisgau. |
| HNT | – Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen. |
| HThK | – Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien. |
| Hyp. | – Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben, Göttingen. |
| ICC | – International critical commentary (of the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh. |
| Interp. | – „Interpretation”. A Journal of Bible and Theology, Richmond. |

-
- | | |
|-----------|--|
| JBL | – „Journal of Biblical Literature”, Philadelphia. |
| JETS | – „Journal of the Evangelical Theological Society”, Wheaton. |
| JRS | – „Journal of Roman Studies”, London. |
| JSNT | – „Journal for the Study of the New Testament”, Sheffield. |
| JSNT.S | – Journal for the study of the New Testament. Supplement series, Sheffield. |
| Kairos | – „Kairos”. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, Salzburg. |
| KEK | – Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen. |
| KKK | – Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań. |
| KNT | – Kommentar zum Neuen Testament, Leipzig. |
| KStTh | – Kohlhammer – Studienbücher Theologie, Stuttgart. |
| LCL | – Loeb classical library, London. |
| LeV | – „Lumière et vie”. Revue de formation doctrinale chrétienne, Lyon. |
| LG | – Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego, Poznań. |
| LWC | – Living Word Commentary, Austin. |
| MNTC | – Moffat New Testament Commentary, London. |
| MPWB | – Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, Lublin. |
| MThSt | – Marburger theologische Studien, Marburg. |
| NDIEC | – „New documents illustrating early Christianity”, North Ryde. |
| NEB | – Die Neue Echter Bibel, Würzburg. |
| NovTest | – Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies, Leiden. |
| NovTest.S | – Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies. Supplements, Leiden. |
| NTD | – Das Neue Testament Deutsch, Göttingen. |
| NTS | – „New Testament Studies”. An International journal publ. under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas, Cambridge. |
| OBT | – Opolska Biblioteka Teologiczna, Opole. |
| ÖTBK | – Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh. |
| Phil | – „Philologus”, Leipzig–Wiesbaden–Berlin. |

PSNT	– Pismo Święte Nowego Testamentu, Poznań.
RAr	– „Revue archéologique”, Paris.
RB	– „Revue biblique”, Paris.
RBL	– „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków.
RBR	– „Ricerche bibliche e religiose”, Milano.
REA	– „Revue des études anciennes”, Bordeaux.
RExp	– „Review and Expositor”, Louisville.
RHR	– „Revue de l’histoire des religions”, Paris.
RivBib	– „Rivista Biblica”, Roma.
RJeu	– „Revue des Jeunes”, Paris.
RKB	– Radiowa katecheza biblijna, Gniezno.
RNT	– Regensburger Neues Testament, Regensburg.
RTK	– „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin.
RTL	– „Revue théologique de Louvain”, Louvain.
RTR	– „Reformed Theological Review”, Melbourne.
SBb	– Sprawy biblijne, Poznań.
SBB	– Stuttgarter biblische Beiträge, Stuttgart.
SBS	– Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart.
SKK.NT	– Stuttgarter kleiner Kommentar. Neues Testament, Stuttgart.
SNTSMS	– Society for New Testament Studies. Monograph Series, Cambridge.
StNT	– Studien zum Neuen Testament, Gütersloh.
StTh	– „Studia Theologica”. Scandinavian journal of theology, Lund.
STV	– „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa.
ŚSHT	– „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice.
TB	– Theologische Bücherei, München.
ThG	– „Theologie und Glaube”, Paderborn.
ThHK	– Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig.
ThLZ	– „Theologische Literaturzeitung”, Leipzig.
ThQ	– „Theologische Quartalschrift”, Tübingen–Stuttgart.
ThWNT	– Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
ThZ	– „Theologische Zeitschrift”, Basel.

TNTC	– Tyndale New Testament Commentaries, London.
UTB	– Uni – Taschenbücher, Heidelberg–Tübingen.
VD	– „Verbum Domini”. Commentarii de re biblica, Roma.
VS	– „La vie spirituelle”, Paris.
WBC	– Word Biblical Commentary, Waco.
WdF	– Wege der Forschung, Darmstadt.
WStB	– Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal.
WUNT	– Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen.
WZ(J).GS	– „Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich–Schiller–Universität Jena”. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Jena.
ZBK.NT	– Züricher Bibelkommentare. Neues Testament, Zürich.
ZN	– „Zeitschrift für Numismatik”, Berlin.
ZNW	– „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” („Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche”), Berlin–New York.
ZRG	– „Zeitschrift für Rechtsgeschichte”, Weimar.
ZSTh	– „Zeitschrift für systematische Theologie”, Berlin.
ZThK	– „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, Tübingen.
ŻMT	– Źródła myśli teologicznej, Kraków.
ΑΔ	– Αρχαιολογικόν Δελτίον.
AEMΘ	– Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη.

2. Skróty ogólne

b. a. h.	– brak autora hasła
b. m. w.	– brak miejsca wydania
n., nn.	– następny, następne
kol.	– kolumna
kom.	– komentarz
por.	– porównaj
red.	– redakcja
s.	– strona, strony
t.	– tom

tłum.	– tłumaczenie
przekł.	– przekład
oprac.	– opracowanie
w.	– wers
z.	– zeszyt
zebr.	– zebrał
zob.	– zobacz

WSTĘP

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*, rozważając chrześcijańską tożsamość Europy, w punkcie 45 nawiązał do wydarzenia opisanego w Dz 16, 9, gdzie pewien Macedończyk błaga Pawła, aby przeprawił się do Macedonii i tam głosił Dobrą Nowinę¹.

Fragment ten (Dz 16, 9), stał się również podłożem refleksji dla kardynała Józefa Ratzingera, a dzisiejszego papieża Benedykta XVI, który 13 IX 1980 r. w bazylice Mariackiej w Krakowie zastanawiał się nad chrześcijaństwem i Europą².

Wołanie Macedończyka i odpowiedź Apostoła Pawła wpływa na kształt i bieg historii świata i Europy. Początek jej ewangelizacji to Filipi, której ludność, chociaż w głównej mierze wywodząca się ze środowiska rzymskiego, stanowiła obraz ówczesnej kultury i stylu życia wielonarodowego społeczeństwa, synkretyzmu religijnego oraz dynamizmu handlu. Św. Paweł wraz ze swoimi współpracownikami wszedł w klimat miasta, w życie ludzi tam mieszkających, po raz kolejny stając się realizatorem cudownego planu Boga, który chce zbawić każdego człowieka bez względu na jego pochodzenie społeczne, narodowość czy kulturę w jakiej przyszło mu żyć. Bóg przez Pawła zapoczątkował w Filipi „dobre dzieło”, które w pełni dokończy w „dniu Chrystusa Jezusa” (por. Flp 1, 6).

Chrześcijanie w Filipi staną się dla Pawła najbardziej umiłowanymi dziećmi duchowymi³, dla których napisze list, który – jak żaden inny – pozwala nam spojrzeć na osobowość Apostoła⁴. I to właśnie ten list oraz szesnasty rozdział Dziejów Apostolskich są tekstami źródłowymi niniejszej pracy, która za cel wyznacza sobie opracowanie „teologii kontaktu”.

Samą myśl „teologii kontaktu” kilkakrotnie w swoich publikacjach wysunął o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM⁵, szczególnie mocno akcentując jej modelową formę w komentarzu do Listu do Filipian:

„...Nie uprzedzając tematów poruszonych we wstępie do tej księgi, można by już obecnie wskazać na specyfikę Listu do Filipian. Jest to właściwie jedyny i niepowtarzalny wzór bezpośredniej katechezy apostolskiej opartej na modelowej strukturze. Paweł pisze z więzienia. Jednoczy się całkowicie z Chrystusem, który stał się dla niego «pramodelem». Przekazując istotę «pramodelu», identyfikuje się z «modelem», stając się jego przekątnikiem, czyli «pośrednim modelem» bezpośredniej komunikacji. Pra-

¹ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Kraków 2003, nr 45.

² J. Ratzinger, *Chrześcijaństwo a Europa*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXIV, 1980, nr 38 (1652) z 21 września, s. 1.

³ Por. T. Jelonek, *Św. Paweł i jego Listy*, Kraków 1995², s. 49.

⁴ Por. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003, s. 420.

⁵ Zob. H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992⁴ (wyd. poszerzone), s. 171; tenże, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001, s. 186 (OBT 46).

gnie jednak, by Chrystus-Pramodel stał się także udziałem wiernych. Model w znaczeniu tego pisma nie zamyka się tylko w zewnętrznych relacjach. Tu chodzi o przenikanie egzystencjalne, o upodobnienie się do modelu we wszystkich przejawach”⁶.

Niniejsze studium dokonuje analizy kontaktu, tzn. bada związek, łączność umożliwiającą wzajemne oddziaływanie⁷ w pierwszej założonej przez św. Pawła wspólnotie chrześcijańskiej w Europie, jakim był Kościół w Filipi. Rozpatruje zagadnienie komunikacji, czyli sposoby mówienia, pisania i zachowania, jakie zachodziły pomiędzy Apostołem Narodów, jego współpracownikami, a chrześcijanami w Filipi oraz określa wzajemne relacje samych chrześcijan tworzących tę wspólnotę. Będzie to również próba wyjaśnienia przyczyn tak wielkiej otwartości Pawła wobec niej, o czym świadczy list skierowany do tego Kościoła. Jest on dialogiem pomiędzy Pawłem a Filipianami, w którym nadawca nie tylko przedstawia swoje poglądy, ale i podejmuje przewidywane odpowiedzi i pytania adresatów⁸. Sposób w jaki to czyni, np. dobór słów, potwierdza głęboką znajomość przez Pawła samej wspólnoty, ich korzeni oraz stylu życia. Pomimo swojego uwięzienia Apostoł wciąż zachowuje wrażliwość i wyczuje na to wszystko, co Filipianie przeżywają. Potrafi radować się radościami, wyczuwa bóle i napięcia zachodzące w ich wzajemnych kontaktach oraz przestrzega przed tymi, którzy próbują rozbić jedność wspólnoty, czy to przez własne ambicje, czy to przez głoszenie błędnej nauki.

Przedstawione opracowanie nie dotyczy samej tylko komunikacji interpersonalnej, badanej z punktu widzenia nauk psychologicznych. W przypadku Pawła i Kościoła w Filipi fundamentem ich kontaktów jest Bóg, co wielokrotnie wyraźnie podkreśla Apostoł, ogniskując wszelkie swoje działanie, jak i działanie wspólnoty w Chrystusie (ἐν Χριστῷ /Flp 1, 1.26; 2, 1; 3, 3; 4, 7.19/). To Jezus jest życiem Pawła (Flp 1, 21) i pragnie, aby był również życiem Filipian. Wszelkie obustronne działanie jest czynione ze względu na Chrystusa i w Chrystusie. Z poznania Go chrześcijanie w Filipi mają brać siły do „życia dla”, czego wzorem jest sam Jezus Chrystus. Dlatego w temacie pracy widnieje „teologia kontaktu”, gdyż to ona – teologia – jako słowo o Bogu („Bogostówie”⁹) ma nam pomóc w zrozumieniu tego, co przeżywali: Apostoł Narodów,

⁶ H. Langkammer, *List do Filipian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2001, s. 5 (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych – „Biblia Lubelska”).

⁷ Zob. contactus, [w:] *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. I, Warszawa 1959, s. 727–728; kontakt, [w:] *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. I, Warszawa 2000, s. 406; *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I, Warszawa 1998, s. 935.

⁸ Por. R. Pindel, *Funkcja listu w relacjach osobowych*, [w:] tenże, *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, Kraków 1999, s. 26–27 (Pomoce naukowe 1).

⁹ Jan Paweł II, *Dzieje Kościoła są dziejami świadków Chrystusa. Przemówienie na Jasnej Górze do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa 15 sierpnia 1991*, [w:] *Otrzymałście Ducha przybrania za synów*, Vaticano 1992 (Libreria Editrice Vaticana 17), s. 75–76; zob. także A. Nossol, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 7; J. Szymik, *Teologia na początku wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 24–34.

jego współpracownicy i sami chrześcijanie w Filippi, po pozytywnej odpowiedzi Pawła na wezwanie Macedończyka.

Jak dotąd brak było w polskiej literaturze szerszej analizy relacji zachodzącej pomiędzy Pawłem a wspólnotą wczesnochrześcijańską w Filippi. Omówienia i nawiązania do tych kontaktów często pojawiały się w komentarzach, wstępach czy artykułach poświęconych działalności Apostoła¹⁰.

Wśród prac obcojęzycznych na szczególną uwagę zasługują następujące monografie: Rudolf Pesch, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen in Philippi*¹¹, Lukas Bormann, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*¹² oraz Peter Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas*¹³. Są one rzetelnym opracowaniem całościowego obrazu pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Europie. Dodatkowym uzupełnieniem tych prac jest katalog inskrypcji, jakie dotychczas odnaleziono w *Colonia Iulia Augusta Philippensis*: P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*¹⁴ oraz monografia poświęcona Lidii: Jean – Pierre Sterck – Degueldre, *Eine Frau namens Lydia*¹⁵.

Jednakże z założeń samych autorów, chociaż w pracach tych podkreśla się serdeczne kontakty Pawła z chrześcijanami w Filippi, to nie miały one na celu szerszego ich analizowania. Dlatego też kontaktom tym, ich podłożu, formie realizacji zarówno w aspekcie doczesnym, jak i eschatologicznym jest poświęcona niniejsza praca.

Posłużymy się w niej metodą historyczno-krytyczną oraz historyczno-społeczną (Sozialgeschichte)¹⁶. Rozdział pierwszy (analityczny) ma charakter wprowadzający

¹⁰ Np. J. Kruszyński, *Wstęp szczegółowy do Ksiąg Nowego Testamentu*, Włocławek 1916, s. 454; F. Gryglewicz, *Piękno Listu św. Pawła do Filipian*, RTK 3 (1956), z. I, s. 182–183; E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa–Lublin 1960, s. 353; A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962 (PSNT VIII), s. 55–56; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 374; J. W. Rosłon, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 361; Z. Niemirski, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996, s. 93; H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 183; J. L. Houlden, *List do Filipian*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggin, J. L. Houlden, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. B. Widła, Warszawa 2005, s. 515.

¹¹ Freiburg–Basel–Wien 1985 (HerBü 1208).

¹² Leiden–New York–Köln 1995 (NovTest.S 78).

¹³ Tübingen 1995 (WUNT 87).

¹⁴ Tübingen 2000 (WUNT 119).

¹⁵ Tübingen 2004 (WUNT II/176).

¹⁶ *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1994; *Interpretacja Biblii w Kościele. Papieska Komisja Biblijna. Tekst studijny*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, Kraków 1998, s. 91–189; *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–100; zob. także prace dotyczące Sozialgeschichte: H. C. Kee, *Socjologia nowotestamentalna*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, przekł. art. E. Szymula, Warszawa 1999, s. 1113–1122 (z literaturą w jęz. angielskim); J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975; B. Holmberg, *Sociology and*

i jest zbudowany według planu: położenie, ogólny rys historyczny z charakterystyką miasta i społeczeństwa w czasach rzymskich oraz sytuacją społeczną i religijną mieszkańców Filipi. W rozdziale tym ukazano nowe środowisko, w które wszedł podczas swojej drugiej podróży misyjnej Apostoł Narodów wraz ze swoimi współpracownikami. Św. Łukasz – sięgając do zapisków z podróży – aby wyeksponować to zdarzenie, napisał w Dz 16, 12 o Filipi, że „jest głównym miastem tej części Macedonii, które jest [rzymską] kolonią”. Posłużył się przy tym przetransliterowanym łacińskim terminem kolōnia (κολωνία), a nie greckim ἀποικία. Rozdział ten ukaże specyfikę samego miasta związaną z jego historią i mieszkańcami. Będzie chodziło o to, aby właściwie móc zrozumieć, w czym tkwi nowość apostołskiej posługi św. Pawła, a zarazem wyjątkowa późniejsza relacja, zachodząca pomiędzy mieszkańcami a samym Apostołem. W tym celu konieczne będzie dokładniejsze zarysowanie dziejów miasta, które wpłyną na kształt społeczeństwa w I w. po Chr. Przedstawienie obrazu społeczeństwa oraz jego religijności, którą zastał św. Paweł, pomoże nam zrozumieć specyficzne postępowanie Apostoła w Filipi (Dz 16, 11–40) oraz późniejszy kształt, ton i rady zawarte w liście adresowanym do tego Kościoła. Nie można zrozumieć komunikacji Pawła z Filipianami, nie próbując zrozumieć samych mieszkańców tego miasta, zarówno w aspekcie historycznym, społecznym, jak i religijnym.

Przedmiotem rozdziału drugiego będzie prezentacja Apostoła Pawła w aspekcie Listu do Filipian i Dziejów Apostolskich 16, a więc przedstawienie historii początków kontaktu Pawła i mieszkańców Filipi, spojrzenie na pierwsze domowe Kościoły oraz strukturę wspólnoty kościelnej. Będzie to egzegeza kontaktu bezpośredniego, czyli forma komunikacji misjonarzy z ludnością miasta, podczas II podróży misyjnej. Aby właściwie zbadać początki tej relacji, konieczne będzie spojrzenie na Pawła i jego towarzyszy od strony samych Filipian. Będzie to próba odczytania, w jaki sposób poganie odbierali osobę św. Pawła i głoszoną przez niego naukę. Dalsza część tego rozdziału poruszy zagadnienie kontaktu pośredniego, który rozpoczął się z chwilą opuszczenia przez Pawła miasta Filipi. Zostanie on ukazany przez analizę struktury Listu do Filipian oraz omówienie misji wysłanników: Tymoteusza i Epafrodyta.

Rozdział trzeci, poświęcony „teologii kontaktu”, zostanie zbudowany na podstawie trzech cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości. To one uzdalniają chrześcijan do życia w jedności z Bogiem, a zarazem kształtują, pobudzają i charakteryzują działanie moralne chrześcijanina. Ich początkiem, motywem i przedmiotem jest sam Bóg (zob. KKK 1812–1813).

Apostoł Narodów ogniskuje całe swoje życie w Chrystusie. Napisze Filipianom: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Flp 1, 21). Jego pragnienie, tęsknota – to „być

the New Testament: An Appraisal, Minneapolis 1990; W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden*, Gütersloh 1993 (przekład z jez. angielskiego: W. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven 1983); E. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997².

w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ). Zdarzenie z Damaszku staje się dla niego początkiem biegu ku mecie, ku Chrystusowi (por. Flp 3, 12–14). Bieg ten to między innymi intensywna działalność misjonarska, w czasie której – z wyraźnej woli Boga (zob. Dz 16, 6–9) – spotyka Filipian. Przekazuje im to, czym sam żył. Kształt jego życia był formowany przez cnoty teologalne: wiarę, która jako dar (por. 1 Kor 12, 3), domaga się odpowiedzi, zaangażowania (por. Ga 5, 6); nadzieję, która dynamizuje tę odpowiedź, i miłość, którą najpełniej objawił Chrystus.

Paweł widzi Chrystusa także w sercach wierzących, dlatego drogi do zrozumienia szczególnego kontaktu Apostoła z chrześcijanami w Filipi należy poszukiwać, korzystając z Bożych drogowskazów, jakimi są wspomniane już cnoty.

Przedmiotem tego rozdziału będzie próba zrozumienia zwrotu „być w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) w kontekście Listu do Filipian. Przyjdzie nam ukazać, w jakim stopniu osobisty kontakt z Chrystusem kształtuje więź społeczną i w jaki sposób życie oparte na wierze, nadziei i miłości modeluje relacje międzyludzkie, które nie kończą się z chwilą śmierci Apostoła czy poszczególnych członków Kościoła (mówiąc o wspólnocie w Filipi), ale trwają także w rzeczywistości eschatologicznej, którą Paweł nazywał „niebieską ojczyzną” (Flp 3, 20).

Autor przedstawionej pracy pragnie wyrazić słowa wdzięczności ks. dr. hab. Józefowi Kozyrze za trud prowadzenia, cenne wskazówki, życzliwość oraz pragnienie, aby głębsze poznanie Pisma Świętego wiązało się z głębszym poznaniem Chrystusa. Tego też pragnął i oto modlił się Paweł dla powierzonych mu przez Chrystusa Filipian (zob. Flp 1, 9–11).

Słowa wdzięczności należą się również recenzentom naukowym niniejszej pracy: ks. prof. dr. hab. Tomaszowi Jelonkowi (PAT) i ks. dr. hab. Zdzisławowi Małeckiemu (UŚ) oraz recenzentowi wydawniczemu ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Pisarkowi, za wszelkie rady, które wzbogaciły tę publikację. Dziękuję także ks. dr. Arturowi Malinie.

Serdeczne podziękowanie kieruję ponadto do księży proboszczów parafii, gdzie pełniłem posługę wikariusza, a równocześnie pracowałem nad przedstawionym studium: ks. dr. Janowi Morcinkowi z Sanktuarium Matki Bożej Bogucickiej w Katowicach-Bogucicach i ks. Andrzejowi Drabikowi z parafii Matki Bożej Różańcowej w Jastrzębiu Zdroju-Moszczenicy Śląskiej. Wyrażam również wdzięczność księżom wikarym z parafii Bogucice i tym wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki.

Ks. Janusz Wilk

ROZDZIAŁ I

ŚRODOWISKO KONTAKTU W FILIPPI

1. FILIPPI. RYS GEOGRAFICZNO-HISTORYCZNY DO KOŃCA I W. PO CHRYSYSTUSIE

1.1. Geograficzne położenie miasta

Filippi (gr. Φίλιπποι, łac. Philippi) [Współrzędne geograficzne: 41° 00' N; 24° 16' E] to starożytne miasto we wschodniej Macedonii, obecnie na terytorium państwa Grecji. Znajdowało się na północnym wybrzeżu Morza Egejskiego, pomiędzy miastami Neapolis (ok. 15 km; dziś ruchliwy port Kavalla) od wschodu a Amphipolis od zachodu (ok. 50 km; dziś już tylko ruiny antycznego miasta, nowa osada na tym terenie to Neochori)¹. Dzisiaj na tym miejscu pozostały jedynie ruiny, świadczące o minionych już latach świetności, gdyż miasto zostało opuszczone w średniowieczu na skutek panującej w nim malarii.

Miasto było położone w części północnej równiny filipińskiej, u stóp Gór Pangajon. Zajmowało szczyt jednego ze wzgórz, jego stok południowy oraz znaczne przestrzenie urodzajnej doliny, która zapewniała wygodny dostęp do Morza Egejskiego². Równina, na której znajdowała się dolna część miasta, była otoczona od zachodu pasmem Gór Pangajońskich, a od wschodu Górami Hernos/Hemus/. Obydwa pasma górskie (szczególnie Pangajon), niegdyś posiadały bogate złoża złota i srebra³.

¹ Por. H. L. Hendrix, *Philippi*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. V, New York 1992, s. 313; A. Diez Macho, *Filippi*, [w:] *Enciclopedia della Bibbia*, red. A. Rolla, t. III, Torino 1971, kol. 410–413; S. Motyer, *Philippi*, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, ed. W. A. Elwell [i in.], vol. II, Grand Rapids 1995³, s. 1676–1677; *Wielki atlas biblijny*, red. J. B. Pritchard, przekł. i red. T. Mieszkowski, Warszawa 1994, s. 126–127; *Historisch-geografischer Atlas zur Bibel*, C. G. Rasmussen, Stuttgart 1997, s. 182–183.

² Por. G. Fouard, *Święty Paweł i jego prace misyjne*, przekł. J. Bromski, t. I, Warszawa 1911, s. 95. Jeden z nowożytnych opisów okolic Filippi: Liczne wzgórza, niezbyt wysokie, odległe około 10 km od Gór Pangajońskich, w kształcie kąta otaczają równinę. Na szczycie wzgórz, które kończy ten kąt, widać z dala zrujnowane baszty, ruiny dawnego miasta. – Zob. tamże, s. 95, przyp. 4. Tym samym wczesne Filippi (Krenides) było klasyczną macedońską polis–miastem usytuowanym na zboczu wzgórz, tuż nad równiną. – Por. N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia. Początki, instytucje, dzieje*, przekł. A. S. Chankowski, Warszawa 1999, s. 28.

³ Por. G. Spitzlberger, *Das Pangaion und sein Bergbau im Altertum*, [w:] *Studien zur alten Geschichte. Siegfried Lauffer zum 70. Geburtstag*, Bd. II, Rom 1986, s. 875–901; zob. także: H. J. Unger, E. Schütz, *Ein Gebirge und sein Bergbau: Mythos und Wirklichkeit, Pangaion I*, [b. m. w.], 1980; H. J. Unger, E.

W pobliżu miasta znajdowało się wiele źródeł, stąd dawna jego nazwa – Krenides (gr. Κρηνίδες = źródła). Przepływa tędy tylko jedna rzeka – Gangas /Ganza, Gangites, Gaggitas/ (dziś Anghista), która bierze swój początek w górach, zamykających od północnego zachodu dolinę, i wpada do rzeki Strymon (dziś Struma)⁴.

1.2. Dzieje miasta i jego mieszkańców do końca I w. po Chrystusie

Odkrycia archeologiczne wskazują, że okolica ta była zamieszкана już w okresie neolitu⁵. Początków samego miasta, należy szukać w VII wieku przed Chr., kiedy to mieszkańcy wyspy Thasos kolonizują tę ziemię. Pierwsza nazwa – „Krenides” (źródła) wskazywała na specyfikę tej okolicy⁶. Swoje brzmienie nowotestamentalne „Filippi”, Krenides zawdzięczało Filipowi II Macedońskiemu, który w 356 r. przejął miasto, nadając mu swoje imię – Filippoj. Rzymianie zaczęli wymawiać Filippoj jako Filippi. I tak już pozostało. W ten sposób po raz pierwszy w historii Europy jakaś miejscowość została nazwana imieniem władcy, z jego woli i jeszcze za jego życia.⁷

Pierwszy, ważniejszy etap w dziejach miasta wiąże się przede wszystkim z bogactwami naturalnymi. To one przyciągały uwagę władców, interesowały polityków, były istotnym źródłem utrzymania dla miejscowej ludności.

Najważniejszym bogactwem, przynajmniej do I wieku przed Chr., było złoto i srebro, znajdujące się w złożach pobliskiej góry Pangajon. Już Eurypides pisał

Schütz, *Wanderungen im Pangaion, Pangaion 2*, Landshut 1981; S. Markowski (fotografie), W. Chrostowski, S. Wójtowicz (tekst), *Ziemia Apostoła Pawła. Grecja*, Kraków 2003, s. 58–59.

⁴ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 40; E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953², s. 197; *Amfipolis* [b. a. h.], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 24; J. Kozyra, *Miejsca i świadectwa archeologiczne związane z pierwszą ewangelizacją Europy w czasie II wyprawy misyjnej św. Pawła. (Pawłowym szlakiem przez Grecję)*, ŚSHT 2002, t. XXXV, z. 1, s. 57; S. Markowski (fotografie), W. Chrostowski, S. Wójtowicz (tekst), *Ziemia Apostoła Pawła. Grecja...*, s. 54–55.

⁵ Na jednym ze wzgórz odkryto różnobarwne skorupy, małe figurki, broń i proste, zużyte przedmioty pochodzące z epoki kamienia gładzonego. – Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki. Athen. Korinth*, Stuttgart 1987, s. 34. Irena Stawowy-Kawka na podstawie wykopalisk archeologicznych przeprowadzonych na tellach (wzgórzach mieszkalnych), wyróżnia cztery podstawowe okresy rozwoju ludności tamtych terenów. – Zob. I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 12–13.

⁶ Appian z Aleksandrii wspomina o jeszcze jednej, wcześniejszej nazwie Filippi–Datos. Píše on: „Filippi jest to miasto, które dawniej nazywało się Datos, a przedtem jeszcze Krenides, ponieważ wokół wzgórza znajduje się wiele krynic i ruczajów”. – Zob. tenże, *Wojny domowe* IV, 105, [w:] Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, przekł., oprac. i wstęp L. Piotrowicz, t. III, Wrocław 2004; zob. także: J. Kruszyński, *Wstęp szczegółowy do Ksiąg Nowego Testamentu...*, s. 453. Nazwa Datos mogła mieć związek z kolonizatorami z wyspy Thasos lub też utożsamiono Krenides z pobliską osadą – Datum. – Zob. R. W. Wild, *Filippi*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, przekł. art. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, s. 300.

⁷ Por. I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii...*, 22. Jeszcze dzisiaj, na wschód od ruin Filippi, leży wieś nosząca nazwę Krenides, a Filippi jest określana jako Filibedjik.

o tej okolicy: χρυσόβωλον λέπας Πάγγαιον (ozłocona góra Pangajon), kraj zaś nazywał ὑπάργυρος (zawierający srebro)⁸.

W VI w. Pizystrat – przywódca stronnictwa diakrów (małorolnych górali, mieszkańców Diakrii), udaje się do Macedonii, gdzie zakłada nad Zatoką Termajską kolonię. Aby móc korzystać z pangajońskich kopalń szlachetnych kruszców, zdobywa również tereny w pobliżu Krenides. Dzięki uzyskanym tam środkom zdołał przygotować wyprawę przeciw Atenom⁹.

Wiek później, w latach 476/475, bogactwami Krenides zainteresował się ateński polityk i dowódca – Kimon. W centrum jego uwagi znajdowało się przede wszystkim pangajońskie złoto i srebro. Jako jeden z pierwszych, dostrzegł też i drugie bogactwo omawianych ziem – lasy¹⁰. To właśnie one, obok złota i srebra, były wielkim dobrem tej ziemi. W starożytności równina i zbocza gór były mocno zalesione. Jeszcze dzisiaj, wokół Pangajonu rozciągają się stosunkowo wielkie połacie lasów z wierzbami, kasztanowcami, bukami i świerkami¹¹. Ten dostatek w drewno stał się przyczyną nadzwyczajnego dobrobytu kraju, gdyż potrzebowano go do budowy okrętów. Tak więc lasy tego obszaru odegrały znaczącą rolę w budowie i umacnianiu potęg krajów (ugrupowań, związków polis), które w danym czasie władały Pangajonem i równiną Krenides.

Następnym wielkim wydarzeniem w historii Krenides, na którym warto się nieco zatrzymać, jest 356 r. przed Chr. Właściwie od tego roku zaczyna tworzyć się miasto, do którego w połowie I w. po Chr. przybył Święty Paweł wraz ze swoimi współpracownikami. Twórcą przemian był Filip II Macedoński (382–336), ojciec Aleksandra Wielkiego. W 356 r., na prośbę mieszkańców Krenides, Filip przychodzi z militarną pomocą miastu, chroniąc je przed oddziałami trackimi¹². Krenides potraktował jako sprzymierzeńca i z pewnością zawarł z nimi traktat, na mocy którego miasto przyjęło na siebie zobowiązania wobec Filipa, między innymi przyznało mu prawo udziału w eksploatacji zasobów kopalń złota i srebra. Ziemie okolicznych Traków Filip ob-

⁸ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 35. Starożytni pisarze, opisując obfitość tych złóż, stworzyli wręcz mit o pangajońskich bogactwach i kopalniach, który zaczął działać jak magnes.

⁹ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. I, Warszawa 1988, s. 249.

¹⁰ Budowa dużej floty, której jednostki musiały być stale wymieniane, zakładała systematyczne dostawy dobrego drewna, jakiego w Attyce ani w sąsiednich krainach nie było. O działalności Kimona i jego sprzymierzeńców na interesującym nas terenie zobacz: B. Bravo, A. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków...*, t. I, s. 289.

¹¹ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 34.

¹² Przypuszczalnie jeszcze przed zdobyciem przez Filipa miasta Potidai, tj. przed czerwcem roku 356, mieszkańcy Krenides proszą go o pomoc. Przyczyną było obleżenie miasta przez Traków. Krenides było kolonią Thasos. Ponieważ Neapolis i Thasos były sprzymierzeńcami Ateńczyków, mieszkańcy Krenides zwróciliby się do nich o pomoc, ale na początku 356 r. Ateny nie miały floty na morzu. Ogromne znaczenie gospodarcze i polityczne miasta spowodowało, że Filip nie zwlekał. Pokonał lokalnych Traków i trackie oddziały Kersobleptes, króla Odrysów. – Zob. N. G. L. Hammond, *Filip Macedoński*, przekł. J. Lang, Poznań 2002, s. 59.

jął w posiadanie jako „kraj zdobyty włóczęgami”, przekazując znaczną ich część dla Krenides¹³. Rozbudował i ufortyfikował miasto, osuszył okoliczne bagna, sprowadził nowych osadników, zmodyfikował kopalnie, przekształcił Krenides w Filippi¹⁴. Pozwolił też miastu zachować pewną własną tożsamość, czego szczególnym wyrazem był fakt, że Filippi nadal biło złote i srebrne monety we własnym imieniu. Filip zadowalał się bilonami złotymi i srebrnymi o mniejszych nominałach, na których godłach widniało wiele elementów występujących na monetach Filippi¹⁵. Tak oto Filip II Macedoński przekształcił skromną osadę w bogate i warowne miasto. Było ono już nie tylko źródłem poważnego dochodu, ale przez ufortyfikowanie i osadzenie garnizonu wojskowego stało się strażnikiem wschodniej granicy Macedonii. Dodatkowo Filip zapewnił miastu łatwą komunikację, budując drogi dla błyskawicznych manewrów strategicznych. Ułatwiły one nie tylko działanie armii, ale i pozwoliły na rozwój handlu.

Macedonia nie była jednak spokojnym krajem. Po sukcesach Aleksandra Wielkiego nastąpił okres schyłku tego państwa. Pojawił się kryzys demograficzny, którego

¹³ Por. N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 149.

¹⁴ Krenides stało się nie tylko miastem Filipa II Macedońskiego z nazwy (od II połowy 356 roku), ale przede wszystkim z jego działalności gospodarczej i urbanistycznej. Oto co piszą starożytni autorzy o Filippi. Pierwszego świadectwa dostarcza nam Teofrast (O przyczynach roślin V 14,5), który przekazuje, że na równinie Filippi, pod władaniem Traków, zimno dawało się bardziej we znaki (co dla autora jest cechą terenów podmokłych), natomiast gdy przeszła pod panowanie Filipa, „wodę odprowadzano, grunt w znacznej części osuszono, a cały region stał się terenem uprawnym”. Teofrast zwiedził ten rejon około 336 r. Natomiast Diotor, opisując wzrost zamożności Filipa, wspomina o kopalniach w Filippi: „Leżące na terytorium Filippi kopalnie złota, które były bardzo ubogie i mało znaczące [Filip] powiększył za pomocą urządzeń technicznych do tego stopnia, że mogły teraz przynosić mu ponad tysiąc talentów dochodu rocznie. Wyzyskując te kopalnie, zgromadził niebawem bogactwa i dzięki obfitości środków finansowych coraz bardziej umacniał potęgę królestwa Macedońskiego” (XVI 8, 6–7). Cyt. za: N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 148 i 171. O rozbudowie i umocnieniu miasta, uczynieniu z niego fortecy, świadczą bardzo wyraźnie mury i wieże, które jeszcze dzisiaj określają sylwetkę miasta. Taka postawa i działalność Filipa (później również jego syna Aleksandra Wielkiego) wiązała się głównie (choć nie tylko) z dochodami, jakie płynęły z Filippi. Mieszkańcy Filippi byli traktowani jako sprzymierzeńcy. Mieli własnych urzędników, którzy troszczyli się o interesy miasta. Król i obywatele, za pośrednictwem swych posłów prowadzili dyskusje w sprawach terytorialnych, choć ostateczny głos należał do władcy. Mieszkańcy Filippi żyli w mieście, o którym w pewnym stopniu można było powiedzieć, że było one wolne. – Por. N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 154; tenże, *Filip Macedoński...*, s. 63. Filip II Macedoński, prawdopodobnie w 352 r., nazywa jeszcze jedno miasto swoim imieniem – było to Gomfoj (dziś Skumbos), miasto w Tessalii, na wschodnim brzegu rzeki Penejos – zob. tenże, *Dzieje Grecji*, przekł. A. Świerdkówna, Warszawa 1973, s. 635. W niniejszej pracy, posługując się nazwą „Filippi”, cały czas będziemy przez nią rozumieć miasto, którego początki dała osada Krenides.

¹⁵ Por. N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 149. Okręg Pangajon był tak bogaty, że początkowa ich eksploatacja dawała Filipowi 1000 talentów czystego dochodu. Mógł więc wybijać duże ilości złotych i srebrnych monet, które oczywiście waleń wspierały realizację wszelkich planów politycznych i wojennych. Moneta emitowana formalnie przez miasto Filippi, co wyraźnie zaznaczał napis „Φιλίππου”, czyli „Filipian”, miała po jednej stronie profil głowy Heraklesa, po drugiej zaś trójnog i wspomniany napis. Monety króla, niższej wartości, miały napis „Φιλίππου”, czyli „Filipa”. – Zob. A. Krawczuk, *Ród Argeadów: Filip i Aleksander*, Kraków 1982, s. 29.

późniejszym następstwem były trudności w przygotowaniu nowych macedońskich oddziałów. Początek III w. to najazd celtycki, grabieżcze napady na chłopów, żyjących na obszarach północnej Macedonii. Do tego doszły konflikty z Rzymem, które przekształciły się w tzw. cztery wojny macedońskie. Ich historia rozpoczęła się pod koniec III w. (w 215 r. przed Chr.), a skończyła w połowie II w. (w 148 r.). Poznając dzieje Filippi, zatrzymamy się tylko na trzeciej i czwartej wojnie.

W czwartym roku trzeciej wojny macedońskiej (168 r.) armia rzymska, pod wodzą konsula Lucjusza Emiliusza Paullusa, pokonała pod Pydną falangi macedońskie, dowodzone przez Perseusza¹⁶. W wyniku tej bitwy Macedonia została bez króla i wojska, a miasta (również i Filippi) przeszły pod władzę Rzymian. Choć senat nie chciał brać wprost ciężaru władzy w Macedonii, usunął jednak wszystkich urzędników królewskich. Macedonię natomiast podzielił na cztery odrębne republiki – okręgi administracyjne, ciągnące się w jednej linii z zachodu na wschód. Były to: Macedonia prima, secunda, tertia i quarta z odrębnymi stolicami w Amfipolis, Tesalonice, Pelli i Pelagonii. Filippi znalazło się w obrębie Macedonii pierwszej, której stolicą było Amfipolis¹⁷. Władzę w okręgach sprawowały zgromadzenia złożone z przedstawicieli miast i wiosek.

Działania te jednak nie wywołały radości i zadowolenia wśród Macedończyków, którzy raz jeszcze podnieśli broń i w 149 r. przed Chr. stanęli do walki z Rzymem. Powstanie zorganizował przybyły z Azji Andrikos – podający się za Filipa, syna Perseusza (tzw. Pseudo-Filip). Rozpoczęła się czwarta wojna macedońska. Choć z początku nie była pomyślna dla Rzymian, po sprowadzeniu znacznych sił oraz pomocy Pergamonu, zakończyła się sukcesem militarnym Rzymu¹⁸. W 148 r. senat, uświadomiwszy sobie, że wolność, którą trzeba powściągać represjami wojskowymi, nie zdoła zapewnić pokoju w Grecji ani uwolnić Rzymian od zaangażowania w tym regionie, zdecydował się na aneksję Macedonii¹⁹. Tak oto Filippi, jako miasto macedońskie, stało się częścią imperium rzymskiego²⁰.

¹⁶ Por. M. Cary, H. Hayes Scullard, *Dzieje Rzymu*, przekł. J. Schwakopt, t. I, Warszawa 1992, s. 310; I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii...*, s. 34. Kompendium wiedzy na temat czterech wojen macedońsko-rzymskich zob. w: *Encyklopedia historyczna świata*, oprac. K. M. Ciałowicz, J. A. Ostrowski, t. II, cz. 1, Kraków 2000, s. 204–206.

¹⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1961 (PSNT V), s. 364. Więcej o historii Macedonii w oparciu o dane literackie i numizmatyczne zob. – L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine*, t. I, Paris 1876³, s. 1–161.

¹⁸ Por. I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii...*, s. 35.

¹⁹ Por. M. Cary, H. Hayes Scullard, *Dzieje Rzymu...*, t. I, s. 312 oraz t. II, s. 534, gdzie autorzy zaznaczają, że podaje się również jako datę 146 r. Wtedy przekształcenie Macedonii w prowincję rzymską przypisywanoby Mumiuszowi, a nie, jak się zazwyczaj przyjmuje, Metellusowi.

²⁰ Stan ten podkreśli Łukasz, gdy zapisze w Dz 16,12, że Filippi było rzymską kolonią (stanie się to z woli Oktawiana Augusta po 42 r. przed Chr.). Nie wspomni o tym w przypadku Antiochii, Listry, Ikonium czy Troady. Uczyni to w wypadku Filippi, aby wyeksponować pogańskie środowisko, w jakie wkracza Ewangelia. Miasto też będzie miało szczególnie łaciński charakter. Łukasz używa w 16,12 przetransliterowanego łacińskiego terminu kolonia (κολωνία), a nie greckiego ἀπώικια. – Zob.

W tym też okresie powstała wielka arteria komunikacyjna – Via Egnatia²¹. Ta transkontynentalna magistrala (Europa – Azja), długości około 1100 kilometrów, była przede wszystkim drogą wojskową, służącą do szybkiego przemieszczania się legionów z Italii do Macedonii i Azji²². Szybko została również wykorzystana dla celów komunikacyjnych i handlowych. Czas związany z rozbudową tej drogi zapoczątkował nowy okres w dziejach Filippi. Już nie złoto i srebro, ale właśnie ta droga stała się źródłem dochodu miasta. Wkrótce (I w. po Chr.) Filippi miało stać się ważnym węzłem komunikacyjnym i ośrodkiem handlowym pomiędzy zachodnim a wschodnim imperium.

Przedtem jednak Filippi było świadkiem bitwy pomiędzy Antoniuszem i Oktawianem, a republikanami dowodzonymi przez Brutusa i Kasjusza. Walka rozegrała się na równinie filippińskiej, jesienią 42 r. przed Chr., dając zwycięstwo Antoniuszowi i Oktawianowi. Wysokie walory militarne okolic Filippi potwierdza fakt, że Antoniusz nie zaryzykował bezpośredniego ataku na umocnione pozycje republikanów, lecz wywabił ich, budując wał ziemny pomiędzy obozem a morską bazą zaopatrzeniową²³.

Po odniesionym zwycięstwie nastąpił nowy podział prowincji pomiędzy triumwirów. Antoniusz udał się do prowincji wschodnich, a Oktawian wrócił do Italii. Oktawian podniósł Filippi do godności kolonii, zezwalając na osiedlenie w niej weteranów minionych wojen²⁴. Potwierdza to emisja monet z tego okresu, na których czytamy: *Colonia Augusta Iulia Philippensis*²⁵.

W. Rakocy, *Paweł. Apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997, s. 93 oraz wstęp niniejszej pracy. Krytykę tekstu Dz 16,12 zob. R. S. Ascough, *Civic pride at Philippi. The text-critical problem of Acts 16,12*, NTS 44 (1998), nr 1, s. 93–103.

²¹ Nazwa pochodzi od prokonsula Egnacjusza, który w drugiej połowie II w. przed Chr. zbudował drogę o wielkim znaczeniu strategicznym i handlowym, łączącą Wschód z Zachodem. Militarne znaczenie tej drogi okazało się szczególnie wyraźne w okresie wojen domowych, które nastąpiły po zamordowaniu Cezara w 44 r. przed Chr. – Zob. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. 1, Tarnów 1995, s. 41; zob. także: N. Davies, *Europa*, przekł. E. Tabakowska, Kraków 2003, s. 188; S. Markowski (fotografie), W. Chrostowski, S. Wójtowicz (tekst), *Ziemia Apostoła Pawła. Grecja...*, s. 44–45.

²² Rozbudowano starą, handlową, o żwirowym podłożu drogę, łączącą główne porty Ilirii Dyrachion (Dures) i Apollonia nad Adriatykiem z Tessaloniką (Saloniki) nad Morzem Egejskim, skąd poprowadzono ją do Byzantion (późniejszy Konstantynopol) nad Hellespontem (Dardanele). – Zob. J. Wielowiejski, *Na drogach i szlakach Rzymian*, Warszawa 1984, s. 155; N. K. Moutsopoulos, „*De via militari Romanorum*”. *Mutatio, mansio e castra nella parte trasee della via Egnatia*, [w:] *Studi castellani in onore di Piero Gazzola*, t. I, Rom 1979, s. 193–222.

²³ Por. Appian z Aleksandrii, *Wojny domowe* IV, 88–133, [w:] Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska...*, t. III; Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, przekł. i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972⁵, II, 13.14; M. Cary, H. Hayes Scullard, *Dzieje Rzymu...*, t. I, s. 567–568. Barwnie oraz z historyczną precyzją opisują przygotowania jak i sam przebieg bitwy Tadeusz Zieliński (*Cesarstwo Rzymskie*, Warszawa 1995, s. 26–28) i Aleksander Krawczuk (*Cesarz August*, Wrocław 1964, s. 80–85).

²⁴ Por. Pliniusz Starszy, *Natural History*, (tyt. oryg.: *Historia naturalis*), przekł. na jęz. ang. i red. D. E. Eichholz, Cambridge 1962, IV, 18 (LCL).

²⁵ Na jednej z ówczesnych monet widzimy głowę Klaudiusza, z przeciwnej zaś strony napis: Col. Aug. (Jul.) Philip. i wyobrażenie Augusta, ubranego w togę, na postumencie, gdzie czytamy: Divus

W 31 r. przed Chr., po bitwie pod Akcjum, niedawni sprzymierzeńcy – Oktawian i Antoniusz – stanęli przeciw sobie. Oktawian powiększył miasto i skolonizował je wysiedlonymi zwolennikami Antoniusza oraz swoimi weteranami. Nadał też mu ius italicum. Odtąd pełna nazwa miasta brzmi: *Colonia Augusta Iulia Vitrix Philippensium*. Vitrix odnosi się oczywiście do zwycięstwa odniesionego 11 lat wcześniej pod murami miasta. Zachował się fragment inskrypcji wyrytej na białym marmurze, która prawdopodobnie była częścią sarkofagu jednego z „*flamen divi Vespasiani*”:

[...patronus]
colo[niae Augustae Iuli-]
ae Vict[ricis Philipp-]
ensium, [omnibus]
muner[ibus functus, ...]
iterum [...fla-]
men d[ivi Titi Augusti]
Vespas[iani ...]
filius C [...]
niae [...] ²⁶

[...patron *Colonia Augusta Iulia Vitrix Philippensium*,
 który sprawował wszystkie urzędy, drugi raz ...,
 kapłan boskiego Tytusa Augusta Wespazjana,
 ...syn ...]

Władzę nad Macedonią Oktawian pełnił do stycznia 27 r. przed Chr. W dniu 13 stycznia tegoż roku, na posiedzeniu senatu oświadczył, że składa wszystkie swoje uprawnienia oraz władze nad prowincjami i oddaje je do swobodnej dyspozycji ludu i senatu. Tym samym Macedonia stała się prowincją senacką. Władzę w niej, jak i w innych prowincjach zaczęli pełnić byli konsulowie i pretorzy, zwani odtąd prokonsulami. Stan ten trwał do 15 r. po Chr., kiedy to Tyberiusz, na prośbę zgromadzenia prowincjonalnego w Macedonii, przekształcił kraj w prowincję cesarską, za którą odpowiedzialność ponosić mieli imperatorzy. Sytuacja ta utrzymała się do czasów Klaudiusza, który w 44 r. po Chr., oddał ponownie Macedonię

Aug(stus). Na innych monetach jest głowa Cezara, uwieńczona dookoła napisem: Col. Aug. Iul. Phil. iussu Aug. – Zob. M. Biernacki, *Nowy Testament w świetle archeologii*, Warszawa 1908, s. 73.

²⁶ CIL III 1, nr 660 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 4, nr 004/L030 [W inskrypcjach przedstawionych w niniejszej pracy zasadniczo zachowano ich pierwotny układ wersów]. Wspomnianym patronem mógł być Gaius Oppius Montatus. – Zob. tamże, s. 35, nr 031/L121; zob. także monety z napisami nazw Filippi: A. R. Bellinger, *Philippi in Macedonia*, „American Numismatic Society Museum Notes” 11 (1964), s. 29–52.

pod zarząd senatu. Odtąd zarządzał nią propretor z tytułem prokonsula, z siedzibą w Tessalonice²⁷. W taki to klimat polityczny Macedonii, wszedł do jednego z jej miast – Filippi – Apostoł Narodów, aby szerzyć Ewangelię.

1.3. Miejsca związane z życiem społecznym mieszkańców Filippi w czasach rzymskich

Podstawowym źródłem informacji na temat architektury Filippi, miejsc, które stanowiły centrum życia społecznego, kulturalnego i religijnego mieszkańców tego miasta w czasach rzymskich (do końca I w. po Chr.), jest archeologia. Wykopiska w Filippi były domeną archeologów francuskich. W 1914 r. G. Fougères rozpoczął prace badawcze we wschodniej części miasta, odkrywając teatr i bramę neapolitańską. Od 1920 r. badaniami kierował wybitny francuski archeolog J. Charbonneaux, a od 1928 r. P. Collart²⁸. Odkryto wówczas między innymi fortyfikacje i forum. P. Lemerle²⁹ zakończył na pewien czas prace wykopaliskowe odkryciem obydwu wczesnochrześcijańskich bazylik. Druga połowa XX w. to prace prowadzone przez archeologów greckich.

Dzisiaj, chociaż miasto Filippi jest już niewątpliwie zbiorem ruin, to jednak w pewnym stopniu możemy odtworzyć jego architektoniczne oblicze. O sylwetce miasta świadczą bardzo wyraźnie mury. I chociaż obecne pochodzą z około X w. po Chr., to odpowiadają one antycznemu układowi murów, na których też częściowo się wznoszą. Wzmocnieniem miasta, jako twierdzy, była wysoko położona potężna warownia, pamiętająca czasy Filipa Macedońskiego, oraz prostokątne wieże i proste występy – widoczne do dziś na stromo opadających murach zachodnich³⁰.

W pas murów wplecione były dwie bramy miejskie. Wschodnia, tzw. neapolitańska, nie jest jeszcze do końca odkryta, gdyż obecnie na jej miejscu wybudowana jest nowoczesna ulica. Ciekawostką jest bruk przy tej bramie, pochodzący z czasów rzymskich, a noszący jeszcze po dzień dzisiejszy ślady starożytnych wozów. Przy bramie zachodniej, która leży w pobliżu źródeł (stąd jej nazwa Krenides), znajduje

²⁷ Por. O tym etapie historii Macedonii zob. Strabon, *Geographica XVII*, [w:] *Strabonis geographica*, Red. A. Meineke, Bd. III, Graz 1969²; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986⁶, s. 205; M. Cary, H. Hayes Scullard, *Dzieje Rzymu...*, t. II, s. 11–12; E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 190.

²⁸ P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris 1937.

²⁹ P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Recherches d'histoire et d'archéologie*, Paris 1945.

³⁰ Mury te zasadniczo były budowane z wielkich bloków miejscowego marmuru oraz z kamienia. Ich grubość wynosiła około 2,5 m. – Zob. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 37–38.

się osłonięty dwoma okrągłymi wieżami dziedziniec. Był on zbudowany w kształcie podkowy, na której znajdowały się trzy bezpośrednie wejścia do miasta³¹.

Filippi miało także swój teatr. Częściowo przylegał on do schodzących ze zbocza wschodnich murów miasta. Jego precyzyjny, isodomiczny mur można podziwiać z paradii (bocznych wejść). Dzięki niemu wiemy, że teatr powstał w pierwszych latach macedońskiej historii miasta. Wprawdzie czas oraz ludzka ręka dokonały zmian w jego architekturze, a mimo to po dzień dzisiejszy można dostrzec jego grecki charakter. W połowie II w. przed Chr., Rzymianie nieco go przebudowali, aby mógł służyć do walk gladiatorów i dzikich zwierząt³². P. Collart, omawiając teatr w Filippi, wyróżnia trzy fazy jego rozwoju: pierwsza, to jego budowa za czasów Filipa II (IV w.); druga, to wspomniana przebudowa w II w., a trzecia faza, to kolejna rozbudowa, datowana na połowę III w. po Chr.³³ Zachowały się również niektóre inskrypcje, niegdyś widniejące na różnych miejscach teatru. Na jednej z nich czytamy:

Obellia Sp(uri) f(ilia) Qua[rta] sibi vacat et M(arco) Vesonio Steph[ano] viro vacat suo testament(o) fieri iuss[et] arbitr(atu) M(arci) Publici Anter[i] viri sui et Rasini AEPER[...]³⁴

[Obellia Quarta, córka Spuriusa, na podstawie testamentu kazała sporządzić tę tablicę dla siebie samej i Marcusa Vesoniusa Stephanusa, jej męża, po wyroku sądowym rozjemcy Marcusa Publici Anteri, mężowi swemu i Rasiniusowi(?)...]

Z innej inskrypcji pozostała cyfra:

XII³⁵

[dwanaście]

Jeszcze inna zawiera słowa:

³¹ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 38; W. A. McDonald, *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*, May 1940, s. 20. Fundamenty dziedzińca oraz bezpośrednich wejść do miasta zostały odkryte na głębokości 2 m poniżej dzisiejszej powierzchni.

³² Uważny obserwator może dostrzec również w Filippi coś z idei, która pierwotnie charakteryzowała budowę greckiego teatru: idealną jedność sceny i widowni, która w święto Dionizosa łączyła wszystkich obecnych w jedną grupę. Rzymianie usuwają dolne rzędy, które pierwotnie sięgały aż do orchestry, w zamian otaczając ją dwumetrową balustradą. Chodziło oczywiście o zabezpieczenie widzów podczas walk gladiatorów oraz dzikich zwierząt. Powiększono również liczbę miejsc dla widzów poprzez dodanie nowych rzędów za krążankiem. Scena i front sceny ze swoimi pięcioma bramami i wnękami, które prawdopodobnie były ozdobione muzami, pochodzą również z wczesnych czasów rzymskich Filippi. – Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 39.

³³ Por. P. Collart, *Le théâtre de Philippes*, BCH 52 (1928), s. 74–124.

³⁴ Δ.Ι. Λαζαρίδης, ΑΔ 17 (1961/62) Β' Χρονικά [1963], s. 240 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 153–154, nr 154/L600.

³⁵ Χ. Κουκούλη - Χρυσανθάκη, ΑΔ 41(1986) Β' Χρονικά [1990], s. 177 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 154–155, nr 155/L639.

Q(uinto) Cass[i]o Saturnino [an(norum)] XXXV.

Cassia Epigone mater sibi et filio viva f(aciendum) c(uravit)³⁶.

[Cassia Epigona, matka Quinto Cassio Saturnino, liczącego 35 lat,
poleciała dla siebie samej i swojego syna ten napis wykonać jeszcze za życia]

Rynek był zaplanowany wedle przyjętego wzoru rzymskiego forum, z podium³⁷ na stronie północnej, gdzie toczyły się sprawy sądowe, i rozległą, otwartą przestrzenią w kształcie kwadratu, otoczoną przez budynki użytku publicznego: curia – budynek obrad dekurionów, biblioteka, bazylika (basilica) przeznaczona do celów handlowych³⁸. Następujący fragment inskrypcji znajdował się niegdyś w budynku curii:

[...in hono]**rem divinae domus**
et col(oniae) Iul(iae) Aug(ustae) Phi[lipp(ensis) ...]³⁹

[Ku czci domu cesarskiego i *Colonia Iulia Augusta Philippensis*]

W bibliotece zaś był napis:

[...] **in ho[n]orem div[i]nae do[mu]s et colo[n]iae Iul(iae) Aug(ustae)**
Philipp(ensis) ...]
[...] **Iunior [...]S[...]ONI[...] Optatus opus bybl[iothecae] ...]**⁴⁰

[Ku czci domu cesarskiego i *Colonia Iulia Augusta Philippensis*
...Junior ...Optatus dzieło biblioteki ...]

³⁶ Χ. Σαμίου, Γ. Αθανασιάδης, Αρχαιολογικές και αναστηλωτικές εργασίες στο θέατρο των Φιλίππων, [w:] ΑΕΜΘ 1 (1987), s. 362 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 155, nr 156/L564.

³⁷ Podium to (bema) mogło być miejscem sądzenia Pawła i Sylasa. Pokazuje się również ruiny więzienia, gdzie mieli się znaleźć po procesie (Dz 16, 19–24). Jest to loch, będący rzymską cysterną, nad którą chrześcijanie wybudowali w starożytności kaplicę, ozdobioną w średniowieczu (X/XI w.) freskami. – Zob. J. Kozyra, *Miejsca i świadectwa archeologiczne*..., s. 57, 58.

³⁸ Por. J. A. Thompson, *Biblia i archeologia*, przekł., A. K. Komorniczy, Warszawa 1965, s. 287; W. A. McDonald, *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*..., s. 20; M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*..., s. 276.

³⁹ P. Collart, *Inscriptions de Philippes*, BCH 56 (1932), s. 192–194 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 215–217, nr 201/L305.

⁴⁰ Tenże, *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 316–320 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 251–252, nr 233/L332.

Nowsze publikacje⁴¹ przedstawiają forum w kształcie prostokąta o wymiarach 45×90 m. Współczesna archeologia rozwiązuje tę pozorną sprzeczność. Przed wzniesieniem forum w jego właściwym, reprezentacyjnym znaczeniu, miejsce to służyło jako dzielnica mieszkalna. Pierwsze forum obejmowało teren nieco większy (powierzchnia kwadratu?) od późniejszego antonińskiego (II w. po Chr.). Było ono od wschodniej, południowej i prawdopodobnie również od zachodniej strony zamknięte kompleksem budynków⁴². Jego północna strona przylegała do Via Egnatia.

Budynki, biblioteki, portyki, świątynie forum oraz Via Egnatia sprawiały, iż forum było mocno uczęszczane. Aby zapewnić wygodę przebywającym na rynku, a także na innych placach Filippi, stworzono sieć rur odprowadzających wodę deszczową oraz tworzących fontanny⁴³. Ulice miasta były brukowane, wznosiły się przy nich piętrowe domy zamieszkiwane przez uboższą ludność oraz otoczone ogrodami domy bogatych obywateli.

Omawiając kwestię urbanistyczną, trzeba też zwrócić uwagę na obszar miasta. Wielkość przydzielonego miastu terytorium (na początku rzymskiej kolonizacji), znacznie przewyższała obszary miast sąsiednich Filippi (np. Amfipolis, Argilos). Całkowity obszar miasta wynosił wówczas ponad 700 mil kwadratowych, rozciągając się od masywu Gór Pangajon na północy, do morskiego portu kolonii Neapolis na południu. I od rzeki Nestos na wschodzie, do rzeki Strymon na zachodzie⁴⁴.

Dogodne położenie przy Via Egnatia pozwoliło rozbudować infrastrukturę handlową. Ze wschodu sprowadzano drogie kamienie, perły, tkaniny bawełniane oraz jedwab. Z terenów rzymskich wywożono tkaniny i wyroby metalowe. Filippi z peryferyjnej kolonii o statusie wsi⁴⁵ przekształciło się w centrum handlowo-komunikacyjne. W tym okresie miasto było wolne od negatywnych oddziaływań

⁴¹ Np. S. Gądecki, *Archeologia biblijna*, Gniezno 1994, t. I, s. 450; H. J. Venetz, s. Biberstein, *Im Bannkreiss des Paulus*, Würzburg 1995, s. 362.

⁴² Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 25; zob. także: M. Sève, *Nouveautés épigraphiques au forum de Philippes: Questions de méthode*, [w:] *Επιγραφές της Μακεδονίας/Inscriptions of Macedonia. Γ' διεθνές συμπόσιο για τη Μακεδονία/Third International Symposium on Macedonia*, Thessaloniki 1996, s. 173–183; tenże, *Philippes: une ville romaine en Grèce*, [w:] *L'espace grec. 150 ans de fouilles de l'École française d'Athènes*, Paris 1996, s. 89–94, 123–131; tenże, *Philippes*, BCH 106 (1982), s. 651–653; M. Sève, P. Weber, *Un monument honorifique au forum de Philippes*, BCH 112 (1988), s. 467–479; M. Sève, *Philippes*, BCH 113 (1989), s. 732–734.

⁴³ Por. W. Keller, *A jednak Pismo Świąte ma rację*, przekł. J. Koczłowski, Warszawa 1959, s. 314; B. Gąssowska, *Filippi*, [w:] *Słownik kultury antycznej*, red L. Winniczuk, Warszawa 1986⁴, s. 156.

⁴⁴ Por. H. L. Henrix, *Philippi...*, s. 314. B. Levick podaje obszar 730 mil kwadratowych (*Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967, s. 45).

⁴⁵ Niegdyś liczne i potężne miasto, po 168 r. przed Chr. ma status wsi. Stan ten potwierdza Strabon, kiedy pisze o kłęsce morderców cesarza, wspomina wtedy Filippi, określając je jako κατοικία μικρά (mała osada) [Strabon VII, 41: „οἱ δὲ Φίλιπποι Κρηνίδες ἐκαλοῦντο πρότερον, κατοικία μικρά. ἡδὲξήθη δὲ μετὰ τὴν περὶ Βροῦτόν καὶ Κάσσιον ἡτταν”]. Po 42 r. przed Chr. Oktawian i Antoniusz dostrzegają niegdysiejsze zalety miasta: szerokie, żyzne równiny z pewnym dostępem do morza, mocne fortyfikacje oraz korzystne położenie na szlaku wschód–zachód. Filippi były jak καθάπερ πύλαι „jakby brama” z Europy do Azji (Appian z Aleksandrii, *Wojny domowe* IV,

politycznych i militarnych napięć. Mieszkańcy mogli zająć się jego przebudową i rozbudową. Zrealizowali to po 160 r., w tzw. okresie Antoninów. Mieli ku temu odpowiednie środki finansowe i właściwy klimat społeczny. Przebudowa zapoczątkowana przez Rzymian i trwająca przez cały okres bizantyjski zmieniła architekturę miasta. Dlatego architektura Filipi, odrestaurowana dzisiaj na podstawie znajdujących się tam ruin, znacznie różniłaby się od Filipi, do której w połowie I w. przybył Apostoł Paweł, głosząc Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie.

2. SPOŁECZEŃSTWO MIASTA W CZASIE POWSTANIA LISTU ŚWIĘTEGO PAWŁA DO FILIPIAN

Społeczeństwo Filipi w I w. po Chr. nie stanowiło jednolitej, etnicznej całości. Było wielonarodowe, o różnym statusie politycznym i ekonomicznym. Dla niniejszego studium najbardziej pomocne będzie dokonanie analizy mieszkańców miasta, rozpatrując ich odniesienie do środowiska rzymskiego.

2.1. Mieszkańcy niezwiązani ze środowiskiem rzymskim

Wśród nich wyróżniamy: Macedończyków, Greków, Traków oraz ludność napływową, pośród której była też niewielka liczba Żydów. Nie można jednoznacznie określić, skąd przybyli Żydzi do Filipi, ale można przypuszczać, iż znaleźli się tam ze względu na kwitnący handel albo, podobnie jak Pryscylla i Akwila, na skutek dekretu cesarza Klaudiusza musieli na przełomie 49 i 50 r. opuścić Rzym (Dz 18, 2). Pomocą w naświetleniu kwestii mieszkańców Filipi służą również Dzieje Apostolskie 16, 13. Czytamy tam, iż Paweł, aby nawiązać kontakt z miejscową ludnością, nie udał się jak zwykle do synagogi (Dz 13, 5; 14, 1; 17, 1.10.17; 18, 4.19.26; 19, 8), gdyż w Filipi jej nie było, lecz zaczekał na pierwszy zbliżający się szabat i wyruszył za miasto nad rzekę, aby spotkać się z Żydami. Liczba Żydów musiała być bardzo mała, skoro nie byli w stanie wybudować synagogi i na modlitwy oraz rytualne obmycia musieli się gromadzić nad rzeką⁴⁶. Miejsca te określano mianem προσευχή⁴⁷.

105–106). Brama, która w I i II w. po Chr. otrzyma nowy kształt i nową witalność. – Zob. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 41.

⁴⁶ Zwyczaj odbywania modlitw przez Żydów na wolnym powietrzu w pobliżu rzek znany był dobrze starożytnym pisarzom. Juwenalis skarży się, że poświęcone niegdyś bóstwom rzeki odstąpiono za jego czasów Żydom (*Satyry* 3, 11–13), a Tertulian wspomina o ich nadbrzeżnych modlitwach (orationes littorales–*Adversus Nationes* 1,13). K. Romaniuk wysuwa nawet tezę, że liczba Żydów w Filipi musiała być bardzo mała lub nawet, że nie było ich tam wcale. Jeżeliby byli, to do swych praktyk religijnych nie przywiązywali zbyt wielkiej wagi. W gromadce zebranych nad rzeką ludzi były tylko same niewiasty, być może Żydówki poślubione przez pogan albo nawrócone poganki (prozelitki). – Zob. K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995³, s. 86.

⁴⁷ Por. προσευχή [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995², s. 530; M. Hengel, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, [w:] *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in se-*

Wśród ludności nieitalskiej przodowali Grecy i Macedończycy. Ich przodkowie wywodzili się jeszcze z czasów Filipa II Macedońskiego, kiedy to Filippi przeżywała swój rozkwit. Grecy nadali miastu styl greckiej polis, Macedończycy wnieśli do niej lojalność oraz mocne poczucie wspólnoty obywatelskiej⁴⁸. W I w. po Chr. ich wpływ na społeczną sytuację miasta znacznie osłabł na rzecz Rzymian, ale Filippi nadal charakteryzowało się mocną więzią społeczną.

Odrębną grupę etniczną stanowili Trakowie, którzy jeszcze za Aleksandra Wielkiego zachowywali swe prawa do uprawy części okolicznych terenów. Ich sytuacja zmieniała się pod panowaniem rzymskim. Wprawdzie miasto częściowo zachowało swój rolniczy charakter, ale miejsce małych właścicieli ziemskich zajęli – przybywający z Italii – posiadacze wielkich latyfundiów. Dotychczasowi właściciele gruntów zostali wywłaszczeni albo w najlepszym przypadku otrzymywali je w dzierżawę (kolonat). Ogólna sytuacja Traków w imperium rzymskim poprawiła się dopiero po 46 r., kiedy to Klaudiusz uporządkował na nowo stosunki z Trakami i stworzył po rozbiciu powstań prowincję Trację⁴⁹. Prace archeologiczne Collarta pozwalają nam rozpoznać oddziaływanie religijne i świeckie plemion trackich na ludność Filippi, zwłaszcza w początkowym etapie rozwoju miasta⁵⁰.

Filippi miało również mieszkańców spoza Europy. Trudno tu jednoznacznie podawać ich narodowości, gdyż byli to w większości ludzie związani z handlem, którzy bądź na stałe, bądź na określony tylko czas zatrzymywali się w tym mieście. Do stałych i dobrze sytuowanych mieszkańców zaliczała się Lidia, kobieta z Tiatyry, miasta w krainie Lidii, leżącej w Azji Mniejszej nad Morzem Egejskim i słynącej w starożytności głównie z wyrobu purpury⁵¹. To właśnie ona przyjęła do swojego domu pierwszych misjonarzy, którym przewodził św. Paweł (Dz 16, 14–15).

2.2. Mieszkańcy wywodzący się ze środowiska rzymskiego

Nazwą tą określamy głównie legionistów (choć nie tylko), którzy pod koniec I w. przed Chr. zaczęli osiedlać się w Filippi. Ich przybycie zasadniczo nie mia-

iner Umwelt (FS K. G. Kuhn), Red. G. Jeremias, Göttingen 1971, s. 157–184; F. G. Hüttenmeister, „Synagoge” und „Proseuche” bei Josephus und in anderen antiken Quellen, [w:] *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (FS H. Schrekenberg), *Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum* 1, Göttingen 1993, s. 163–181.

⁴⁸ Por. N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 28. Macedończyków można porównać do przybyłych później Rzymian. Ten sam geniusz, ci sami ludzie pracy, wytrwali, odważni, wierni. Szanujący porządek, karność, posłuszeństwo, którym zawdzięczali swoje zwycięstwa. Macedończycy wnosili również kult życia rodzinnego oraz cześć dla kobiety. – Zob. G. Fouard, *Święty Paweł i jego prace misyjne...*, s. 97.

⁴⁹ Zob. Ch. Danow, *Trakowie*, przekł. L. Owczarek, Warszawa 1987, s. 175–195.

⁵⁰ Zob. P. Collart, *Philippe...*, s. 297–300 i s. 392.

⁵¹ Por. Lidia, [w:] P. Cz. Bosak, *Postacie Nowego Testamentu. Słownik – konkordancja*, Poznań–Pelplin 1996², s. 447; Lidia, [w:] tenże, *Kobiety w Biblii. Słownik – konkordancja*, Poznań 1995, s. 115.

ło głębszych, negatywnych następstw dla ludności rodzimej, chociaż zdarzały się pojedyncze przypadki, że właściciele niewielkich powierzchni gruntów częściowo lub całkowicie utracili swe dobra na rzecz kolonizatorów. Miasto w tym czasie miało mało ludności, co zapewne było spowodowane faktem graniczenia z terenem zamieszkałym przez niespokojną ludność tracką. Trwające tygodniami walki wokół miasta spowodowały ucieczkę znacznej części ludności. Trzeba jednak dodać, że położenie mieszkańców w porównaniu z innymi miastami nie było beznadziejne. Podczas gdy w Camulodunum, Orange (Arausio) albo w Amfipolis wyniszczono miejscową ludność i jej kulturę, Filippi pozostało nienaruszone. Mogły jednak nastąpić przymusowe wysiedlenia lub – jak już wspomniano – utrata majątku (głównie ziemi) na rzecz nowych osadników⁵².

Rzymscy osadnicy nie byli jednolitą społecznością. Można podzielić ich na trzy grupy:

a. Weterani Legionu XXVIII

Po zwycięskiej bitwie pod Filippi, Antoniusz zwalnia żołnierzy z Legionu XXVIII i pozostawia część z nich w Filippi. Informacji o pierwszych kolonizatorach dostarcza nam nagrobek legionisty Sextusa Volcasiusa. Napis pozwala ustalić jednostkę wojskową, z której pochodzili nowi osadnicy. Inskrypcja brzmi:

Sex(to) Volcasio

L(uci) f(ilio) Vol(tinia tribu) (veterano?) leg(ionis)

XXVIII domo

Pisis ⁵³

[Sextusowi Volcasiusowi, synowi Luciusa, z oddziału

obywatelskiego Voltina,

(weteranowi?) z 28 Legionu pochodzącego z Pizy]

Ponieważ Legion XXVIII po bitwie pod Akcjum już nie istniał⁵⁴, jest pewne, że pierwsza kolonizacja nastąpiła przez Triumwira Antoniusza. A dzięki napisom na monetach znamy również legata Antoniusza, który był odpowiedzialny za tworzenie tej kolonii:

⁵² Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 20.

⁵³ A. Salaè, *Inscriptions du Pangée, de la région Drama–Cavalla et de Philippes*, BCH 47 (1923), s. 87 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 414, 415, nr 418/L266; P. Collart, *Philippes...*, s. 233–235; F. Papazoglou, *Quelques aspects de l'histoire de la province de Macédoine*, ANRW II 7,1 (1979) s. 340; L. Bormann, *Philippi...*, s. 21.

⁵⁴ Por. P. Collart, *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 358.

Q(uintus) Paqui(us) Ruf(us) leg(atus) c(oloniae) d(educendae)⁵⁵

[Quintus Paquius Rufus, legat do tworzenia kolonii]

Zakres pierwszej rzymskiej kolonizacji oraz liczba osiadłych żołnierzy z braku dokładniejszych danych (poza wymienionymi monetami) może być tylko domysłna. Można jedynie przypuszczać, że musiało ich być przynajmniej kilkuset. Mniejsza liczba kolonizatorów nie byłaby w stanie zapewnić możliwości przetrwania osady oraz zdominowania dotychczasowych mieszkańców.

b. Italscy obywatele

Po bitwie pod Akcjum (31 r. przed Chr.), kiedy to Oktawian pokonał swojego rywala – Antoniusza i jego sojuszniczkę Kleopatę, przybyli do Filippi nowi, znacznie liczniejsi osadnicy z Italii. Tym razem nie byli to już tylko zwolnieni żołnierze, którym przysługiwała odprawa⁵⁶, ale przede wszystkim italscy obywatele, którzy jako poplecznicy Antoniusza zostali wywłaszczeni i deportowani do różnych miast Macedonii, gdzie otrzymywali częściowe odszkodowanie za utracony majątek⁵⁷. Trudno jednak określić dokładną ich liczbę, gdyż nie pozostawili po sobie żadnych istotnych dowodów, oprócz kilku prywatnych inskrypcji⁵⁸.

c. Kohorta pretoriańska

Do weteranów Antoniusza doszli nieco później żołnierze Oktawiana Augusta – pretorianie z kohorty. Dowodzi tego moneta z czasów Augusta. Na awersie ma napis:

Cohor(s) prae(toriae) i w odstepie Phil(ippensium)

Na rewersie monety znajdujemy słowa **Vic(toria) Aug(usta)**⁵⁹.

⁵⁵ Zob. H. Gaebler, *Die erste Colonialprägung in Philippi (Zur Münzkunde Makedoniens)*, ZN 39 (1929), s. 260–269 oraz tablica X; tenże, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands*, Bd. III: *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia*, Red. T. Wiegand, Berlin 1935, s. 102 oraz tablica XX; P. Collart, *Philippes...*, s. 227 oraz tablica XXX; L. Bormann, *Philippi...*, s. 21.

⁵⁶ Legioniści wstępowali do służby na dwadzieścia lat i otrzymywali żołd trzy razy większy od żołnierzy pomocniczych (ich służba trwała 25 lat). Po każdym zwycięstwie i po objęciu tronu przez nowego cesarza przyznawano znaczne nagrody. Żołnierz odchodzący ze służby otrzymywał pewną sumę pieniędzy, a po jakimś czasie także działkę ziemi pod uprawy. Legioniści, zakończywszy służbę, najczęściej osiedlali się w rejonie, w którym służyli.

⁵⁷ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 42.

⁵⁸ Por. Dio Kasjusz, *Römische Geschichte*, (tyt. oryg.: *Historia Romana*), przekł. na jęz. niem. O. Voh, Bd. V, Zürich–München 1987, LI, 4. 6 (Bibliothek der Alten Welt).

⁵⁹ Por. P. Collart, *Philippes...*, s. 231–235; F. Vittinghoff, *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Mainz 1951, s. 1239; L. Bormann, *Philippi...*, s. 22.

Legenda ta wskazuje na czas wybicia monety po bitwie pod Akcjum (31 r.), gdyż dopiero po niej rozpoczyna się czczenie zwycięstwa Augusta.

Na podstawie tych danych oraz historii gwardii pretoriańskiej, Lilian Portefaix⁶⁰ sądzi, że osiadła w Filippi kohorta pretorian mogła liczyć około 500 żołnierzy. Jest to oczywiście liczba hipotetyczna, gdyż wspomina się również kohorty złożone z 2000 doborowych żołnierzy. W okresie przejściowym, od republiki do pryncypatu, ustala się kohorty w sile 1000 żołnierzy. I ta liczba niech stanowi punkt orientacyjny w obliczeniu liczby nowych osadników⁶¹.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, ilu kolonizatorów zapoczątkowało społeczeństwo rzymskie, które spotkał św. Paweł w Filippi, możemy jedynie podać liczby przybliżone. Dolna granica to około 1000–2000 kolonizatorów: kilkuset osadników z pierwszego okresu (weterani), około 500–1000 pretorian oraz kilkuset osadników włoskich. Granicy górnej nie można podać, gdyż liczby określające wielkość terytorium kolonii były przesadzone. Szacunkowo oblicza się, że na przełomie I i II w. po Chr. w Filippi mieszkało od 5 000 do 10 000 ludności⁶². Jest również pewne, że liczba mieszkańców stale była uzupełniana przez nowych weteranów. Wiemy o tym z inskrypcji znalezionej w Filippi, a pochodzącej z czasów Józefa Flawiusza:

L(ucio) Tatinio

L(uci) f(ilio) Vol(tinia) Cnoso

[...]

c(enturioni) cohor(tis) IV vigil(um)

[...]

veterani qui sub eo in vigilib(us)

militaver(unt) et honesta missione missi sunt⁶³

[Luciusowi Tatiniusowi Cnosusowi, synowi Luciusza, z oddziału obywatelskiego Voltina, ..., kapitanowi czwartej miejskiej rzymskiej kohorty straży.

Weterani, którzy służyli pod jego dowództwem w drużynach wartowniczych

i zaszczytnie zostali zwolnieni ze służby.]

⁶⁰ L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women*, Uppsala 1988, s. 69.

⁶¹ Por. L. Bormann, *Philippi*..., s. 22. Należy również uwzględnić, że kohorta w przypadku wojny mogła zostać wzmocniona, ale często również nie osiągała takiej liczby lub była zmniejszana w czasie pokoju.

⁶² Por. U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 2002² (ThHK 11/I), s. 2.

⁶³ P. Collart, *Inscriptions de Philippi*, BCH 56 (1932), s. 213–220 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 217–219, nr 202/L313; P. Collart, *Philippi*..., s. 258; L. Bormann, *Philippi*..., s. 23.

Przedstawione grupy kolonizatorów italskich świadczą o znacznym procencie ludności wojskowej tworzącej społeczeństwo Filippi. Jednak miasto nie było kolonią wojskową, jak to później w czasach cesarstwa stało się powszechnym zwyczajem. Swoją rolniczy charakter, który posiadało od początku swego istnienia, Filippi zachowało i na dalsze lata. Ponownie potwierdzają to znalezione w Filippi monety. Przedstawiają ważny przy zakładaniu kolonii akt: Założyciel kolonii ma głowę przykrytą koniuszkiem togi, trzyma pług, który ciągną wół i krowa. Tworzy bruzdy w ziemi przeznaczonej do podziału⁶⁴. Ten podwójny charakter kolonii (weteranów i ludności cywilnej) jest szczególnie charakterystyczny dla społeczeństwa Filippi.

Spoglądając na mieszkańców Filippi analizowanego okresu, nie można pominąć tych, którzy sprawowali w mieście władzę. Decydujący głos w zarządzie miasta mieli obywatele rzymscy. Już od samego początku powstania kolonii decydowali o jego obliczu. Jednak nie wszyscy mieli taki sam dostęp do władzy. Po zakończeniu służby hierarchia wojskowa przekształciła się w hierarchię społeczną – tworzyli ją głównie weterani kohorty pretoriańskiej. Przysługiwało im 1,5 lub 3 razy więcej żołdu niż legionście, dlatego nadawano im wielokrotność ziemi oraz funkcje pełnione w zarządzie miasta. Najślabszą grupę w kolonii stanowili italscy kolonizatorzy, którzy utracili swoją ojczyznę, a tam swoje domy i dobra⁶⁵.

Na czele municypium – miasta posiadającego własny zarząd miejski, stali urzędnicy tworzący bądź dwa kolegia złożone z dwóch członków każde (duoviri iure dicundo i duoviri aediles), bądź też jedno kolegium składającego się z czterech (quattuorviri iure dicundo albo quattuorviri aediles). Nazywano ich „praetores”, co odpowiada tytułowi στρατηγός wspomnianemu przez Łukasza (Dz 16, 20.22.35.36.38)⁶⁶. W koloniach rzymskich urzędnicy ci nazywali się zazwyczaj nie „praetor”, lecz „duumviri”. Nie należy tu jednak upatrywać jakiegoś błędu u Łukasza. Znał dobrze ówczesną sytuację – wiedział, że urzędnicy w koloniach chętnie przybierali bardziej uroczysty tytuł „praetor”⁶⁷. Urząd pretorski, utworzony w 367 r. przed Chr., dawał władzę sądową w sprawach cywilnych⁶⁸. Pretorowie

⁶⁴ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 43.

⁶⁵ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 23–24. Za sprawowanie urzędu w mieście trzeba było zapłacić dość znaczną sumę pieniędzy. Była to tzw. summa honoraria. Dlatego do zarządu miasta wchodził tylko ludzie zamożni, tworzący arystokrację municypalną. Zazwyczaj byli to właściciele posiadłości ziemskich bądź najbogatsi rzemieślnicy i kupcy. – Zob. M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu...*, s. 205. Kolonizatorzy italscy, choć posiadali prawa obywatelstwa rzymskiego, zazwyczaj nie mieli wystarczającego poparcia majątkowego ani społecznego, aby móc czynnie uczestniczyć w zarządzaniu miastem.

⁶⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 196. Samorząd miast prowincjalnych wzorował się na ustroju municypalnym Italii. Rada dekurionów (duoviri lub quattuorviri) była „kopią” rzymskiego senatu.

⁶⁷ Por. J. A. Thomson, *Biblia i archeologia...*, s. 287; F. F. Bruce, *The Book of Acts*, Grand Rapids 1952, s. 355. Tytuł „praetor” nie występuje na inskrypcjach z Filippi.

⁶⁸ Por. M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1979, s. 47.

w Filippi byli odpowiedzialni za bezprawne ubiczowanie i uwięzienie Pawła i Sylasa (Dz 16, 19–24).

Drugą, podrzędną grupą urzędników, o których jest mowa w Łukaszej relacji z Filippi, stanowili liktorowie, zwani po grecku *ῥαβδοῦχοι* (Dz 16, 35.38). Pretorowie w koloniach rzymskich mieli prawo do dwóch liktorów. Ich cechą charakterystyczną było to, że nie nosili topora w pęku różg – symbolu najpierw władzy królewskiej, a potem magistrackiej władzy urzędniczej⁶⁹. Towarzyszyli oni pretorom we wszystkich oficjalnych wyjściach, aby im torować drogę (plebem summovere) oraz dbać o właściwy dla nich respekt. Do obowiązków liktorów należało również wzywanie do sądu, aresztowanie i biczowanie, a więc to wszystko co czynili wobec Pawła i Sylasa w Filippi. Nawet ich grecka nazwa *ῥαβδοῦχοι* określa zakres urzędowego działania, gdyż rzeczownik ten pochodzi od czasownika *ῥαβδίζω* – bić różgą, kijem, chłostać⁷⁰. Co zresztą, na rozkaz pretorów skrupulatnie wypełniali (Dz 16, 22).

Dzieje Apostolskie (16, 23–36) ukazują jeszcze jedną osobę, która pełni funkcję państwową w Filippi. Jest nią bezimienny funkcjonariusz więzienny, który często w polskich przekładach jest określany jako „stróż”, „dozorca”, „strażnik”⁷¹. Tymczasem grecki termin *δεσμοφύλαξ* może również oznaczać dzisiejszego naczelnika więzienia lub jego zastępcę, czyli nadzorcę⁷². Był osobą charakterystyczną dla środowiska kolonii rzymskiej. Znał dobrze swoje obowiązki oraz konsekwencje nie wywiązania się z nich, np. Dz 12, 19. Potrafił bronić swojego honoru (Dz 16, 27), gdyż u Rzymian, szczególnie pod wpływem filozofii stoickiej, samobójstwo uchodziło wówczas za zakończenie życia z honorem⁷³.

W Filippi nie mogło zabraknąć również kapłanów, nauczycieli oraz ludzi kultury. Świadczy o tym choćby istnienie teatru. Kolonizatorzy zazwyczaj tworzyli warstwę wyższą, z której wybierano urzędników. Natomiast rodzimi mieszkańcy (*incolae*), którzy nie zdołali wejść do elity finansowej miasta, nie posiadali żadnych przywilejów. Dopiero z biegiem czasu mogli oni na podstawie szczególnych osiągnięć uzyskać rzym-

⁶⁹ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 55; E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 196; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Bd. I, Leipzig 1881, s. 187.

⁷⁰ *ῥαβδοῦχος*, *ῥαβδίζω* [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 543.

⁷¹ Np. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. (*Biblia Tysiąclecia*), red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, T. Hergesel, R. Rubinkiewicz, Poznań 2000⁵ (wyd. zmienione); *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. (*Biblia Poznańska*), red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. IV, Poznań 1994³; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. „*Biblia Warszawsko-Praska*”. W przekładzie z języków oryginalnych, oprac. K. Romaniuk, Warszawa 1997; *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (*Biblia Warszawska*), Warszawa 1998; *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000*. Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył R. Popowski, Warszawa 2000; *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

⁷² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 45; J. Renié, *Actes des Apôtres*, Paris 1951², s. 234.

⁷³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 45.

skie obywatelstwo i tym samym awansować do warstwy wiodącej. Wśród tych wszystkich wyżej przedstawionych osób była także ludność określana jako peregrini – całkowicie pozbawieni jakiegokolwiek wpływu na rządy miasta⁷⁴.

Znaczna przewaga ludności rzymskiej, przekształcenie hierarchii wojskowej w zarząd miasta, nadanie miastu *ius italicum*, które zapewniało kolonii posiadanie tych samych praw, jakimi cieszyli się Rzymianie w Italii np. *libertas* (prawo wolnej konstytucji, autonomia w sprawowaniu władzy), *immunitas* (uwolnienie od podatku gruntowego), identyfikacje z celami cesarskiej polityki – to wszystko powodowało, że Filippi wyraźnie różniło się w utrwalaniu kultury rzymskiej od asymilujących hellenistyczne środowisko kolonii znajdujących się w Azji Mniejszej⁷⁵. Nawet przeważający tam język łaciński wyróżniał tę społeczność do tego stopnia, że niektórzy mieszkańcy miasta nazywali siebie Rzymianami (Dz 16, 21)⁷⁶.

Gdy Apostoł Narodów dotarł do Filippi, społeczeństwo miasta było nie tylko pod wpływem ludności rzymskiej, ale wręcz w znacznej mierze było przez nią tworzone. Kolonizatorzy, poczynawszy od pierwszej rzymskiej kolonizacji (po 42 r. przed Chr.), stopniowo ekonomicznie i administracyjnie wypierali miejscową społeczność. Z czasem ludność, porządek i prawo spowodowało, że Filippi można było określić jako „przedmieście Rzymu”⁷⁷.

3. RELIGIJNOŚĆ MIESZKAŃCÓW FILIPPI W OKRESIE DZIAŁALNOŚCI APOSTOŁA PAWŁA

Filippi czasów Apostoła Pawła to doskonały przykład synkretyzmu religijnego. W niej współistniały i oddziaływały na siebie kultury rzymskie, hellenistyczne, trackie, egipskie oraz anatolijskie⁷⁸. Liczne inskrypcje, reliefy, ruiny pozwalają odtworzyć dokładny obraz czczonych w Filippi bóstw i sprawowanych kultów⁷⁹.

⁷⁴ Por. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu...*, s. 352. Ludzi, których los był zależny od dobrej woli Rzymu, nazywano też *dediticii* (zob. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, t. I, Warszawa 2000⁹, s. 398). Do tej grupy należeli głównie wrogowie wojenni, którzy zdali się na łaskę i niełaskę Rzymu (*deditio*). Nie mieli żadnego obywatelstwa i rządzili się wyłącznie *ius gentium*. Były od tego wyjątki, jeśli ich stanowisko zostało specjalnie uregulowane przez *lex provinciae*.

⁷⁵ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 28. Porównanie kolonii zob. B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor...*, zwłaszcza od s. 161.

⁷⁶ Por. W. Rakocy, *Paweł. Apostoł Żydów i pogan...*, s. 92. Inskrypcje z I i II w. po Chr. są świadectwem, że w Filippi dominował język łaciński (zob. tamże, s. 92); A. Wikenhauser, J. Schmid, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981, s. 546. Był to oficjalny język kolonii (zob. B. Rapskie, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, vol. III, Michigan 1994, s. 116).

⁷⁷ E. Dąbrowski, *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952², s. 77.

⁷⁸ Por. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, s. 156.

⁷⁹ Wśród opracowań archeologicznych warto wymienić: V. Abrahamsen, *The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi*, Cambridge Massachusetts 1986, s. 12–17 (University Microfilms 1986); L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Phi-*

3.1. Kulty rzymskie

Rzymski charakter miasta sprawiał, że w świątyniach, znajdujących się na forum, doznawały szczególnej czci oficjalne bóstwa imperium. Najpierw triada kapitolińska: Iuppiter Optimus Maximus, Iuno Regina, Minerva Augusta, następnie: Merkury, Liber, Diana, Mars Ultor, a wreszcie, oprócz Geniusza miasta, także Roma i August⁸⁰. Kilka wybranych inskrypcji dotyczących bóstw rzymskich:

Ofiarowane Jupiterowi (Juppiterowi, Jowiszowi) – najważniejszemu bóstwu rzymskiemu:

Iovi...⁸¹

[Juppiterowi (Jowiszowi)]

I(ovi) O(ptimo) M(aximo)⁸²

[Juppiterowi (Jowiszowi) Optimusowi Maximusowi]

Następnie odnaleziona w 1991 r. w komnacie wschodniej świątyni, a poświęcona duchowi opiekunczemu miasta i kolonii, określanego mianem Geniusza:

Genio colo[niae]

Iul(iae) [Au]g(ustae) Phi[lipp(ensis)]

[et rei] **publi**[cae]

[C(aius) Modiu]**s Laet**[us]

[Rufinianus q(uaestor) pr(o)]

[pr(aetore) provinc(iae) Maced(oniae)]

[cur(ator) r(ei) p(ublicae) Philipp(ensium)]

[...]

[...] **in ha**[c aede]

[facie]**ndam cur**[avit]⁸³

lippian Women..., s. 70–128; P. Collart, *Philippes...*, s. 389–486; Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 117–201.

⁸⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 39.

⁸¹ P. Collart, *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 335–336 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 239–240, nr 223/L339.

⁸² L. Heuzey, *Le Panthéon des rochers de Philippes*, RAr 11 (1865), s. 455–456 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 192, nr 178/L015.

⁸³ P. Collart, *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 327–331 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 249–251, nr 232/L336; zob. także: L. Bormann, *Philippi...*,

[Geniuszowi *Colonia Iulia Augusta Philippensis* i *res publica*
Gaius Modius Laetanus, quaestor pro praetore Prowincji Macedonia,
curator *res publica* Filippi,
...w tej świątyni zarządził sporządzić]

W Filippi, które od I w. po Chr. stało się ważnym węzłem komunikacyjnym i ośrodkiem handlowym pomiędzy zachodnim a wschodnim imperium, nie mogło zabraknąć bóstwa handlu, wynalazcy wszelkich umiejętności, przewodnika podróży i dawcy zysku jakim był Merkury. Miał on również łagodzić ludzkie obyczaje. Oto jedna ze stelli jemu poświęcona:

Mercurio
Aug(usto) sacr(um).
Sex(tus) Satrius C(ai) f(ilius)
Vol(tina) Pudens
[...] **Philipp(ensis?)**
[...]PIS INI
[...]D⁸⁴

[Poświęcone czcigodnemu Merkuremu.
Sextus Satrius Pudens, syn Gaiusa z oddziału obywatelskiego Voltina,
...w Filippi ...]

Miasto to, które poprzez równinę filippinską miało dogodny dostęp do Morza Egejskiego, a poprzez port Neapolis utrzymywało kontakty handlowe praktycznie z całym Imperium, czcilo również staroitalskiego boga wód słodkich, a później także mórz – Neptuna:

Neptuno deo et sacris Dioscuris
ex visu Dinis Defcila nauta
et C(aius) Rasinius Valens d(e) s(uo) f(aciendum) c(uraverunt)⁸⁵

s. 37. Termin „*colonia*” dotyczy mieszkańców posiadających pełne prawa obywatelskie imperium, natomiast „*res publica*” – ludności, która charakteryzowała się różnym statusem prawnym, jednak jako społeczność posiadała pewne przywileje. – Zob. F. Papazoglou, *Le territoire de la colonie de Philippes*, BCH 106 (1982), s. 106.

⁸⁴ P. Lemerle, *Inscriptions latines et grecques de Philippes*, BCH 58 (1934), s. 461–463 = P. Pilhofer, *Filippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 267–268, nr 250/L374.

⁸⁵ P. Lemerle, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1938*, BCH 62 (1938), s. 475–476 = P. Pilhofer, *Filippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 390–391, nr 388/L566.

[Bogu Neptunowi i świętym Dioskurom
 Dinis Defcila, żeglarz i Gaius Rasinius Valens
 na podstawie widzenia (boga, bogów)
 z własnych środków napis ten sporządzili]

Sądząc natomiast po ilości zachowanych inskrypcji (9), można wnioskować, że mocną atencją cieszyła się Diana – patronka natury i opiekunka kobiet, zwłaszcza w czasie porodu. Wielu mężów składało jej przyrzeczenia, że złożą jej szczególny dar, gdy żona urodzi zdrowe dziecko. Zazwyczaj swoje ślubowanie wypełniali:

Deanae sacrum.

[V]atinius Valens

[...] s(ua) p(ecunia) p(osuit) l(ibens) a(nimo) s[ol(vit)]⁸⁶

[Poświęcone Dianie.

Vatinius Valens ...z własnych środków (relief ten) postawił
 i chętnie (swoje ślubowanie?) wypełnił]

Deanae

Licinius Valens v(otum) s(olvit)⁸⁷

[Dianie.

Licinius Valens swoje ślubowanie wypełnił]

Deanae s(acrum). Zipas⁸⁸

[Poświęcone Dianie. Zipas]

Pamiętano również o bogini miłości i pożądania – Wenus:

⁸⁶ Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 169 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 184–185, nr 168/L006.

⁸⁷ Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippes vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 168 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 186, nr 170/L008.

⁸⁸ P. Collart, *Philippes*..., s. 442 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 186–187, nr 171/L009. Inne inskrypcje zob. tamże, s. 187–189, nr 173/L575; s. 189, nr 174/L011; s. 244, nr 227/L337; s. 439–441, nr 451/L158; 497–498, nr 512/L102; s. 504–505, nr 519/L245.

Scandilia Optata**Veneri****aedicula et sig[illo]****vot(um) sol[vit l(ibens) m(erito)]**⁸⁹

[Scandilia Optata

kaplicę (wnękę?) tę i statuę Venus (poświęciła)

i w ten sposób jej ślubowanie chętnie i należnie wypełniła]

Oprócz przedstawionych bóstw, były również czczone – odpowiadające rolniczemu charakterowi kolonii – stare, italskie bóstwa krajowe: Liber (zostanie omówiony jako Dionizos), Hercules, Vetumnus, a przede wszystkim Silvanus. Szczególnie ten ostatni był czczony przez rolników i niższe warstwy społeczne jako bóg lasów i pól. Znamy jego kapłanów w Filippi: *Marcus Alfenus Aspasius*⁹⁰, *Lucius Volattius Urbanus*⁹¹, *Macius Bictor*⁹².

O ile miejsca kultu bóstw olimpijskich znajdowały się na forum oraz dolnym mieście, to bóstwa italskie miały swoje miejsca kultu u podnóża skały akropolu, gdzie gładkie ściany kamieniolołu (z którego czerpano materiał do większości budowli w Filippi) tworzyły odpowiednie miejsca dla sprawowania prymitywnych obrzędów kultowych oraz wykonywania inskrypcji⁹³.

W religii rzymskiej znaczną rolę odgrywał kult cesarza. Szczególnej czci doznawał założyciel kolonii – Oktawian August. Kolonia odczuwała indywidualne odniesienie do boskiego Augusta, jako *deductus ab divo Augusto*⁹⁴. W Filippi ist-

⁸⁹ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 44, nr 20 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 63, nr 057/L046.

⁹⁰ Zob. L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 69–78, nr 33 I = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 176–178, nr 164/L001 (kom. 18) i s. 170–175, nr 163/L002 (kom. 51).

⁹¹ Zob. E. M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine*, t. II, Paris 1831, s. 22–23 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 170–175, nr 163/L002 (kom. 3).

⁹² Zob. L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 69–78, nr 36 IV = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 181–183, nr 166/L004 (kom. 1).

⁹³ Jeszcze dzisiaj można zobaczyć cztery inskrypcje wyrzeźbione w skale, pochodzące z II w. po Chr., gdzie niejaki Hostilius Philadelphus dał wykuć nazwiska 69 czcicieli Silvanusa (trzy pierwsze). Od tego samego człowieka pochodzi również czwarta inskrypcja z wykazem fundatorów i ich darów przeznaczonych do wystroju świątyni. Wymienia się tam m. in. brązową statuetkę Silvanusa, 400 dachówek, marmurowe statuetki Hercule'a i Mercurego oraz opus cementicum przed świątynią. Inskrypcja ta ma również napis: **Cul(tores collegi) Silbani s(ub)s(cripti) D sacerdot(e) Magio Bictore**–zob. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 62–63; P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 170–183.

⁹⁴ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 62.

niało osobne kolegium *flamines divi Augusti* i *sacerdotes divae Augustae*. Po dzień dzisiejszy zachowała się spora liczba inskrypcji z ich imionami⁹⁵:

Divi Iuli flmini
C(aio) Antonio
M(arci) f(ilio) Volt(inia) Rufo
flmini divi Augu(usti)
col(oniae) Cl(audiae) Aprensis et
col(oniae) Iul(iae) Philippens(is)
eorundem et principi
item col(oniae) Iul(iae) Parianae
trib(un) mil(itum) coh(ortis) XXXII volun –
tarior(um) trib(un) mil(itum) leg(ionis) XIII
Gem(inae) praef(ecto) equit(um) alae I
vacat Scubulorum vacat
*vacat vic(us) folium II vacat*⁹⁶

[Flaminowi boskiego Juliusa,
 Gaiusowi Antoniuszowi Rufusowi, synowi Marcusa, z
 oddziału obywatelskiego Voltina. Flaminowi boskiego
 Augusta, założyciela kolonii Apri i Filippi, jak również kolonii
 Parium. Trybunowi wojskowemu XXXII kohorty ochotników.
 Trybunałowi wojskowemu XIII Legionu Gemina. Prefektowi
 kawalerii Ala I Scubulorum. Duumwirowi]

C(aius) O[ppiu]s
Montanus
patronus col(oniae)
[f]lam(en) divi Aug(usti)⁹⁷

[Gaius Oppius Montanus, opiekun kolonii, flamin boskiego Augusta]

⁹⁵ Znaczny ich wykaz podają: L. Bormann, *Philippi...*, s. 43–44 oraz L. Banti, *Iscrizioni di Filippi copiate da Ciriaco Anconitano nel codice Vaticano latino 10672*, [w:] *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente NS I–2 (1939–1940)*, s. 214–216.

⁹⁶ CIL III 1, nr 386 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 699–702, nr 700/L738.

⁹⁷ S. Reinach, *Inscriptions latines de Macédoine*, BCH 8 (1884), s. 46 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 35, nr 031/L121.

[...pont]if(ex) **flamen** [divi]
Augusti IIvi[r i(ure) d(icundo)]
[qui]nq(uennalis) **II**
[...] **cum** [...] ⁹⁸

[...najwyższy flamin boskiego Augusta, duumvir,
na 5 lat wybrany przez obywateli]

P(ublius) Cornelius Asper Atiarius Montanus
equo publico honoratus item ornamentis decu –
rionatus et Iiviralicis, pontifex, flamen divi Claudii Philippi,
ann(orum) XXIII h(ic) s(itus) e(st) ⁹⁹

[Publius Cornelius Asper (z przydomkiem) Atiarius Montanus,
uhonorowany prawami obywatelskimi kawalerzysty, jak
również wyróżniony przez decuriona i duumvira, najwyższego
flamina boskiego Claudiusza w koloni Filippi. Lat 23. Tutaj jest
pochowany]

P(ublius) Marius P(ublii) f(ilius) Vol(tinia) Valens or(namentis)
dec(urionatus) hon(oratus), aed(ilis), id(em) Philipp(is)
dec(urio), flamen
divi Antonini Pii, IIvir, mun(erarius) ¹⁰⁰

[Publius Marius Valens, syn Publiusa z oddziału obywatelskiego
Voltina, wyróżniony odznaczeniami decuriona, aedilis, także
decurion w Filippi, flamin boskiego Antoniusza Piusa, duumvir,
organizator walk gladiatorów]

Z inskrypcji tych widzimy, że boskość princepsa była mocno czczona przez osoby pełniące funkcje publiczne. Prawdopodobnie też silnie przywiązani do Augusta i całego gens Julia byli również żołnierze kohorty pretoriańskiej. W pewnym stopniu było to czymś normalnym w armii rzymskiej. Legioniści nie tylko byli związani z wodzem prawem i korzyściami materialnymi, ale również szacun-

⁹⁸ P. Collart, *Philippes...*, s. 262 i 265 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 259–260, nr 241/L466.

⁹⁹ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 15, nr 1 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 1, nr 001/L027.

¹⁰⁰ L. Banti, *Iscrizioni di Filippi copiate da Ciriaco Anconitano nel codice Vaticano latino 10672...*, s. 218 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 397, nr 395/L780.

kiem religijnym¹⁰¹. Nie traktowano jednak cesarza jak prawdziwego boga. Znajdował się on zwykle „between man and god” (między człowiekiem i bogiem) / S. R. F. Price/¹⁰². Nie modlono się także do osoby cesarza¹⁰³.

Również żony kolejnych cesarzy mogły liczyć na boską cześć w Filipi dzięki otrzymywanemu przydomkowi Augusta:

**Cornelia P(ublii) fil(ia) Asprilla, sac(erdos) divae
Aug(ustae), ann(orum) XXXV h(ic) s(ita) e(st)**¹⁰⁴

[Cornelia Asprilla, córka Publiusza, kapłanka boskiej Augusty. Lat 35.
Tutaj ją złożono do grobu]

**Iuliaę [...] f(iliae)
Modiaę
sacerd(oti) [divae Aug(ustae)]**¹⁰⁵

[Julia Modia, córka..., kapłanka boskiej Augusty]

**Maeciae C(ai) f(iliae)
Auruncinae
Calavianae sacer(doti)
divae Aug(ustae)**¹⁰⁶

[Maecia Auruncina Calaviana, córka Gaiusa, kapłanka boskiej Augusty]

W Filipi, podobnie jak i w całej Italii, istniały także stowarzyszenia określane mianem *seviri Augustales* lub *Augustales*. W swej pierwotnej postaci były one związane z kultem cesarskim. Większość ich członków (85–95%) stanowili wyzwoleńcy, dla których ta instytucja stanowiła szansę uzyskania społecznego pre-

¹⁰¹ Por. A. Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, [w:] tenże, *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt 1972, s. 84–92 i nn.

¹⁰² S. R. F. Price, *Between Man and God. Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, JRS 70 (1980), s. 28–43; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 123.

¹⁰³ Por. A. D. Nock, *Deification and Julian*, JRS 47 (1957), s. 115; M. Jaczynowska, *Religie...*, s. 124.

¹⁰⁴ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 16, nr 2 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 2–3, nr 002/L028.

¹⁰⁵ P. Collart, *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 345–348 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 241–243, nr 226/L344 (fragment b).

¹⁰⁶ Tamże, (fragment d).

stizu¹⁰⁷. W teatrze w Filippi mieli np. specjalną, stałą rezerwację miejsc¹⁰⁸. Przykłady inskrypcji z *seviri Augustales*, odnalezionych w tym mieście, są następujące:

**C(aius) Postumiu[s]
Ianuarius
sevir Aug(ustalis)
an(norum) XXXV h(ic) s(itus) e(st)**¹⁰⁹

[Gaius Postumus Ianuaruis, Augustales. Lat 35. Tutaj go złożono do grobu]

**Naevius Symphorus V(ivir) Aug(ustalis) annos XL,
Burrena Nice annos XXX h(ic) s(iti) s(unt)**¹¹⁰

[Naevius Symphorus, szósty *vir* Augustales, lat 40
i Burrena Nice, lat 30, tutaj są pochowani]

[...VI]v(ivir) Aug(ustalis)
[...]**AE M(arcus) Scandilius**
[...]**con(iugi?) vacat IAM**¹¹¹

[...szósty *vir* Augustales...Marcus Scandilius...swojej małżonce
(?) ...]

3.2. Kultury hellenistyczne

Triadzie kapitolinińskiej odpowiadała dokładnie miejscowa triada grecka: Zeus, Hera i Atena. Obok nich występują w skalnych inskrypcjach takie imiona, jak: Ares, Afrodyta, Hermes, Dioskurowie, Nemesis, Pluton i Nike¹¹². Porównując jednak materiał archeologiczny dotyczący bóstw greckich z legendami innych kul-

¹⁰⁷ Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego...*, s. 127; *Augustales* [b. a. h.], [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. I, Warszawa 2001, s. 398.

¹⁰⁸ Por. P. Collart, *Philippes...*, s. 269.

¹⁰⁹ G. Perrot, *Daton, Néopolis, les ruines de Philippes*, RAr N.S. 1,2 (1860), s. 72 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 40–42, nr 037/L037.

¹¹⁰ Σ. Μερτζίδης, Αι χώραι του παρελθόντος και αι εσφαλμένοι τοποθετήσεις των Έρευναι και μελέται τοπογραφικά υπό αρχαιολογικό-γεωγραφικό-ιστορικήν έποψιν, Athen 1885, s. 47, nr 21 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 449–450, nr 463/L122.

¹¹¹ A. Salaè, *Inscriptions du Pangée, de la région Drama–Cavalla et de Philippes*, BCH 47 (1923), s. 79 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 405–406, nr 412/L260.

¹¹² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 39.

tów, można dojść do przekonania, że greccy bogowie prawdopodobnie odgrywali w Filippi niewielką rolę, co nie oznacza, że nie odbierali tam boskiej czci. Inskrypcja (folium), odnaleziona w 1893 r., potwierdza, że w panteonie bóstw czczonych w *Colonia Iulia Augusta Philippensis* znajdowały się również bóstwa greckie:

vacat Κυρίῳ Πλού - *vacat*

vacat τῶνι. *vacat*

Αὐρ(ήλιος) Μεστικένθος κὲ Αὐρ(ηλία) Γηπέπυρις Ἐζβένεος
γυνή Μουκιανοῦ τοὺς θεοὺς ἀνέθηκαν¹¹³

[Panu Plutonowi

Aurelius Mestikenthos i Aurelia Gepepyris, (córka) Ezbenisa,

żona Mucianusa, (relief ten) bogom poświęcają]

Księga Dziejów Apostolskich (16, 16) opisuje spotkanie misjonarzy z niewolnicą opętaną przez ducha wieszczego (παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα). Dziewczyna ta jest przejawem mantyki starogreckiej – wyroczni, z jej centralnym ośrodkiem w Delfach. Miała ona być szczególną wybranką Apolla Delfickiego (Pytyjskiego), wskazującego drogi ziemskiego życia. Niewolnica w Filippi była wyobrażeniem dziewicy – Pytii, która w świątyni w Delfach, wpadając w stan ekstatyczny (nieprzytomny), wypowiadała wyrocznię, tłumaczoną przez „proroków”¹¹⁴. W czasach Apostoła Pawła, ze względu na rozwój astrologii, dawne wyrocznie utraciły już wiele ze swego znaczenia. Cieszyły się jednak jeszcze w Filippi niemałym zainteresowaniem, skoro działalność wróżbiarska niewolnicy przynosiła duży dochód jej panom (Dz 16, 16).

Kilkakrotne spotkania z wieszczką, słowa jakie wypowiadała o misjonarzach, mogą wnieść dodatkowe światło w analizę pluralizmu kultowego omawianej społeczności. Opętana niewolnica nazywa Pawła i jego towarzyszy „sługami Boga Najwyższego, oni wam głoszą drogę zbawienia” /δοῦλοῖτοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας/ (Dz 16, 17). Okrzyk ten świadczy o dostosowaniu przez Łukasza terminologii do przemawiających osób. Forma ὑψιστος θεός albo też ὁ Ὑψιστος była w czasach hellenistycznych powszechnym określeniem Boga Starego Testamentu. Znajduje się również w Nowym Testamencie (Łk 1, 32.35.76; 6, 35; Dz 7, 48)¹¹⁵. Należy jednak pamiętać, że grecka religia знаła Zeusa jako ὑψιστος, który z czasem (na skutek

¹¹³ Π. Ν. Παπαγεωργίου, *Ανάγλυφον μετὰ Θρακικῶν ονομάτων*, Εστία Αθηνῶν 1893, s. 158–159 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 516–517, nr 527/G208.

¹¹⁴ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 122; H. J. Klauck, *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. I: *Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart 1995, s. 151–157 (KStTh 9,1).

¹¹⁵ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*..., s. 366.

tendencji monoteistycznych) stał się Ὑψιστος lub ὕψιστος θεός¹¹⁶. Podobnie jest i z ὁδὸς σωτηρίας. Brakujący rodzajnik pozwala na tłumaczenie „jedna z dróg zabawienia” i tym samym na myślenie o pogańskim rozumieniu zwrotu¹¹⁷. Także pojęcie σωτηρία już w czasach przedhellenistycznych nie ograniczało się tylko do zakresu materialnego, jako wyratowanie z biedy i niebezpieczeństwa albo uzdrowienie z choroby. W kultach misteryjnych (w których odgrywało główną rolę) nabierało ono silnego znaczenia spirytualistycznego (ponowne narodzenie, przyszłe życie)¹¹⁸. Dlatego obie te formuły: „słudzy Boga Najwyższego” oraz „droga zbawienia” można było wówczas różnie interpretować. Zależało to oczywiście od słuchaczy. Czy pochodzili ze środowiska pogańskiego, czy judaistyczno-chrześcijańskiego. Zwroty te mogły w świecie grecko-rzymskim służyć jako pomoc w przyjęciu Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, ale mogły też skutecznie doprowadzić do nieporozumień znaczeniowych¹¹⁹. Może był to jeden z powodów zniecierpliwienia Pawła, który po wielu dniach¹²⁰ rozkazał duchowi wieszczemu opuścić opętaną niewolnicę (Dz 16, 18).

¹¹⁶ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*s. 67. Dwie inskrypcje z Ζεὺς Ὑψιστος w Edessie (wschodnia Macedonia), tamże, s. 210. Teksty magiczne wskazują, iż poganie otaczali szacunkiem Boga Najwyższego, którego tradycyjnie identyfikowano z Bogiem Żydów, jako najpotężniejszym z bóstw. Czasami nawet utożsamiano Boga Izraelitów z Zeusem. – Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, przekł. Z. Kościuk, red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 274.

¹¹⁷ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 68. Paweł poprzez słowa egzorcyzmu „Rozkażuj ci w imię Jezusa Chrystusa, abyś z niej wyszedł” (Παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελεῖν ἀπ’ αὐτῆς (16, 18) doprecyzowuje proklamacje niewolnicy o drodze zbawienia. Przywołany Jezus Chrystus sprawia, że polecenie Apostoła, aby duch z niej wyszedł, staje się skuteczne. I co najważniejsze – w Osobie Jezusa zostaje także wskazana konkretnie „ta” droga zbawienia. – Zob. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 319; H. J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996, s. 84 (SBS 167).

¹¹⁸ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 68.

¹¹⁹ Stan ten mocno oddaje fakt, iż „pytonissa” nie używa technicznego określenia oznaczającego głoszenie Dobrej Nowiny – εὐαγγελίζω, ale terminu καταγγέλλω (16, 17), który także odnosi się do proklamowania świąt pogańskich bóstw. – Zob. R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?*...s. 320; H. J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas...*, s. 82–83.

¹²⁰ Zastanawia, dlaczego Paweł zwlekał z wypędzeniem ducha i pozwalał dziewczynie bezkarnie wieszczyć przez wiele dni (πολλὰς ἡμέρας) /por. Dz 16,18/? „Sam fakt, iż sformułowanie niewolnicy było niepoprawne pod względem teologicznym, nie tłumaczy przesunięcia w czasie reakcji Pawła. Najprostsze, banalne i fałszywe rozwiązanie mówi, że hałas czyniony przy tej okazji był już nie do zniesienia. Możliwe jest, że wieszczenie «pytonissy» zrazu przynosiło dobre owoce, ponieważ wskazywało na «nową» drogę zbawienia i na Boga, który był «Najwyższy». Jeżeli «wieszczyła» w drodze do miejsca modlitwy (προσευχῇ), to wskazywała na głosicieli «Boga Najwyższego» w środowisku pogańskim. Gdy jednak okazało się, że sformułowania dziewczyny stały się przyczyną niejednoznacznego podejścia do zbawienia i Boga, należało zdystansować się od nich lub sprawić, by się już nie powtarzały. Możliwe także, że towarzysząca Pawłowi (κατακολουθεῖ) «pytonissa» była odbierana przez opinię publiczną jako jego współpracownica, a on aprobował jej działalność. Wreszcie, prawdopodobne jest i to, że Pawła spotkały z tego powodu zarzuty. To zaś wywołało u niego oburze-

Obraz naszej wspólnoty kultowej wzbogaca odkryta w połowie góry zamkowej świątynia greckich bogów. W jej pięciu, leżących obok siebie, połączonych korytarzem pomieszczeniach znaleziono inskrypcje, które odnoszą się do Izydy (Regina) i Sarapisa (Serapisa):

[... Ἄρ-]
 [φοκρ]άττει
 [Εἴσι]δι
 [κα]ῖ Σερά-
 [πι]δι εὐ-
 [ξά]μενος
 [ἀ]νέθηκεν¹²¹

[... Harpokratesowi, Izydzie i Serapisowi
 miejsce to ślubowaniem zostało poświęcone]

Znaleziono w niej również statuetkę boskiego chłopca Telesfora, towarzysza boga – lekarza Asklepiosa¹²². Odkrycia te wskazują na ogromny synkretyzm religijny ówczesnego świata, bo ani Izyda, ani Sarapis nie byli bogami greckimi. A jeśli odbierali cześć w świątyni greckiej, to fakt ten potwierdza, że w aspekcie kultycznym, Filippi było typowym miastem grecko-rzymskim. Wtedy bowiem każdy Grek, bez względu na swoje pochodzenie, odnajdywał w Izydzie swoją ojczystą boginię, a w Sarapisie swojego ojczystego boga¹²³.

3.3. Kultury trackie, egipskie i anatolijskie

Przechadzając się po panteonie wierzeń ludności Filippi, spotykamy bóstwa trackie: Parthenosa, Bendis, Dionizosa¹²⁴ oraz Jeźdźca Trackiego. Z ilości znalezionych

nie i złość, bo takich reakcji może dotyczyć czasownik διαπονέω. Gdy więc upływający czas ujawnił różne owoce takiej proklamacji, należało uczynić misję i jej orędzie jednoznaczny”. – R. Pindel, *Magia czy Ewangelia?*..., s. 321, 322.

¹²¹ Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippi vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 181, nr 3 = Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 204–205, nr 192/G301.

¹²² Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland*..., s. 66. Od Telesfora i Asklepiosa oczekiwano pomocy szczególnie w chorobie. Zasadniczo nie czczono ich w centrum miast, ale gdzieś nad brzegiem morskim albo górskim zboczem czy dolinie. Dlatego też i w Filippi ich kult znajduje swe odzwierciedlenie na skraju miasta.

¹²³ Por. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*..., s. 193. Teokrazja („zmieszanie bogów”) staje się cechą charakterystyczną hellenizmu.

¹²⁴ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne* ..., s. 39.

na skale Akropolu reliefów (ponad 60) można wywnioskować, że szczególnie lubiana była Bendis. W wyobrażeniach Greków porównywana była z ich Artemidą, rzadziej z Hekate i Persefoną. Bendis była przede wszystkim boginią łowów, roślinności i urodzaju, a także opiekunką dziewcząt, żeńskiej czystości i wielodzietności. Również, choć w mniejszym stopniu, uważana była za boginię śmierci¹²⁵.

W wierzeniach trackich istotne miejsce zajmuje wiara w nieśmiertelność, którą rozumiano jako rozstanie się z życiem ziemskim, by przejść w pewien wieczny stan¹²⁶. W pobliżu Filippi znaleziono nagrobek dziecka, na którym umieszczony jest napis:

**et reparatus item vivis in Elysiis.
Sic placitum est divis a[l]terna vivere forma
qui bene de supero [l]umine sit meritus¹²⁷**

[...przywrócony także żywym w Elizjum.
Tak spodobało się bogom,
aby ten, który dobrze się zasłużył względem niebiańskiego
bóstwa,
żył w wiecznej postaci]

Kult Dionizosa, który w Filippi zlewał się z kultem boga Liber Pater, jest lokalną formą realizacji tych wierzeń. Jego zwolennicy spotykali się na świątecznych ceremoniach, których centralnym punktem była pamięć o jakimś zmarłym. Świątowanie to nacechowane było nadzieją na życie wieczne. Nie można jednak powiedzieć o jakiejś centralizacji, czy zrzeszeniu czcicieli Dionizosa – Liber Pater. Raczej mówi się o poszczególnych grupach wyznawców. Każdy uwielbiał go jako taką istotę boską, tak jak sam sobie go wyobrażał lub jak przedstawiany był przez

¹²⁵ Por. Ch. Danow, *Trakowie...*, s. 100. Ikonografia Bendis to bogactwo wariantów. Raz jest panią świata zwierzęcego, innym razem jest przedstawiana jako panna pomagająca przy porodach oraz pomagająca w wychowywaniu męskiej i dzielnej młodzieży (Kurotrophos). Jako symbol życia po śmierci jest przedstawiana jako kobieta, trzymająca gałąź w lewej ręce. Aspekt ten w wierzeniach w Filippi będzie miał bardzo mocny odcień. I jak w misteriach eleuzyńskich świętowano pojednanie Hadesa z Persefoną, tak też prawdopodobnie w naszym mieście świętowano pojednanie Bendis i Dionizosa.

¹²⁶ Herodot stwierdza, że Trakowie wierzą, iż po śmierci idą do Zalmoksisa. – Zob. Herodot, *Dzieje...*, t. I, s. 308. Więcej o pojęciu nieśmiertelności u Traków, o ich kulturze duchowej zob. Ch. Danow..., *Trakowie*, s. 88–101; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przekł. S. Tokarski, t. II, Warszawa 1994, s. 115–120.

¹²⁷ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 128, nr 61 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 429–430, nr 439/L078; W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 64.

daną grupę¹²⁸. Żywotność kultu Dionizosa – Liber Pater potwierdza znaczna liczba odnalezionych inskrypcji (Liber, Liber Pater, Liber Pater Deus Optimus, Liber Pater Tasibastenus):

[L]ibe[ro]
[et] Lib[arae]
[s]acrum ...
[...]**SEN**[...]
Mercu[r...]¹²⁹

[Liberowi i Liberze jest poświęcone. ...Merkur ...]

Salvia
Pisidia
Lib(ero)
Pat(ri) MN¹³⁰

[Salvia Pisida (ofiarowuje) Liberowi Pater *milia nummum* (1000 monet)]

Wizję nieśmiertelności posiada również kult Jeźdźca Trackiego. Właściwie jest on dla badaczy wciąż niewyjaśnioną postacią. Jednakże sygnalizują jego postać, gdyż w Filippi i jej okolicach znaleziono ponad 30 różnych jego obrazów, na których jest przedstawiany m. in. jako bohaterski myśliwy jadący na koniu¹³¹. Mógł on być również przedstawiany jako kapłan lub „półbóg”, który bierze udział w ceremonii kultowej, np. na uczcie na cześć zmarłego, albo też wyobrażał samego zmarłego. Jeździec posiadał przydomek Σωτήρ¹³². Mógł też posiadać pe-

¹²⁸ Por. R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988, s. 15: „Ein Verband der Dionysosvereher, der in der Art der christlichen Kirche zentralisiert gewesen wäre, hat nie existiert: Jeder verehrte den Gott als dasjenige göttliche Wesen, welches er und seine Gruppe sich vorstellte”.

¹²⁹ P. Collart, *Philippes...*, s. 399, przyp. 7 i s. 414, przyp. 1 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 91, nr 094/L590.

¹³⁰ Tamże, s. 415, przyp. 4 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 347–348, nr 341/L267.

¹³¹ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 65. Także Bendis była przedstawiana na koniu (zwrócona tyłem do jego głowy). Trzyma wtedy w lewej ręce pochodnię, a w prawej zającę, w którego wbił się zębami pies. (Zob. K. Mikoś, *Bendis*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Mierski, t. II, Warszawa 2001, s. 8). Byłaby ona wtedy żeńskim odpowiednikiem Trackiego Jeźdźca.

¹³² Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 66.

wien związek z Ἡρώς Αὐλωνέτις¹³³. Prawdopodobnie jego kult należał do religii misterii i był uproszczeniem mitraizmu z dodaniem pewnych elementów religijnych, pochodzących z naddunajskich prowincji Imperium¹³⁴.

Wierzenia trackie (często uwarunkowane ekstazą) objawiały z jednej strony fundamentalną dwoistość człowieka, a z drugiej – możliwość postęgzystencji czysto duchowej, będącej konsekwencją „przebóstwienia”¹³⁵. Są to wyobrażenia znacznie odbiegające od nurtów religijnych Greków czy Rzymian. A że były i w Filippi, świadczy o uporze w ich podtrzymywaniu nielicznych przecież mieszkańców trackiego pochodzenia oraz pragnieniu nieśmiertelności w trackim aspekcie przyjmowanym przez ludność bez trackich korzeni.

Oprócz zarysowanych kultów bóstw europejskich, w Filippi czczono również istoty boskie, których korzeni należy szukać w Afryce bądź Azji Mniejszej. Wśród nich wyróżniają się: egipska Izyda, bóstwa frygijskie – Kybele i Men oraz irański Mitra¹³⁶.

Kult Izydy w Filippi, zwłaszcza w I w. po Chr., jest dla uczonych pewną zagadką. Trudno jednoznacznie przedstawić klarowną i pełną odpowiedź na pytanie, jaką formę i zakres wówczas posiadał. Oktawian August nie był jego zwolennikiem, gdyż kult Izydy do niedawna miał silne poparcie u Antoniusza i Kleopatry. Mimo to pojawiają się opinie świadczące, że kult ten sięga już czasów Augusta¹³⁷. Pełny jego rozkwit nastąpi dopiero w II w.¹³⁸ V. Abrahamsen wysuwa nawet tezę, że od połowy II w., do czasów Konstantyna większą aktywność religijną w Filippi wykazywali zwolennicy Izydy niż chrześcijanie¹³⁹. Świadczy o tym odnaleziona w 1914 r. inskrypcja, której pochodzenie datuje się na przełom II i III w. po Chr.:

¹³³ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 94–95; tenże, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 135, nr 133/G441 i s. 579–583, nr 580/G488; U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 3.

¹³⁴ Por. M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii*, przekł. A. Kuryś, Warszawa 1994, s. 183; M. Oppermann, *Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu Orientalischen Kulturen*, [w:] *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Red. M. J. Vermaseren, Leiden 1981, s. 510–536 (EPRO 93).

¹³⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych...*, t. II, s. 117. Ekstazy doświadczenia potęgowały przekonanie, że dusza jest nie tylko autonomiczna, ale że jest zdolna do *unio mystica* z bóstwem. Niebezpieczeństwem takiego spojrzenia była ponura egzaltacja śmierci i deprecjacja istnienia. Tamże, s. 117.

¹³⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne ...*, s. 39–40.

¹³⁷ Por. L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women...*, s. 115; R. Salditt-Trappmann, *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasien*, Leiden 1970, s. 52.

¹³⁸ Szczegółową analizę kultu podejmują m.in.: V. Abrahamsen, *The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi...*, s. 41 nn.; R. A. Wild, *The Known Isis-Sarapis Sanctuaries from the Roman Period*, [w:] ANRW II 17,4 (1984), s. 1807 nn.; F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin de la Méditerranée*, t. II: *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden 1973, s. 191 (EPRO 26).

¹³⁹ Por. V. Abrahamsen, *The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi...*, s. 160.

Isidi Reg(inae) sac(rum)
ob honor(em) divin(ae)
domus pro salute
colon(iae) Iul(iae) Aug(ustae) Philippiens(is)
Q(uintus) Mofius Euhemer(us)
medicus, ex imperio
p(ecunia) s(ua) p(osuit). idem subselia IIII
loco adsig(nato) d(ecreto) d(ecurionum)¹⁴⁰

[Poświęcone Izydzie, na cześć domu cesarskiego,
 ku zbawieniu Colonii Julii Augusta Philippensis.
 Quintus Mofius Euhemerus, lekarz.
 Zbudował na polecenie Izydy, z własnych środków cztery ławy
 w miejscu wyznaczonym przez radę miasta]

Ze względu na kosztowność tego kultu, większość jej wyznawców miała wywodzić się z wyższych sfer społecznych¹⁴¹. Potwierdza to inskrypcja mówiąca o działalności społecznej Luciusa Titoniusa Suavis – kapłana Izydy:

L(ucius) Titonius Suavis
sac(erdos) Isidis in sup(eriore) it(inere)
petr(am) ex suo exsci[dit]
et grad(us) fecit¹⁴²

[Lucius Titonius Suavis
 kapłan Izydy, z własnych środków
 górną drogę ze skał oczyścił
 i schody zbudował]

¹⁴⁰ M. N. Tod, *Macedonia. VI. Inscriptions*, ABSA 23 (1918–1919), s. 96–97, nr 21 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 132, nr 132/L303; L. Vidmann, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969, s. 55, nr 121.

¹⁴¹ Por. L. Vidmann, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, s. 127. O kulcie Izydy zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*..., t. II, s. 191–193.

¹⁴² Ch. Picard, *Les dieux de la colonie de Philippi vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 181 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*..., s. 189–190, nr 175/L012. Inne inskrypcje zob. tamże, s. 201–202, nr 190/G299; s. 202–204, nr 191/G300; s. 204–205, nr 192/G301; 205–206, nr 193/G302.

Warto też zwrócić uwagę, że kult Izydy eksponował wierność małżeńską, miłość macierzyńską oraz życie po śmierci. Podobny kult odbierała wspomniana już italska bogini – Diana, co w praktyce często oznaczało wzajemne utożsamianie obu bogiń.

Kult Kybele (Magna Mater, Wielka Macierz, Bogini Matka, Matka Ziemia, Biała Bogini) zaliczany jest do kultów agrałnych. Można wyróżnić w nim dwa aspekty: macierzyński – związany z rozrodczością, miłością opiekuńczą oraz demoniczny – związany z żądzą ofiar ludzkich, niszczący, ale jednocześnie odnawiający życie¹⁴³. Kybele jako Magna Mater cieszyła się wielką czcią w Rzymie, zwłaszcza od czasów Klaudiusza, który pozwolił na publiczne formy kultu¹⁴⁴. Dlatego przypuszcza się, że do Filippi trafił nie tyle ze Wschodu, co został przyniesiony przez kolonizatorów związanych ze środowiskiem rzymskim. Kult ten przyjął się w prowincjach przede wszystkim wśród ludności cywilnej; minimalne było natomiast zainteresowanie nim ze strony armii, co wiąże się z popularnością tej religii głównie wśród kobiet¹⁴⁵. Obecność tego kultu w *Colonia Iulia Augusta Philippensis* jest mocno poświadczona przez wykopaliska archeologiczne, np.

[Ma]tri deo[rum]¹⁴⁶

[Matce bogów]

Μητέρα θεῶν Κλ(αύδιος)

Πρόκουλος καὶ Οὐλπία

Μελτίνη καθιέρωσε¹⁴⁷

[Matce bogów

Claudius Proculus i Ulpia Meltine

(napis ten) poświęcają]

¹⁴³ Por. M. Kwiecień, *Magna Mater*, [w:] *Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992, s. 207.

¹⁴⁴ Por. K. Schillinger, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979, s. 342–346; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego...*, s. 62–64, 197–199.

¹⁴⁵ Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego...*, s. 199. Płodność ziemi była wiązana z płodnością kobiet – gleba została upodobniona do kobiety. Ziemia jako matka rodzi wszystko, ale równocześnie jest grobem tego wszystkiego, co z niej wyszło. I jak ziarno rzucone do ziemi ginie, aby wydać plon w postaci pełnego kłosa, tak też i człowiek poprzez śmierć rodzi się na nowo, często jako bóg. Tak wyznawcy Kybele wyjaśniali przemijalność człowieka. Śmierć stawiała się dla nich inicjacją czegoś nowego.

¹⁴⁶ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 43–44, nr 19 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 61, nr 054/L045.

¹⁴⁷ E. M. Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine...*, t. II, s. 15 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 453, nr 468/G179.

Do Filipi docierał również kult azjatyckiego boga – księżycy Mena. Panował on nad niebem i światem podziemnym oraz był czczony jako bóstwo opiekuńcze i zapewniające urodzaj¹⁴⁸. Zasięg jego kultu – tylko wschodnia część Imperium – wskazuje, że Men nie cieszył się szczególną czcią wśród mieszkańców świata rzymskiego.

W panteonie bóstw Filipi znajdujemy również indoirañskiego boga Mitrę. Był on czczony głównie w środowiskach wojskowych, często jako Deus Sol Invictus Mithra¹⁴⁹. Mithranizm swoim wyznawcom postawił najwyższy kodeks moralny i obowiązek stałego uczestnictwa w walce ze złem. Unikał przez to przerostu rytuału w kierunku formalizmu i magii, co było poważnym niebezpieczeństwem dla innych kultów wschodnich¹⁵⁰.

Przedstawiając czczone w Filipi bóstwa, postawiono sobie za cel zilustrować w formie syntezy sytuację religijną Filipi w I w. po Chr., czyli w czasie, kiedy dociera do niej Apostoł Narodów. Analiza wybranych kultów ma pomóc w zrozumieniu podłoża kontaktu, ale od strony Filipian: ich przygotowanie duchowe i praktyki religijne, wyobrażenia dotyczące życia po śmierci, sposób pojmowania własnej egzystencji wobec majestatu bóstwa; spojrzenie na konfrontację ich wierzeń z Ewangelią o Jezusie Chrystusie, którą przynosi św. Paweł. Odzwierciedleniem tego kontaktu jest np. reakcja niektórych Filipian na uwolnienie niewolnicy spod działania złego ducha (Dz 16, 16–24). Nie chodziło jednak o szczegółową interpretację wszystkich zjawisk religijnych tam występujących, gdyż nie taki jest zamiar niniejszej pracy. Warto jednak podkreślić religijne zaangażowanie kobiet, które w pełni zostaną zrównane co do godności i równości religijnej z mężczyznami dopiero w chrześcijaństwie. Patrząc na bogactwo życia religijnego oraz cześć dla kobiety, jaką mieli Macedończycy i Rzymianie, można powiedzieć, że w Filipi kobiety cieszyły się wielkim szacunkiem i były skore do praktyk religijnych, czasem z większym zaangażowaniem niż mężczyźni (np. Dz 16, 13). Omawiając kultury nie poruszono kwestii Żydów. Uczyniono to z dwóch powodów: po pierwsze w Filipi nie było synagogi, która byłaby zewnętrznym wyrazem kultu jedynego Boga; po drugie zagadnienie rytualnych obmyć oraz miejsc ku temu przeznaczonych omówiono już w poprzednim punkcie.

¹⁴⁸ Por. M. Popko, *Religie Azji Mniejszej*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupiś, Warszawa 1986, s. 268.

¹⁴⁹ Por. M. Eliade, I. P. Couliano, *Słownik religii...*, s. 183; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego...*, s. 212.

¹⁵⁰ Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego...*, s. 197. Mitra, który złożył ofiarę z byka dla zbawienia ludzi całego świata, budził nie tylko podziw i cześć, ale i miłość swoich wyznawców. Miał on prawo wymagać od nich absolutnej wierności przysiędze, która stanowiła kulminacyjny punkt wtajemniczenia w misteria. Inni bogowie, np. Attis, Adonis i Ozyrys, mogli być wybawicielami ludzkości, ale ludzie wcale nie pragnęli być takimi jak oni. Natomiast człowiek mógł iść w ślady Mitry, widząc w nim nie tylko przewodnika, ale również wzorzec do naśladowania. – Zob. tamże, s. 212–213.

Miasto i ludność Filippi są przykładem nie tylko grecko-rzymskiego synkretyzmu, w którym dominują kulty rzymskie¹⁵¹, ale przede wszystkim ilustracją doskonałego zintegrowania i wzajemnego przenikania się kultów trackich, egipskich i anatolijskich. Także judaizm delikatnie próbował tam znaleźć swoje miejsce. To tam Paweł spotkał się z mocnym religijnym pluralizmem, na którego kształt miała wpływ sytuacja polityczna i społeczna miasta. Wielu wyznawców przedstawionych religii przyjęło Pawłowy zasiew słowa Bożego, tworząc pierwszą wspólnotę wczesnochrześcijańską w Europie. Nie unicestwiło to jednak pogańskich praktyk w Filippi. Nie wszyscy od razu stali się chrześcijanami. Co więcej, w II w. po Chr., jak już to wcześniej wykazano, kult Izidy był bardziej ekspansywny niż działalność samych chrześcijan.

¹⁵¹ Por. U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 3.

ROZDZIAŁ II

KONTAKT APOSTOŁA PAWŁA Z MIESZKAŃCAMI FILIPPI

1. APOSTOŁ PAWEŁ. ZARYS POSTACI W KONTEKŚCIE LISTU DO FILIPPIAN I WYBRANYCH FRAGMENTÓW DZIEJÓW APOSTOLSKICH

Apostoł Paweł był, jest i z pewnością wciąż będzie cieszył się sporym zainteresowaniem badawczym, gdyż jego osoba, a przede wszystkim działalność apostołska i pisarska świadczą o mocy łaski, jaką otrzymał od Chrystusa, a zarazem o żarliwej i pokornej ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie. Ma swoje doniosłe miejsce w Dziejach Apostolskich, a jego listy znalazły się w kanonie Pisma Świętego Nowego Testamentu. Należy do tych biblijnych postaci, którym komentatorzy nie szczędzili pióra i papieru¹. Dlatego też celem niniejszego opracowania nie będzie całościowy i precyzyjny opis jego życia i działalności, ale spojrzenie na niego od strony mieszkańców Filippi – jak się im przedstawił i jak był przez nich postrzegany.

W związku z działalnością fałszywych nauczycieli, rekrutujących się ze środowiska judeochrześcijań², apostoł w Flp 3, 4–12 dokonuje retrospekcji we własne życie. Chce pokazać, że nie jest on gorszy pod względem formacji duchowej i intelektualnej od intruzów i pseudonauczycieli zagrażających nowej wspólnotie chrze-

¹ Dla przykładu: A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen 1925²; J. Holzner, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt*, Freiburg im Breisgau 1940; G. Ricciotti, *Paulo Apostolo*, Roma 1946; D. Rops, *Saint Paul – conquérant du Christ*, Paris 1951; E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953² (autor na s. 665–673 przedstawia 45 monografii, do niektórych dodaje ogólnie-orientacyjne uwagi); B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Paris 1962; E. P. Sanders, *Paul and the Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977; K. W. Schelkle, *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Darmstadt 1981; R. Jewett, *Paulus – Chronologie*, München 1982; K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995³; J. H. Prado Flores, *Sekret Pawła*, przekł. M. Bigiel, Łódź 1996; J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996; E. Staniek, *Trzynasty Apostoł*, Kraków 1996; R. Fabris, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano 1997; J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1998³ (UTB 2014); J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przekł. W. Szymona, Kraków 2001 (Na końcu każdego rozdziału oraz całej książki, autor podaje szczegółową bibliografię); H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001 (bibliografia, s. 21–50); W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003; A. Salas, *Paweł z Tarsu. Pierwszy teolog chrześcijaństwa*, przekł. E. Krzemińska, Częstochowa 2003; J. Guillet, *Święty Paweł, Apostoł Narodów*, przekł. P. Rak, Kraków 2003; U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003 (bibliografia, s. 701–737).

² Analizę tego zagadnienia zob. w rozdziale III. 3.2. niniejszej pracy.

ścijańskiej w Filipi. Nawet przewyższa ich zdolnościami naturalnymi oraz godnością z punktu widzenia Prawa. Pisząc te słowa, pełen troski o losy swojego umiłowanego Kościoła, daje wiernym do ręki atuty, aby mogli wystąpić przeciw wi-chrzycielom z silną bronią³. Snuje teoretyczne i metodyczne rozważania, których realność i aktualność jednak zaraz wyklucza⁴. Dzięki nim potrafimy naszkicować portret Pawła, a dokładniej Szawła, który pod Damaszkiem został zdobyty przez Chrystusa Jezusa (Flp 3, 12; Dz 9, 1–19; 22, 1–21; 26, 12–18). Apostoł w kilkuna-stu słowach, ograniczając się tylko do podania najważniejszych faktów, streszcza swoje wcześniejsze życie: „obrzezany ósmego dnia, z rodu Izraela, z pokolenia Be-niamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do gor-liwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu” (περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμείν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος) /Flp 3, 5–6/. W ósmym dniu po narodzinach, zgodnie z Prawem (Rdz 17, 12–14.23–27; Kpł 12, 3) został obrzeza-ny. Zaczyna swoją prezentację od tego znaku, gdyż dla narodu wybranego był on znakiem par excellence. Otrzymał imię Sha-ul⁵ (forma zgrecyzowana – Σαῦλος; Szaul, Szawel). Później, będzie również posługiwał się drugim imieniem – Pau-lus (Paweł). Na temat tego drugiego imienia brak jednoznacznych odpowiedzi. Imię Szawel było zrozumiałe dla najbliższego otoczenia oraz dla ludności wywodzącej się lub związanej ze środowiskiem judaistycznym. Natomiast dla świata grecko-rzym-skiego było ono obce. Dlatego też imieniem „Paweł” będzie posługiwał się w tym kręgu kulturowym⁶. Podaje się również, że Paweł to imię główne, przyrównywalne do nazwiska⁷. Mógł być oficjalnie nazywany Pawłem („Saul zwany także Pawłem”

³ Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 90; G. Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, s. 235–244 (FRLANT 131).

⁴ Por. H. Langkammer, *List do Filipian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2001, s. 70.

⁵ Na cześć pierwszego króla Izraela, wywodzącego się z pokolenia Beniamina (1 Sm 10, 17–26).

⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 60. Zgodnie z prawem, Szawel, jako obywatel rzymski, powinien otrzymać imię złożone z praenomen (imię własne), nomen (imię rodowe) i cogno-men (imię rodziny). Imię Paweł byłoby cognomen albo praenomen. W życiu potocznym ograniczano się jednak tylko do jednego imienia charakteryzującego jednostkę. – Zob. tamże; G. Lüdemann, *Paulus, der Gründer des Christentums*, Lüneburg 2001, s. 129. Zazwyczaj Żydzi z diaspory nadawali swym dzieciom dwa imiona: semickie i rzymsko-hellenistyczne lub też zmieniali brzmienie imienia semickiego, np. Josua na Jason. – Zob. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker...*, s. 38; A. Salas tak pisze: „Człowiek, który uczynił z chrześcijaństwa religię uniwersalną, nosił od chwili narodzin zarówno żydowskie imię Saul, czyli Szawel, jak i rzymskie imię Paulus, czyli Paweł”. – Tenże, *Paweł z Tarsu. Pierwszy teolog chrześcijaństwa...*, s. 9. Istnieje również pogląd, że Szawel zmienił swoje imię w czasie pobytu na Cyprze (Dz 13, 1–12), na cześć tamtejszego prokonsula Sergiusza Paulusa (np. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Kraków 1995, s. 167–168). Szawel będzie od spo-tkania z prokonsulem używał już tylko imienia Paweł, ale zmiana ta ma wymowę symboliczną, jako ukazanie ukierunkowania działalności misyjnej Pawła wyłącznie na świat rzymski. Nie znajdujemy bowiem w Biblii jakichkolwiek informacji o rzekomej zmianie tych imion.

⁷ Por. J. Gnilk, *Paweł z Tarsu...*, s. 30; G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, s. 29.

– Dz 13, 9), podobnie jak młodego kuzyna Barnaby nazywano Markiem („Jan zwany także Markiem” – Dz 12, 12)⁸.

Paweł nie tyle chce wskazać na czystość rasową, ile na pochodzenie sakralne, podkreślone nowym, przez Boga nadanym (Rdz 32, 28–29) imieniem patriarchy Jakuba – Izrael⁹. Jego ojciec – Żyd, legitymujący się pochodzeniem z rodu Beniamina, zapewnił synowi wzrastanie w atmosferze szczególnego kultu Prawa¹⁰. Pomimo iż mieszkał w diasporze, dla siebie i swoich rodziców w sposób uzasadniony domagał się określenia „Hebrajczyk”. Termin ten bowiem może sugerować prawdopodobne pochodzenie rodziny z Palestyny i posługiwanie się językiem aramejskim¹¹ lub nawet hebrajskim¹².

Jeśli założymy, że hebrajska rodzina Pawła była ściślej związana z ziemią macierzystą, to można wnioskować, że udawała się do Jerozolimy na uroczystości pielgrzymkowe¹³. Sam Paweł, już jako chrześcijanin, spieszył do jerozolimskiej świątyni, przestrzegając przy tym wszystkich nakazów Tory związanych z oczyszczeniem (Dz 21, 26). Praktyka ta mogła sięgać jego młodzieńczych lat. Rodzina

⁸ W Nowym Testamencie znajdujemy, poza Pawłem i Markiem, również: „Józefa nazywanego Barsabą z przydomkiem Justus” (Dz 1, 23), „Szymona zwanego Niger” (Dz 13, 1) oraz „Jezusa zwanego Justus” (Kol 4, 11). Podwójne imiona nie świadczą jednak o rzymskim obywatelstwie noszących je ludzi. – Zob. R. Fabris, *Paolo...*, s. 31–32.

⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. II, Poznań–Kraków 1999², s. 293.

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło...*, s. 10. Niewiele wiemy o domu rodzinnym i rodzicach Pawła, właściwie prawie nic. Prawdopodobnie jego rodzice zamieszkiwali w Tarsie (miejscu narodzin Pawła) od dłuższego czasu. Nie wiemy również, w jakim stopniu prawdziwy jest przekaz zawdzięczany Hieronimowi (*O znakomitych mężach*), zgodnie z którym rodzice Pawła żyli w Giszala na terenie Galilei i zostali stamtąd wypędzeni przez Rzymian. Niepewna jest też hipoteza narodzin Pawła w Galilei. Być może jednak w tradycji tej zachowało się wspomnienie ucieczki przodków Pawła do Tarsu w związku z wtargnięciem Pompejusza na teren Palestyny i zdobyciem świątyni w 63 r. przed Chr. Musimy jednakże zadowolić się tylko przypuszczeniami. (Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 29). Ojciec mógł pracować w miejscowym przemyśle tkackim, z którego wyrobów znane były miasta cylicyjskie. – Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 59.

¹¹ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 29. Także u Filona i Józefa Flawiusza oraz w inskrypcjach termin „Hebrajczyk” oznacza cechę wyróżniającą w judaizmie, a oprócz tego jest używany również na oznaczenie tego ludu w czasach starożytnych. – Zob. W. Gutbrod, *Ἑβραῖος*, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 375–376.

¹² D. H. Stern przekłada zwrot „Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων” określeniem „hebrajskojęzyczny i z hebrajskojęzycznymi rodzicami”, komentując je następnie, że w czasach, gdy 85 procent ogółu Żydów żyło w diasporze, posługiwanie się hebrajskim nadawało Żydowi wyższy status. – Zob. tenże, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. Przekład Nowego Testamentu i komentarz*, przekł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004, s. 823.

¹³ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 29. Delikatnym potwierdzeniem tego wniosku może być pośrednia informacja o siostrze, a dokładniej siostrzeńcu Pawła, który przebywał (mieszkał?) w Jerozolimie (Dz 23, 16). Siostra mogła w czasie jednej z tych pielgrzymek wyjść za mąż w Jerozolimie i tam zamieszkać. Nic więcej nie wiemy o rodzeństwie Pawła. Także o tym, czy był dzieckiem pierworodnym.

Pawła nie była zresztą szczególnie wyjątkowa, jeśli chodzi o kwestię pielgrzymowania. Żydzi z Cylicji, której stolicą było rodzinne miasto Pawła – Tars, mieli w Jerozolimie swoją synagogę (Dz 6, 9). Może to świadczyć o mocnym przywiązaniu tej grupy hellenistów do judaizmu. Paweł, jako mieszkaniec Cylicji (Dz 22, 3), a zarazem gorliwy czciciel Jahwe, mógł w synagodze jerozolimskiej dyskutować ze Szczepanem.

Kolejnym atutem w życiorysie Pawła ma być stwierdzenie przynależności do najbardziej prawowiernego ze stronnictw – faryzeuszy (Dz 26, 5). Czy była to rodzinna tradycja¹⁴, czy też osobisty wybór¹⁵, tego nie możemy w sposób pewny ustalić. Z tego faktu, że był faryzeuszem¹⁶, wynika dosyć jasno, że Paweł mieszkał

¹⁴ Por. G. Bornkamm, *Paulus...* s. 34. Paweł w swojej mowie przed Sanhedrynem (Dz 23, 1–10) określa siebie jako faryzeusza i syna faryzeuszów (ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίων) /Dz 23, 6/. G. Schneider komentując Dz 23, 6 podaje, iż Paweł twierdzi, że faryzeuszem jakoby już był, a nie stał się nim (Paulus behauptet denn auch, daß er Pharisäer sei /nicht: gewesen sei! – Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II (9, 1–28, 31), Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002, s. 332 (HThK V/2–Ungekürzte Sonderausgabe). Opinia ta w głównej mierze opiera się na zasłyszanej przez Hieronima informacji, że rodzina Pawła pochodziła z Giskali w Judei (*O znakomitych mężach*). Trudno jednak zlokalizować Giskalę w Judei. Jedyna znana znajduje się w Galilei. – Zob. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, t. II, Paris 1938, s. 338. Jeżeli przodkowie Pawła pochodzili z Galilei, to z pewnością należeli do nielicznych faryzejskich rodzin w regionie. Pojawia się jednakże jeszcze jedna trudność. Przyjęcie hipotezy o wzrastaniu apostoła w rodzinie o tradycjach faryzejskich utrudniało albo wręcz wykluczało pełne obywatelstwo greckiego miasta. – Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism...*, s. 43.

¹⁵ Por. J. Gnlika, *Paweł z Tarsu...*, s. 36. Bardziej prawdopodobne wydają się późniejsze przyłączenie się Pawła do stronnictwa faryzeuszy. Pogląd ten z kolei przeciwstawia się wypowiedzi Pawła, że jest faryzeuszem i synem faryzeuszy (Dz 23, 6). Trudność tę można rozwiązać, utrzymując, że zwrot „syn faryzeuszy” nie oznacza, iż dziadek i ojciec Pawła byli faryzeuszami, ale wskazuje jedynie na jego przynależność do pewnej grupy, której tradycje przejął jako faryzeusz. Autor Dz nie zamierzał dać do zrozumienia, że przodkowie Pawła byli członkami ugrupowania faryzeuszy, ale że to on w pewnym momencie życia zdecydował się zostać faryzeuszem. – Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism...*, s. 43–44; tenże, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, s. 179; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1958, Tl. II, s. 122, przyp. 46. Ta interpretacja częściowo pomaga w pogodzeniu obywatelstwa greckiego miasta z religijnymi przekonaniami, gdyż Paweł zostałby faryzeuszem w późniejszym okresie.

¹⁶ Nie dla wszystkich jest to pewne, czy w ogóle nim był. – Zob. np. J. C. Lentz, *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge 1993, s. 55 (SNTSMS 77). Sugeruje on, że faryzeusze byłiby stronnictwem, którego poglądy byłyby Pawłowi najbliższe. Jedynie sympatyzowałby z faryzeuszami. Na podstawie Flp 3,5 przyjmujemy, że Paweł faktycznie był faryzeuszem. Trudno wyobrazić sobie przypadek, w którym ktoś żyje według faryzejskiej halachy (zwłaszcza czystość legalna i dziesięcina) i nie należy do wspólnoty. Apostoł poczytuje sobie za chlubę to, że kierował się stylem życia właściwym dla stronnictwa. Sposób, w jaki Paweł to stwierdza („w stosunku do Prawa”), jest właściwy dla faryzeuszy. J. Murphy-O'Connor, (*Paul. A Critical Life...*, s. 55, 56, 65–68), opowiadając się za przynależnością Pawła do faryzeuszy, zwraca uwagę na język, jakiego używa w Ga 1, 14: „jak w żarliwości dla judaizmu przewyższalem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków” – jest to wyrażenie, jakiego użyłby faryzeusz. Paweł powołuje się również na upoważnienie, jakie otrzymał od arcykapłanów w Jerozolimie do prześladowania chrześcijan: „...wtrąciłem do więzienia wielu świętych, głosowałem przeciwko

w Palestynie przed swoim nawróceniem. Chociaż pobożność faryzeuszy znana była także poza Palestyną, to przypuszcza się, że mieszkali głównie w Palestynie i byli skupieni wokół Jerozolimy¹⁷. Także i Paweł był związany z tym środowiskiem (Dz 22, 3–5; 26, 4–5). I choć dokładnie nie wiemy, jakie były początki jego drogi w tym ugrupowaniu, to trzeba jednak powiedzieć, że poświęcił mu się całkowicie. Miał jasno wytyczony kierunek swego życia dla Boga, nie uznawał żadnych kompromisów zniekształcających judaizm¹⁸. Wcześniej wypracował sobie autorytet i szacunek (Dz 7, 58–8, 1.3). Mógł z nieskrywaną dumą określać siebie mianem faryzeusza. Żył jako gorliwy faryzeusz, stając się prześladowcą Kościoła, a co do sprawiedliwości legalnej, był bez zarzutu (Flp 3, 6). Warto zwrócić uwagę na greckie wyrażenie ζήλος, zazwyczaj tłumaczone na język polski słowem „gorliwość”, chociaż można się doszukać w tym słowie również znaczenia „namiętne przywiązanie”, „żarliwość”¹⁹. Młody faryzeusz Szaweł wręcz płonął miłością do Jahwe i Jego przymierza zawartego z ludem wybranym. Ten płomień wypełniał całkowicie jego serce i życie. Nie mógł pozwolić, aby jakaś nowa społeczność w imię Jezusa Nazarejczyka mogła bezkarnie „zmieniać” świętą Tradycję Ojców (Dz 26, 9). Dlatego z takim zapalem prześladował Kościół. Postawił sobie jasny cel: zniszczyć sektę Nazarejczyków²⁰. Przeżywał swoją wiarę w sposób szczery i pełny. Jego późniejsze życie jako chrześcijanina nie było formą ucieczki od ju-

nim, gdy ich skazywano na śmierć” (Dz 26,10). Tylko Sanhedryn jerozolimski mógł występować o skazanie na śmierć i tylko jego członkowie mogli brać udział w takim głosowaniu. Paweł, jeśli był członkiem Sanhedrynu, to jest bardzo prawdopodobne, że był nim jako faryzeusz, choć i to stwierdzenie niesie z sobą pewną trudność, dotyczącą zbyt młodego wieku Pawła. – Zob. W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz)*..., s. 180–181; tenże, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*..., s. 45–47.

¹⁷ C. S. Keener w swoim komentarzu, z którego zaczerpnięto powyższą opinię, sugeruje, że faryzeusze mieszkali wyłącznie w Palestynie. – Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*..., s. 434. Opinia ta cieszy się dużym poparciem. Jest mało prawdopodobne, aby przed I wojną żydowską (lata 66–73 po Chr.) i zburzeniem Jerozolimy faryzeusze żyli w diasporze. Z tego okresu nie ma świadectw mówiących o ich stałej działalności w Galilei, do której udawali się sporadycznie, tym mniej jest prawdopodobne, aby żyli poza Palestyną. Ich gorliwość o zachowanie ojczystych zwyczajów, szczególnie dbałość o czystość związaną ze spożywaniem pokarmów – co jest dobrze znane z Ewangelii – wykluczały mieszkanie poza Palestyną i nawet poza Jerozolimą. – Zob. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*..., s. 42–43; tenże, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz)*..., s. 178; S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 BCE to 135 CE*, Wilmington 1980, s. 319; J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*..., s. 58.

¹⁸ Zob. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. II: *Kultura*, Poznań 1958, s. 183–190 (PSNT II); W. Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz)*..., tenże, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002 (w serii: *Jak zrozumieć Pismo Święte* 13).

¹⁹ Por. R. Popowski, ζήλος, [w:] *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*..., s. 255. Inne określenia to: żar, skwapliwość, zapal, zazdrość (w dobrym sensie).

²⁰ Ciekawie i barwnie przedstawia młodzieńcze życie Pawła, także jako gorliwego faryzeusza i obrońcy czystości Prawa, J. H. Prado Flores w książce *Sekret Pawła*..., s. 15–24: „Faryzeusz z Tarsu był człowiekiem z jednego kawałka, nie uznawał żadnych ustępstw i kompromisów. Jego wiara, wolna od wszelkiego synkretyzmu, była przetopionym złotem, nie zawierającym domieszki żadnego

daizmu, w którym nie mógłby się spełnić. Został chrześcijaninem nie dlatego, że czuł się niezdolny do wypełnienia Prawa, czy też z powodu duchowego lub religijnego kryzysu²¹. Powtórzmy ponownie – co do sprawiedliwości legalnej był bez zarzutu (Flp 3, 6)²². Jego wysiłki związane z osobistym przestrzeganiem Tory nie tylko były jak najbardziej pomyślne, ale i mógł być pewny, że przyczynią się do rozwoju i umocnienia judaizmu.

Jednakże z chwilą chrystofanii pod Damaszkiem (Dz 9, 1–31) następuje w życiu Pawła całkowita zmiana jego religijnego zapatrywania. Dotychczasowa jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zupełnie oraz bezpowrotnie tracą na znaczeniu. Odkrywa nowe znaczenie czasu i nową własną egzystencję²³. Swoją motywację i powód odrzucenia tego, co niegdyś było dla niego zyskiem i w sposób pełny wypełniało jego życie, a teraz jest tylko stratą. Paweł streszcza w dwóch słowach: *ze względu na Chrystusa* (διὰ τὸν Χριστὸν) /Flp 3, 7/. To Chrystus stał się bezpośrednią przyczyną sprawczą zwrotu w życiu Pawła. Jednakże uczynił to w taki sposób, że Apostoł dzięki tej ingerencji Jezusa osobiście tak się z Nim związał i egzystencjalnie przyłgnął do Niego, że dawne życie Hebrajczyka, legalisty, faryzeusza, uznał za okres zmarnowany; lepiej, gdyby go nie było²⁴. Pod Damaszkiem został przez Boga pokonany i powołany do służby, ale była to też jego osobista decyzja przejścia na Jezusową służbę. Pochwycenie go przez Boga i oddanie się Bogu stanowią tu nierozdzielalną całość²⁵. „Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość,

innego stopu. Cenił ją ponad swoje życie. Dla niej gotów był umrzeć, nie był w stanie bez niej żyć”. – Zob. tamże, s. 19.

²¹ Por. P. Ortiz, *List do Filipian*, przekł. E. Burska, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, przekł. całości H. Bednarek [i in.], red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 1543.

²² Dyskutowało się jedynie nad tym, czy Paweł, pisząc o sobie jako ἀμεμπτος (nienaganny, bez zarzutu), ma na myśli siebie wobec Boga. (zob. W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984, s. 296), czy też siebie jako człowieka prawego wobec innych ludzi (zob. P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 1917³, s. 171 /KNT 11/).

²³ Por. U. Schnelle, *Neutestamentliche Antropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen–Vluyn 1991, s. 131 (BThSt 18).

²⁴ Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 93; tenże, *List do Filipian...*, s. 71. M. Grant, komentując Flp 3, 5–9, pisze: „So bezeichnet Paulus das jüdische Gesetz und alles, was es bedeutet, als Kot” (tenże, *Paulus. Apostel der Völker*, przekł. na jęz. niem. H.J. Baron von Koskull, Regensburg 1978, s. 145). Opinia bardziej łagodna: „Szawłowi nie chodziło o to, że absolutnie wszystkie jego czyny jako Żyda niemesjańskiego są godne pogardy, za godną pogardę uznaje dziś natomiast swoją dumę z tych czynów” (D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu ...*, s. 823). Greckie διὰ z biernikiem τὸν Χριστὸν ma to do siebie, że nie rezygnuje z pośredniej roli, którą ten przyimek spełnia, ale wciąga w akcję także przedmiot stojący w obrębie pośrednictwa, a więc Pawła (zob. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 71).

²⁵ Por. J. Gnilk, *Paweł z Tarsu...*, s. 59.

otrzymaną dzięki wierze w Chrystusa...” (Flp 3, 8–9). Słowa te jak i następne są konsekwencją owej decyzji.

J. Guillet²⁶, korzystając z Listu do Filipian, szkicuje paralele tajemnicy Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem (Flp 2, 5–11), i Pawła, który poświęcił wszystko, aby zyskać Chrystusa (Flp 3, 7–11):

Chrystus	Paweł
– natura boska	– „to wszystko, co było dla mnie zyskiem
– огоłocenie samego siebie	– ze względu na Chrystusa uznałem za stratę
– posłuszny aż do śmierci	– dla Niego wyzułem się ze wszystkiego
– do śmierci krzyżowej	– w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci
– Bóg go wspaniale wywyższył	– dojdę do pełnego powstania z martwych”.

Zapewne Paweł nie myślał o tego rodzaju figurze stylistycznej, ale pisząc do najdroższych jego sercu Filipian, dał również wyraz swej przeogromnej miłości do Chrystusa. Dla niego bowiem żyć – to Chrystus (por. Flp 1, 21).

Specyficznym kolorytem w tym autoportrecie jest dwukrotne użycie przez Pawła terminów γνῶσις (Flp 3, 8) i γινώσκω (Flp 3, 10). Trzeba je jednak rozumieć w znaczeniu semickim, gdyż „poznanie” w duchu Starego Testamentu oznacza coś więcej niż tylko proces czysto intelektualny, jest to niemal doświadczalne doznanie mocy Bożej. W związku z tym ma ono wpływ na całą egzystencję, osobiste nawrócenie, pełne ufności posłuszeństwo i zawierzenie Bogu²⁷. Dlatego też dla Pawła pozyskać

²⁶ Zob. J. Guillet, *Święty Paweł, Apostoł Narodów...*, s. 142–143.

²⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 147 i 151. U podstaw greckiego terminu γνῶσις stoi hebrajski czasownik יָדָע, który oznacza również odczuwanie i zainteresowanie. „Przestrzenia poznania” nie tyle jest głowa, ile serce. Poznanie to jest wynikiem stałego, pełnego zaufania obcowania z poznawanym przedmiotem, jest więc w mniejszym stopniu kwestią wiedzy, a większym związku i relacji. – Zob. *poznanie* [b. a. h], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny...*, s. 652; R. Bultmann, γνῶσις, [w:] ThWNT, Bd. I, s. 688–700. „W Biblii słowo poznać oznacza kochać” (E. Staniek, *Trzynasty Apostoł...*, s. 147). Interesujący komentarz do omawianego zagadnienia, także w aspekcie relacji interpersonalnych, proponuje E. Staniek (*Konferencje Biblijne. Bogactwo Ksiąg natchnionych: Stary i Nowy Testament*, Kraków 2003, s. 292): „Paweł odkrył, Kim jest Jezus Chrystus. Wpatrzony w ten wzór, swe życie kształtuje całkowicie według Niego. Nie chodzi mu przy tym o posiadanie Chrystusa, ale o Jego poznanie. On wie, że tajemnica Chrystusa jest tak wielka, że jak człowiek zaczyna ją poznawać, to nie ona wchodzi w niego, lecz on w nią. My zawsze mamy tendencję podejścia do drugiego człowieka tak, aby go przyciągnąć do siebie, objąć, mieć. To jest dowodem braku szacunku dla tajemnicy człowieka. Poznając człowieka, wchodzi się do niego jak do wielkiego, wspaniałego ogrodu. Im głębiej

Chrystusa oznacza najpierw poznać Go, tzn. mieć udział w mocy Jego zmartwychwstania, jak i w Jego cierpieniach²⁸. I nie przypadkowo wskazuje najpierw Filipianom na zmartwychwstanie, gdyż jego pierwszym, bezpośrednim kontaktem z Chrystusem było spotkanie pod Damaszkiem (Dz 9, 3–5), kiedy to Jezus objawił mu się w chwale swojego zmartwychwstania, a dopiero później dowiedział się o cierpieniach, jakie czekają go na nowej drodze (Dz 9, 16). Ponadto człowiek zdolny jest przyjąć cierpienie dla Chrystusa, gdy wpiery jest osobiście głęboko przekonany o prawdziwości zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i własnego (Flp 1, 23)²⁹. Taka postawa pozwala wytrwać w cierpieniu i znaleźć sens tam, gdzie go po ludzku nie można dostrzec. Paweł wie, że zarówno on sam, jak i Filipianie (a szerzej – wszyscy wyznawcy Chrystusa) potrzebują odpowiedniej motywacji i nadziei opartej na Chrystusie. Bo tylko wtedy, doświadczając cierpienia, upodabniając się do śmierci Chrystusa, dojdzie się do pełnego powstania z martwych (Flp 3, 10–11).

Na dodatkową uwagę zasługuje sam zwrot „udziału w Jego cierpieniach” ([τῇν] κοινωρίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ) /Flp 3, 10/. dopełniacz αὐτοῦ występujący po παθημάτων jasno wskazuje, że następuje odniesienie do cierpień Chrystusa i jest to jedyny taki zwrot w NT³⁰. Istnieje jednak wątpliwość, czy παθημάτων jest dopełniaczem przedmiotowym, czy podmiotowym. Dwuznaczność ta jest związana z greckim κοινωρία, które podkreśla albo związek, który zakłada dzielenie się (lub współudział), albo (bardziej dynamicznie) sam akt dzielenia się³¹. Takie spojrzenie rodzi dwie formy interpretacji omawianego zwrotu³²: Pierwsza, w której dopełniacz po κοινωρία jest przedmiotowy, oznacza coś, w czym ma się udział. To rozumienie skupia się nie tyle na tym *co* Paweł wie lub doświadcza, ale na *sposobie*, w *jaki* zna Chrystusa, tzn. przez doświadczenie uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa. Jednak niektórzy³³ dopatrują się w użyciu słowa κοινωρία nie tylko relacji Pawła do Chrystusa, ale do wspólnoty chrześcijan, a w szczególności do Ko-

wchodzę, tym bardziej jestem oczarowany pięknem i bogactwem tego ogrodu. Św. Paweł wie, że wchodzi w Chrystusa przez jego poznanie; poznanie zarówno Jego zmartwychwstania, jak i udziału w jego cierpieniach”.

²⁸ Por. N. Walter, *Der Brief an die Philipper*, [w:] *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, übersetzt und erklärt N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, Göttingen 1998, s. 80 (NTD 8/2).

²⁹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 151.

³⁰ Jeśli chodzi o podobny zwrot w 2 Kor 1,7, to w nim Paweł odnosi się do Koryntian jako do współuczestników ich cierpień (misjonarzy) /κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων/. Odniesienie do cierpienia Chrystusa zależy od interpretacji 2 Kor 1,5.

³¹ Ta sama dwuznaczność jest odzwierciedlona w niemieckim „Gemeinschaft” i angielskim „fellowship”.

³² Zobacz szczegółową analizę zagadnienia, dokonaną przez Veronikę Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus My Lord. The High Christology of Philippians 3,7–11*, Kampen 1996, s. 248–256.

³³ Np. Tomasz z Akwinu, *Commentaria in omnes s. Pauli Apostoli epistolas*, t. II, Paris 1874, s. 344; K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949, s. 264.

ścioła w Filipi. Ta druga forma – podmiotowa – wskazuje, że również Filipianie dzielą cierpienia Chrystusa. Paweł, posługując się tym zwrotem, chce zwrócić uwagę na więź między nim samym a wspólnotą w Filipi³⁴. Dzięki jednak same-mu kontekstowi Flp 3, 10 wiemy, że Apostoł mówi o sobie i swojej relacji z Chrystusem, a nie ze wspólnotą³⁵.

Paweł, pisząc swój życiorys dla obrony wiary oraz ustawienia odpowiedniej hierarchii wartości u Filipian (Flp 3), odkrywa własne ukierunkowanie swego życia na Chrystusa. Ponownie potwierdza przed nimi swoją wiarę, swoją hierarchię wartości. Czyni to w sposób niezwykle dynamiczny, wykorzystując powszechnie znany obraz biegacza³⁶. Dla niego punktem wyjścia stało się spotkanie z Chrystusem pod Damazkiem. Tam rozpoczął nowy bieg, który wciąż trwa, w którym wciąż zwiększa tempo, bo dobrze zna metę, cel swojego życia – Jezusa Chrystusa (Flp 3, 12–14).

Tworząc szkic postaci Apostoła, analizowanej od strony Filipian, trzeba ponownie powiedzieć, że nie byłoby tej Pawłowej autobiografii, gdyby nie zagrożenie spowodowane działalnością fałszywych nauczycieli. Właściwie tylko dzięki nim mamy duchową odsłonę, która zarazem staje się wykładnią Pawłowego chrystocentryzmu. A pisząc ją, ukazał nie tylko swoją stałość wobec Chrystusa, ale i stanowczość wobec zakłócających duchowy pokój w młodym Kościele. Stanowczość Apostoła Filipianie poznali już wcześniej, kiedy to podczas pierwszego

³⁴ Por. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus My Lord...*, s. 251.

³⁵ Ta relacja jest już sygnalizowana przez „znalezienie się w Nim” (3,9), a bardziej bezpośrednio przez „poznanie Jego”. Poznanie mocy Jego zmartwychwstania, jak i udział w Jego cierpieniach (3,10) jest precyzacją charakteru tego związku. Paweł nie tylko potwierdza jeszcze jeden fakt, że zna moc zmartwychwstania Chrystusa i uczestniczy w jego cierpieniach. Raczej chce opisać sposób, w jaki zna Chrystusa. Dostrzega moc Chrystusa w pracy dla Niego, zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości. Innym sposobem poznania Chrystusa jest uczestniczenie w jego cierpieniach. Dlatego konstrukcja *κοινωνία* + dopełniacz implikuje związek Pawła z Chrystusem, chociaż gramatycznie główny akcent pada na jeden dynamiczny aspekt tej relacji: uczestnictwo Pawła w cierpieniach Chrystusa. – Zob. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus My Lord...*, s. 255.

³⁶ Paweł chętnie używał porównań sportowych (np. 1 Kor 9, 24–27; Ga 2, 2; 5, 7; 2 Tm 2, 5; 4, 7–8). Igrzyska, zawody sportowe od niepamiętnych czasów odgrywały niezmiernie ważną rolę w pogańskim świecie greckim. Pierwotnie były też ściśle związane z kultem bogów pogańskich i na ich cześć odbywały się jeszcze w czasach Pawła. Jednakże tego rodzaju porównania przemawiały najmocniej do ludzi, którzy w tym świecie się narodzili. Apostoł pogan umiał posługiwać się ich językiem. W aspekcie biblijnym w tego typu obrazach nie chodzi tylko o motyw nagrody, ale też o podkreślenie decyzji i woli człowieka, niezbędnych, by stanąć do tego „biegu” i wytrwać w nim do końca. – Zob. B. Widła, *biec, bieg*, [w:] tenże, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 11–12. W związku z tym porównaniem zob. L. Bouvet, *L'ascèse dans saint Paul*, Lyon 1936; C. Spicq, *La vie chrétienne est comme un sport*, RJe 7 (1935), s. 150–159; S. Zedda, *Le metafore sportive di san Paolo*, RivBib 6 (1958), s. 248–251. Zdaniem niektórych autorów również Flp 2, 16 jest pewnym obrazem zmagania, wprawdzie nie sportowych, ale wojskowych. Tekst ten ma być aluzją do pojedynku ciężkozbrojnych piechurów greckich (hoplitów). – Zob. K. Romaniuk, *Temat posługi apostołskiej w metaforach literackich św. Pawła*, [w:] tenże, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 299, przyp. 23.

wśród nich pobytu Paweł, po niesprawiedliwym (bo bez sądu) biczowaniu i uwięzieniu, odwołał się do swojego obywatelstwa rzymskiego (Dz 16, 37). Powstaje w związku tym pytanie, na które do końca nie można dać jasnej odpowiedzi: jaka jest geneza Pawłowego tytułu „obywatel rzymski”?

Z punktu widzenia obywatelstwa (*civitas*) prawo rzymskie rozróżniało obywateli rzymskich (*cives Romani*, wcześniej *Quirites*), Latynów (*Latini*) i cudzoziemców (*peregrini*). Najważniejszą podstawą stania się obywatelem rzymskim było urodzenie się w małżeństwie, w którym oboje lub przynajmniej jedno z rodziców cieszyło się tym tytułem³⁷. Według Dz 22, 25–29 Paweł od urodzenia był obywatelem rzymskim. Znaczy to, że odziedziczył je po rodzicach. Nasuwa się kolejne i niestety do końca niewyjaśnione pytanie. Skąd ten tytuł w rodzinie Pawła? Zasadniczo istniały dwie drogi jego zdobycia:

Droga pierwsza: Obywatelstwo mogło być nadane przez władzę rzymską, przez *comitia* lub *concilia plebis* albo przez *magistratus*, w imieniu którego mógł występować upoważniony przez zgromadzenie ludowe wódz (nadawał je wtedy najczęściej w nagrodę za męstwo), a w okresie cesarstwa – tylko przez cesarza. Nadanie mogło dotyczyć jednostek, a nawet całych gmin i prowincji. Z biegiem czasu, zwłaszcza za cesarstwa, nadań obywatelstwa było coraz więcej³⁸. Nadawano je w nagrodę za oddane usługi lub ze względów politycznych. To rozwiązanie, jako prawdopodobniejsze, sugeruje E. Dąbrowski. Píše on: „Pompejusz w roku 64, rozpoczynając organizację małoazjatyckich prowincji, nadał prawdopodobnie godność rzymskich obywateli niektórym mieszkańcom Tarsu jako stolicy Cylicji. Być może, że któryś z przodków Pawła był w tej liczbie”³⁹. Należy natomiast wykluczyć nadanie obywatelstwa rodzinie Pawła za męstwo i służbę w rzymskiej armii, gdyż Żydzi byli zwolnieni z tego obowiązku, choć znane są przypadki, kiedy zaciągali się dobrowolnie⁴⁰.

Drugą drogą uzyskania tytułu „obywatel rzymski” było *manumissio* (wyzwolenie), choć może nie od początku. Obywatelem zostawał początkowo „wyzwolony” wedle *ius civile*, a dopiero z biegiem czasu – dzięki innym rodzajom *manumissio*⁴¹. To rozwiązanie proponuje np. J. Gnilka: „...Rodzice lub przodkowie Pawła prawdopodobnie na tej właśnie drodze otrzymali obywatelstwo rzymskie.

³⁷ Por. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1999⁴, s. 125. Stanowisko publiczno-prawne obywatela zob. W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 1981, s. 172.

³⁸ Por. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne...*, s. 125.

³⁹ E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 60.

⁴⁰ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. II, przekł. J. Radożycki, Warszawa 2001 (poprawione i uzupełnione), XIV, 228, 232, 234, 237, 240.

⁴¹ Por. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne...*, s. 125; M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, München 1971², s. 115–119, 293–301.

W ten sposób daloby się nawiązać do tradycji przekazanej przez Hieronima⁴². Rodzice (albo przodkowie) Pawła przybyli do Azji Mniejszej z żydowskiej ziemi ojczystej jako niewolnicy. W ten sposób stali się własnością jakiegoś obywatela rzymskiego, który ich potem wyzwolił⁴³. Mogło to nastąpić po 63 r. przed Chr., kiedy w latach 61, 55, 52, 4 przed Chr. i w 6 r. po Chr. wielu Żydów stało się niewolnikami i zostało deportowanych z Judei⁴⁴.

Wśród przedstawionych dróg otrzymywania obywatelstwa rzymskiego była jeszcze jedna, choć z pewnością nie dotyczyła ona ani Pawła, ani tym bardziej jego rodziców. Za panowania cesarza Klaudiusza (41–54), pod wpływem chciwości jego żony Mesaliny, to co dawniej zdobywano jedynie przez zasługi, od jego czasów można było nabyć za pieniądze⁴⁵. Przykładem jest trybun Klaudiusz Lizjasz (Dz 22, 28).

Należy również wspomnieć, że są głosy podważające rzymskie obywatelstwo Pawła⁴⁶. Interpretuje się je np. jako późniejszy dodatek, zapisany dopiero w trakcie tworzenia się księgi Dziejów Apostolskich. Łukasz miałby je wywnioskować z faktu przeniesienia uwięzionego Pawła do Rzymu⁴⁷. Niejasne by jednak pozo-

⁴² Hieronim pisze: „Paulus apostolus, qui ante Saulus, [...] de tribu Benjamin et oppido Iudeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto, cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit” – „Paweł Apostoł, przedtem Szaweł, [...] pochodził z pokolenia Beniamina, z miasta Giscalu w Judei. Gdy Rzymianie je zajęli, wraz z rodzicami udał się do Tarsu, miasta w Cylicji” – Zob. tenże, *O znakomitych mężach*, przekł. W. Szoldrski, kom. J. M. Szymusiak, Warszawa 1970, s. 30.

⁴³ J. Gnillka, *Paweł z Tarsu...*, s. 32–33; zob. także: M. Hengel, *Der vorschriftliche Paulus*, [w:] *Paulus und das antike Judentum*, Red. M. Hengel, U. Heckel, Tübingen 1991, s. 202–208 (WUNT 58).

⁴⁴ Por. J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, przekł., wstęp i komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001⁴ (poprawione i uzupełnione), I, 157–167, 177, 180; II, 68.

⁴⁵ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 428. Wspominał o tym Dio Kasjusz, pisząc w swojej Historii rzymskiej (LX, 17) o przemożnym wpływie wyzwoleńców cesarskich w tym względzie. Wspomina też, że w późniejszym okresie panowania Klaudiusza każdy, kto przyniósł nawet „kawałek stłuczonego szklanego wyrobu”, mógł otrzymać obywatelstwo. – Zob. Dio Kasjusz, *Römische Geschichte...*, Bd. V, LX, 17; E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 428; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte...*, Tl. II, s. 327, przyp. 26.

⁴⁶ Dla przykładu podaję dwie opinie dotyczące negatywnego rozpatrywania pawłowego obywatelstwa: E. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 260: „Der historische Paulus war weder römischer noch tarsischer Bürger”. Również K. L. Noethlichs nie ma całkowitego przekonania co do rzymskiego obywatelstwa Pawła, pisze: „Eine Reihe von Einzelargumenten, die auf den ersten Blick gegen die Möglichkeit eines römischen Bürgerrechts bei Paulus sprechen, hat sich als nicht stichhaltig oder als ambivalent erwiesen. Daraus folgt allerdings umgekehrt nicht, dass Paulus wirklich ein civis Romanus war”. – K. L. Noethlichs, *Der Jude Paulus – ein Tarser und Römer?*, [w:] *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Red. R. v. Haehling, Darmstadt 2000, s. 83.

⁴⁷ Tak sądzi W. Stegemann, *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, ZNW 78 (1987), s. 213: „Es läßt sich mithin für die Überstellung des Paulus zum Kaisergericht historische Plausibilität auch ohne Voraussetzung des römischen Bürgerrechtes gewinnen. Und man kann wenigstens die Frage stellen, ob nicht Lukas eben aus dieser Überstellung nach Rom nun seinerseits das römische Bürgerrecht des Paulus allererst extrapoliert hat”.

stawiało wtedy, dlaczego Rzymianie zdecydowali się na tak kosztowne postępowanie.

Analizując poglądy negujące *civitas Romana* u Pawła, zwraca się uwagę na fakt, że teksty mówiące o odwołaniu się Pawła do Cezara (Dz 25, 9–12; 26, 31–32; 27, 17–19) nie zawierają żadnych wzmianek o jego obywatelstwie. Jednakże trudno byłoby wyjaśnić samo odwołanie się Apostoła, gdyby tego obywatelstwa nie posiadał, ponieważ jedynie obywatel rzymski miał możliwość domagania się rozpatrzenia swej sprawy w Rzymie. Wśród innych argumentów przeciwnych Pawłowemu obywatelstwu podkreśla się również jego zawód tkacza (por. Dz 18, 3), który nie dopuszczał do osiągnięcia wyższej pozycji społecznej. Tymczasem zapomina się, że zgodnie ze zwyczajami żydowskimi, każdy syn oprócz zwykłych swoich zajęć musiał znać się na jakimś rzemiośle. Dlatego właśnie Szaweł wyuczył się w Tarsie tkactwa. Ta konieczność wchodziła w formację i działalność stronnictwa faryzeuszy⁴⁸. Rzemiosło zapewniało Apostołowi pewną niezależność finansową, zwłaszcza tam, gdzie zatrzymywał się na dłuższy czas (np. w Koryncie podczas drugiej podróży misyjnej).

Rozważając dalej argumenty negujące rzymskie obywatelstwo Pawła, wskazuje się na 2 Kor 11, 23–25 (2 Kor 6, 5; 1 Tes 2, 2), podkreślając częste biczowania, których przecież nie można było stosować wobec obywateli rzymskich. Gdyby odwołał się do swego obywatelstwa, z pewnością by ich uniknął. Tymczasem jesteśmy w posiadaniu dokumentów mówiących o tym, że rzymscy sędziowie lekceważyli niekiedy obywatelstwo i dopuszczali się brutalnego łamania prawa⁴⁹. Nie znamy również bliższych okoliczności towarzyszących tym pobytom w więzieniach oraz biczowaniach. Mógł też świadomie, z jakiś sobie znanych powodów (np. dopełnianie braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół – Kol 1, 24) nie wszędzie z niego korzystać. Wykorzystał jednak je w Filipi (Dz 16, 37). Miasto to, cieszące się statutem miasta autonomicznego, wyposażonego w prawo rzymskie jako *municipia*, miało szczególny respekt do obywatelstwa rzymskiego. Paweł skorzystał z przywilejów „Civis Romanus”, może dlatego, aby Filipianie, którzy przyjęli lub będą przyjmować chrześcijaństwo,

⁴⁸ Por. R. Meyer, *Das Arbeitsethos in Palästina zur Zeit der werdenden Kirche*, [w:] tenże, *Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Berlin 1989, s. 17–18. Zagadnienie to (Beruf und sozialer Status) porusza także U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken...*, s. 47–48. „Ewentualne pochodzenie Pawła z zamożnej rodziny nie jest sprzeczne z wykonywaniem przez niego zawodem, polegającym na wyrabianiu namiotów. Każdy faryzeusz przyuczał się do jakiegoś rzemiosła, aby utrzymywać się z pracy rąk własnych”. – W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism...*, s. 30 i 44. Jest mało prawdopodobne, aby faryzeusze byli wyłącznie ruchem intelektualistów. Część z nich pochodziła z ludu, wykonywali różne zawody: byli wśród nich rzemieślnicy, rolnicy, kupcy. – Zob. W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie...*, s. 52 i 59.

⁴⁹ Najbardziej znanych przykładów dostarczają: J. Flawiusz, *Wojna żydowska...*, II, 308; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, red. J. Sajdak, przekł. A. Lisiecki, t. III, Poznań 1924, s. 192–208, V.1.

mieli zapewnione pewne bezpieczeństwo, o którym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszej pracy.

G. Lüdemann, broniąc rzymskiego obywatelstwa Pawła, zwraca uwagę na geografie jego misyjnej działalności, która – pośrednio – może pomóc w rozstrzygnięciu tej kwestii. Apostoł podczas podróży misyjnych przemieszczał się przez obszary różnych kolonii. I kiedy opisywał swą działalność, miasta, w których przebywał, lub to, co się w nich działo, regularnie używał rzymskich nazw prowincji, np. Syria i Cylicja (Ga 1, 21), Azja (1 Kor 1, 8), Macedonia (Flp 4, 15; 2 Kor 7, 7; 8, 1; 1 Tes 1, 8), Achaja (2 Kor 9, 2; 1 Tes 1, 8), Galacja (1 Kor 16, 1; Ga 1, 2). Jego pragnienie podróży do Hiszpanii (Rz 15, 28) można również w ten sposób wyjaśnić, że chce on odwiedzić wszystkie kolonie⁵⁰. Zwraca się również uwagę na więzienia, w których przebywał Paweł. Miał w nich możliwość pisania listów i przyjmowania tych, którzy do niego przychodzili. Łukasz, Epafrodyt, Tymoteusz, Marek – to niektóre z osób, które były lub miały przybyć do Pawła – więźnia. Szczególnym przykładem jest Onezym, którego Apostoł nie tylko mógł w więzieniu przyjąć, ale i doprowadzić do wiary i chrztu (Flm 10). Ten stan rzeczy odpowiada stosunkowo łagodnemu uwięzieniu, co było zwyczajem stosowanym wobec obywateli rzymskich⁵¹. Jeszcze jednym atutem, proponowanym przez G. Lüdemanna, a który ma wspomóc dyskusję o Pawłowym obywatelstwie, ma być tekst Rz 13, 1–5. Wypowiedź ta może mieć korzenie w rzymskiej kulturze społecznej, która miała wpływ na wychowanie Żyda Pawła. Później, jako *civis Romanus*, nauczył się doceniać uniwersalną funkcję ochronną rzymskiego państwa, którego autorytet jest ustanowiony przez Boga⁵².

Badając zagadnienie obywatelstwa, należy wziąć pod uwagę zawartą w Dz 21, 39 wypowiedź Apostoła, w której podkreśla, że jest obywatelem miasta Tars w Cylicji (πόλεως πολίτης). Wprawdzie *ius Romanum* nie zezwalało na podwójne obywatelstwo (rzymskie i innego miasta), jednakże część uczonych utrzymuje, że w okresie cesarstwa z obywatelstwem rzymskim można było łączyć obywatelstwo zależnych miast-państw leżących na terytorium imperium rzymskiego⁵³. Tars nie był miastem-państwem, ale od 42 r. przed Chr. posiadał przywileje *civitatis liberae*, dlatego też jego mieszkańcy mogli mieć podwójne obywatelstwo. Niewykluczone, że Paweł również je posiadał⁵⁴. W takim przypadku, jego rodzice

⁵⁰ Por. G. Lüdemann, *Paulus, der Gründer des Christentums...*, s. 129. Obok Galii, Hiszpania należała do głównych ośrodków rzymskiej polityki romanizacyjnej.

⁵¹ Por. tamże, s. 129.

⁵² Por. tamże, s. 130. Paweł opiera się na zasadach, jakie zostały wypracowane przez synagogę hellenistyczną, a dotyczące poszanowania władzy państwowej. – Zob. E. Lohse, *Paulus. Eine Biographie*, München 1996, s. 235.

⁵³ Por. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne...*, s. 125.

⁵⁴ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 33. Jest to uzależnione, czy Dz 21, 38–39 można interpretować w tym sensie, czy też chodzi tu tylko o pochodzenie. J. Gnilka przytacza wypowiedź A. Weisera: „Pa-

musieliby w tym czasie uzyskać uznanie władz rzymskich i dobrobyt⁵⁵. Jednakże sama zamożność nie wystarczała jeszcze, aby szczerzyć się mianem obywatela greckiego miasta Tarsu. Żydom łatwiej było uzyskać obywatelstwo imperium rzymskiego niż pełne obywatelstwo jakiegoś miasta greckiego. Powód tkwił w hellenizacji, którą musieli w pełni zaakceptować, aby bez ograniczeń móc uczestniczyć w życiu społecznym. Wiązało się to m. in. z oddawaniem czci pogańskim bogom, np. opiekuńczemu bóstwu miasta. Trudno sobie wyobrazić, aby Paweł, chlubiący się swoimi religijnymi poglądami, mógł ubiegać się o obywatelstwo Tarsu w ścisłym znaczeniu tego tytułu. J. Lentz⁵⁶ wyjaśnia tę trudność celem, jaki mógł przyświecać Łukaszowi: przedstawienie Pawła jako człowieka o wysokiej pozycji społecznej i dużym prestiżu. W rzeczywistości autor *Dziejów*, używając terminu πολίτης, nie ma na myśli obywatelstwa w całym tego słowa znaczeniu (na co wskazuje ten termin), a jedynie w sensie rezydenta (κατοικοῦντος)⁵⁷.

2. MISYJNA DZIAŁALNOŚĆ APOSTOŁA PAWŁA W FILIPPI PODZAS DRUGIEJ PODRÓŻY MISYJNEJ

Wystarczył genialny Apostoł i jedno pokolenie, by przemierzyć w odwrotnym kierunku drogi otwarte przez legiony, by przepłynąć się przez cały basen Morza Śródziemnego, zewangelizować Efez, Filippi, Korynt, Ateny i dotrzeć aż za Rzym – „na krańce Zachodu”⁵⁸. Po raz pierwszy Paweł odwiedził Filippi podczas drugiej

węł, z urodzenia obywatel zarówno tarsyjski, jak i rzymski” (zob. tamże, s. 33, przyp. 24). Również G. Schneider pisze o Pawle jako obywatelu Tarsu i Rzymu, wspominając o możliwości podwójnego obywatelstwa w okresie cesarstwa. – Zob. tenże, *Die Apostelgeschichte...*, Tl. II, s. 319, przyp. 11; H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, London 1955, s. 81 n.

⁵⁵ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 33. Należałoby wtedy wnioskować, że rodzina Pawła nabyła obywatelstwo miasta Tarsu za pieniądze. Dobra sytuacja materialna rodziny Pawła prawdopodobnie dosyć dobrze zapewniała dostatek całemu domowi, bez obawy o niepewne jutro. Ojciec miał pracować w miejscowym przemyśle tkackim, z którego wyrobów znane były miasta cylicyjskie. – Zob. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 59.

⁵⁶ J. C. Lentz, *Luke's Portrait of Paul...*, s. 40.

⁵⁷ Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism...*, s. 41–42. Zamiennosc πολίτης i κατοικοῦντος stosował Flawiusz, wprowadzając tym samym dwuznaczność. Wspólnoty żydowskie w miastach greckich (np. w Aleksandrii) cieszyły się statusem autonomicznej grupy etnicznej, której religijne zwyczaje chroniło prawo. Była to wspólnota obcych, przybyszów na prawach rezydentów. Dla Żydów był to status znacznego uprzywilejowania, co nie znaczy jeszcze, że byli uznawani za obywateli w całym tego słowa znaczeniu. – Zob. tamże, s. 40, 41.

⁵⁸ Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przekł. A. Guryn, U. Suchodolska, Warszawa 1990, s. 11. O pawłowej wyprawie „na krańce Zachodu”, zob. S. Pisarek, *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podróży apostolskiej na krańce Zachodu, to jest do Hiszpanii (Rz 15,24.28)?*, ŚSHT 2001, t. XXXIV, s. 115–143 (Numer specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu).

podróży misyjnej w 50 lub 51 r.⁵⁹ Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy miał on wcześniejsze plany wyprawy do Europy. Z opisu Dz 16 wynika, że raczej była to decyzja mocno zmieniająca jego plany podróży. Nie sądził chyba, iż trzeba mu będzie opuścić łódź małoazjatycki i przepłynąć się do Europy, gdy wyruszał w drogę stosunkowo niedaleką i po to tylko, aby nawiedzić Kościoły pozakładane w czasie pierwszej podróży (Dz 15, 36)⁶⁰. Sytuacja, a raczej wydarzenia (Dz 16, 6–10) zmieniające misjonarskie plany trójki misjonarzy nie mają w księdze Dziejów Apostolskich żadnej analogii. Nigdzie nie musieli pokonywać żadnego odcinka podróży, nadkładając drogi. Nigdzie Duch Święty tak stanowczo nie kierował, zabraniał i nie pozwalał im głosić słowa Ewangelii, jak w obecnej sytuacji. Nigdzie przedtem, poprzez nadprzyrodzone widzenie (ὄραμα), nie mieli tak jasno wyznaczonego nowego (geograficznego) celu wyprawy jak teraz⁶¹. Łukasz będzie świadomie podkreślał działanie Ducha Świętego, aby wszyscy wiedzieli, że to, co czynił Paweł, pochodziło wyłącznie od Boga. To Bóg kierował krokami, wbrew jego zamiarom; to Bóg go powołał, aby głosił Ewangelię na macedońskim terenie (Dz 16, 10)⁶². Duch Święty (w. 6) i Duch Jezusa⁶³ (w. 7) bezpośrednio wyrażał Bożą wolę dotyczącą wyprawy. Nie wiemy, jak w tych dwóch przypadkach wola ta była Pawłowi komunikowana, ale wiemy, że po raz trzeci otrzymał już konkretne pouczenie w czasie snu⁶⁴. Jak Patriarchowie w Starym Testamencie miewali sny,

⁵⁹ Odwiedzi to miasto być może jeszcze dwa razy podczas trzeciej podróży misyjnej. Wpierw, nie doczekawszy się Tytusa w Troadzie (2 Kor 2, 12–13), ruszył w dalszą drogę, aby spotkać go w Macedonii. Po krótkim pobycie w umiłowanej wspólnocie udał się do Achai, gdzie prawdopodobnie przebywał około trzech miesięcy (głównie w Koryncie). Następnie opuścił Korynt i ponownie zatrzymał się w Filippi, gdzie świętował Paschę (Dz 20, 6), którą według pierwotnego planu chciał przeżywać już w Jerozolimie. Był to rok 58 lub 59.

⁶⁰ Por. K. Romaniuk, *Św. Paweł. Życie i dzieło...*, s. 83.

⁶¹ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 154; H. Conzelmann ujął to w następujący sposób: Diese Reiseschilderung ist sehr merkwürdig: eine gezielte Nicht-Missionreise! – Zob. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972², s. 97 (HNT 7).

⁶² Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (Dz 13,1–18,22). Działalność misyjna św. Pawła*, [w:] MPWB, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, t. VI, Lublin 1983, s. 167; R. Fabris, *Pawło...*, s. 223.

⁶³ Zob. H. Ordon, *Znaczenie określenia „Duch Jezusa” w Dz 16,7*, [w:] *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 72–79; G. Stählin, *To pneuma Jesou, Apg 16,7*, [w:] *Christ and the Spirit in the New Testament. In Honour of C.F.D. Moule*, ed. B. Lindars, S. Smalley, Cambridge 1973, s. 229–252.

⁶⁴ Wszystkie wizje Pawła (np. Dz 16, 6–10; 18, 9–10; 20, 23; 22, 17; 23, 11; 27, 23–24; 2 Kor 12, 1.7; Ga 2, 1–2) miały związek z jego życiem apostołskim. Każda z nich daje mu jakąś wskazówkę co do pracy misyjnej, a czasem nawet mieści się w nich i zakaz, jak w interesującym nas 16. rozdziale Dziejów Apostolskich. Wizje te mają ścisły i to bezpośredni związek z życiem kontemplatywnym Apostoła, tak jak w ogóle obydwie formy życia, kontemplacja i akcja, u Pawła biegły zawsze razem. Jest też człowiekiem, który w czasie modlitwy dziennej lub nocnej bada swe sumienie i wolę Bożą co do swoich dróg (np. Dz 24, 16). – Zob. J. Rumak, *Mistyka świętego Pawła Apostoła*, Assisi 1977, s. 198–199. O wizji podczas snu piszą również: O. Glombitza, *Der Schritt nach Europa: Erwägungen zu Act 16,9–15*, ZNW 53 (1962), s. 77; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen

przez które Bóg ich powoływał do wielkich czynów (zob. np. Rdz 28, 12–15; 31, 10–13; 46, 2–4), tak i Paweł, będąc w Troadzie, miał sen, który zdecydował o rozpoczęciu misji na kontynencie europejskim. We śnie stanął przed nim Macedończyk, którego poznał po mowie i ubraniu (Dz 16, 9)⁶⁵. Był on prawdopodobnie okryty płaszczem, z charakterystycznym dla Macedończyków kapeluszem καυσία⁶⁶. Postać ta reprezentuje nowe greckie audytorium, do zewangelizowania którego Apostoł Narodów był tak przynaglany⁶⁷. I chociaż pojawiają się wypowiedzi rozważające możliwość Łukasowego autorstwa tej sceny⁶⁸, to jednak nie można przekreślić nadzwyczajnej interwencji Boga. Misyjna wyprawa do Europy nie mogła być dziełem przypadku, później kunsztownie ubranego w słowa przez Łukasza jako nocna wizja inicjująca to zdarzenie. Bóg działa przez Pawła i z Pawłem. Prośba Macedończyka – „Przeprowadź się do Macedonii i pomóż nam!” (Διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν) /Dz 16, 9/ była rzeczywista, tak jak rzeczywiste było błaganie ojca, który wstawał się u Jezusa za swoim cierpiącym synem – „... zlituj się nad nami i pomóż nam” (βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεῖς ἐφ’ ἡμᾶς) /Mk 9, 22/⁶⁹. Dla Pawła prośba tego człowieka była Bożym znakiem i rozkazem, z którego wykonaniem nie można było zwlekać⁷⁰. Pod wpływem tych słów, cztero-

1977⁷, s. 470 (KEK 3); J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1988², s. 240 (NTD 5); G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987, s. 184–185; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II, Gütersloh–Würzburg 1985, (Rozdziały 13–28), s. 405 (ÖTBK 5/2).

⁶⁵ Por. A. Klawek, *Św. Paweł przybywa do Europy*, RBL 18 (1965), s. 177.

⁶⁶ Καυσία – filcowy z szerokim rondem kapelusz, należący do insygniów królów macedońskich. – Zob. καυσία, [w:] *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, s. 636; O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 2000, s. 524; zob. także: D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, przekł. K. Ostrowska, Warszawa 1968, s. 80; N. G. L. Hammond, *Starożytna Macedonia...*, s. 31. W cytowanej pracy Hammond opisuje również dialekt macedoński tzw. *makedonisti*, który mógł być eońskim dialektem języka greckiego. – Zob. tamże, s. 31–33.

⁶⁷ Por. R. J. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski [i in.], Warszawa 2001, s. 1227.

⁶⁸ Por. rozważania prowadzone przez np.: B. Heininger, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg im Br., 1996, s. 277–278 (HBS 9); J. Roloff, *Die Apostelgeschichte...*, s. 240; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II, s. 404; G. Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte...*, s. 184.

⁶⁹ Por. B. Heininger, *Paulus als Visionär...*, s. 279.

⁷⁰ Interesujący jest pośpiech Pawła. J. Strzelczyk stawia pytanie: „Dlaczego Apostołowi tak się spieszyło do Europy?” i podaje jedną z prób wyjaśnienia: „Pierwsi chrześcijanie żyli w poczuciu rychłego końca tego świata i nieustannym oczekiwaniu paruzji. Jeszcze nie minęło to pokolenie, które oglądało Chrystusa twarzą w twarz, a chociaż Pawła nie było wśród tych nielicznych, dzielił on wraz z nimi niezłomnie to przekonanie. O ile jednak judeochrześcijanie czekali na spełnienie ewangelicznej zapowiedzi sami, w zazdrosnej izolacji od reszty świata, o tyle Paweł, podobnie jak Barnaba i inni jego zwolennicy, przygnieciony był brzemieniem ogromnej odpowiedzialności. Moment rozstrzygnięcia jest już bliski, a świat nie znający Chrystusa, świat pogański nadal jest tak ogromny. Należy uczynić wszystko, co możliwe, by dać szansę jak największej części ludzkości, wszystkim lu-

osobowa grupa (Paweł, Sylas, Tymoteusz oraz Łukasz⁷¹, który przyłączył się w Troadzie) wypłynęła z portu w Troadzie do Samotraki – niewielkiej wyspy na Morzu Egejskim. Następnego dnia popłynęli do Neapolis – miasta leżącego już na wybrzeżu macedońskim (dzisiaj Kavalla). Stamtąd dotarli do sławnej Via Egnatia, która poprowadziła ich wprost do Filipi (Dz 16, 11–12)⁷². Można przypuszczać, że był to czas wiosny, tj. okres najbardziej sprzyjający dalekim wyprawom, zarówno morskim, jak i lądowym⁷³. Paweł, przybywając do Filipi, realizował swo-

dzium dobrej woli, osiągnięcia zbawienia przez chrzest”. – Zob. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 31. Autor ten, zwraca czytelnikom uwagę, że to oczywiście hipoteza, co więcej, niektóre fakty w Piśmie Świętym świadczą nawet o czymś innym. Bo skoro tak się Pawłowi śpieszyło, to dlaczego aż 18 miesięcy przebywał w jednym tylko Koryncie? Może Paweł dokonał korekty dalekosiężnego planu, a poczucie odpowiedzialności za dalsze losy tego, co już dokonane, nie pozwoliło mu złożyć „reszty” na barki mniej doświadczonych uczniów. Wreszcie – pisze dalej Strzelczyk – być może Paweł sam zauważył albo ktoś mu na to zwrócił uwagę, że w pośpiechu pozostawił za sobą znaczne obszary, nawet w Azji Mniejszej, niedotknięte Dobrą Nowiną. – Zob. tenże, *Apostołowie Europy*..., s. 32, 33.

⁷¹ Można spotkać się z opinią, że Filipi było rodzinnym miastem Łukasza oraz centrum medycznym. (zob. D. Guthrie, *List do Filipian*, [w:] *Przewodnik po Biblii*, przekł. i red. pol. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, s. 608). Opinia ta nie jest oczywiście jednoznaczna, gdyż istnieje również pogląd, że pochodził on z Antiochii Syryjskiej. Wtedy na szczególną uwagę zasługuje okres pomiędzy pierwszym a trzecim pobycem Pawła w Filipi, który dzieli pierwszą wzmiankę o Łukaszu od drugiej. Wiele zdaje się przemawiać za tym, że Łukasz postanawia spędzić ten właśnie czas w Macedonii, może głównie w Filipi, głosząc tam Ewangelię i czuwając nad życiem religijnym młodego jeszcze Kościoła. Miał to czynić z dużym powodzeniem, skoro właśnie jego życzy sobie mieć Paweł przez pozostałe lata swego życia. – Zob. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, s. 96, 101.

⁷² Historyczno-współczesny opis tej podróży prezentuje P. Dreyfus. – Zob. tenże, *Święty Paweł. Reporter na tropach Apostoła*, przekł. M. Wojciechowski, Częstochowa 2003, s. 201–203.

⁷³ Statki kursowały tylko wiosną i latem, gdyż od 11 listopada do 10 marca droga morzem była zamknięta z powodu burzliwej pogody (*mare clausum*). – Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*..., s. 104. Należy tu dodać, że infrastruktura imperium rzymskiego I w. po Chr. ułatwiała przemieszczanie się, a co za tym idzie działalność misjonarską. Zagadnienie to, podając szczegółowo literaturę, opracował R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994, s. 273–282 (WUNT 71). Sieć dróg imperium wynosiła wówczas ok. 300 000 km, z czego ok. 90 000 było kamiennych bądź zwirowych. – Zob. R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1991, s. 82 (SBB 22). O ich wysokiej jakości świadczy fakt, że były one używane aż do późnego średniowiecza, a niektóre ich odcinki po dzień dzisiejszy. Zasadniczo nasi misjonarze przemieszczali się pieszo bądź podróżowali statkiem. Na lądzie pokonywali ok. 20–30 km na dzień. – Zob. R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*..., s. 86 i R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*..., s. 277. Okręt przy sprzyjającej pogodzie rozwijał prędkość od 4 do 6 węzłów. Dla przykładu: podróż morską z Koryntu do rzymskiego portu Puteoli trwało ok. 45 dni. W I w. po Chr. panowała dosyć mocna i żywa tendencja do wędrowania. Lud ciągnął od miasta do miasta, wzmocnił się ruch pielgrzymkowy – zjawisko to omawia M. Giebel, *Reisen in der Antike*, Darmstadt 1999, s. 131–214. Duży wpływ na częściową odnowę moralną mieli również wędrowni filozofowie, którzy w świecie rzymsko-greckim wygłaszali swe poglądy na drogach, placach, w teatrach i świątyniach. – Zob. H. J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. II, *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart 1996, s. 107–113 (KStTh 9,2); *Podróże*, [w:] J. J. Pilch, *Słownik kultury biblijnej*, przekł. M. Zamora, B. Śliwińska, Częstochowa 2004, s. 105–111.

ją taktykę misjonarską⁷⁴. Miasto to, jako centrum handlowe okolicy, stanowiło doskonały fundament pod lokalny Kościół. Apostoł, który za cel postanowił sobie pokryć teren misyjny siecią wspólnot chrześcijańskich – jakby ogniskami, z których światło promieniowałoby wokół i stawało się źródłem prawdy wiecznej dla bliższych i dalszych okolic – wiedział, że Filippi może mieć udział w głoszeniu Ewangelii (por. Flp 1, 5). Łukasz informuje nas, że w mieście spędzili kilka dni (por. Dz 16, 12). Jest to ogólne określenie wstępne, mówiące o całym ich pobycie⁷⁵. Także i w tym mieście ewangelizację chciał rozpocząć od środowiska żydowskiego. Oczekiwał na szabat, aby móc nawiązać kontakt z Żydami. Misjonarze po dotarciu do Filippi musieli się zorientować, że w mieście nie ma synagogi. Paweł, jako wykształcony Żyd, mógł przypuszczać, że ewentualni wyznawcy mozaizmu mogą się gromadzić nad pobliską rzeką, umożliwiającą rytualne obmycia. W szabat misjonarze wyruszyli za bramę nad rzekę (Dz 16, 13). Wspomnianą rzeką nie mógł być Strymon – płynący zbyt daleko od miasta – ale raczej przepływająca w pobliżu Anghista (Gangas, Ganza, Gangites, Gaggitas). Także lokalizacja bramy wymaga dodatkowego wyjaśnienia. Obok bramy zachodniej (Porta Crenides) znajdowały się niewielkie źródła, które trudno uznać za rzekę. Natomiast Anghista, która może już być nazwana rzeką (ποταμός), płynie w odległości około 2 km od miasta⁷⁶. Skąd więc tak daleko brama? W miejscu, w którym Via Egnatia osiągała obszar miasta, wznosiła się monumentalna brama datowana na czasy cesarza Augusta. Tego typu budowla wyznaczała granice kolonii, które biegły w pewnej odległości od murów miasta i tworzyły tzw. *pomerium*, w obrębie którego nie można było wznosić budowli ani uprawiać ziemi⁷⁷. Za tą bramą, nad Anghistą (od czasów chrześcijan zwaną również „małym Jordanem”), sprawdzają się przewidywania misjonarzy. W miejscu określanym jako προσευχή spotykają grupę

⁷⁴ „Paweł wolał zatrzymywać się w głównych miastach, w metropoliach i tam propagować Ewangelię, aniżeli w ośrodkach podrzędnych. Jak na to wskazują wcześniejsze, małoazjatyckie i późniejsze doświadczenia, Apostoł trzymał się tej zasady konsekwentnie. Słowo o Dobrej Nowinie miało większą szansę rozprzestrzenić się w Filippi aniżeli w Neapolis, w Atenach aniżeli w Pireusie, w Koryncie niż w Kenchrach, w Antiochii nad Orontesem niż w jej porcie Seleucji, wreszcie w samym Rzymie aniżeli w Ostii”. – Zob. J. Gać, *Śladami Pawła z Tarsu*, Łódź 2000, s. 167–168. W głównych miastach, oprócz większej ilości rodzinnych mieszkańców, mógł Apostoł spotkać licznych kupców i podróżnych, którzy z kolei mogli opowiadać, a nawet przyjmować Ewangelię w swoich rodzinnych domach.

⁷⁵ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (13,1–18,22)*,..., s. 168. Dzieje Apostolskie bliżej nie określają długości pobytu Pawła w Filippi. Musiał to być jednak nieco dłuższy pobyt (dwa, trzy tygodnie?), gdyż te same Dzieje podają, że pewna niewolnica „przez wiele dni” dokuczała wtedy Pawłowi i jego pomocnikom (Dz 16, 18).

⁷⁶ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*..., t. I, s. 42.

⁷⁷ Por. tamże, s. 42. Szczegółową analizę tego zagadnienia zob.: P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas*..., s. 67–73 i 165–174. Zob. także W. Meeks, *The First Urban Christian. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven–London 1983, s. 211.

kobiet (Dz 16, 13)⁷⁸. Rozmowa z nimi musiała przerodzić się w nauczanie, któremu z wielką gorliwością przysłuchiwała się pewna „bojąca się Boga” kobieta z miasta Tiatyry imieniem Lidia, zajmująca się sprzedażą purpury (Dz 16, 14)⁷⁹. O jej pochodzeniu, przedsiębiorstwie, które prowadziła, i o rodzinie będzie mowa w dalszej części pracy. Zaznaczmy jedynie, że to ona będzie pierwszą chrześcijanką i to jej dom stanie się pierwszym europejskim domowym Kościołem. I choć misjonarze zamieszkają w jej domu (Dz 16, 15), to nadal będą się zbierać na modlitwę, być może nad rzeką za bramą miasta (Dz 16, 16). Podczas drogi na jedno z takich modlitewnych spotkań miał miejsce pewien epizod, który z pewnością wpłynął na czas i przebieg misyjnej działalności w mieście. Zdarzeniem tym było uwolnienie opętanej od ducha nieczystego i w konsekwencji uwięzienie Pawła i Sylasa (Dz 16, 16–24), które wydaje się być jedną z wielu form prześladowań, przez jakie przeszli Apostołowie i o których czytamy w *Dziejach Apostolskich*. Prześladowania w pewnej mierze tworzą nawet schemat misyjny. Jednakże porównując uwięzienie w Filippi z innymi podobnymi wypadkami, widzimy więcej różnic niż cech wspólnych. W Listrze (Dz 14, 19) groziła Pawłowi śmierć przez ukamienowanie. W Tesalonikach (Dz 17, 5–10) oraz w Berei (Dz 17, 13–14) został zmuszony do opuszczenia miasta. W Koryncie (Dz 18, 12–13) postawiono go przed sądem rzymskiego prokonsula Galio, a w Cezarei (Dz 24, 1–26, 32) został doprowadzony do prokuratora Feliksa, następnie Festusa i króla Agryppy II. We wszystkich tych przypadkach w kłopoty te wikłają Pawła wrogo do niego ustosunkowani Żydzi⁸⁰. Natomiast w Filippi występują przeciw niemu Rzymianie. Nie

⁷⁸ Wśród pogan judaizm bardziej odpowiadał kobietom niż mężczyznom. Wielokrotnie wspomina o tym Józef Flawiusz (np. *Dawne dzieje Izraela*..., XX, 17–19, 34–48; *Wojna żydowska*..., II, 560). Zob. także: I. Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, s. 120; J. P. Sterck-Deguelde, *Eine Frau namens Lydia*..., s. 147–150. Judaizm mógł pociągać kobiety przede wszystkim przez piękno swego kultu. Zwłaszcza w miastach diaspy, gdzie nie składano krwawych ofiar, cześć Bogu oddawano poprzez modlitwę, śpiewanie hymnów, czytanie i komentowanie świętych Pism. Koncentrowano się bardziej na aspekcie filozoficznym aniżeli ofiarniczym. Judaizm wychodził naprzeciw podstawowym potrzebom intelektualnym i duchowym. Podczas modlitw czczono jednego, uniwersalnego i wszechmocnego Boga, stwórcę świata, kierującego jego historią, i Pana wszystkich ludzi. Daje On jasne przykazania i żąda etycznej postawy. Religia judaistyczna umożliwiała bardzo osobistą relację z Bogiem, który ponadto przed wszystkimi sprawiedliwymi i pobożnymi rozciąga wizję pogodnej przyszłości i wiecznego życia. Czegoś takiego nie mogła zaoferować żadna antyczna religia. Nie było tutaj żadnych gorszących bogów-awanturników, a jednocześnie było wyznanie wiary, które można interpretować przez odwołanie się do filozofii. – Zob. M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998, s. 101, 102 (WUNT 108).

⁷⁹ Spotkanie Pawła z Lidią upamiętnia obecnie małe sanktuarium zbudowane nad brzegami Anghisty. Z jednej strony w cieniu drzew postawiono ołtarz, a na drugim brzegu wybudowano maleńki amfiteatr, umożliwiający uczestnictwo w nabożeństwach odprawianych, jak za czasów Pawła, pod gołym niebem. W samej rzece urządzono baptysterium w kształcie krzyża z przepływającą bieżącą wodą. – Zob. J. Kozyra, *Miejsca i świadectwa archeologiczne związane z pierwszą ewangelizacją Europy w czasie II wyprawy misyjnej św. Pawła*..., s. 57.

⁸⁰ Zob. także: Dz 9, 23–25; 2 Kor 11, 24, 32–33; 1 Tes 2, 15–16.

była to z ich strony reakcja na jego działalność misyjną⁸¹. W oskarżeniu Pawła nie podnoszono również ewentualnych strat materialnych, jakie mogli ponieść właściciele wieszczącej niewolnicy. Pawłowi postawiono zarzut głoszenia poglądów, których Rzymianie nie mogli przyjąć (Dz 16, 21)⁸². Oskarżenie zwracało uwagę na narodową dumę mieszkańców Filipi, a nie przedstawiało dokładnie spraw, o jakie właścicielom niewolnicy chodziło. Oskarżyciele określili siebie Rzymianami – a Pawłowi i Syłasowi zarzucili propagowanie judaizmu, ponieważ nie odróżniali jeszcze chrześcijaństwa od religii mojżeszowej⁸³; „Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες (...) ἡμῖν (...) Ῥωμαίοις οὖσιν – Judejczykami będąc (...) nam (...) Rzymianami będącymi” (Dz 16, 20–21). Trzeba również pamiętać, że dla Rzymian, już z założenia reputacja Żydów była zła. Dał tego wyraz 2–3 lata wcześniej Klaudiusz, który dekretem banicyjnym usunął ich z Rzymu. Przypomnijmy również, że kolonie wojskowe, których przykładem było Filipi, były zakładane nie tylko dla uregulowania spraw socjalnych weteranów wojennych, ale przede wszystkim ze względu na rację stanu. Osadzeni w ten sposób weterani, wszyscy będący *cives Romani*, mieli dopomagać w zapewnieniu bezpieczeństwa i ładu w zamieszkiwanym przez tyle różnych narodowości imperium oraz upowszechniać rzymski styl życia. Spokój i ład mogło zakłócić propagowanie obcych religii i obyczajów. W pewnym sensie odnosi się to także do judaizmu. Wprawdzie Rzymianie zajmowali wobec niego postawę tolerancyjną i udzielali mu przywileju *religio licita*, niemniej, przy całej aprobacie dla monoteizmu, uważano judaizm za religię konkretnego nierzymskiego narodu⁸⁴. Mogli również dostrzegać w niej zagrożenie dla kultu imperatora⁸⁵.

Zastanawia także gorliwość pretorów w karaniu misjonarzy. Czy i oni nie mieli jakiegось udziału w zyskach z „chodzącej wyroczeni”?⁸⁶. Paweł ani Syłas nie prote-

⁸¹ Por. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 55.

⁸² Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 366; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II..., s. 216.

⁸³ Por. F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (13,1–18,22)...*, s. 168; G. Schneider zwraca uwagę na ἔθνη. Otóż w kodeksie D występuje τὰ ἔθνη. Wtedy Apostołowie nie tylko głosiliby obyczaje, których Rzymianie nie mogą przyjąć, ale przedstawialiby się jako poganie. – Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II..., s. 209, przyp. „i”. E. Haenchen domniemywa, że chodzi o „święty pocałunek” podczas Eucharystii. – Zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. II..., s. 216, przyp. 52.

⁸⁴ Por. J. Gniska, *Paweł z Tarsu...*, s. 109. Znane są przykłady procesów wytaczanych przeciw Rzymianom za przejście na judaizm, traktowane jako zbrodnia główna. Oskarżenie brzmiało: apostazja narodowa. Takie przypadki należały z pewnością do wyjątków. Niemniej dowodzą one nieostrości granic oddzielających legalność od nielegalności. – Zob. tamże; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Nachdruck Darmstadt 1961, s. 574, przyp. 3.

⁸⁵ Por. Z. Niemirski, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków...*, s. 40.

⁸⁶ Por. W. Zalewski, *Apostołowie Jezusa Chrystusa*, Poznań 1966, s. 254. Nie znajdziemy odpowiedzi na to pytanie. Ale trzeba powiedzieć, że tak gwałtowna reakcja – obojętnie jakie są jej pierwotne podstawy: czy materialne, czy społeczne – pogłębia tylko wśród rodzimej ludności niechęć do Żydów. Potwierdza się, że Paweł jest traktowany w Filipi jako Żyd, a nie chrześcijanin.

stawiali, choć obaj byli obywatelami rzymskimi, a takich osób już od 508 r. przed Chr. nie wolno było biczować bez decyzji ludu (*lex Valeria*). Od 248 r. przed Chr. został wprowadzony całkowity zakaz biczowania tych, którzy szczylicili się tym tytułem (*lex Porcia*)⁸⁷.

Nie wiadomo, czy powodem ich milczenia był gorący nastrój tłumów i pośpieszna interwencja władz miejskich, czy też nieznajomość łaciny u Apostołów⁸⁸. Konsekwencją oskarżenia, oprócz biczowania, było uwięzienie Pawła i Sylasa. Zostali zakuci w wewnętrznym lochu⁸⁹ w dyby oraz oddani pod specjalną straż nadzorcy (Dz 16, 23–24). Również i ta sytuacja nie przeszkadzała im być Apostołami Jezusa Chrystusa. Nawet w nocy trwali oni na modlitwie i śpiewali hymny ku czci Boga. Pozostali więźniowie przysłuchiwali się temu świadectwu (Dz 16, 25). Modlitwa i śpiew uwielbienia stała się wyrazem przeświadczenia misjonarzy, że w tym, co ich spotkało, dzielą los Jezusa w Jego cierpieniu i męce. Przeżycia te stanowią gwarancję uczestnictwa także w Jego chwale⁹⁰. Uwięzienie to, choć nie było specjalnie zaplanowaną działalnością misyjną w Filippi, przyniosło jednak owoce. Cudowna interwencja Boga (nagłe i silne trzęsienie ziemi⁹¹), jak niegdyś Piotra (Dz 12, 5–11), tak tu Pawła i Sylasa uwolniła z więzienia. Tyle, że Piotra wyprowadził anioł, a Pawła i Sylasa drżący nadzorca (Dz 16, 26–30). Cud uwolnienia z więzienia ukazał siłę Boga, który wspierał uwięzionych misjonarzy. Ta moc doprowadziła również do nawrócenia nadzorcy⁹². Był on już prawdopodobnie odpowiednio przygotowany na przyjęcie Bożej łaski. Być może wcześniej słyszał o działalności misjonarzy w Filippi, o uwolnieniu pytonissy od wpływu złego ducha.

⁸⁷ Cives Romani posiadali tzw. *ius provocationis*. *Provocatio ad populum* był to środek prawny skierowany do zgromadzenia ludowego. Chronił on obywatela w Rzymie i w obrębie 1 mili od miasta przed władzą magistratury o charakterze policyjnym. Na skutek tego *magistratus* nie mógł wymierzyć obywatelowi kary śmierci lub kary cielesnej bez postępowania sądowego. Instytucja *provocatio ad populum* została wprowadzona wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przez *lex Valeria*. *Lex Portia* poszerza to prawo na całe imperium. – Zob. W. Litewski, *Rzymskie prawo prywatne...*, s. 29; A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 44.

⁸⁸ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu...*, s. 110.

⁸⁹ Dzisiaj jest to loch, będący rzymską cysterną, nad którą chrześcijanie wybudowali w starożytności kaplicę, ozdobioną w średniowieczu (X/XI) freskami. – Zob. J. Kozyra, *Miejsca i świadectwa archeologiczne związane z pierwszą ewangelizacją Europy...*, s. 58.

⁹⁰ Por. S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992, s. 290. Aktualny spokój Pawła, jego poleganie na Bogu stanowi kontrast dla wcześniejszego niepokoju demonia, który kilkakrotnie przemawiał przez niewolnicę (Dz 16, 16–18). – Zob. tamże. „Tam gdzie jest Bóg, tam jest wolność... nawet w więzieniu. Tam gdzie jest Bóg, tam jest światło... nawet o północy”. – Zob. W. Barclay, *Dzieje Apostolskie*, przekł. A. Błażowski, R. Kowalczyk, A. Kircun, W. Zachanowicz, Warszawa 1979, s. 192.

⁹¹ W trzęsieniu tym nie byłoby nic nadzwyczajnego, bowiem Filippi leży w rejonie sejsmicznie aktywnym, gdyby nie fakt, że „ze wszystkich opadły kajdany” (Dz 16, 26). – Zob. J. Gać, *Śladami Pawła z Tarsu...*, s. 170.

⁹² Por. S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość...*, s. 291; W. de Boor, *Die Apostelgeschichte*, Wuppertal 1983, s. 300–301 (WStB).

Ponadto dziwne zachowanie obu uwięzionych, niebywałe w swoich skutkach trzęsienie ziemi – wszystko to mogło stanowić dalsze przygotowanie⁹³. Niewątpliwie istotnym faktem na jego drodze do chrześcijaństwa było to, że żaden z więźniów, mimo otwartych drzwi, nie uciekł z więzienia (Dz 16, 28). Wiedział, że ucieczka więźniów oznaczałaby dla niego przejęcie ich kary lub nawet śmierć (por. Dz 12, 19)⁹⁴. W tym kontekście należy tłumaczyć jego próbę samobójstwa (Dz 16, 27) jako ucieczkę od surowej kary lub zniesławienia, bo u Rzymian – szczególnie pod wpływem filozofii stoickiej – samobójstwo uchodziło za zakończenie życia z honorem⁹⁵. Na pewno nie była to dla niego zwykła noc. Nie tylko doświadczył niezrozumiałego dla siebie splotu zdarzeń, ale i mógł wsłuchać się w naukę Pana (Dz 16, 32). Uznał interwencję Bożą, dostrzegł wezwanie do przyjęcia wiary.

Dzieje Apostolskie (16, 32–34) podają również, że nauki Apostołów, oprócz samego nadzorcy, słuchali także jego domownicy. Mogli mieszkać w pobliżu więzienia lub w tym samym budynku⁹⁶, dlatego tak szybko skorzystali z możliwości wsłuchania się w Pawłowe nauczanie, wzmocnione cudownymi wydarzeniami. Na owoce nie trzeba było długo oczekiwać. Nadzorca zabrał misjonarzy do swego mieszkania, obmył im rany i natychmiast przyjął chrzest z całym swoim domem (Dz 16, 33). Niestety, Łukasz nie przekazał nam, jak miał na imię pierwszy Rzymianin w Filippi, który został chrześcijaninem. Pozostawił jednak opis wydarzeń, które sprawiły, iż chrześcijańska wspólnota w Filippi bierze początek z dwóch domów – filarów: domu Lidii oraz domu strażnika.

Z nastaniem dnia pretorzy, poprzez liktorów, posyłają rozkaz do więzienia, aby uwolnić misjonarzy (Dz 16, 35). Nie podają przy tym żadnych przyczyn ich uwięzienia lub jakichkolwiek wyjaśnień. Paweł w tej sytuacji reaguje stanowczo z autentycznym przekonaniem swej słuszności, a właśnie słuszność (*aequitas*) rozumiano w prawie rzymskim jako ideał równowagi społecznej⁹⁷. Dlatego zażądał, aby pretorzy sami przyszli do więzienia i oficjalnie ich wyprowadzili, dając przez to dowód niewinności Apostołów (Dz 16, 37). Wers ten (37) stanowi jakby replikę oskarżenia (Dz 16, 20). Tym razem misjonarze odwołują się do swoich praw obywatelskich, wskazując na brak poszanowania *cives Romani*: „ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας – ludzi Rzymianami będących”. Słowa te gwałtownie

⁹³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 45.

⁹⁴ W prawie rzymskim (Kodeks Justyniana) straż, które pozwoliły, by więzień uciekł, miała otrzymać karę jemu należną.

⁹⁵ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 45.

⁹⁶ Zob. rozdział II. 3.1.2. niniejszej pracy.

⁹⁷ Por. K. Sójka-Zielińska, *Historia prawa*, Warszawa 1998⁷, s. 23. Oprócz wspomnianego pojęcia słuszności, wśród etycznych podstaw prawa znalazły się takie idee, jak: łagodność, życzliwość (*benignitas*), dobroć (*bonitas*), uczciwość, godność (*honestas*) czy człowieczeństwo (*humanitas*). – Zob. tamże, s. 24. Z opisu pierwszego pobytu Pawła i jego towarzyszy w Filippi wiemy, że nie spokali się z tymi ideałami prawa rzymskiego, które było reprezentowane przez pretorów.

zmieniają nastawienie urzędników do tych dwóch więźniów. Pretorzy mają świadomość naruszenia przez nich *civitas*. Ci, którzy mieli „pomagać, uzupełniać i poprawiać *ius civile*”⁹⁸, zaczęli publicznie je łamać. Poznali swój błąd⁹⁹ i jego konsekwencje¹⁰⁰. Choć żądanie więźniów było niezwykle i dla urzędującej władzy równało się z upokorzeniem, to jednak przystano na nie. Pretorzy przybyli osobiście z przeprosinami i wyprowadzili ich z więzienia. Aby położyć kres wszelkim rozgłosom sprawy, poprosili Pawła i Sylasa o opuszczenie miasta (Dz 16, 39–40). Jako rzymskich obywateli nie mogli ich wygnać bez sądu, proces jednak ujawniłby tylko dokonane przez nich naruszenie prawa. Jedyne co mogą teraz uczynić, to tylko pokornie prosić.

Protest Pawła przeciwko cichemu zwolnieniu z więzienia nie był wynikiem urażonej dumy. Apostołowi chodziło przede wszystkim o przyszłość powstałej wspólnoty chrześcijańskiej, skompromitowanej w oczach mieszkańców kolonii publiczną chłostą założycieli. Satysfakcja, której zażądał, dotyczyła tylko naprawy dobrego imienia, natomiast nie posuwał się dalej – nie ścigał prawnie urzędników za nadużycie¹⁰¹.

Misjonarze spełnili prośbę pretorów i opuścili Filippi – być może w trosce o spokój w mieście i w nowo założonym Kościele. Ale nawet wychodząc, zaznaczają swoim postępowaniem, że czynią to jako ludzie wolni: „Oni zaś wyszedłszy z więzienia, wstąpili do Lidii, zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli” (Dz 16, 40)¹⁰².

⁹⁸ M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa...*, s. 67.

⁹⁹ Pretor sam nie sądził, a jedynie rozpatrywał sprawę pod względem formalnym – *in iure*. Postępowanie *in iure* miało na celu stwierdzenie, czy w danym przypadku chodziło o roszczenie, któremu prawo rzymskie daje ochronę, a następnie ustalenie i sformułowanie przedmiotu sporu. Sprawa z kolei przechodziła do sędziego – *in iudicium*, który wydawał wyrok. Sędziów powoływał pretor. – Zob. M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa...*, s. 47. Błąd pretorów w Filippi polegał na tym, że nie rozpatrzyli sprawy oskarżenia i ewentualnie nie wyznaczili konkretnego sędziego. Bez jakiegokolwiek formalnego orzeczenia kazali biczować i uwięzić nieznanym.

¹⁰⁰ W prawie rzymskim (ustawa XII tablic) określono szereg czynności niedozwolonych, które przejawiały się jako zniewaga osoby fizycznej przez naruszenie jej czci bądź spowodowanie niemożności wykonywania przyznanych jej uprawnień, terminem *iniuria*, co ogólnie oznaczało czyn bezprawny, kolidujący z prawem. Pretorzy mogli ponieść konsekwencje *iniuriae* za uszkodzenie cielesne (biczowanie) Pawła i Sylasa. Sankcją tego przestępstwa było prawo odwetu (*ius talionis*), tzn. pokrzywdzony mógł wyrządzić taką samą szkodę cielesną sprawcy, jakiej doznał od niego. Drugim oskarżeniem pretorów z Filippi mogło być naruszenie przez nich godności, czci przysługującej wolnemu obywatelowi. Jest to czynna zniewaga, którą ustawa XII tablic karała grzywną 25 asów. – Zob. W. Osuchowski, *Rzymskie prawo prywatne...*, s. 387–388. Jeśliby nawet, ze względu na wysoki urząd pretorów i pewną niecodzienność sytuacji, nie zastosowano wobec nich ww. konsekwencji, w przypadku odwołania się pokrzywdzonych mogli jednak zostać pozbawieni urzędu.

¹⁰¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 46. Obronna strategia miała zapewnić przyszłe bezpieczeństwo młodej chrześcijańskiej wspólnoty. – Zob.: C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu...*, s. 275; E. Staniek, *Trzynasty Apostoł...*, s. 54–55.

¹⁰² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 46–47. Zakazu przebywania w mieście Paweł nie otrzymał. Wiemy, powróci do niego jeszcze dwukrotnie. W Filippi najprawdopodobniej pozostał Tymoteusz, którego nie ma w Tesalonicie (por. Dz 17, 4.10). Jego zadaniem byłoby przez pewien czas

Zapoczątkowane spotkania i relacje interpersonalne przynoszą plon: powstaje nowa wspólnota chrześcijańska, rodzi się przyjaźń Pawła z wiernymi pochodzącymi w większości z pogaństwa. Kościół ten będzie rósł i wydawał owoce. Przyjaźń będzie tak wielka, że list napisany do tej wspólnoty będzie najbardziej serdeczny, a zasada Pawła o nieprzyjmowaniu ofiar materialnych dla własnego wsparcia (1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 7–9) zostanie wobec Filipian uchylona (Flp 4, 15–19). Również całokształt wydarzeń w Filippi będzie miał wkład w wytrwałość i zaufanie Apostoła, który później – analizując swoje warunki i sytuacje życiowe – napisze im: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13).

3. FILIPPI – PIERWSZY KOŚCIÓŁ ZAŁOŻONY W EUROPIE

Pierwszym miastem europejskim, w którym założono wspólnotę chrześcijańską, było Filippi. Fakt ten odnotowują Dzieje Apostolskie (16, 11–40). Nigdzie indziej na kartach Nowego Testamentu nie znajdujemy informacji, aby któryś z Apostołów – przed Pawłem – przebywał na ziemi europejskiej. Istnieje wprawdzie tradycja, według której w Europie pierwszą wspólnotę chrześcijańską założył w Rzymie sam Książe Apostołów – święty Piotr. Miało to być w drugim roku panowania Klaudiusza (42 r.), a Piotr miałby tam się udać po cudownym uwolnieniu z więzienia (Dz 12, 5–17). Jednakże same słowa, kończące relacje o Piotrze: „I udał się gdzie indziej” (Dz 12, 17), nie wystarczają na uzasadnienie tej tezy. Często bywają też przedmiotem nadinterpretacji¹⁰³. Wiadomości o wieloletniej (25 lat) jego działalności w Wiecznym Mieście, poświadczone przez kronikę Juliusza Afrykańskiego, dokończoną w 221 r. przez Hipolita Rzymskiego († 237), nie są również wystarczająco udowodnione¹⁰⁴. Ponadto nic nie przemawia za tym, że na tzw. sobór jerozolimski (49/50 r.) Piotr przybył z Rzymu jako biskup tego miasta. Prawdopodobnie do 49 r. Piotr w Rzymie w ogóle nie był¹⁰⁵. Dlatego to Filippi cieszy się mianem Pierwszego Kościoła Apostolskiego założonego w Europie. Jego początek wiąże się z utworzeniem „fundamentów” z dwóch do-

sprawowanie pieczy nad nowo powstałą wspólnotą. – Zob. W. Rakocy, *Paweł. Apostoł Żydów i pogan...*, s. 96 i 231 oraz G. Schneider, *Die Apostelgeschichte...*, Tl. II, s. 219. Przypuszcza się również, że pozostał także i Łukasz, gdyż począwszy od Dz 17,1, ustają sprawozdania w formie „my”. – Zob.: A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 47 oraz E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 369.

¹⁰³ Por. J. Gnilka, *Piotr i Rzym*, przekł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 108. Wyrażenie Łukasza jest bardzo ogólnikowe i może być stosowane do każdego miasta bez różnicy. I tak też podaje się również Antiochię jako ewentualne miejsce oddalenia się Piotra. Zapewne przebywał on i w Antiochii (Ga 2, 11), a jak podają dane historyczno-archeologiczne, również i w Rzymie. Jednakże nie utożsamia się jednoznacznie tego pobytu w aspekcie Dz 12, 17. Zob. szczegółową dyskusję – E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 328–329.

¹⁰⁴ Por. J. W. Rosłon, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł...*, s. 351. O początkach wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie zob.: P. Styger, *Juden und Christen im alten Rom*, Berlin 1934; O. Narbutt, *Kościół Rzymu w pierwszym wieku*, „Więź” 12 (1977), s. 55–73.

¹⁰⁵ Por. K. Romaniuk, *Święty Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1995³, s. 131.

mów: Lidii (Dz 16, 15) i naczelnika więzienia (Dz 16, 33). Na tym podłożu, na kontakcie z mieszkańcami tych domów, powstał solidny gmach wspólnoty wczesnochrześcijańskiej w Filipi. Pawłowi nie chodziło o doraźne sukcesy, ale o zapewnienie nauce Jezusa Chrystusa jak największych możliwości rozwoju na przyszłość. Stąd kładzie tylko fundament pod wspinały gmach Kościoła, a dalszą budowę pozostawia swoim następcom.

3.1. Kościół domowy

Pomimo iż w *Dziejach Apostolskich* 16, 11–40 oraz w *Liście do Filipian* brak wyrażenia ἡ κατ' οἰκόν τινος ἐκκλησία (dosłownie – ten związany z domem czyli Kościół, np. Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15; Flm 2), to jednak można w ten sposób nazwać dwa pierwsze centra religijne w Filipi.

Kościół domowy stanowił pierwszą fazę tworzenia się wspólnoty chrześcijańskiej w danej miejscowości. Przez pojęcie to rozumiano wówczas dom, który stawał się religijnym centrum życia danej wspólnoty, a zarazem naturalnym punktem łączącym i scalającym ją. Początków tego typu religijnych ośrodków należy szukać w świecie antycznym, gdzie w prywatnych domach mieściły się zrzeszenia kultowe, tworzone kręgi misteryjne czy szkoły filozoficzne. Istniały nawet wspólnoty żydowskie, które spotykały się w domowych synagogach¹⁰⁶.

Powstania Kościoła domowego – jak to wykazał w swej pracy D. L. Matson¹⁰⁷ – należy szukać już w działalności Jezusa. Kluczowa w tej dziedzinie staje się perykopa o rozesłaniu siedemdziesięciu dwóch uczniów (zob. Łk 10, 1–16), w której Jezus kreśli podstawowy program ewangelizacji i formę jego realizacji, zwłaszcza jeśli chodzi o przebywanie w prywatnych domach¹⁰⁸. Sam Jezus nie stronił od takich spotkań. Przebywał w domu Szymona Piotra, gdzie uzdrawiał chorych i opętanych (zob. Mt 10, 14–17; Mk 1, 29–34; Łk 4, 38–41). Chciał odwiedzić dom rzymskiego setnika (zob. Mt 8, 5–13; Łk 7, 1–10), był w gościnie u faryzeusza Szymona (zob. Łk 7, 36–50; zob. także opowiadanie o namaszczeniu Jezusa w domu Szymona Trędowatego – Mt 26, 6–13; Mk 14, 3–9 oraz w domu Marii, Marty i Łazarza – J 12, 1–11). W domu przełożonego synagogi – Jaira wskrzesił dziewczynkę (zob. Mt 9, 18–19.23–26; Mk 5, 21–24.35–43; Łk 8, 40–42.49–56). Nauczał w domu Marii, Marty i Łazarza (zob. Łk 10, 38–42), w domu faryzeusza (zob. Łk 11, 37–53). Jezus wzbudził radość w domu nawróconego Zacheusza (zob. Łk 19, 1–10), a na spotkaniu w domu w Emaus uczniowie poznali Go po „łamaniu chleba” (zob. Łk 24, 28–31).

¹⁰⁶ Por. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken...*, s. 155; H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981, s. 83–97 (SBS 103).

¹⁰⁷ D. L. Matson, *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, Sheffield 1996 (JSNT.S 123).

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 185.

Spotkania w domostwach przejęli pierwsi wyznawcy Chrystusa. Gromadzili się w domach prywatnych, aby wspólnie się modlić, uczestniczyć w uczcie eucharystycznej, słuchać katechezy oraz udzielać sakramentu chrztu św. Modlitewne domy – Kościoły zasadniczo należały do zamożniejszych chrześcijan¹⁰⁹. Tak też było w Filippi, gdzie dom Lidii (Dz 16, 15) oraz naczelnika więzienia (Dz 16, 33) stały się domowymi Kościołami.

Rodzi się jednak pytanie: kto tworzył wspólnotę tego Kościoła? Autor Dziejów Apostolskich podaje tylko dwie związane informacje:

„Kiedy [Lidia] została ochrzczona razem ze swym domem, zwróciła się z prośbą: «Jeśli uważacie mnie za wierną Panu, przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim»” (16, 15).

„[Dozorca] wyprowadziwszy ich na zewnątrz, rzekł: «Panowie, co mam czynić, aby się zbawić?». «Uwierz w Pana Jezusa – odpowiedzieli mu – a zbawisz siebie i swój dom». Opowiedzieli więc naukę Pana jemu i wszystkim jego domownikom. Tej samej godziny w nocy wziął ich ze sobą, obmył rany i natychmiast przyjął chrzest wraz z całym swym domem. Wprowadził ich też do swego mieszkania, zastawił stół i razem z całym domem cieszył się bardzo, że uwierzył Bogu” (16, 30–34).

W przedstawionych fragmentach następuje nakładanie się dwóch znaczeń wyrazu „dom”. Raz trzeba go rozumieć jako wspólnota, a raz jako budynek, miejsce zamieszkania. Wyjątkiem jest wers 34., gdzie w *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 5) prze-

¹⁰⁹ Por. H. Langkammer, „*Kościoły domowe*” w *Nowym Testamencie*, [w:] *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 7; tenże, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 166; E. Marczewska, B. Filarska, *Domowy Kościół*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk [i in.], t. IV, Lublin 1995, kol. 104–105. Starożytny dom (zarówno rzymska insula, czyli wynajmowany kilkupiętrowy budynek, grecki dom z perystylem lub hellenistyczny dom z dziedzińcem i otaczającymi pomieszczeniami) posiadał zawsze sporą przestrzeń, w której mieściło się 20 osób a nawet i więcej. A zatem taki dom mógł również gromadzić w jednym pomieszczeniu większą liczbę uczestników zebrania czy spotkań. – Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma...*, t. I, s. 181. Dom taki oferował również dodatkowe pomieszczenia, które mogły być oddane do dyspozycji misji, np. pokoje gościnne jako kwatery dla odwiedzających wspólnotę misjonarzy. W niektórych przypadkach mógł zapewnić miejsce pracy (np. Dz 18, 3) albo też miejsce to mogło służyć jako okazja do rozmów ewangelizacyjnych podczas kontaktów handlowych. Należy także podkreślić, że warunki architektoniczne starożytnego domu stworzyły również pewne ograniczenia. Gdy na przykład liczba członków lokalnego Kościoła znacznie się zwiększyła, należało poszukać większy bądź następny dom, którego właściciel wyrażał gotowość oddania go na potrzeby wspólnoty. Dom taki – przez swoją świecką architekturę – zakrywał jego sakralny charakter. Z drugiej jednak strony ta pewna kryptonimowość w czasach prześladowań mogła służyć jako bezpieczny azyl i prowadzenie w miarę normalnego życia liturgicznego. – Zob. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Göttingen 2000, s. 480–481 (BWM 9). Na s. 508–515 Gehring przedstawia rekonstrukcje starożytnych palestyńskich i rzymskich domów; zob. także: L. Schenke, *Zur sogenannten „Oikosformel” im Neuen Testament*, „Kairos” 13 (1971), s. 226–243; C. Pietri, *Recherches sur les domus ecclesiae*, REA 80 (1978), s. 3–21; J. Gnillka, *Die neutestamentliche Hausgemeinde*, [w:] *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS J.G. Plöger)*, Red. J. Schreiner, Stuttgart 1983, s. 229–242.

tłumaczono zwrot „εἰς τὸν οἶκον” jako „do mieszkania”¹¹⁰. Inne polskie przekłady¹¹¹ oddają ten zwrot poprzez polskie „do domu”. A zatem, aby rozróżnić i prawidłowo odpowiedzieć na wcześniejsze pytanie „kto tworzył ten Kościół”, należy spojrzeć na rzeczownik οἶκος jako na określenie tych, którzy mieszkają w domu. A kto należał do πανοικεῖ (całego domu)? Pan (właściciel), jego najbliższa rodzina (żona, dzieci), służba (niewolnicy)¹¹². Do wspólnoty domowej można również włączyć dalszą rodzinę oraz przyjaciół i gości, którzy dłużej w danym domu się zatrzymywali¹¹³. Gościnność chrześcijańska była wówczas bardzo mocno praktykowana i to nie tylko wobec współwyznawców. W Kościele domowym można było odczuć bezpieczeństwo, życzliwość, Bożą opiekę. Ściśle wiązała się z tym wczesnochrześcijańska miłość braterska, która to łączyła różne warstwy społeczne w jedną wspólnotę¹¹⁴.

Religię chrześcijańską, mogli przyjąć wszyscy mieszkańcy danego domu (np. Dz 11, 14; 16, 15.31; 18, 8; 1 Kor 1, 16; 16, 15; J 4, 53) albo tylko niektórzy. Przykładem jest niewolnik Onezym z Listu do Filemona, który przed swoją ucieczką nie należał do wspólnoty Kościoła domowego. Ogólnie jednak można powiedzieć, że jeżeli pan – ojciec rodziny – przyjmował chrzest, to przyłączał się do tego cały „dom”¹¹⁵.

Sytuacja ta była ambiwalentna, gdyż jeśli opiekun domowej wspólnoty był osobą popularną oraz cieszącą się dużym uznaniem wśród sąsiadów i w mieście, to taki stan wpływał pozytywnie na opinię i silnie oddziaływał na cały dom. Gorzej, jeśli sytuacja była odwrotna. Mocna pozycja społeczna gospodarza domu

¹¹⁰ Podobnie: BWP, s. 2133; *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000...*, s. 34.

¹¹¹ Np. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, przekł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994³, s. 610; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Poznańska)...*, t. IV, s. 325; *Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu wraz z Biblią Nowego Testamentu w systemie Stronga oraz wykazem wyrazów i zwrotów polskich w NT Biblii Gdańskiej*, Kraków 1996, s. 193; *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem..., s. 313.

¹¹² Por. H. Langkammer, „Kościoły domowe” w *Nowym Testamencie...*, s. 9; A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan...*, s. 99; οἶκος [w:] P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Pelplin 2001, s. 409; F. Avemarie, *Die Taufenzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte*, Tübingen 2002, s. 101 (WUNT 139).

¹¹³ W starożytności istniał zwyczaj, aby w czasie podróży nocować u przyjaciół, krewnych albo znajomych, gdyż gospody i schroniska cieszyły się „raczej nienajlepszą opinią”. – Zob. Ch. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, Tübingen 2001, s. 235 (WUNT II/125). Dlatego goście, którzy regularnie zatrzymywali się w określonym domu, który stał się Kościołem domowym, poprzez świadectwo i naukę mogli również przyjmować religię chrześcijańską.

¹¹⁴ Por. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 484.

¹¹⁵ Por. H. Langkammer, „Kościoły domowe” w *Nowym Testamencie...*, s. 10; zob. także: W. Vogler, *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangelium*, ThLZ 107 (1982) s. 785–794.

mogła również łatwo spowodować powstanie we wspólnotach struktur zależności. Nie każdy pan domu – nawet wykształcony i zamożny – musiał rozwijać się prawidłowo pod względem teologicznym i duchowym. Zejście na niewłaściwą drogę przez ojca domu mogło pociągnąć za sobą cały Kościół domowy, co później prowadziło do konfliktów i podziałów we wspólnocie lokalnej¹¹⁶.

Te pewne cienie nie mogą osłabić blasku „ἡ κατ’ οἶκόν τινος ἐκκλησία”. Dom służył jako fundament wszelakiego życia we wspólnocie, zarówno tej rodzinnej, jak i wyznaniowej. Charakteryzując Kościół domowy wszesnego chrześcijaństwa, wolno powiedzieć, że był Kościołem w pełnym znaczeniu tego słowa. Można w nim dostrzec wszystkie eklezjologiczne elementy. Głoszono w nim słowo Boże, udzielano sakramentów, modlono się, sprawowano Eucharystię¹¹⁷. Czas monumentalnych świątyni chrześcijańskich nadejdzie dopiero w IV w.

Spróbujmy zatem odsłonić dwa pierwsze fundamenty, na których wznosił się Kościół w Filipi.

3.1.1. Lidia i jej dom

Porównując pierwszą i drugą podróż misyjną Pawła, można dostrzec, że w Kościołach z czasów pierwszej wyprawy całkowicie brakuje nazwisk i charakterystyk nawróconych osób¹¹⁸. Natomiast inaczej jest podczas drugiej wyprawy. Łukasz zaczyna bardzo szczegółowo przedstawiać niektóre osoby¹¹⁹. I tu, ze szczególnym zaangażowaniem zostaje ukazana osoba Lidii: „Przysłuchiwała się nam też pewna «bojąca się Boga» kobieta z miasta Tiatyry, imieniem Lidia, która sprzedawała purpurę” (Dz 16, 14). Dokładność tego opisu może wynikać z osobistego udziału autora Dziejów Apostolskich w tej misji (16, 10)¹²⁰. Pomimo jednak większej uwagi poświęconej Lidii, trudno powiedzieć, że posiadamy o niej wiele informacji. Nie wiemy nawet, czy Lidia – to jej rzeczywiste imię własne, czy też

¹¹⁶ Por. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 485, 486.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 486, 487.

¹¹⁸ W Antiochi Pizydyjskiej (Dz 13, 14–52) pojawia się określenie „wielu Żydów i pobożnych prozelitów”, jednakże żadna osoba nie została wymieniona imiennie. Podobnie w Ikonium (Dz 14, 1–5), Listrze i Derbe (Dz 13, 8–28), gdzie czytamy jedynie o pozyskaniu wielu uczniów „μαθητεύσατες ἱκανούς”. Znowu brak jakichkolwiek nazwisk. Jedynie imiennie wspomniano nawróconego prokonsula Sergiusza Pawła (Dz 13, 7–12). Nie ma on jednak – oprócz tego, że był roztropny – żadnej, dłuższej charakterystyki.

¹¹⁹ W Tesalonice (Dz 17, 1–9) wspomina Jazona, w Atenach (Dz 17, 16–34) Dionizego Areopagitę oraz Damaris, a w Koryncie (Dz 18, 1–18) opisuje Akwile i Pryscyllę. Piszze też o „czcicielu Boga” Tycjuszu Justusie oraz przełożonym synagogi Kryspusie.

¹²⁰ Opowiedziany z perspektywy „my” fragment Dz 16, 10–15 jest podobny swoim stylem do ówczesnych „dzienników podróży”. Zapis ten charakteryzuje się bezbarwnym stylem opowiadania, noszącym w sobie podobieństwo do formy kronikarskiej. Zasadniczo ogranicza się do podania miejsc, osób i najważniejszych faktów. Brak w nim nowelistycznych dodatków. – Zob. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 224.

określenie pochodzenia z Lidii w Azji Mniejszej¹²¹. Samo imię Lidia zarówno w inskrypcjach, jak i w literaturze greckiej spotykane jest niezwykle rzadko, choć można je znaleźć w poematach romantycznych u Marcialisa i Horacego. Dlatego mamy tu prawdopodobnie do czynienia z nazwą etniczną, która w tym przypadku została przekształcona w potoczne imię¹²². Na podstawie Flp 4, 2 niektórzy sądzą, że jej autentyczne imię brzmiało Ewodia lub Syntycha¹²³. Nazywałaby się wtedy Ewodia Lidia (Εὐοδία Λυδία) albo Syntycha Lidia (Συντύχη Λυδία). Dlaczego jednak nie napisał tak św. Paweł w Liście do Filipian? Wszystkie ewentualne odpowiedzi będą tylko próbą zrozumienia tego, co wówczas działo się z pierwszą chrześcijanką Europy¹²⁴. Można tylko wysunąć hipotezę, że Lidię może mieć Paweł na myśli także wtedy, gdy mówi o „pozostałych współpracownikach” (Flp 4, 3)¹²⁵. Jednakże brak imienia Lidii w Liście do Filipian wcale nie musi podważać jej historyczności¹²⁶. Wręcz przeciwnie. W czasach Łukasza Lidia była wśród

¹²¹ Greckie Λυδία to rodzaj żeński od Λύδιος – „lidyjski”. Λυδία oznacza więc przede wszystkim „lidyjkę”, „kobieta z Lidii”.

¹²² Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 236. W starożytności nie było niczym nadzwyczajnym, kiedy nazwa etniczna służyła jako imię. Przykładem może być pewna inskrypcja z Filipi, na której widnieje napis Λαλία Ρωμαία. I jak Λυδία jest sfeminizowaniem Λύδιος, tak Ρωμαία pochodzi od Ρωμαῖος. Można więc przetłumaczyć „rzymska” lub lepiej „Rzymianka”. Z czasem właściwe imię mogło być jako cognomen nazwy etnicznej, częściowo lub całkowicie wyparte. A takie użycie nazw etnicznych jest powszechnie znane. – Zob. tamże, s. 236–237; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen 1989, s. 114 (WUNT 49); K. Romaniuk, *Św. Paweł...*, s. 86; S. Pisarek, *Lidia – pierwsza Europejka ochrzczona przez św. Pawła*, RBL 56 (2003), s. 274–275.

¹²³ Por. np. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. I, Leipzig 1907³, s. 379; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte...*, s. 433, przyp. 4; G. F. Hawthorne, *Philippians*, Waco 1983, s. 179 (WBC 43).

¹²⁴ Lidia mogła być w podróży w sprawach handlowych lub pomagać gdzieś jako chrześcijańska misjonarka. Mogła też – analogicznie jak Pryscylla i Akwila, którzy przesiedlili się z Rzymu do Koryntu, a potem do Efezu – wyprowadzić się i osiedlić gdzieś indziej. Mogło to być spowodowane względami zawodowymi lub innymi. Wreszcie też, co wydaje się być najbardziej prawdopodobne, Paweł nie widział powodów, aby specjalnie wymieniać w swoim liście imiennie Lidię. Godne uwagi jest to, że Apostoł Narodów, oprócz Epafrodyty, wymienia imiennie tylko trzy (ewentualnie cztery) osoby: Ewodię, Syntychę i Klemensę (Flp 4, 2–3). (Wciąż kwestią otwartą pozostaje osoba Syzyga – zob. rozdział III 3.3. niniejszej pracy). Z czego dwie pierwsze upomina. Piszę do wszystkich wiernych (świętych), którzy są w Filipi (Flp 1, 1; 4, 21). – Zob. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 238.

¹²⁵ W związku z tym określeniem, niektórzy przypuszczają, że w późniejszym czasie Lidia pełniła ważną rolę w Kościele w Filipi, a jej imię jest tu antycypowane. Ale wydaje się to mało prawdopodobne. – Zob. J. Gnika, *Paweł z Tarsu...*, s. 107.

¹²⁶ Kwestionują historyczność Lidii, traktując ją w kategoriach symbolu: V. Abrahamsen, *The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi...*, s. 18; L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke – Acts as Seen by First-century Philippian Women...*, s. 132.

chrześcijan Filipi osobą dobrze znaną¹²⁷, a on sam miał być naocznym świadkiem wydarzeń opisanych w Dz 16, 11–15¹²⁸.

Dzięki Dziejom Apostolskim (16, 14) wiemy, że pochodziła z Tiatyry (dzisiaj Akhisar) – niewielkiego miasteczka w Lydii, leżącego pomiędzy Pergamonem a Sardes, ale ważnego ośrodka handlowego, w którym mieszkali m. in. wytwórcy odzieży oraz farbiarze¹²⁹. Jak czytamy dalej w Dziejach, ona sama również zajmowała się sprzedażą purpury. Wciąż jednak pozostaje kwestią otwartą, jak Lidia znalazła się w Filipi. Prawdopodobnie to aspekt zawodowy zaważył na zamieszkaniu w rosnącym na znaczeniu centrum handlowym jakim było Filipi. Jest i inna hipoteza. Horsley uważa, że Lidia trafiła do Europy jako niewolnica (miałoby na to wskazywać jej imię), a następnie została wyzwolona¹³⁰. Jednakże jak wyjaśnić jej zamożność? Handel purpurą należał do ekskluzywnych dziedzin handlu. Z handlarzami purpurą trzeba było się liczyć¹³¹. Mamy inskrypcje potwierdzające działalność farbiarzy purpury, a w dalszym stopniu i handlarzy purpurą w Filipi:

Τὸν πρῶτὸν ἐκ τῶν πορ-
φυροβάφ[ων ᾿Αν]τίοχον Λύκου
Θυατειρ[ην]ὸν ἐνεργέτ[ην]
καὶ [...] ἡ πόλις ἐτ[ίμῃσε]¹³²

¹²⁷ Por. J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker...*, s. 323.

¹²⁸ Por. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1998, s. 431 (KEK 3); C. J. Thornton twierdzi, iż Łukasz jako autor Dziejów Apostolskich był zarówno współpracownikiem i towarzyszem podróży św. Pawła. I kiedy w Dz dochodzi do głosu formuła „my” (16, 10), oznacza ona Łukasza, a nie jakąś wymyśloną przez niego postać literacką. Tym samym to on miał być naocznym świadkiem rzeczywistego spotkania misjonarzy z Lidią. – Zob. C. J. Thornton, *Der Zeuge des Zeuges. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, Tübingen 1991, s. 363–367 (WUNT 56).

¹²⁹ Por. J. A. Thomson, *Biblia i archeologia...*, s. 305; W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, London 1908, s. 325; *Tiatyra* [b. a. h.], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny...*, s. 810.

¹³⁰ Por. G. H. R. Horsley, *The purple trade, and the status of Lydia of Thyatira*, [w:] NDIEC 2 (1977) [1982], s. 27.

¹³¹ W rzymskiej kolonii było stałe zapotrzebowanie na purpurę. Nosili ją wszyscy członkowie *ordo decurionum* (rady municypalnej) i to nie tylko w czasie spełniania funkcji państwowych. – Zob. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 175; J. Nicols, *On the Standard Size of the Ordo Decurionum*, ZRG 105 (1988), s. 712–719; M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Brüssel 1970, s. 51 (CollLat 116).

¹³² Σ. Μερτζίδης, Οι Φίλιπποι. Έρευνα και μελέται χωρογραφικά υπό αρχαιολογικήν, γεωγραφικήν, ιστορικήν, θρησκευτικήν και εθνολογικήν έποψιν, Konstantinopol 1897, s. 186–189, nr 29 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 692–693, nr 697/M580. Cech farbiarzy purpurą istniał także w pobliskiej Tesalonice. Został on założony przez niejakiego Menippusa, pochodzącego tak jak Lidia również z Tiatyry: Ἡ συνήθεια τῶν πορφυροβάφω τῆς ὀκτωκαιδεκάτης Μένιππον Ἀμιουτὸν καὶ Σεβήρον Θυατειρηνὸν μνήμης χάριν – tenże, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 693, nr 697/M580.

[Tego pierwszego purpury farbiarza, Antiochosa (syn Lykosa)
Tiateireńczyka, ich dobrodziejów i ..., czci miasto]

Odnaleziony w Filippi przez Henzey'a napis łaciński potwierdza istnienie handlu purpurą w tym mieście:

[pu]rpurari
[...]V[...]N
EB[...]ATE¹³³

Na podstawie Dz 16, 14–15 wnioskuję się, że Lidia sama prowadziła swój dom oraz przedsiębiorstwo. Może to sugerować, że była wdową¹³⁴, a majątek mogła przejąć po mężu. Lidia jako Greczynka, która przeprowadziła się z Tiatyry, miała w Filippi z dużym prawdopodobieństwem status *incola*. Peter Pilhofer sądzi również, że nikt w jej domu nie miał prawa do obywatelstwa rzymskiego. Dlatego też była prawnie klasyfikowana nie lepiej od miejscowej ludności greckiej, czyli o wiele gorzej niż *cives Romani*¹³⁵. Natomiast Wolfgang Stegemann widzi Lidię w arystokracji rzymskiej, a przynajmniej w wyższych warstwach społecznych w Filippi¹³⁶. Niestety, nie precyzuje tego, co rozumie przez pojęcie „arystokracji rzymskiej”. Opinia ta wydaje się jednak być zbyt wygórowana, gdyż trudno sobie wyobrazić, aby członek jakiejś rodziny senatorskiej przeprowadził się z Tiatyry do Filippi, aby handlować purpurą. Ponadto znamy w Filippi trzy rodziny senatorskie i żadna z nich nie pochodziła z pierwszego wieku¹³⁷. Również niełatwo założyć, że rodzina Lidii należała do *ordo decurionum*¹³⁸. Sytuacja nieco się zmienia, gdy pytamy o położenie materialne Lidii. Sam fakt, że Łukasz mówi o *oikos* i purpurze wskazuje, że nie należała do biedniejszych grup społecznych. Lidia była nowo zamieszkałą Greczynką, dysponującą gospodarczym potencjałem¹³⁹.

¹³³ L. Heuzey, H. Daumet, *Mission archéologique de Macédoine...*, t. I, s. 28, nr 9 = P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 650, nr 646/L035.

¹³⁴ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 42.

¹³⁵ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 238.

¹³⁶ Por. W. Stegemann, *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukianischen Christen*, Göttingen 1991, s. 224 (FRLANT 152).

¹³⁷ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 239; H. Halfmann, pisze nawet o jednej rodzinie senatorskiej w Filippi. – Zob. H. Halfmann, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Göttingen 1979, s. 65 (Hyp. 58).

¹³⁸ Na pewno jeszcze długo nie należeli do wspólnoty chrześcijan senatorowie i wyżsi rangą żołnierze jak również decurioni. W każdym razie ich liczba do II w. nie odgrywała niemal żadnej roli. – Zob. E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1987, s. 32 (BThSt 11).

¹³⁹ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 240; W. E. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul...*, s. 62; S. Pisarek, *Lidia – pierwsza Europejka ochrzczona przez św. Pawła...*, s. 275.

Jej życie nie było całkowicie ukierunkowane na sprawy finansowe. Potrafiła również zadbać, i to z niemalą solidnością, o sprawy duchowe. Czytamy o niej jako o kobiecie „bojącej się Boga” (σεβομένη τὸν Θεόν)¹⁴⁰, która z uwagą przysłuchiwała się nauce misjonarzy (Dz 16, 14). Była osobą poszukującą, która wyczuwała, że żydowski monoteizm ma w sobie nadprzyrodzone piętno. I w tym najważniejszym momencie jej duchowych starań „Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła” (w. 14)¹⁴¹. Boża łaska znalazła właściwy grunt, aby wydać owoce. Przyjęła chrzest ona i jej dom (Dz 16, 15). Dokładnie jednak nie wiemy, czy do οἶκος αὐτῆς mamy wliczyć jej ewentualne dzieci, dalszą rodzinę. Dlatego pozostajemy przy ogólnym określeniu mieszkańców domu: rodzinie, pracownikach, służbie, niewolnikach, ewentualnie dodajmy jakieś inne osoby zatrudnione w handlu purpurą, którymi Lidia mogła kierować¹⁴². Z pewnością była kobietą, która potrafiła wpłynąć na innych, wręcz ich przymusić (παρεβιάσατο ἡμᾶς). Tak też postąpiła wobec misjonarzy, zapraszając ich, a raczej nalegając, aby zamieszkali w jej domu (Dz 16, 15). Zwróćmy uwagę na argumentację, jakiej użyła wobec Pawła i jego towarzyszy: „Jeżeli uważacie nas za wierną w Panu – powiedziała – to przyjdźcie do mego domu i zamieszkajcie w nim!”. Przybycie Apostołów do jej domu i zamieszkanie w nim miałyby być potwierdzeniem autentyczności i trwałości jej wiary oraz wierności Bogu (πιστῆν τῷ κυρίῳ). Niełatwo było odrzucić tak zargumentowane religijnie zaproszenie. Odtąd dom jej stał się pierwszym domowym Kościołem w Europie, gdzie wkrótce zaczęto zbierać się na nabożeństwa i słuchanie nauki Bożej¹⁴³. Paweł wrócił do tego domu – zaświadczać o jego istotnym wkładzie w ewangelizację Filipi – gdy został uwolniony z więzienia. W Dziejach Apostolskich czytamy: „Oni zaś, wyszedłszy z więzienia, wstąpili do Lidii, zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli” (Dz 16, 40). Przypuszczał-

¹⁴⁰ Σεβομένοι w NT określa ludzi bogobojnych, wywodzących się ze świata pogańskiego, którzy w przeciwieństwie do prozelitów nie przyłączyli się w pełni do religii żydowskiej. Nie tworzą oni jednakże jednolitego obrazu. Nie można nawet myśleć o „ściśle określonym wzorze praktyk i zachowań”, który obowiązywałby wszystkich „bojących się Boga” w całym imperium rzymskim. „Niektórzy byli o krok od nawrócenia, podczas gdy inni prawie dodali żydowskiego boga do panteonu”. Jedni byli życzliwie nastawieni jedynie do tego, co judaistyczne, ale tylko w aspekcie politycznym. Inni naśladowali obrzędy lub zaślubiali Bogu Żydów ich pogańskie bóstwa. Jeszcze inni czcili Boga Jahwe, wyrzekali się pogańskich obrzędów i bóstw, by w końcu przyłączyć się do gminy żydowskiej. Uczestniczyli w modlitwach synagogałnych, praktykowali monoteizm, nie przechodząc jednak w pełni na judaizm poprzez poddanie się obrzezaniu. Mogli przysyłać do Jerozolimy datki materialne, ofiary na wota, chociaż nie byli do tego zobowiązani. Nadal jednak, ze względu na brak obrzezania uchodzili za pogan. – Zob. J. P. Sterck-Deguelde, *Eine Frau namens Lydia...*, s. 142–143.

¹⁴¹ „Bóg daje konieczne światło temu, kto go szuka, pragnie odkryć Jego bóstwo i poznać Mesjasza w osobie Jezusa” – komentarz do Dz 16, 14 w *Biblii Poznańskiej...*, t. IV, s. 324. Inne obrazy biblijne poruszające ten aspekt Bożego działania: 2 Mch 1, 4; Łk 24, 45.

¹⁴² Por. Cz. Bosak, *Lidia*, [w:] *Kobiety w Biblii...*, s. 115; A. Klawek, *Św. Paweł przybywa do Europy...*, s. 177.

¹⁴³ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie...*, s. 366; F. Gryglewicz, *Egzegeza Dziejów Apostolskich (Dz 13, 1–18, 22). Działalność misyjna św. Pawła...*, s. 168.

nie głównym celem przyjscia do Lidii nie było zabranie swoich rzeczy (o ile je w ogóle mieli), ale pożegnanie się z tą, która przyczyniła się do rozwoju Kościoła w głównym mieście tej części Macedonii (Dz 16, 12). Dalsze słowa w. 40: „zobaczyli się z braćmi, pocieszyli ich i odeszli” są świadectwem, że dom Lidii stał się centrum chrześcijaństwa w Filippi, gdyż termin „brat” (ἀδελφός), zarówno w *Dziejach Apostolskich*, listach jak i w *Apokalipsie*, jest powszechnie przyjętym określeniem chrześcijanina¹⁴⁴. Zatem bracia, których Paweł poszedł zobaczyć i pocieszyć, mogą już oznaczać pewną grupę uczniów Chrystusa, którą tworzyli zarówno mężczyźni, jak i kobiety¹⁴⁵. Czasownik παρακαλέω wskazuje, że podobnie jak w Dz 14, 22 i 20, 1 wygłoszono dla nich mowę pożegnalną, poprzez którą misjonarze pragnęli dodać im otuchy, nadziei i wytrwałości¹⁴⁶. Apostołowie opuścili Filippi, ale dzieło pozostało. Dom Lidii był pierwszym miejscem zgromadzeń chrześcijan w Filippi – i miały przetrwać blisko trzy wieki, zanim wspólnota w tym mieście wyszła ze stadium Kościoła domowego i powstał pierwszy dom modlitwy w obecnym znaczeniu tego słowa – bazylika św. Pawła. Dla potomnych, czytających księgę *Dziejów Apostolskich*, pozostanie jeszcze obraz Lidii, pierwszej chrześcijanki Europy, która stała się symbolem otwartości na Chrystusa i gościnności ze względu na Chrystusa.

3.1.2. Dom naczelnika więzienia

Dom cudownie nawróconego nadzorcy więziennego był drugim miejscem osadzenia fundamentów Ewangelii w Filippi. Również i w tym przypadku Autor *Dziejów Apostolskich* ogranicza się tylko do kronikarskiego, ogólnego zapisu:

¹⁴⁴ Por. G. Hierzenberger, *brat*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 133. Ἀδελφός należy do kręgu religijnych tytułów narodu izraelskiego (Πῶς = ἀδελφός), który został przejęty przez wspólnoty chrześcijańskie (zob. H. v. Soden, ἀδελφός, [w:] *ThWNT...*, Bd. I, s. 145).

¹⁴⁵ Analogicznie do „braci”, chrześcijanie otrzymują nazwę „siostr” (np.: Rz 16,1; 1 Kor 9,5). Ewangelia staje się dostępna dla wszystkich, bez względu na płeć. – Zob. E. Ehrlich, *Biblia o kobietach*, RBL 28 (1975), s. 251; zob. także: M. Ribber, *La donna nella Bibbia*, Bari 1969; K. Romaniuk, *Święty Paweł o kobietach*, Warszawa 1995; H. Langkammer, *Ekskurs III: Znaczenie i rola kobiety w Kościele pierwotnym*, [w:] tenże, *Nowy Testament o Kościele...*, s. 179–186. Możemy sobie również postawić pytanie o los dziewczyny, z której Paweł wyrzucił złego ducha (Dz 16, 16–18). Czy należała ona do wspólnoty chrześcijan w Filippi i jaki by był jej ewentualny udział w tym Kościele jest praktycznie nie do ustalenia, gdyż była ona niewolnicą, którą w każdej chwili można było sprzedać do innej miejscowości, tym bardziej że już nie przynosiła zysku swym panom.

¹⁴⁶ W swym bogactwie znaczeniowym παρακαλέω ma również pocieszać, pokrzepiać, dodawać otuchy; zachęcać, wzywać kogoś do czegoś... Παρακαλέω może być kierowane do kogoś na skutek głosu serca, głębokiej troski o losy danego człowieka lub grupy ludzi. – Zob. O. Schmitz, Παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament, [w:] *ThWNT*, Bd. V, s. 790–798.

„[Apostołowie] opowiedzieli więc naukę Pana jemu i wszystkim jego domownikom. Tej samej godziny w nocy wziął ich z sobą, obmył rany i natychmiast przyjął chrzest wraz z całym swoim domem” (Dz 16, 32–33).

Rozważaliśmy już charakter urzędu nadzorcy więziennego oraz jego reakcję związaną z nadzwyczajnym uwolnieniem więźniów¹⁴⁷. Wiele konkretnych szczegółów wskazuje, że opowiadanie dotyczące naczelnika więzienia bazuje na wiarygodnym, historycznym wspomnieniu¹⁴⁸.

Obecnie pytamy o jego osobę i najbliższe otoczenie, które tworzyło wspólnotę jego domu. Ze względu na rzymski charakter kolonii, związany z osadzeniem w niej weteranów legionów, przypuszcza się, że był on niegdyś rzymskim oficerem, który – po zakończeniu służby wojskowej – został odpowiedzialny za więzienie w Filipi¹⁴⁹. Mógł już założyć rodzinę¹⁵⁰, z którą mieszkał gdzieś nieopodal więzienia lub posiadał relatywnie duży, dwupiętrowy dom, którego piwnice mogły służyć za więzienie¹⁵¹. Ze względu na nocną porę zdarzeń, prawdopodobnie tylko najbliższa rodzina, mieszkająca razem z nadzorcą, wysłuchiwała nauki apostołów, a następnie przyjęła chrzest. Nie wyklucza się również ewentualnych niewolników, którzy mogli służyć tej rodzinie. Natomiast należy pominąć dalszą rodzinę i przyjaciół, którzy z pewnością o tej porze przebywali w swoich domach. Należy także brać pod uwagę fakt, że nadzorca owej nocy był na służbie w więzieniu, a zatem nie mógł przyjmować gości. Jednak w miarę upływu czasu, wspólnotę chrześcijan, gromadzącą się w jego domu, mogli powiększać niektórzy spośród więźniów. Ci, którzy wprawdzie przysłuchiwali się modlitwom i śpiewom Pawła i Sylasa, a następnie byli świadkami nadzwyczajnych wydarzeń (Dz 16, 25–26). Nagłe trzęsienie ziemi, otwarcie się wszystkich drzwi i uwolnienie z

¹⁴⁷ Zob. rozdział I. 2.2. niniejszej pracy.

¹⁴⁸ Por. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte...*, s. 243. Do tych szczegółów można m. in. wliczyć to, że nadzorca woła o pochodnię, jego drżenie (16, 29), oczyszczenie ran Pawła (w. 33), chrzest (w. 33), wprowadzenie do domu i uroczysta uczta (w. 34). Obok opisu wydarzeń, które zaszły w Atenach (zob. Dz 17, 16–34), żadna inna zapisana w Dz relacja o misjonarskich spotkaniach nie jest tak mocno nacechowana *genius loci*, jak relacja o wydarzeniach z Filipi. – Zob. W. Elliger, *Paulus in Griechenland...*, s. 32.

¹⁴⁹ Por. W. de Boor, *Die Apostelgeschichte...*, s. 300. Żołnierze odchodzący po dwudziestu latach ze służby otrzymywali pewną sumę pieniędzy i działkę pod uprawę roli. Oficerowie, często w rejonie, w którym służyli, mieli możliwość objęcia jakiegoś urzędu państwowego. Nadzorca więzienia właśnie w taki sposób mógł otrzymać tę posadę.

¹⁵⁰ Zasadniczo w czasie trwania służby żołnierzom nie wolno się było żenić, choć często tego zarządzenia nie przestrzegano. Zakaz ten oficjalnie zniesiono dopiero pod koniec II w.

¹⁵¹ Por. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 241; W. Zalewski, *Apostołowie Jezusa Chrystusa...*, s. 255. Jak ten dom dokładnie wyglądał i gdzie się znajdował – odpowiedzi na te pytania pozostają jedynie w sferze domysłów. Podobnie jak pytanie, czy więzienie znajdowało się w piwnicy tego domu albo z nim sąsiadowało. Również jedynie możemy snuć przypuszczenia, gdzie Paweł głosił nadzorcą Dobrą Nowinę i gdzie ochrzcił jego rodzinę. Czy działo się to w jego domu, czy na dziedzińcu więziennym? – Zob. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 241, przyp. 95.

kajdan mogło poruszyć ich serca i sumienia. Oczywiście to tylko przypuszczenia, ale nie możemy wykluczyć również i takiego, dalszego rozwoju tego więziennego zdarzenia. Zastanawiać może także fakt, że żaden z osadzonych nie uciekł (Dz 16, 28), pomimo iż mieli otwartą drogę do wolności. Czy powstrzymał ich tylko szok albo przerażenie?

Relacja Łukasza o nawróceniu nadzorcy zawiera wiele podobieństw z nawróceniem Korneliusza (Dz 10, 1—11, 18). Chrzt przyjął nie tylko nadzorca, lecz także wszyscy domownicy. Podobnie jak Korneliusz podjął Piotra, tak dozorca w swym domu ugościł Pawła i jego towarzyszy¹⁵². Gościnność ta wyrażała nastrój neofitów, spotęgowany może odprawieniem ofiary eucharystycznej; nastrój, drugiego z kolei domu chrześcijańskiego w Filipi¹⁵³:

„[Nadzorca] wprowadził ich do swego mieszkania, zastawił stół i razem z całym domem cieszył się bardzo, że uwierzył Bogu” (Dz 16, 34).

3.2. Struktura wspólnoty kościelnej

Miedzy założeniem wspólnoty chrześcijańskiej w Filipi a napisaniem listu (listów) do Filipian upłynęło od kilku do kilkunastu lat (2–13). Chronologia ta jest oczywiście zależna od ustalenia miejsca i czasu uwięzienia Apostoła Pawła, łącznie z hipotezą koryncką. W Liście tym brak jest wzmianki o Kościołach domowych, co może wskazywać na szybki rozwój wspólnoty chrześcijan, która nie ograniczała się tylko do domów Lidii i nadzorcy więziennego. Byłoby też czymś zupełnie normalnym, gdyby „bracia”, gromadzący się w poszczególnych Kościołach domowych, w krótkim czasie złączyli się, tworząc jeden Kościół lokalny. Transcendentna rzeczywistość Bożego daru dla ludzi wpisała się w widzialność konkretnej, historycznej wspólnoty. Tak też działo się w Filipi, gdzie wspólnota chrześcijan urzeczywistniła Kościół Jezusa Chrystusa. Ukształtowała się tam struktura Kościoła, wyrażająca misteryjną, złożoną społeczność. Wstęp listu delikatnie szkicuje strukturę wspólnoty kościelnej:

¹⁵² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. I, s. 672. Natomiast J. Taylor dostrzega w więziennej relacji z Filipi podobieństwo do zmartwychwstania Jezusa. Noc w więzieniu zamienia się niejako w wigilię wielkanocną. – Zob. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, przekł. B. Wiśniewski, s. 1393.

¹⁵³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 46; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte...*, Tl. II, s. 218. W Dz 16,34, podobnie jak w 2,26 (Ps 15, 9 – *Septuaginta*, oprac. A. Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart 1979, vol. II, s. 12), wykorzystano ἀγαλλιάσθαι (deponens medium) – radować się bardzo, ucieszyć się niezwykle weselić się. – Zob. ἀγαλλιάω, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 3; ἀγαλλιάω, [w:] P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 22.

„Paweł i Tymoteusz, słudzy Chrystusa Jezusa, do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi, wraz z biskupami i diakonami”
(1, 1).

Sprecyzujmy adresatów:

3.2.1. Święci w Chrystusie Jezusie (Ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)

Z formułą tą w Liście do Filipian spotykamy się dwa razy. Pierwszy raz w preskrypcie (1, 1) – „do wszystkich świętych w Jezusie Chrystusie” (πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Drugi raz w pozdrowieniach (4, 21), gdzie Paweł stosuje analogicznie określenie, polecając pozdrowić „każdego świętego w Chrystusie Jezusie” (πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Ta podwójna formuła jest ogólnym synonimem chrześcijan, ludu Bożego¹⁵⁴ Nowego Przymierza. Podkreśla bardziej charakter zespołowy Kościoła, chociaż nie wyklucza też aspektu indywidualnego, co poświadczają np. przedstawione już pozdrowienia (4, 21). Godne uwagi jest to, że na oznaczenie chrześcijan, jako członków społeczności wybranej, św. Paweł (w ogóle cały Nowy Testament) nie używa pospolitego określenia ὅσιος, lecz posługuje się przymiotnikiem ἅγιος. Termin ten nawiązuje do łaski powołania do wiary, do odłączenia od pogan i do uświęcenia przez chrzest. Stanowi on spadek odziedziczony przez Kościół po Izraelu, jako narodzie świętym (por. Wj 19, 6; 22, 30; Kpł 11, 44), będącym szczególną własnością Jahwe (por. Wj 6, 7; 15, 16; 16, 12) i oddzielonym od pozostałych narodów (por. Kpł 20, 26). Termin, choć stary, otrzymuje nową, znacznie głębszą treść, nowe podłoże, z którego jest czerpana owa świętość. Paweł zaznacza to przez dodanie zwrotu „w Chrystusie Jezusie” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Chrystus jest dla swoich wiernych niejako organicznym „żywiołem, w którym żyją jak ptaki w powietrzu, ryby w wodzie, a korzenie w glebie (M. R. Vincent)”¹⁵⁵. „Świętość” starotestamentalna zwracała uwagę na związek z Bogiem oraz na oddzielenie tego, co świeckie (profanum). Apostoł, określając chrześcijan w Filipi „świętymi w Chrystusie Jezusie”, również nawiązuje do treści, którą nadawano terminowi „święty” w Starym Testamencie, gdyż świętość dla Pawła jest cechą ontyczną. Dzięki ontycznej więzi świętych z Chrystusem otrzymują oni swój status egzystencjalny, stając się właśnie „świętymi w Chrystusie”¹⁵⁶. Oczywiście, nie mogą oni poprzestać tylko na świętości ontycznej, gdyż domaga

¹⁵⁴ Tak na przykład przetłumaczył ten termin w interesujących nas fragmentach biblijnych bp K. Romaniuk w „*Biblii Warszawsko-Praskiej*”.

¹⁵⁵ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 70.

¹⁵⁶ Por. R. S. Zdziarstek, *Chrystianologia świętego Pawła*, t. I: *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989, s. 210. Status ten możemy określić jako mistyczny (Christusmystik), gdzie spotkanie z Chrystusem (σὺν-Χριστῷ) prowadzi w Chrystusa (ἐν-Χριστῷ). – Zob. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1969, s. 92.

się ona od chrześcijan także świętości moralnej¹⁵⁷. Zwrócenie się do chrześcijan w Filippi jako do „wszystkich świętych” jest również przesłaniem, które przypomina, że to świętość ma umacniać ich wzajemne relacje we wspólnocie¹⁵⁸.

Chociaż Paweł w Liście zwrócił się bezpośrednio do wszystkich chrześcijan w Filippi, używając przymiotnika ἅγιος tylko dwa razy, nie oznacza to, że ograniczył swój kontakt z nimi tylko do ogólnego ich przywitania i pozdrowienia. Piśmo do wszystkich tam mieszkających między innymi takie słowa:

„Słusznie przecież mogę tak o was myśleć, bo noszę was wszystkich w sercu jako tych, którzy mają udział w mojej łasce: zarówno w moich kajdanach, jak i obronie Ewangelii za pomocą dowodów” (1, 7).

„A ufny w to wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze, aby rosła wasza duma w Chrystusie przeze mnie, przez moją ponowną obecność u was” (1, 25–26).

„A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi, tak samo i wy się cieszyć i dzielicie radość ze mną” (2, 17–18).

„...gdyż [Epafrodyt] bardzo tęsknił za wami wszystkimi i dręczył się tym, że usłyszeliście o jego chorobie” (2, 26).

Mimo wielokrotnego podkreślania liczby mnogiej wiernych (-wy), Paweł zaznacza również, że myśli o każdym z osobna:

„Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i innych” (2, 4); „Pozdrówcie każdego świętego w Jezusie Chrystusie” (4, 21).

Zwraca uwagę fakt, że Paweł widzi całą wspólnotę, a jednocześnie wyróżnia poszczególne osoby, które ją tworzą, niezależnie od pozycji społecznej i religijnej. W strukturze kościelnej dostrzega nie tylko biskupów i diakonów, wspomina nie tylko dwie niewiasty: Ewodię i Syntychę (4, 2), ale także Tymoteusza i Epafrodyta (2, 19–30), Klemensa i tych, którzy mu pomagali w głoszeniu Ewangelii Chrystusowej (4, 3). Dostrzega wszystkich, także i tych, którzy niczym nie wyróżniali się w tym Kościele i których imion pewnie nawet nie pamiętał¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Por. A. Jankowski, *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, RBL 37 (1984), s. 109. Pawłowa „świętość” jest dwójakiego rodzaju: ontyczna, która ma charakter statyczny, ponieważ wyraża ontyczny status chrześcijanina i stanowi o jego tożsamości, oraz moralna, która ma charakter dynamiczny, ponieważ świętość ontyczna, „otrzymana od Chrystusa, skłania człowieka do ciągłego szukania życia bardziej doskonałego, a przez to kieruje go ku Bogu [...] i naszego w Nim uczestnictwa” (J. Chmiel, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 270). Świętość ontyczna ma charakter trwały: „świętym w Chrystusie” chrześcijanin pozostaje nawet wtedy, gdy jego postępowanie jest godne ubolewania. – Zob. R. S. Zdziarstek, *Chryścianologia Świętego Pawła...*, s. 210–211.

¹⁵⁸ Por. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930, s. 135.

¹⁵⁹ Por. F. Gryglewicz, *Piękno Listu św. Pawła do Filipian...*, s. 168–169.

3.2.2. Biskupi (ἐπίσκοποι)

Jeden tylko raz spotykamy się w Liście do Filipian – jak i w całym Corpus Paulinum¹⁶⁰ – z terminem „biskupi” (ἐπίσκοποι)¹⁶¹:

„...do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi,
wraz z biskupami (ἐπισκόποις) i diakonami” (1, 1).

To wyliczenie wiernych wraz z biskupami i diakonami wskazuje, że młoda wspólnota w Filipi jest już zorganizowana. Na jej czele stoją biskupi i diakoni. Św. Paweł musiał wiedzieć, że znaczenie terminów ἐπίσκοποι i διάκονοι jest w Filipi powszechnie znane, dlatego nie musiał już ich wyjaśniać¹⁶². Dzisiaj potrzebujemy dodatkowego komentarza, który pozwoli właściwie zrozumieć ich pierwotne znaczenie.

Etymologicznie rzeczownik ἐπίσκοπος oznacza: spoglądający na coś, uważający na coś, troszczący się o coś, strzegący czegoś¹⁶³. Pochodzi od czasownika ἐπισκέπτεσθαι – przyglądać się z góry, nadzorować, dlatego termin ten pierwotnie oznaczał nadzorcę, inspektora, a następnie stróża, opiekuna, patrona¹⁶⁴. Tak

¹⁶⁰ W niniejszej pracy, posługując się konstrukcją „Corpus Paulinum”, określa się wszystkie Liсты Pawłowe oraz po-Pawłowe.

¹⁶¹ W 1 Tm 3, 2 oraz w Tt 1, 7 wyrażenie to definiuje tylko jednego przełożonego wspólnoty: τὸν ἐπίσκοπον.

¹⁶² Por. J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im NT und in der Alten Kirche*, Breda 1994, s. 63.

¹⁶³ Zob. Ἐπίσκοπος, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 225; ἐπί – nad i σκοπεῖν – doglądać, patrzeć uważnie, uważać na coś; H. W. Beyer, ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 602–619; J. Rohde, ἐπίσκοπος, [w:] ExWNT, Bd. II, kol. 89–91.

¹⁶⁴ Por. J. Stępień, *Ekspurs I: Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym*, [w:] tenże, *Listy do Te-salonician i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 458 (PSNT IX); tenże, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 478. W tym sensie, w starożytności bogowie nazywani byli ἐπίσκοποι – stawali się stróżami kontraktów, strzegącymi ich wypełnienia (por. Homer, *Iliada*, 22, 255); opiekunami miast i ludzi (por. Pindar, *Olimp*, 14, 5). Najczęściej jednak ἐπίσκοπος oznaczał człowieka, który pełnił jakąś funkcję oficjalną. Ateńczycy np. nazywali tak urzędników przysyłanych przez republikę celem inspekcji i zorganizowania miast zdobytych, czasem urzędników komunalnych. Na Rodos w II w. przed Chr. ἐπίσκοποι zasiadali w zgromadzeniu obok wodzów, uczonych i opiekunów przybyszów. Często pełnili oni funkcję sakralną: byli stróżami świątyń, jak np. na Rodos w I w. przed Chr. arcykapłan rzymski był nadzorcą – ἐπίσκοπος westalek (por. Plutarch, *Numa*, 9, 5). W analogicznym znaczeniu posługuje się tym terminem LXX (14 razy), tłumacząc nim formy pochodne od ἱερεῖς – nawiedzać, doglądać, a dalej: sprawdzać, karać, przewodniczyć, stawać na czele. Ἐπίσκοπος oznacza nadzorcę (por. Lb 4, 16; 2 Krn 34, 12; 1 Mch 1, 51), dowódcę armii (por. Lb 31, 14; 2 Krl 11, 15.18), rządząc (por. Sdz 9, 28), urzędnika (por. Iz 60, 17), czasem kapłana lub lewite, pełniących funkcje sakralne (por. 2 Krl 11, 18; Ne 21, 9.14.22), a także Boga (por. Hi 20, 29), który jest nadzorcą i Panem ludzkiego serca (por. Mdr 1, 6). W manuskryptach qumrańskich nadzorca (paqit) stoi na czele rady „wielkich”, tzn. pełnoprawnych członków gminy (por. 1 QS, VI, 14). Przyjmuje nowych członków, daje im prawo społeczności (por. 1 QS, VI, 14–15), przewodniczy zebraniom (por. CD, XIV, 8). Dokument Damasceński mówi o kwalifikacjach wymaganych od kandydatów na nadzorcę. Musi on być

też rozumiano to słowo w czasach przedchrześcijańskich. Zarówno u Greków, jak i u Żydów ἐπίσκοποι pełnili wyższe funkcje. Byli rządcami armii, przełożonymi; kimś, kto posiadał władzę. Jednocześnie byli pośrednikami między władzą najwyższą a ludem. Działali w jej imieniu. Prawdopodobnie właśnie to skłoniło chrześcijan, aby terminem ἐπίσκοπος nazwać tych, którzy w imieniu apostołów sprawowali rządy w Kościołach¹⁶⁵. Choć wówczas, w I w. nie określał on jeszcze biskupa hierarchicznego, następcy apostołów, jednego zwierzchnika kościoła lokalnego. Z tym znaczeniem spotykamy się dopiero na początku II w. u św. Ignacego Antiocheńskiego¹⁶⁶. W związku z tym św. Paweł nie przypadkowo zwraca się do biskupów w Filippi w liczbie mnogiej (ἐπίσκοποι), czym sugeruje, że urząd ten był wówczas sprawowany przez kolegium. Mogli być przewodnikami poszczególnych wspólnot rodzinnych, a razem – już jako grupa – mogli tworzyć gremium kierownicze wszystkich kościołów domowych w mieście¹⁶⁷. Dla porównania, w listach późniejszych Apostoł pisał już do biskupa w liczbie pojedynczej (ἐπίσκοπος – np. 1 Tm 3, 2; Tt 1, 7). Może to świadczyć o procesie ewolucyjnym bądź w zakresie systemu rządzenia, bądź tylko nomenklatury. Kresem tego rozwoju będzie ἐπίσκοπος, ale już w znaczeniu biskupa hierarchicznego, o którym pierwszy raz w tym znaczeniu czytamy w listach wspomnianego już Ignacego Antiocheńskiego¹⁶⁸. A zatem Ἐπίσκοποι z Filippi oznacza generalnie grupę prze-

kapłanem, „winien mieć od trzydziestu do sześćdziesięciu lat i winien być biegłym w Księdze i we wszystkich postanowieniach Prawa, aby mógł przemawiać do nich („wielkich”) zgodnie z ich prawami” (CD, XIV, 7–8). – Zob. tenże, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym...*, s. 458–459. To świat grecki stworzył środowisko, w którym należy szukać genezy terminu ἐπίσκοπος. – Zob. J. Dupont, *Le Discours de Milet*, Paris 1962, s. 141–143.

¹⁶⁵ Por. J. Stępień, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym...*, s. 459; zob. także: R. Schnackenburg, *Episkopus und Hirtenamt in Apg 20,28*, [w:] *Episcopus. Studien über das Bischofsamt (FS Kardinal Faulhaber, dargebracht v. der Theologischen Fakultät München)*, Regensburg 1949, s. 66–88.

¹⁶⁶ Por. J. Stępień, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym...*, s. 463.

¹⁶⁷ Por. J. Hainz, *Anfänge des Bischofs und Diakonenamtes*, [w:] tenże, *Die Kirche im Werden*, München 1976, s. 105; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, s. 142 (GNT 10); J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976, s. 45; R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 354. Gdy Paweł pisał List do Filipian, liczba chrześcijan mogła wzrosnąć, co spowodowało konieczność znalezienia kolejnych wspólnot domowych, a tym samym wzrosła liczba osób pełniących posługę ἐπίσκοποι i διάκονοι. – Zob. R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 355; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972, s. 346–347 (BU 9).

¹⁶⁸ Termin ἐπίσκοπος przechodzi następującą ewolucję: w pierw. oznacza ogólnie tych, którzy nadzorują jako hierarchowie sprawy kościołów (Dz 20, 28; Flp 1, 1 – znamieny jest brak rodzajnika), potem w liczbie pojedynczej już z rodzajnikiem określa on prezbitera, który jest *primus inter pares*, wreszcie – po przyjęciu przez episkopos pełni kapłaństwa – staje się nazwą najwyższego stopnia hierarchii święceń. – Zob. A. Jankowski, *Ekskurs I: Stopnie hierarchiczne w Flp 1,1*, [w:] tenże, *Listy więzienne...*, s. 516.

łożonych nowej wspólnoty chrześcijańskiej, powstałej w wyniku wcześniejszej działalności misyjnej wśród pogan¹⁶⁹.

Nie wiemy jednak, czy sprawowali swój urząd na stałe, czy też byli wybierani na ściśle określony czas¹⁷⁰. Troszczyli się o sprawy organizacyjne i ekonomiczne. Reprezentowali wspólnotę, byli jej autorytetami. Przede wszystkim jednak odpowiadali za sprawowanie Eucharystii i nauczanie¹⁷¹. Przyjmuje się, że pod względem hierarchicznym byli równi tym ministrom, którzy na innych miejscach Nowego Testamentu są określani mianem *πρεσβύτεροι* (np. Dz 14, 23; 20, 17). A zatem piastowali oni godność odpowiadającą dzisiejszej godności zwyczajnego kapłana¹⁷². Potwierdzeniem, że pojęcia *ἐπίσκοποι* i *πρεσβύτεροι* w tym okresie są traktowane jako synonimy, jest fakt, że w żadnym dokumencie chrześcijańskim z I w. nie pojawiają się one razem. Zjawisko to byłoby niezrozumiałe, gdyby istniała między nimi jakaś różnica.

3.2.3. Diakoni (Διάκονοι)

Elementy składowe tego terminu nie są do końca jasne, gdyż niepewne jest znaczenie prefiksu *διά*¹⁷³. *Διάκονος* lub *διάκων* pochodzi prawdopodobnie od źródłosłowu *διώκειν* = iść w ślad¹⁷⁴. Występuje on w literaturze pięknej starożytnej Grecji zasadniczo bez odcienia sakralnego, oznaczając „służącego” w bardzo szerokim znaczeniu¹⁷⁵. *Διάκονοι* mogli również usługiwać na ucztach sakralnych, co mogło wpłynąć na przyjęcie przez chrześcijan tego terminu dla późniejszego

¹⁶⁹ Por. A. Lemaire, *Les Épitres de Paul: La diversité des ministères*, [w:] *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, réd. J. Delorme, Paris 1974, s. 66.

¹⁷⁰ Por. H.v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963², s. 73 (BHT 14).

¹⁷¹ Por. M. Dibelius, H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1955³, s. 45 (HNT 13). Tworzą oni gremium prowadzące wspólnotę. Gremium to miało być obrazem rzymskich rad miejskich, łączących w sobie elementy administracyjne i patriarchalistyczne. – Zob. tamże, s. 46. Biskupi mieli cieszyć się naturalnym autorytetem, który predestynował ich do tego urzędu. – Zob. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission...*, s. 352–359. Byli nie tylko nadzorcami interesów materialnych wspólnoty, ale pasterzami, których obowiązkiem było kierować wiernymi, czuwać nad ich zbawieniem i bronić przed błędami doktrynalnymi. – Zob. F. M. du Buit, *Les fonctions ecclésiales dans l'Église primitive*, Év. 17 (1966), s. 5–73; H. Schürmann, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, [w:] *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Red. K. Kertelge, Darmstadt 1977, s. 397 (WdF 439).

¹⁷² Por. S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 9 (1964), s. 75. Dokładną analizę tego zagadnienia zob. A. Jankowski, *Stopnie hierarchiczne w Flp 1, 1...*, s. 514–515; J. Stępień, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym...*, s. 460–463.

¹⁷³ Zob. *διάκονος*, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 128; *διά*, [w:] H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1973, Bd. I, s. 384–385.

¹⁷⁴ Por. A. Jankowski, *Stopnie hierarchiczne...*, s. 516.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 516. Bogactwo znaczeniowe *διάκονος* sprawia, że niekiedy w literaturze świeckiej termin ten oznacza także każdą posługę społeczną w rozmaitych związkach, także i religijnych

określenia niższego stopnia hierarchicznego w pierwotnym Kościele. NT posiada całą gamę znaczeniową tego terminu¹⁷⁶. Natomiast opis ustanowienia Siedmiu (Dz 6, 1–7) podaje konkretne ich funkcje, chociaż w przedstawionym fragmencie Dziejów nie jest użyty termin *διάκονοι*, lecz tylko formy: *διακονία* – w znaczeniu akcji charytatywnej oraz *διακονεῖν τραπέζαις* – w znaczeniu obsługi stołów. Jednakże powszechnie uznaje się, że jest to mowa o powstaniu instytucji diakonatu¹⁷⁷. S. Nagy, opierając się na tezie P. Gaechtera¹⁷⁸, zwraca uwagę, że owych Siedmiu z Jerozolimy nie ma nic wspólnego z diakonami z Listu do Filipian, gdyż ci drudzy tworzą już odrębny stopień hierarchiczny¹⁷⁹. Już sam fakt, że Apostoł na samym początku podkreśla zaangażowanie wspólnoty w głoszenie Ewangelii (Flp 1, 14–18), można przypuszczać, iż diakoni pełnili tam raczej funkcję „sług słowa” niż „sług stołu”¹⁸⁰. Również umieszczenie ich zaraz po biskupach może świadczyć, że w pewnym stopniu uczestniczyli w zarządzaniu Kościołem w Filipi i jako tacy byli wyraźnie odróżnieni od pozostałych wiernych. Mogli wypełniać także obowiązki „asystenta biskupa”¹⁸¹. Byli jego pomocnikami, przygotowywali Eucharystię. Do ich obowiązków należało także zbieranie ofiar materialnych oraz zarządzanie nimi¹⁸². Można im było również powierzać różne misje i zadania, wynikające z potrzeb i specyfiki Kościoła¹⁸³.

Podsumowaniem refleksji o ἐπίσκοποι i διάκονοι niech będą słowa B. Holmberga: „W większości Kościołów założonych przez Pawła mamy pewną grupę

¹⁷⁶ Można wyróżnić jego następujące znaczenia: jako sługę jakiegoś pana (Mt 22, 13; J 2, 5.9); służącego – pomocnika swych bliźnich (Mt 20, 26; 23, 11; Mk 9, 35; 10, 43); chrześcijanina, jako sługi Boga (J 12, 26; 2 Kor 6, 4); wyłącznego sługi Boga, jakim jest Apostoł czy hierarcha (1 Tes 3, 2; 1 Kor 3, 5; 2 Kor 11, 23; Ef 6, 21; Kol 1, 7; 4, 7); przenośnie pojętego „sługi” jako związanego z jakimś posłannictwem lub postępowaniem (Rz 15, 8; 2 Kor 3, 6; 11, 15; Ga 2, 17; Ef 3, 7; Kol 1, 23). Jako termin techniczny oznacza pełniącego określony urząd w tworzącej się hierarchii pierwotnego Kościoła (Flp 1, 1; 1 Tm 3, 8.12). W tym samym znaczeniu występuje czasownik *διακονεῖν* w 1 Tm 3, 10.13.

¹⁷⁷ A. Jankowski, *Stopnie hierarchiczne...*, s. 517; J. Stępień, *Ekskurs II: Niższe stopnie organizacyjne Kościoła pierwotnego*, [w:] tenże, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie...*, s. 466. Szersze opracowanie zagadnienia „Ustanowienia Siedmiu” wraz z szczegółową bibliografią zob. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Tl. I (1, 1–8, 40), Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002, s. 417–429 (HThK V/1 – Ungekürzte Sonderausgabe).

¹⁷⁸ P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck 1958, s. 117–128.

¹⁷⁹ Por. S. Nagy, *Hierarchia kościelna...*, s. 76.

¹⁸⁰ Por. J. Gniska, *Ekskurs I: Die Episkopen und Diakone*, [w:] tenże, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002, s. 39 (HThK X/3–4 – Ungekürzte Sonderausgabe).

¹⁸¹ X. Léon-Dufor, *Słownik Nowego Testamentu*, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1993, s. 222; W. E. Oates, *The Conception of Ministry in the Pastoral Epistles*, RExp 56 (1959), s. 388–410; D. Galiazzo, *Il diacono*, RBR (1972), s. 193–210; J. F. Collange, *The Epistle of St. Paul to the Philippians*, London 1977, s. 38–39; G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 7–9.

¹⁸² Por. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament...*, s. 143.

¹⁸³ Por. A. Lemaire, *Les ministères dans l'Église*, [w:] *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament...*, s. 113. Wśród tych specyficznych zadań mogła się znaleźć troska o utrzymanie kontaktu między poszczególnymi Kościołami lokalnymi (zob. tamże).

ludzi, którzy są przewodnikami członków wspólnoty, nauczają, wykładają święte pisma i przekładają wolę Boga na język codzienny, są oni prorokami i nauczycielami (...) Poza tą grupą możemy znaleźć jeszcze inną – nie tak dobrze zdefiniowaną, składającą się z ludzi mających wystarczająco dużo inicjatywy, pieniędzy i wrażliwości, aby zaopiekować się chorymi i ubogimi, przyjąć pod dach wiernych i spożyć z nimi posiłki; przyjmować podróżujących misjonarzy i innych chrześcijan. Czasem podróżują oni w imieniu Kościoła i przyjmują posługę administracyjną we wspólnocie¹⁸⁴.

Może jest to zbyt ostry rozdział pomiędzy ἐπίσκοποι i διάκονοι, sugerujący, że nikt z διακονοι nie zajmował się nauczaniem, a nikt z ἐπίσκοποι zarządzaniem, ale jest to nowatorska i interesująca próba scharakteryzowania ich zadań. Dalszy rozwój Kościoła pozwoli już jasno określić ich posługę.

Sumując. Rozważając strukturę wspólnoty kościelnej w Filippi, wiemy już, że tworzą ją święci w Chrystusie, wśród których znajdują się biskupi i diakoni. Pozostają jednak wciąż dwie otwarte kwestie, związane właśnie z biskupami i diakonami. Pierwsza z nich: dlaczego Paweł uczynił taki wyjątek i tylko w tym jednym liście ich wymienia? Zastanawiali się już nad tym starożytni pisarze. Jan Chryzostom tłumaczył to tym, że Apostoł pragnął tutaj wyrazić swoją wdzięczność przełożonym wspólnoty za dary, jakie mu przesłali przez Epafrodytę (por. Flp 4, 10.18). Hipotezę tę potwierdzałyby końcowe słowa tego listu: „Pozdrowcie każdego świętego w Jezusie Chrystusie” (Flp 4, 21), z których zdaje się wynikać, że list ten jest skierowany do przełożonych tego Kościoła¹⁸⁵. Druga kwestia to pytanie: dlaczego hierarchowie są wymienieni po całej społeczności wiernych? Oryginalną odpowiedź stanowi przypuszczenie, że władze Kościoła lokalnego były wówczas w więzieniu¹⁸⁶.

4. KONTAKT PRZESZLI(Y)

Już w czasach starożytnych list był podstawową formą kontaktu pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Jego styl musiał być prosty i zrozumiały dla odbiorcy. Nie mógł nieść w sobie stylu mowy sądowej ani posiadać charakteru wykładu. Antyczny list

¹⁸⁴ B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978, s. 118 (CB.NT 11).

¹⁸⁵ Por. J. Stępień, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym...*, s. 459. Apostoł niejako w nagrodę wylicza tych duchownych, gdyż właśnie oni do niego ostatnio skierowali list i zasiłek pieniężny, którego zdobycie nie było łatwe. Nie ma jednak w Flp pokrycia dla hipotez, że Paweł chciał oddać szczególną cześć przełożonym lub wziąć ich w obronę przed zarzutami Kościołów lokalnych co do formy udzielonej mu pomocy. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 71.

¹⁸⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 71.

stawiał się dialogiem pomiędzy nadawcą a odbiorcą. Nie tylko przekazywał myśli piszącego, ale i podejmował możliwe i przewidywane odpowiedzi adresata¹⁸⁷.

Apostoł Paweł, pisząc swoje listy, wchodził w kontakt z osobami, które znał albo które stały się przedmiotem szczególnego jego zainteresowania. Dzieliła go od nich pewna odległość. Nie mogąc więc porozumieć się ustnie, czynił to na piśmie. Trzeba jednak rozróżnić pisma osobiste od listów prywatnych, których Paweł jako Apostoł nie pisał¹⁸⁸. Jego listy w formie zewnętrznej zasadniczo nie odbiegały od klasycznych listów antycznych. Tak jak i one, listy Pawła mają tytuł, wstępne pozdrowienie, właściwy wstęp, treść, zakończenie oraz zawierają pozdrowienie końcowe¹⁸⁹. Charakteryzują się natomiast dosyć dużą różnorodnością, jeśli chodzi o rozłożenie treści w poszczególnych ich częściach. Świadczy to o indywidualnym podejściu przez Pawła do poszczególnych wspólnot chrześcijańskich i konkretnych osób.

List do Filipian, nie naruszając konstrukcji listów starożytnych, ma swój własny odcień, będący bardzo intensywnym odbiciem duszy Pawła, jego obecnego stanu, a zarazem obrazem głębokiej więzi łączącej nadawcę i adresata. Już sam jego plan świadczy o stałym ich kontakcie i dobrej znajomości aktualnej sytuacji i położeniu obu stron:

Wstęp (1, 1–11)

1. Formuła wstępna – adres i pozdrowienie (1, 1–2)
2. Dziękczynienie (1, 3–8)
3. Modlitwa (1, 9–11)

Część I: Nowiny i pouczenia (1, 12–3, 1a)

1. Sytuacja samego Pawła (1, 12–26)
2. Napomnienia skierowane do wspólnoty (1, 27–2, 18)
 - a) Jedność i wytrwałość (1, 27–30)
 - b) Pokora i bezinteresowność (2, 1–11)
 - c) Posłuszeństwo i dawanie świadectwa światu (2, 12–18)
3. Posłannictwo Tymoteusza i Epafrodyta (2, 19–30)
4. Konkluzja (3, 1a)

Część II: Ostrzeżenia przed fałszywymi nauczycielami (3, 1b–4, 1)

Część III: Wezwanie do jedności, radości i pokoju (4, 2–9)

¹⁸⁷ Por. R. Pindel, *Funkcja listu w relacjach osobowych...*, s. 26–27; zob. także: W. G. Doty, *The Epistle in the Late Hellenism and Early Christianity*, New York 1966; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, München 1970.

¹⁸⁸ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu...*, s. 142; tenże, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 166;

¹⁸⁹ Zob. J. W. Rosłon, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł...*, s. 319–327; G. J. Bahr, *Paul in the Letter Writing in the First Century*, CBQ 28 (1966), s. 465–477; R. Russell, *Pauline Letter Structure in Philippians*, JETS 25 (1982), s. 295–306; P. Wick, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994, s. 152–153.

1. Wezwanie do jedności (4, 2–3)
2. Wezwanie do radości i pokoju (4, 4–7)
3. Wezwanie do naśladowania Pawła (4, 8–9)

Część IV: Podziękowanie za dary wspólnoty (4, 10–20)

Zakończenie (4, 21–23)¹⁹⁰.

Na przestrzeni wieków pojawiły się głosy, że Paweł kontaktował się listownie z Filipianami częściej niż jeden raz. Obecny list miałby być zbiorem dwóch lub trzech pism. Pierwsze wątpliwości dotyczące jego integralności pojawiły się w XVII w.¹⁹¹. Na szerszą skalę zaczęto je wyrażać pod koniec XIX i na początku XX w.¹⁹²

Do argumentów wysuwanych na poparcie hipotezy o wielu pismach zawartych w jednym liście należą słowa św. Polikarpa, który w swoim liście, skierowanym do Filipian, pisze: „... ani ja, ani nikt inny do mnie podobny, mierzyć się nie może z mądrością błogosławionego i sławnego Pawła, który przebywał u was osobiście. I ludzi owych czasów dokładnie i nieomylnie uczył słowa wiary, który również pisał do was listy” (ὅς καὶ ἀπὸν ἔγραφεν ἐπιστολάς)¹⁹³. Oparł on swoją wypowiedź na słowach Pawła, zapisanych w Flp 3, 1: „Pisanie do was o tym samym nie jest dla mnie uciążliwe, a dla was jest środkiem niezawodnym”.

Najważniejszą jednak racją za więcej niż jednym listem przesłanym przez św. Pawła do członków Kościoła w Filipi ma być sam list. Jego dokładna egzegeza pozwala na stwierdzenie kilkakrotnych, nieoczekiwanych zmian nastroju i tematyki: 3, 1a/3, 1b (3, 1/3, 2)¹⁹⁴; 4, 1/4, 2; 4, 9/4, 10; 4, 20/4, 21. Na tej podstawie wyróżniono dwie teorie o liczbie przesłanych do Filipi listów.

Pierwsza z nich mówi o dwóch listach pisanych w różnych okresach: list A (1, 1–3, 1; 4, 2–7.10–23) i list B (3, 2–4, 1.8–9). List A ma być właściwym listem więziennym, wysłanym jako podziękowanie za dar materialny dostarczony przez Epafrodyta uwięzionemu Apostołowi. Ma on bardziej charakter duszpasterski niż polemiczny. List B, tzw. „list walki”, zostałby napisany później jako reakcja na pojawienie się w Filipi fałszywych nauczycieli. Prawdopodobnie zo-

¹⁹⁰ Por. B. Byrne, *List do Filipian*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny...*, s. 1401. Inne propozycje struktury Listu zob. np. P. Ortiz, *List do Filipian*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego...*, s. 1537–1545; H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 22; R. Russel, *Pauline Letter Structure in Philippians...*, s. 299–305; L. Aleksander, *Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians*, JSNT 37 (1989), s. 91–94; P. Wick, *Der Philipperbrief...*, s. 152–156.

¹⁹¹ Ich inicjatorem był S. Le Moyne (1685 r.).

¹⁹² Zob. np. C. Clemen, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe*, Göttingen 1894, s. 133–134; M. R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh 1922³, s. 31–32 (ICC 2).

¹⁹³ Polikarp, *List do Filipensów*, przekł. A. Lisiecki, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, red. J. Sajdak, Poznań 1924, t. I, s. 259.

¹⁹⁴ Podwójny podział jest zależny od tego, czy dzieli się wiersz pierwszy na 1a i 1b, zakładając już tutaj przerwę myślową (zainicjował to Teodor z Mopswestii), czy też uznaje się wiersz z góry za zamierzoną całość.

stał on zredagowany dopiero po wyjściu Pawła z więzienia w Efezie, już w czasie jego pobytu w Koryncie¹⁹⁵. Śladem ich połączenia – niejako „szwem” – jest nagła zmiana tonu w 3, 2.

Druga teoria postuluje istnienie trzech listów skierowanych do wspólnoty chrześcijańskiej w Filipi. Pierwszym pod względem czasowym miałby być krótki bilet z podziękowaniem za nadesłaną pomoc (A: 4, 10–20), potem następowałby drugi list, napisany już w więzieniu (B: 1, 1–3, 1; 4, 2–9), zawierający zachęty do jedności i informacje osobiste. Wreszcie po uwolnieniu z więzienia powstałby list polemiczny (C: 3, 2–4, 1)¹⁹⁶. Komentatorzy, którzy postulują hipotezę trzech listów, zazwyczaj są zgodni, że list A powstał jako pierwszy. Brak natomiast zgodności co do odpowiednich dat, jak i podziałów listów B i C¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu...*, s. 168; tenże, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 184; zob. także: J. W. Rosłon, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł...*, s. 364; G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper...*, s. 126; J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 7–18; P. Wick, *Der Philipperbrief...*, s. 28–32. Na s. 30, w formie tabeli, Wick dokonał przeglądu komentarzy Listu do Filipian i ich prób określenia budowy tego listu.

¹⁹⁶ Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma...*, t. I, s. 163; P. Wick, *Der Philipperbrief...*, s. 26–28.

¹⁹⁷ W. Schmithals porządkuje je w następujący sposób: A: 4, 10–20 (list dziękczynny za dar dostarczony przez Epafrodyta. Paweł jest już w więzieniu); B: 1, 1–3, 1; 4, 4–7 (Paweł, będąc jeszcze w więzieniu, zajmuje stanowisko wobec błędnej nauki szerzącej się w tym Kościele, chociaż nie był jeszcze o niej wystarczająco poinformowany); C: 3, 2–4, 3.8–9 (Paweł, który znajduje się już na wolności, pisze odrębne pismo przeciw szerzycielom fałszywej nauki. – Zob. tenże, *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg–Bergstedt 1965, s. 48–58; tenże, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*, Zürich 1984, s. 100–104.

J. Müller-Bardorff przedstawia ich redakcję w sposób bardziej skomplikowany: A: 4, 10–20 (Paweł pisze jeszcze przed swoim uwięzieniem); B: 1, 1–26; 2, 17–18; 1, 27–2, 16; 4, 1–3; 2, 19–30; 3, 1a; 4, 4–7.21–23 (list więzienny, w którym Paweł zamieszcza refleksje nad możliwością własnej śmierci oraz rozważania dotyczące poszczególnych osób); C: 3, 2–21; 4, 8–9 (list powstały rok lub dwa lata po uwolnieniu z więzienia). – Zob. tenże, *Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes*, WZ(J).GS 7 (1957/58), s. 591–604.

B. D. Rahtjen, znacznie odbiegając od W. Schmithalsa, dzieli List następująco: A: 4, 10–20; B: 1, 1–2, 30; 4, 21–23; C: 3, 1–4, 9. – Zob. tenże, *The Three Letters of Paul to the Philippians*, NTS 6 (1959/60), s. 167–173.

F. W. Beare porządkuje List według następującego układu: A: 4, 10–20; B: 1, 1–3, 1; 4, 2–9.21–23; C: 3, 2–4, 1. Spośród komentatorów wyróżnia się opinią przeciwną co do pierwotnego przyporządkowania listu C do całej kompozycji Listu do Filipian. – Zob. tenże, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London 1973, s. 100–101 (BNTC).

B. Byrne proponuje podział: A: 4, 10–20 (natychmiastowe wyrazy uznania i podziękowania uwięzionego Apostoła za dar otrzymany z Filipi); B: 1, 1–3, 1a; 4, 4–7.21–23 (list powstały kilka tygodni po liście A); C: 3, 1b–4, 3.8–9 (pismo polemiczne, zawierające ostrzeżenia przed pojawiającymi się niebezpieczeństwami. Powstało w okresie po uwolnieniu Pawła z więzienia i po jego wizycie w Filipii, zapowiedzianej w Flp 2, 24 /por. Flp 1, 26; Dz 20, 1–2/). – Zob. tenże, *List do Filipian*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny...*, s. 1400–1401.

P. Benoit rozważa następujące możliwości podziału: A: 4, 10–23 (list dziękczynny); B: 1, 1–2, 18; 3, 1–4, 1.8–9 (list wspólnoty); C: 2, 19–30; 4, 2–7 (list wyjaśniający misję Tymoteusza i Epafrodyta). – Zob. tenże, *Les Épitres de s. Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, Paris 1959³, s. 19 (Bible de Jérusalem).

List A miałby być pierwszym z przesłanych do Filipi listów. Tworzy on zwartą całość, w której spoiwem myśli jest dogłębna wdzięczność Pawła za dar, jaki otrzymał od tego Kościoła. Oprócz dwóch małych wspomnień (Flp 1, 5; 2, 30) brak jest jakichkolwiek odniesień do tego zdarzenia, co sygnalizuje pewną niezależność tego fragmentu. Czas jego przesłania może być związany z powrotem wysłanników do Filipi. Przyjęcie tej koncepcji obliguje do teorytycznego założenia, że Epafras nie był jedynym delegatem tego Kościoła. Brak bowiem w całym Liście jakichkolwiek informacji w tej kwestii.

Na odrębność tekstu B może wskazywać Flp 2, 25–30, w którym czytamy, że Epafras przebywa z Pawłem już od dłuższego czasu, natomiast Flp 4, 18 sugeruje, że dopiero co przybył. Także i zwrot „W końcu... (τὸ λοιπόν) /3, 1a/ stanowi typowe zakończenie listu. Wskazywałoby to, że Paweł chciał podsumować lub zakończyć odrębną, większą część listu lub cały list.

Formą i treścią wyróżnia się natomiast list C. Pod względem tematycznym i literackim zbliżony jest do Listów Wielkich – Galatów i Koryntian (zwłaszcza 2 Kor). Paweł inaczej odnosi się wobec przeciwników w Flp 1, 28 (list B), w którym to tekście jest stanowczy, ale raczej statyczny wobec nich, aniżeli do oponentów, których omawia w Flp 3, 2.18–19 (list C). Wobec tych drugich, oprócz stanowczości, Apostoł wykazuje pełny dynamizm w przedstawieniu ich samych, jak i poglądów przez nich głoszonych.

Zarysowane racje zdają się przemawiać za złożoną genezą strukturalną Listu do Filipian, który miałby być zbiorem dwóch lub trzech odrębnych listów, z których jeden z nich zawierał zakończenie zawarte w Flp 4, 21–23. Ich wydawca, a równocześnie redaktor, złączył je w jedną całość. Nie udało mu się jednak zatrzeć śladów chropowatości i przeskoków albo też celowo tego nie uczynił¹⁹⁸. Kiedy mogła nastąpić fuzja tych listów? Oczywiście wszelkie odpowiedzi będą tylko domysłami. Może nastąpiło to w chwili, gdy chrześcijanie w Filipi przekazali swoją korespondencję innemu Kościołowi?¹⁹⁹.

Poruszając zagadnienie Listu do Filipian jako zbioru dwóch lub trzech listów, nie można zapomnieć, że istnieją również poważne racje, które przemawiają na korzyść jedności literackiej listu. Już samo rozróżnienie listów opiera się tylko na krytyce wewnętrznej, gdyż zachowane kodeksy Listu do Filipian nie zawierają żadnych wariantów w swej prezentacji listu. Także sama krytyka wewnętrzna może być różnie interpretowana, o czym najlepiej świadczą różnice w ustalaniu

H. Langkammer przedstawił następującą hipotezę: A: 4, 10–20 (list dziękczynny, zarazem potwierdzenie odbioru daru); B: 1, 1–3; 4, 2–7.21–23 (pismo więzienne; informacja o aktualnej sytuacji Pawła i zachęta wspólnoty do jedności); C: 3, 2–4, 1.8–9 (list polemiczny). – Tenże, *List do Filipian...*, s. 14–15.

¹⁹⁸ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 15.

¹⁹⁹ A. Paciorek sugeruje, że ostateczna redakcja, łącząca poszczególne pisma, mogła nastąpić ok. 90 r. – Zob. tenże, *Paweł Apostoł – Pisma...*, t. I, s. 163.

zakresu danego listu. Natomiast niewątpliwa zmiana nastroju, która zachodzi pomiędzy 3, 1a/3, 1b (3, 1 a 3, 2) nie musi być „szwem” dwóch listów. List do Filipian jest bardzo osobistym (ale nie prywatnym) listem. W takim piśmie nie zważa się na ścisłą logikę i kontynuację myśli. Piszemy to, co najbardziej cieszy i to, co najbardziej boli. Jedno i drugie ma miejsce w Flp. Paweł, pisząc go, prowadził „rozmowę na odległość”. W trakcie pisania lub dyktowania listu Apostoł mógł przypomnieć sobie o niebezpieczeństwie, w jakim znaleźli się adresaci lub nawet otrzymać nowe, alarmujące wieści, na które natychmiast zareagował, tym samym przerywając tok poprzednich rozważań²⁰⁰. Gdyby zaś list ten był naprawdę późniejszą kompilacją kilku pism, to redaktor prawdopodobnie postarałby się wygładzić widoczną przecież różnicę²⁰¹.

Jeśli chodzi natomiast o zwrot τὸ λοιπόν, to niekoniecznie musi on sygnalizować zakończenie. Jest również tłumaczony jako: „ponadto”, „poza tym”, „dalej”, „odtąd”, „wreszcie”²⁰². Dlatego też może służyć jako rodzaj pomostu przy przechodzeniu do innego tematu (np. Flp 4, 8; 1 Tes 4, 1; 2 Tes 3, 1), a nie koniecznie jako finalizacja pisma.

Pozostaje jeszcze informacja biskupa Smyrny św. Polikarpa, że Paweł, po swoim odejściu z Filipi, pisał do nich listy (ὅς καὶ ἀπὸν ἔγραφεν ἐπιστολάς). Argument ten stwierdza tylko istnienie korespondencji pomiędzy Apostołem a chrześcijanami w Filipi, co zresztą można wywnioskować z samego listu (zob. 3, 1). Nie brak również prób rozumienia tej liczby mnogiej w sensie całej korespondencji z Macedończykami, a więc z uwzględnieniem obu Listów do Tesaloniczan. Jeśli zaś Polikarp nazywa „listami” tylko korespondencję z Filipianami, to nie znaczy, że cała ta korespondencja zawiera się w zachowanym Liście²⁰³. Mogły bowiem być i inne listy, które nie zachowały się ani w formie rękopisów, ani w pamięci następnych pokoleń chrześcijan.

Dodatkowym atutem za jednością Listu do Filipian jest z pewnością i to, że przy jego lekturze – bez specjalnych poszukiwań i uprzedzeń – nie narzuca się złożoność tego pisma. Można wyczuć pewną spójność „wewnętrzno-treściową”, poczynawszy od „listu więziennego” (1, 3–11), który pełni funkcję wprowadzenia, następnie „część polemiczną” (rozdz. 3) wraz z dodatkowymi radami i napomnieniami (2, 1–5; 3, 15; 4, 2–9), ze szczególnym odniesieniem do 2, 6–11 i 3, 20–21 i na końcu „listu dziękczynny” (4, 10–20), który wyraża ogólną rezerwę Pawła do

²⁰⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 63; H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 15.

²⁰¹ Ewentualny brak bezpośredniej ingerencji kompilatora w przeskok pomiędzy 3,1 a 3,2 może być również wyrazem jego szacunku do świętych słów (por. 2 P 3, 15–16), aby nie dokonać błędnego ich tłumaczenia lub przedstawić je w błędnej interpretacji.

²⁰² Zob. λοιπόν, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 370; P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 367.

²⁰³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 63–64.

przyjmowania jakichkolwiek darów, dlatego teraz ostrożnie i na samym końcu dziękuje za otrzymane wsparcie²⁰⁴.

Dzisiaj, wśród komentatorów Listu do Filipian, zwolenników jego jedności literackiej jest stosunkowo mniej niż zwolenników hipotez kompilacji. Wśród tych pierwszych warto wspomnieć natępujących uczonych, którzy w swoich pracach rozważają Flp jako pismo o jednej genezie strukturalnej: R. Jewett²⁰⁵, B. Mengel²⁰⁶, W. Egger²⁰⁷, P. T. O'Brien²⁰⁸.

Każda z przedstawionych wyżej hipotez ma swoje racje, ale i trudności. Niemniej jednak zagadnienie jedności literackiej listu, podobnie jak zagadnienie miejsca i czasu jego powstania, nie przesądza spraw treściowych i teologiczno-parenetycznych.

Poprzez List do Filipian, Paweł podtrzymywał kontakt z poszczególnymi osobami tej wspólnoty (np. z biskupami, diakonami /1, 1/, Ewodią, Syntychą, Syzygiem? /4, 2–3/), jak i z całą społecznością chrześcijan: „...do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie” (1, 1); „Pozdrówcie każdego świętego w Chrystusie Jezusie!” (4, 21). Pisał do nich list pełen dobroci i uznania oraz autentycznej ojcowskiej troskiwości. Miał on jeszcze mocniej zespolić Kościół w Filipi przy Jezusie i pomóc w przezwyciężaniu osobistych oraz wspólnotowych problemów. Podobnie jak bezpośredni kontakt Pawła z Filipianami podczas jego pobytu w tym mieście, tak i ten listowny ukierunkował adresatów na Chrystusa. To Jego wzór mieli właściwie kształtować i wzmacniać wzajemne relacje osobowe.

Przedstawione hipotezy o kompilacji listu mogą dodatkowo podkreślić żywe zainteresowanie Pawła ukochaną wspólnotą chrześcijańską, a zarazem ukazać aktywność jej członków wobec swojego założyciela. Jeśliby list ten składał się z dwóch lub trzech mniejszych pism, to byłyby one wyrazem dosyć szybkiej i w miarę częstej reakcji Apostoła na to wszystko, czego doświadczali i co przeżywali Filipianie. Kontakt ten wyrażałby się poprzez stały, obustronny kierunek wymiany aktualnych informacji o sobie, które z kolei powodowałyby konkretne działania wobec siebie. W tym dialogu odległość nie tyle dzieliła, ile wzmacniała tęsknotę i troskę.

W świetle tematu niniejszego studium przedstawiona hipoteza o złożonej genezie strukturalnej Listu do Filipian wpływa bardziej korzystnie na obraz kontaktu Apostoła z Kościołem w Filipi. Nie oznacza to jednak, że jego jedność literacka umniejszałaby

²⁰⁴ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 15–16.

²⁰⁵ R. Jewett, *The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians*, NovTest 12 (1970), s. 40–53, zwłaszcza s. 48–53.

²⁰⁶ B. Mengel, *Studien zum Philipperbrief – Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes*, Tübingen 1982, s. 314–315 (WUNT 2/8).

²⁰⁷ W. Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg 2000⁴, s. 48–49 (NEB 9/11/5).

²⁰⁸ P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids 1991, s. 18.

dynamice tego kontaktu. List ten świadczy, że Apostoł Narodów i pierwsza wspólnota chrześcijańska w Europie mieli wobec siebie głębokie zaufanie i poczucie wzajemnej odpowiedzialności na wspólnej drodze ku zbawieniu w Jezusie Chrystusie.

5. KONTAKT PRZEZ POSŁAŃCÓW

Apostoł Narodów, przez list skierowany do wspólnoty chrześcijan w Filippi, nakreślił pewien wzór odpowiedzialnego życia społecznego każdej społeczności, której fundamentem jest „być w Chrystusie”. Podkreślił, że to poszczególne osoby uczestniczą, a zarazem tworzą klimat życia społecznego. Stąd też intensywne nawoływanie o jedność i jednomysłność (zob. 2, 2) oraz konieczność dostrzeżenia każdego członka wspólnoty (zob. 2, 4). Paweł wskazuje na zachowanie odpowiedniego porządku moralnego, a zarazem na powinność np. Syzyga, który ma przywrócić właściwe relacje pomiędzy Ewodią i Syntychą (zob. 4, 2–3). W ich konflikcie dostrzega niebezpieczeństwo grożące zarówno obu kobietom, jak i dobru wspólnemu. Podobnie reaguje, gdy do społeczności chrześcijan docierają ludzie, którzy pragną naruszyć wierność tej młodej wspólnoty wobec ideałów Ewangelii Chrystusowej. Niedwuznacznie ostrzega Filipian, kim oni są (zob. 3, 2). Odpowiedzialna stanowczość charakteryzuje odniesienie Pawła wobec tych, którzy wprowadzają zamęt w życie Kościoła, tego w Filippi oraz każdego, który tworzy jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół.

Odpowiedzialność społeczną – albo innymi słowy – wzajemną troskę o siebie wyraził Paweł, wysyłając do Filipian Tymoteusza, a oni delegując Epafrodyta do uwięzionego Pawła (zob. 2, 19–30). Obydwaj, Tymoteusz i Epafrodyt, okazywali wielką dbałość i miłość do tych, wobec których wypełniali powierzone im zadania. Wzajemne dobro stało się motywem przewodnim odpowiedzialności społecznej Pawła i wspólnoty chrześcijańskiej w Filippi.

5.1. Misja Tymoteusza

Po szeregu zachęt i napomnień, jakie Paweł skierował do Kościoła w Filippi (Flp 1, 27–2, 18), napotykaemy na sześciowersową informację o posłannictwie Tymoteusza (2, 19–24). Urywek ten, wraz z opisem misji Epafrodyta (2, 25–30) jest prawdopodobnie odrębnym listem polecającym, z czasem umieszczonym w tym miejscu. Uwięziony Apostoł w trosce o chrześcijan w Filippi pragnie wysłać do nich swego współpracownika, który z jednej strony ma im przedstawić jego sprawy, a z drugiej uaktualnić posiadany przez Pawła obraz wspólnoty. Tymoteusz ma sprawić Apostołowi także radość, przynosząc wieści od szczególnie bliskiej mu wspólnoty (w. 19). Autor Listu do Filipian wzmocnił owe pragnienie radości, używając czasownika $\epsilon\upsilon\phi\upsilon\chi\acute{\epsilon}\omega$, a nie powszechnie stosowanego w NT $\chi\alpha\acute{\iota}\rho\omega$. $\epsilon\upsilon\phi\upsilon\chi\acute{\epsilon}\omega$ (hapax legomenon) lepiej oddaje wewnętrzny stan człowieka, gdyż ter-

min ten jest tłumaczony jako: być dobrej myśli, doznać ulgi lub pociechy, trwać w dobrym nastroju. Jakże mocna więź musiała łączyć Apostoła z Kościołem w Filipi, skoro autentyczne wieści o stanie wiernych mogą mu przynieść radość w jego obecnym położeniu – więźnia, który liczy się nawet z możliwością kary śmierci²⁰⁹. Dlatego Tymoteusz nie ma być tylko zwykłym informatorem. Ma on podtrzymać i pogłębić wzajemny kontakt, jaki istniał pomiędzy Pawłem a pierwszą wspólnotą chrześcijańską, założoną przez niego w Europie. Ten młody wiekiem wysłannik ma być dla nich jakby „alter ego św. Pawła”²¹⁰.

Na podstawie 2, 20.22 można zaobserwować, jak przebiegał i jaki kierunek obierał ten wzajemny kontakt²¹¹. Bierze on początek w relacji Paweł – Tymoteusz, kiedy to Apostoł podkreśla zalety Tymoteusza: „Nie mam bowiem nikogo równego mu duchem...” (w. 20a). Następnie oddnana jest relacja Tymoteusz – Filipianie: „... kto by się szczerze zatroszczył o wasze sprawy” (w. 20b) oraz Filipianie – Tymoteusz, kiedy to adresaci sami korzystają ze swojej wiedzy dotyczącej pozytywnej działalności Tymoteusza: „Wiecie zaś, że on został wypróbowany...” (w. 22a). I na koniec powraca ona do Pawła, przybierając kierunek: Tymoteusz – Paweł: „...bo jak dziecko ojcu, tak razem ze mną służył Ewangelii” (w. 22b). Chiazm ten można przedstawić w następujący sposób:

Wers	Paweł		Tymoteusz		Filipianie
20a	X	>	X		
20b			X	>	X
22a			X	<	X
22b	X	<	X		

>, < – kierunek relacji

Cel misji Tymoteusza to nie tylko dostarczenie wieści. Jest wysłany do nich, ale i dla nich, w ich imieniu – dla ich dobra²¹². A tym dobrem może być troska o jedność i jednomyślność wspólnoty albo też ostrzeżenie przed tymi, którzy fałszują naukę Chrystusa, stając się nieprzyjaciółmi Jego krzyża (Flp 3, 18).

Młodość wysłannika wcale nie oznacza braku doświadczenia w tego typu misjach. Apostoł Narodów, zaniepokojony sytuacją Kościoła w Tesalonice, wysłał tam Tymoteusza jako swego zastępcę (zob. 1 Tes 3, 1–5). Wywiązał się znakomicie z powierzonego mu zadania (zob. 1 Tes 3, 6–10). Utwierdził i umocnił ich wia-

²⁰⁹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 130.

²¹⁰ K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. II, s. 290; zob. także: K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993, s. 157–158.

²¹¹ Sporządzono na podstawie: P. Wick, *Der Philipperbrief...*, s. 124.

²¹² Por. J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*, Grand Rapids 1961², s. 98.

rę. W latach 56–57 został ponownie wysłany. Tym razem do skłóconych Koryntian, by tam „przypomniat im drogi Pawłowe w Chrystusie i to, czego nauczał w każdym Kościele” (por. 1 Kor 4, 17). Paweł stanowczo upomniat Koryntian, aby przyjęli Tymoteusza z należytyym szacunkiem, jako jego współpracownika (zob. 1 Kor 16, 10–11). W Filipii takiej konieczności nie było. Zamiast nakazu szacunku, dawał doskonałe świadectwo o życiu i posłudze znanego im przecież Tymoteusza. Zresztą sam posłany szczerze interesował się i troszczył ich sprawami. Był człowiekiem, który swoją posługę wobec ludzi pojmował jako służbę Chrystusowi (zob. Flp 2, 20–21). Wrażliwość na Boga była właściwym gruntem, z którego wyrosła zdrowa drażliwość na ludzi.

Paweł, polecając Tymoteusza, odwołuje się do relacji ojcowsko-synowskiej, jaka zachodziła pomiędzy nimi²¹³. Słowa „jak dziecko ojcu” (Flp 2, 22) stanowią klucz w rozumieniu ich wzajemnej więzi²¹⁴. Dlatego też tak łatwo można dostrzec i uczucie, którym Paweł go obdarzył, i zaangażowanie wobec wspólnoty w Filipii. Stwierdza, że ma obecnie w osobie Tymoteusza jedyne pocieszyciela, którego im posyła, mając na uwadze ich pożytek²¹⁵. Stanowiło to z jego strony ofiarę, gdyż pozostał bez pomocy Tymoteusza. Potwierdził, jak ważny jest dla niego, dopiero się wzmacniający, pierwszy Kościół w Europie. Posłał tam człowieka całkowicie godnego zaufania, człowieka, który cieszył się dobrym świadectwem wśród swych bliskich (zob. Dz 16, 1–3), ale nade wszystko bardzo dobrze zdał egzamin z gorliwości, wytrwałości i wierności w służbie Ewangelii (zob. Flp 2, 22).

Paweł z wysłaniem Tymoteusza będzie czekał dopóty, dopóki nie zapadnie wyrok procesu, aby wysłannik mógł poinformować o nim Filipian²¹⁶. Pojawia się jednak pytanie: Dlaczego Apostoł czekał z tym zamiarem, skoro spodziewał się

²¹³ Paweł nazywa Tymoteusza: „synem umiłowanym” (1 Kor 4, 17), „swoim prawowitym dzieckiem w wierze” (1 Tm 1, 2), „dzieckiem” (1 Tm 1, 18). Jest nieodłącznym towarzyszem Pawła (Dz 16, 3; 20, 4), jego pomocnikiem (Dz 19, 22), współpracownikiem (Rz 16, 21), „bratem” (2 Kor 1, 1; 1 Tes 3, 2; Kol 1, 1; Flm 1).

²¹⁴ Była ona więcej niż formalna, była instynktowna. Później Paweł nawiąże do tego w swym wezwaniu do wytrwałości w służbie Chrystusowi: „Ty poszedłeś śladami mojej nauki, sposobu życia, zamierzeń, wiary, cierpliwości, miłości, wytrwałości, prześladowań, cierpień...” (2 Tm 3, 10–11). W Apostole, Jezus Chrystus dał mu nie tylko doświadczonego wychowawcę i doradcę, ale bez wątpienia najbliższego i najdroższego przyjaciela (zob. 2 Tm 1, 3–4). W zamian Tymoteusz został jego duchowym synem, który będzie dla niego wsparciem i pociechą w podróżach misyjnych, jak i w czasie uwięzienia. – Zob. S. B. Ferguson, *Przestudiujmy List do Filipian...*, s. 85–86.

²¹⁵ Por. Teodoryt z Cyru, *Komentarz do listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1999, s. 95 (ŻMT 14). Z listów pisanych przez Pawła z więzień wynika, że współpracownicy, utrzymujący z nim łączność, często byli w drodze (zob. np. 2 Tm 4, 10). Znamienny jest również fakt, że w Liście do Filipian brak jest wyszczególnienia osób pozdrawiających. Jest tylko ogólne pozdrowienie od „braci” i „wszystkich świętych” (4, 21–22).

²¹⁶ Pozostaje wciąż kwestią otwartą, o jakim uwięzieniu i procesie jest mowa. Komentatorzy (np. J. Gniliński, *Der Philipperbrief...*, s. 157), uwzględniając plany dalszych podróży Apostoła i poselstwa Tymoteusza, sugerują, że chodzi o uwięzienie efeskie. Tymoteusz mógłby wtedy wybrać się z misją

uwolnienia i ponownego przybycia do nich (w. 24)? Przecież, aby wyrazić swe głębokie zaufanie Panu, że tak będzie, używa mocniejszego terminu πέποιθα (w. 24), zamiast dwukrotnie dotąd użytego ἐλπίζω (2, 19.23). Może w takim postępowaniu należy dostrzec doniosłość misji Tymoteusza, pasowanego już na ewentualnego zastępcę Apostoła w razie ewentualnego wyroku śmierci. Tym samym Tymoteusz, należący już do drugiego pokolenia wyznawców Jezusa, stał się pełnoprawnym delegatem do Kościoła, w którym są już hierarchiczni ἐπίσκοποι i διάκονοι²¹⁷.

5.2. Misja Epafrodyta

Druga część listu polecającego (Flp 2, 25–30) to relacja dotycząca osoby Epafrodyty²¹⁸. Był on chrześcijaninem z Filipi (może należał do kolegium ἐπίσκοποι lub διάκονοι?), który został wysłany przez swoją wspólnotę do uwięzionego Pawła. Miał mu dostarczyć dar materialny oraz wesprzeć w trudach przymusowego odosobnienia (2, 25; 4, 18). Prawdopodobnie Filipianie delegowali go, aby wspierał Pawła przez dłuższy czas. Dlatego też Epafrodyt dość długo towarzyszył w duchowym i misjonarskim życiu Apostoła. Wraz z nim przeżywał więzienny czas cierpień, próby, ale także czas rozmyślenia i modlitwy, a w sumie służbę Bożą powiazaną z troską pasterską o losy Kościoła w Filipi²¹⁹.

Po dodatkowym duchowym i fizycznym doświadczeniu jakim była choroba i niebezpieczeństwo śmierci Epafrodyty (2, 27–30), Paweł odesłał go, przekazując list do całej wspólnoty, w którym dokładnie opisał delegata oraz realizację jego misji. Fakt odesłania Epafrodyty, przekazanie pisma, może wskazywać na dwie skrajne opinie o nim samym: albo Epafrodyt był słabym człowiekiem, który na dłuższą metę nie sprawdził się lub nie wytrzymał realiów służby więziennej – dlatego Apostoł w sposób delikatny odesłał go do domu, albo był wybitnym pomocnikiem i współpracownikiem, któremu św. Paweł w przedstawionych wer-

do Filipi ok. 55, 56 r. Oczywiście rozwiązanie to jest tylko hipotezą, w którą należałoby włączyć wszystkie propozycje związane z problemem miejsca i czasu napisania listu, jak i z jego podziałem.

²¹⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 133–134; zob. także: B. Mayer, *Philippbrief. Philemonbrief*, Stuttgart 1992², s. 41–43 (SKK.NT 11).

²¹⁸ Imię Ἐπαφρόδιτος oznacza: „uroczy”, „czarujący”, „pełen wdzięku”. Było często nadawane w świecie starożytnym, o czym świadczą historycy (np.: Józef Flawiusz, Tacyt, Swetoniusz, Plutarch, Arrian, Appian), papirusy i inskrypcje. Jego forma skrócona to Ἐπαφρᾶς. Nie należy jednak utożsamiać tych imion z jedną osobą. Epafras z Flm 23 znajduje się razem z Pawłem w więzieniu, co nie odpowiada sytuacji znanej z Flp. Natomiast Epafras, o którym jest mowa w Kol 1, 7; 4, 12, nie pochodził z Filipi, lecz z Kolosów.

²¹⁹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 63; B. Mayer, *Philippbrief. Philemonbrief...*, s. 44–45.

sach – jako podziękowanie – chciał wyśpiewać swoją pochwałę²²⁰. Odpowiedzi szukajmy w słowach św. Pawła (Flp 2, 25–30).

„Uznałem za konieczne”, podobnie jak w 2 Kor 9, 5, Apostoł wyczuwa pewne dobro, które może przynieść korzyści wspólnocie. Dlatego też nie pisze „odsyłam, zwracam wam Epafrodyta”, ale „posyłam, wysyłam”. Używa przy tym czasownika πέμπειν, który w NT odnosi się do ważnych misji²²¹. I jak wcześniej charakteryzował znanego im Tymoteusza (2, 20–22), tak teraz czyni to wobec Epafrodyta. Wybiera cztery tytuły, które zestawia obok siebie. Są to:

1) Ἀδελφός – brat

Brat – to najbardziej rozpowszechniony sposób zwracania się w rodzinie Bożej. Jest wyrazem bliskości, jednomyslności i jedności, która powinna łączyć wierzących²²². W analizowanej wypowiedzi „brat” oznacza coś więcej niż tylko współwyznawcę, chrześcijanina. Paweł braterstwo traktuje jako coś specyficznego, coś, co dotyczy jego osoby i Epafrodyta. Wyraża to syntaktycznie, ścisłym doborem określeń Epafrodyta oraz za pomocą zaimka μου, poprzez który nie odnosi tej relacji do całej wspólnoty, ale wyłącznie do siebie. W tym interpersonalnym odniesieniu można widzieć synonim przyjaźni²²³.

²²⁰ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi. Bemerkungen zu Phil 2,25–30*, BZ 31 (1987), s. 176; Mayer proponuje następujące rozwiązania: J. Gnillka, *Der Philipperbrief...*, s. 162: „Nach euch allen hat er sich gesehnt-wirklich nicht nur etwa nach seiner Familie?...eure Sorge um ihn war seine Sorge-wirklich? für einem erwachsenen Mann doch ein etwas seltsames Motiv seines Verhaltens” (Gnillka cytuję K. Bartha) i dalej słowa Gnillki: „Der Text gibt den frühzeitigen Abbruch des Aufenthaltes und damit ein Versagen des Epaphroditus, wenn auch auf sehr vornehme Weise, zu”; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 238: „...was hier steht, ist eher «keine Art Begleitschreiben, da der Bote in Philippi keine Empfehlung nötig hat». Ziel ist vielmehr die Stärkung seiner Autorität in der Gemeinde...”; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974⁶, s. 88: „Die Empfehlungsworte des Paulus sind ein großartiges Zeugnis brüderlicher Gesinnung. Für die Annahme eines bloßen Rechtfertigungsschreibens für einen jungen Mann, der seiner Aufgabe nicht gewachsen war, reichen die Voraussetzungen nicht aus”. – Zob. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 177, przyp. 1 i 2.

²²¹ Np.: Posłanie Syna Bożego: J 4, 34; 5, 23.24.30.37; 6, 38.39.44; 7, 16.28.33; 8, 16.18.26.29; 9, 4; 12, 44.45.49; 13, 20b; 14, 24; posłanie Ducha Świętego: J 14, 26; 15, 26; 16, 7; posłanie anioła: Ap 22, 16. Dotyczy również posłania człowieka, np. Mt 2, 8; Łk 7, 6; 20, 11.12.13; Dz 10, 32.33; 1 Kor 4, 17; 16, 3; 2 Kor 9, 3; Ef 6, 22; Kol 4, 8; Tt 3, 12.

²²² Zob. *brat* [b. a. h.], [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 75–76.

²²³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 134. Podobną, opartą na przyjaźni relację, można dostrzec w 2 Kor 2, 13, gdzie Paweł martwi się o Tytusa, który z nieznanых nam powodów nie zdążył przybyć na czas z misji w Koryncie do Troady. Tam oczekiwał go zaniepokojony Apostoł.

2) Συνεργός – współpracownik

Epafrodyt poszerza grono współpracowników św. Pawła. Znajdziemy wśród nich małżonków Akwilę z Pryscyllą, którzy za życie Apostoła „nadstawili karku” (Rz 16, 3–4), Tytusa, troszczącego się o Koryntian (2 Kor 8, 23); Filemona, Marka, Arystarcha, Demasa i Łukasza, których wymienia w Liście do Filemona (Flm 1.24). Jest w Filipi także Klemens, trudzący się dla Ewangelii i wielu innych, których imiona są w „księdze życia” (Flp 4, 3). Συνεργός to osoba kompetentna i mocno zaangażowana, która wraz z Pawłem i jak Paweł – jako wysłannik Boga – trudzi się w dziele misyjnym. Dlatego też συνεργός to współpracownik, współmisjonarz, a nie pomocnik lub służący św. Pawła²²⁴. Tym kimś, współdziałającym w szeroko rozumianym dziele ewangelizacji, jest również Epafrodyt²²⁵.

3) Συστρατιώτης – współbojownik, towarzysz broni

Tylko dwie osoby zostały tak nazwane przez Apostoła: Archip (Flm 2) i Epafrodyt. Wyraz ten jest zaczerpnięty z wokabularza wojskowego i określa żołnierza, który układa plan bojowy i sam bierze udział w walce²²⁶. Sens jest oczywiście przenośny, gdyż żadna z tych wymienionych osób nie służyła wraz z Pawłem w jakiegokolwiek formacji militarnej. Termin ten oddaje raczej pewną uciążliwość, trud i wskazuje na niebezpieczeństwa, na które narażeni byli świadkowie Jezusa Chrystusa²²⁷.

4) Ἀπόστολος – wysłannik

Pierwsze trzy tytuły są dla Filipian informacją o misji i pełnym oddaniu się jej Epafrodyta. Wskazują na bezpośrednią relację Paweł – Epafrodyt. Tytuł ἀπόστολος dotyczy związku Epafrodyta ze społecznością chrześcijańską w Filipi. Jako ἀπόστολος – wysłannik – jest on urzędowym delegatem, a zarazem sługą całej wspólnoty. Jego posługa wobec Pawła wyrażała posługę i zaangażowanie całego lokalnego Kościoła. Paweł wzmocnił znaczenie tego słowa²²⁸, dodając uro-

²²⁴ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 179.

²²⁵ Zob. K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła...*, s. 70.

²²⁶ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 62.

²²⁷ Zwolennicy hipotezy efeskiej powstania Listu do Filipian mogą tu powołać się na zamieszki wywołane przez złotnika Demetriusza (Dz 19, 23–40).

²²⁸ Ἀπόστολος nie ma tu ścisłego znaczenia „apostoł” w sensie np. dwunastu Apostołów Jezusa, czy specjalnych wysłanników Boga, do których zaliczał się m.in. św. Paweł. Jest tu mowa o wysłanniku, posłańcu, który został wybrany i skierowany przez jakieś osoby do konkretnego zadania. Tak też należy rozumieć ἀπόστολος w J 13, 16 i 2 Kor 8, 23.

czysty zwrot λειτουργός, który metaforycznie ukazuje Epafrodyta jako w pełni troszczącego się o jego sprawy²²⁹. W języku greckim zwrot λειτουργὸν τῆς χρείας μου ma w sobie pewien wydźwięk religijny. Jednakże mało wówczas precyzyjne rozróżnienie pomiędzy sferą sacrum a profanum tego wyrażenia pozwoliło Pawłowi na przyjęcie bratniej pomocy od wysłannika (ἀπόστολος) z Filipi, jako swego rodzaju służbę Bożą²³⁰.

Trudność rozpoczyna się w wersie 26., gdzie Paweł podaje powody, dla których uważa za konieczne, aby posłać Epafrodyta do Filipi. Zastanawia forma peryfrastyczna ἐπιποθῶν ἦν, która dosyć dobrze oddaje długotrwały stan uczuciowy²³¹. Chodzi o tęsknotę²³² za całą wspólnotą. Interpretacja ἐπιποθεῖν wraz z czasownikiem ἀδημονεῖν jest kluczem we właściwym rozumieniu działania Pawła. Tęsknota Epafrodyta może być wyrazem troski o wspólnotę, która po jego wyjeździe mogła przeżywać pewne trudności, np. prześladowanie²³³ lub brak jedności²³⁴. Może dręczył się tym, że jego rodacy dowiedzieli się o chorobie, która go spotkała. Wiadomość ta mogła wywołać wśród nich zaniepokojenie, niewłaściwe komentarze²³⁵. Inne wytłumaczenie to przypuszczenie, że Epafrodyt – jako młodzieniec – po prostu tęsknił za domem²³⁶.

Sam czasownik ἐπιποθεῖν nie ma znaczenia negatywnego. Kontekst zdania określa jego zabarwienie. Dla przykładu: Paweł pragnie (ἐπιποθῶ) zobaczyć Rzymian, aby użyczyć im nieco daru duchowego dla ich wzmocnienia (zob. Rz 1, 11). W Pierwszym Liście do Tesaloniczan (3, 6) czytamy o radości Pawła z wiary i miłości Tesaloniczan oraz o pragnieniu (ἐπιποθοῦντες) spotkania wspólnoty z misjonarzami. Także w Liście do Filipian używa Apostoł tego czasownika, kiedy pisze „Albowiem Bóg mi świadkiem, jak gorąco tęsknię (ἐπιποθῶ) za wami wszystkimi [ożywiony] miłością Chrystusa Jezusa” (1, 8). W tych wszystkich przypadkach wyraża tęsknotę za chrześcijańską solidarnością i spotkaniem. Po-

²²⁹ Por. λειτουργός, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 365. Uroczysty ten termin, który – jak wykazują inskrypcje – mógł oznaczać równie dobrze wykonawcę dzieła publicznego, urzędnika lub kapłana, naprowadził niektórych na przypuszczenie, że Epafrodyt był biskupem lub przynajmniej wybitnym przedstawicielem Kościoła w Filipi. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 135.

²³⁰ Por. J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser...*, s. 86. Zagadnienie horyzontalnej i wertykalnej pobożności nie istniało jeszcze we wspólnotach wczesnochrześcijańskich. – Zob. tamże.

²³¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 135.

²³² Por. ἔπιποθέω, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 224; ἐπιποθέω, [w:] P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 244; J. Rohde, ἐπιποθέω, [w:] ExWNT, Bd. II, kol. 82.

²³³ Por. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon...*, s. 119.

²³⁴ Por. W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 236.

²³⁵ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 136.

²³⁶ Por. J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 162–163.

dobnie można rozumieć tęsknotę Epafrodyta, który przecież tęskni za całą wspólnotą w Filipi (πάντας ὑμᾶς – dosł. „wszystkich was”)²³⁷. W tym też kierunku – jak pisze dalej B. Mayer²³⁸ – skierowana jest dalsza Pawłowa argumentacja. Epafrodyt dręczył się (ἀδιμονεῖν²³⁹), że usłyszeli o jego chorobie. Wprawdzie nie ma mowy o wyartykułowanej krytyce płynącej z Filipi, ale też nie ma mowy o wyraźnym zatroskaniu Filipian o zdrowie swego delegata. Może u wrażliwego Epafrodyta pojawiła się obawa, że rodacy stwierdzą, iż nie poradził sobie z powierzonym mu zadaniem. Paweł, jakby preferencyjnie, chroniąc Epafrodytę²⁴⁰, wystawia mu tak piękne świadectwo, które jest zapisane w Flp 2,25. Epafrodyt nie tęsknił za domem²⁴¹. Prawdopodobnie odczuwał silną potrzebę, aby zapobiec jakimś negatywnym wydarzeniom. Uzupełnienie zaimka osobowego ὑμᾶς przez πάντας przy ἐπιποθῶν wskazuje na to, że Epafrodytowi zależało na osobistym, wyjaśniającym spotkaniu ze wspólnotą. Paweł, który często doświadczał, jak łatwo nieporozumienia mogą zniszczyć nawet najlepsze wysiłki, zrozumiał niepokój swego pomocnika, co więcej, sam przejął się sprawą i dlatego widział konieczność powrotu delegata do rodaków²⁴².

Po przedstawieniu wzajemnej relacji uwięzionego Apostoła i Epafrodyta oraz po opisanu jego stanu duchowego Paweł podkreśla niebezpieczeństwo choroby swego pomocnika i z wielką szczerością odsłania swoje przeżycia związane z tym

²³⁷ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 181–182. Inaczej widzi to J. Gnilk, który w swoim komentarzu pisze: „Das Versagen wird positiv gedeutet. Das Heimweh wird als Verlangen nach ihnen allen ausgelegt”. – Zob. J. Gnilk, *Der Philipperbrief...*, s. 163.

²³⁸ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 182.

²³⁹ Czasownik ἀδιμονεῖν, znany historykom starożytnym, w NT, poza tym miejscem, występuje tylko przy opisie agonii Chrystusa w Getsemani (Mt 26, 37; Mk 14, 33). Mówi on o wielkim niepokoju o drogie osoby. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 136.

²⁴⁰ Działanie to można porównać z przesłankami Listu do Filemona, gdzie adresat –łączony z Pawłem serdecznym uczuciem – prowadzony jest w sposób bardzo roztropny i taktowny w kierunku słusznego osądu. Różnica polega jednak na tym, że w Flm chodzi o wybaczenie Onezymowi, a w Flp chodzi o honor członka wspólnoty. – Zob. L. Salvatore, „*Mia Gioia e mia Corona*” (Fil 4, 1) ..., s. 127.

²⁴¹ „Trudno, żeby dorosły mężczyzna, wprawdzie młody, płakał i tęsknił za wszystkimi Filipianami”. – H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 64. Nie wydaje się prawdopodobne, aby tęsknota za ojczyzną była decydującym bodźcem powrotu. Jak wielka bowiem musiałaby być to tęsknota, skoro Epafrodyt nie zaczął na ogłoszenie orzeczenia sądu, które przecież wkrótce miało nastąpić. Dla człowieka, który przeszedł ciężką chorobę, byłoby lepiej podróżować z Tymoteuszem. Skoro jednak Paweł zdecydował inaczej, musiały w Filipi zaistnieć nie czekające zwłoki ważne sprawy. – Zob. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 183, przyp. 38.

²⁴² Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 183–184.

doświadczeniem (2, 27). Poprzez słowo „rzeczywiście”²⁴³, autor listu potwierdza to, co adresaci już wiedzą – „Epafrodyt zachorował”. Zaraz jednak dodaje coś, o czym być może nie wiedzieli – „tak iż był bliskim śmierci”. Nie podaje, jaka to była choroba, ale na pewno była poważna i niebezpieczna dla życia²⁴⁴. Skoro stan zdrowia się poprawił (w. 27b), Apostoł nie omieszczał wyrazić wdzięczności Bogu za zmiłowanie nad Epafrodytem, ale i nad nim samym. Bóg oszczędził mu kumulacji zmartwień²⁴⁵. Paweł mógł się słusznie radować, że pozostał mu tak drogocenny współpracownik²⁴⁶.

Od Flp 2, 28 Apostoł pisze o realizacji swych planów związanych z posłaniem Epafrodyty do Kościoła w Filipi. Właściwie jego uwaga skupia się w głównej mierze na nim samym i na tamtejszej wspólnotce. Epafrodyt będzie osobą łączącą obecne, wzajemne ich odniesienie. Pozostaje jednak pytanie: Dlaczego Paweł zaleca im radość? Przecież radość z powrotu do zdrowia ciężko chorego człowieka jest czymś naturalnym, czymś do czego raczej nie trzeba namawiać. Bardziej pasowałaby wypowiedź określająca skutek: „tak, żebyście się i wy też cieszyli”²⁴⁷. Odpowiedź może iść w trzech, zbieżnych z sobą kierunkach:

1. Paweł podkreślając, że z własnej woli i to jak najszybciej posyła Epafrodytę, pragnie tymi słowami przeciwdziałać ewentualnym negatywnym reakcjom Filipian na przedwczesne przybycie ich delegata. Mają się radować z jego powrotu do zdrowia, ale i z posługi, którą z pełnym oddaniem pełnił przy Pawle (w. 25 i 30).

²⁴³ Jest ono zestawieniem spójników καὶ γάρ. Tak też oddają je: BT; BP; BWP; *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000; Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem.

²⁴⁴ Można jedynie prowadzić teoretyczne spekulacje, np. trudne warunki podróży Epafrodyty do Pawła, które wpłynęły negatywnie na jego zdrowie. – Zob. C. O. Buchanan, *Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians*, *EvQ* 36 (1964), s. 159–160. Paweł potwierdza, że Epafrodyt był chory, jednakże nie traktuje jego choroby jako słabości. Nie można również wykluczyć, że Apostoł w jakiś zakamuflowany sposób (był przecież więźniem) wskazuje na prześladowania, które musiał znosić jego współpracownik z Filipi. – Zob. W. Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief...*, s. 64.

²⁴⁵ Zwrot λύπην ἐπὶ λύπην nie oznacza stopniowania konkretnych dwóch powodów do smutku (brak zresztą rodzajników), lecz po prostu nagromadzenie zmartwień (por. w LXX: Ps 68, 27; Iz 28, 10.13; Ez 7, 26). – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 136. Paweł mógł też mieć świadomość ewentualnych zakłóceń w bardzo dobrych relacjach zachodzących pomiędzy nim a Kościołem w Filipi. Śmierć i żałoba po ich wysłanniku z pewnością nie sprzyjałyby wzmocnieniu tych więzi. – Zob. R. P. Martin, *The Epistle of Paul to the Philippians*, Grand Rapids 1980⁹, s. 122 (TNTC); P. E. Harrell, *The Letter of Paul to the Philippians*, Austin 1971², s. 109 (LWC 12). Wśród tych zmartwień mogło być także i to, że Paweł jako więzień niewiele mógł pomóc w trudnym położeniu Epafrodyty. Cierpiał wraz z nim. – Zob. H. F. Vos, *Philippians*, Grand Rapids 1980⁴, s. 59.

²⁴⁶ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 184. W nawiązaniu do w. 25. przypisuje się ἀλλὰ καὶ ἐμέ funkcję wskazującą, chociaż delikatnie wymieniona, oddaje wielki szacunek wobec osoby Epafrodyty (zob. tamże).

²⁴⁷ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 185.

2. Powodem tej radości mogą być zlecone Epafrodytywi przez Pawła jakieś zadania, które mogły dotyczyć aktualnej sytuacji w tym Kościele²⁴⁸.

3. Delegat dostarczy im najświeższe wiadomości od Pawła i o Pawle²⁴⁹.

Posyłając Epafrodyta, Apostoł chce osiągnąć jeszcze jeden cel – „żebyś się mniej martwił” (καὶ γὰρ ἁλυπότερος ὦ) /w. 28/. Na wytłumaczenie tej częściowej wolności od zmartwień jest wiele możliwości:²⁵⁰

1. Apostoł odesłał Epafrodyta, aby pozbyć się dodatkowego kłopotu. Takie spostrzeżenie, które w dodatku nie jest pozbawione cynizmu, po tym wszystkim, co Paweł wcześniej powiedział o swym współpracowniku, jest nie do przyjęcia.

2. Apostoł podzielał niepokój Epafrodyta, iż jego choroba zostanie źle odebrana w Filipii. Takie spojrzenie jest głównym bodźcem odesłania wysłannika. Jego powrót przywróci spokój we wspólnotcie, a Paweł nie będzie musiał się więcej martwić ich niepokojem.

3. Kościół w Filipii będzie się mógł radować z obecności Epafrodyta wśród nich. Nie będą się już musieli martwić o los swego delegata. Jednakże w liście brak jednoznacznych informacji o bezpośredniej trosce Filipian o Epafrodyta i z troskaniu o jego zdrowie.

4. Dzięki powrotowi Epafrodyta w Filipii miała zapanować naturalna radość. Paweł nie musiałby się już zbytnio troszczyć o Filipian, ponieważ byłby wśród nich człowiek, który stał się jego szczególnym współpracownikiem, który służy teraz z całym oddaniem temu Kościołowi. Św. Paweł bardzo kochał tę wspólnotę, jednak nie ukrywał w swoim liście, że musi się o nich martwić (Flp 2, 1–4.19; 4, 2–3).

Najbardziej przekonujące jest rozwiązanie drugie i czwarte. Należałoby jednak konkretnie nazwać problem, który nurtował i martwił Apostoła w Filipii.

Wersy 29b i 30 są laudacją wygłoszoną na cześć Epafrodyta wobec chrześcijan Filipii. Są potwierdzeniem i dopełnieniem tego, co Paweł powiedział w w. 25 – jak to pokazuje semantyczne porównanie:²⁵¹

συνεργός - διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ

συστρατιώτης μου - μέχρι θανάτου ἡγγισεν, παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ
ὑμῶν ἀπόστολος λειτουργὸς τῆς χρείας μου - ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν
 ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας.

²⁴⁸ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. II, s. 291.

²⁴⁹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 64.

²⁵⁰ Przedstawione zebrał B. Mayer, zob. tenże, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 185–186.

²⁵¹ Por. B. Mayer, *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi...*, s. 188.

Paweł dał świadectwo o Epafrodycie jako o człowieku z klasą, który całkowicie zasłużył na szacunek i cześć swoich rodaków. Narażał swoje życie po to, aby służyć Chrystusowi przez usługiwanie Pawłowi. Kościół w Filipi nie miał powodów, by wstydzić się Epafrodyta, kiedy go posłali. Jeszcze mniej powodów do wstydu mieli teraz, kiedy powracał²⁵².

²⁵² Por. S. B. Ferguson, *Przestudiujmy List do Filipian...*, s. 91; zob. także, K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła...*, s. 70.

ROZDZIAŁ III

PODSTAWOWA TEZA „TEOLOGII KONTAKTU” – „BYĆ W CHRYSZCIE” (ἐν Χριστῷ) JEST FUNDAMENTEM WIARY, NADZIEI I MIŁOŚCI

List do Filipian jest subtelnym i troskliwym spojrzeniem uwięzionego Pawła na „pierworodne swoje dzieci w Europie”¹. Niewątpliwą pomocą w określeniu sytuacji w tym Kościele był jego wysłannik – Epafrodyt (2, 25–30; 4, 18). Dzięki niemu Apostoł mógł dosyć dokładnie nie tylko rozeznaczyć stan wspólnoty, ale i podać konkretne środki zaradcze, powstrzymujące rodzące się wokół niej oraz w niej samej zagrożenia. Dostrzegł niebezpieczeństwo prześladowań, zgubny wpływ antynomistów czy nikolaitów. Ostrzegł przed brakiem jedności. Widział nie tylko skutki, ale i przyczyny tego stanu. Wśród nich najważniejszą – osłabienie więzi z Chrystusem. Dlatego tak mocno przedstawił swoje przywiązanie do Chrystusa (1, 20–24), zachęcał do naśladowania go (3, 17). Pragnął, aby na przykładzie jego więzi budować własną więź z Chrystusem i wzajemne odniesienie wobec siebie (zob. Flp 1, 25; 2, 19.24; 4, 10)². Fundamentem przyjęcia takiej postawy życiowej jest „być w Chrystusie” – ἐν Χριστῷ (Flp 1, 1.26; 2, 1; 3, 3; 4, 7.19)³, które w swym głębszym sensie wyraża życie chrześcijanina zjednoczonego z Chry-

¹ G. Ricciotti, *Le Lettere di San Paolo*, Roma 1949², s. 426.

² Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001, s. 186; tenże, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992⁴, s. 171.

³ Wyrażenie ἐν Χριστῷ w Corpus Paulinum występuje 164 razy. Oprócz tego konstrukcja utworzona za pomocą przyimka ἐν znajduje się w NT tylko jeszcze w listach zależnych od teologii Apostoła, np. 1 P. W J zwrot ten ma charakter relacji: Chrystus jest w nas – my w Chrystusie. Oprócz Ga 2, 20, gdzie Paweł stwierdza przeniknięcie swojego jestestwa Chrystusem: „Nie żyję już ja, lecz żyje we mnie Chrystus”, św. Paweł zawsze akcentuje nasze życie w Chrystusie. Inicjatywa tego życia w Chrystusie wychodzi jednak ze strony Chrystusa. Jest skutkiem zbawczej Jego śmierci i jakby kontynuacją współzmartwychwstania z Nim. Podstawowe znaczenie zwrotu ἐν Χριστῷ byłoby więc przyczynowe. Ponieważ Chrystus umarł dla wszystkich, bycie w Nim posiada z natury swój zasięg powszechny. Z drugiej strony jest to bycie w wywyższonym Chrystusie, w Jego Ciele, którym jest Kościół. Trzeba też dodać, że ἐν Χριστῷ ma również znaczenie osobowo-przyczynowe, gdyż Chrystus uwielbiony osobowo obejmuje każdego człowieka z osobna. – Zob. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło*..., s. 270–271; tenże, *Być z Chrystusem i być w Chrystusie. Egzystencjalna sekwencja chrystomorficzna w soteriologii św. Pawła*, RTK XXIX (1982), z. 1, s. 76–77. Podobnie F. Neugebauer, który w zwrocie ἐν Χριστῷ dostrzega wydarzenie krzyża i zmartwychwstania, które staje się ostatecznym dopełnieniem zbawczego dzieła Chrystusa. – Zob. tenże, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Berlin 1961, s. 148. Wśród prac poszerzających rozumienie ἐν Χριστῷ, na szczególną uwagę zasługuje też monografia M. Bouttieria: *En Christ. Étude d'exégèse, et de théologie Paulinienne*, Paris 1962. Zob. także zagadnienie „σὺν Χριστῷ” – J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Bruges-Louvain-Paris, 1952.

stusem przez wiarę i chrzest⁴. Złączenie to ma swe podłoże w zmartwychwstaniu Jezusa, które jest przyczyną nowego życia ἐν Χριστῷ. Paweł dokładnie omówił ten proces w swej teologii paschalnej, pisząc List do Rzymian oraz List do Galatów, opisując w nich usprawiedliwienie przez wiarę.

Idea „bycia w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) w Flp zawiera w sobie następujące przesłanie: człowiek usprawiedliwiony żyje, myśli, czuje, działa zawsze w Chrystusie. Paweł musiał dostrzec, że w pewnym sensie lub aspekcie idea ta w Filipi została zachwiana. Aby tę łączność podtrzymać i wciąż na nowo ożywiać, przedstawił w Flp jakby model teologii kontaktu⁵. Będzie to model chrystocentryczny, bo tylko trwanie w Chrystusie pozwoli im właściwie formować wzajemne relacje, zarówno na płaszczyźnie horyzontalnej (wiernych między sobą), jak i wertykalnej (pomiędzy wiernymi a Bogiem oraz pomiędzy wiernymi a przełożonymi w Kościele).

1. WIARA W CHRYSTUSA U PODSTAW WIĘZI MIĘDZYLUDZKICH

Nie znajdziemy w Piśmie Świętym bezpośredniej definicji wiary. Paweł, posługując się terminem πίστις, nigdy jej nie definiuje, dlatego też konieczne jest ogólne spojrzenie w nauczanie Apostoła w tej kwestii⁶.

Wiara u Pawła (zarazem w całej Biblii) wyraża odniesienie człowieka względem Boga. Jest odpowiedzią na Jego wezwanie. Zakłada dwustronną relację: Bóg – człowiek. Inicjatorem, twórcą tej relacji jest zawsze Bóg. Człowiek daje tylko odpowiedź. Stąd uwierzyć – to w nauczaniu Pawła wpierv przyjąć nauczanie świadków, czyli głoszoną przez nich Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie (np. 1 Kor 15, 1–11). Tym samym Bóg w pewnej mierze uzależnia jej rozwój od należytego wypełniania posłannictwa głosicieli Ewangelii. Dlatego Paweł pyta: „Jakże mieli wzywać tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10, 14). Najkrótsze zaś wyznanie wiary sprowadza się do uroczystego stwierdzenia (aklamacji), że „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3) lub „Panem jest Jezus Chrystus”⁷ (Flp 2, 11). Z czasem prze-

⁴ Por. J. Stępień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 257; tenże, *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972, s. 48.

⁵ Por. H. Langkammer, *Apostoł Paweł i jego dzieło...*, s. 186; tenże, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu...*, s. 171.

⁶ H. Binder czyni to wyróżniając pięć aspektów πίστις w dziele pawłowym: 1) Gott und die πίστις, 2) Der Glaubensbereich, 3) Christus und die πίστις, 4) Die πίστις und der Mensch, 5) Das Ziel der πίστις. – Zob. tenże, *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968, s. 54–82. Monografia ta świadczy o złożoności tego zagadnienia, a zarazem centralnym miejscu, jakie zajmuje ono w całokształcie głoszenia Dobrej Nowiny przez Apostoła Narodów. Zob. także, E. Szymanek, *Wiara jako przedmiot nauczania wg św. Pawła*, RBL 36 (1983), s. 214–223.

⁷ Godny uwagi jest artykuł B. Jankowskiego, *Panem jest Jezus Chrystus (Flp 2, 11). Przyczynek filologiczny do chrystologii św. Pawła*, AK 39 (1947), t. 47, s. 184–191, gdzie po filologicznej analizie tekstu, autor dokonuje jego krótkiej charakterystyki, wskazując na doniosłość aktu wiary w to, że Jezus Chrystus Jest Panem (=Bogiem). Aklamacja ta jest jakby streszczeniem nauczania św. Pawła

kształca się ono w formalne nauczanie (zob. 1 Tm 4, 6), zawsze pozostając jednak słowem samego Boga (zob. 1 Tes 2, 13). Paweł naucza dalej, że tak pojęta wiara czyni dostępnymi dla człowieka „skarby mądrości i umiejętności”, które są w Chrystusie (zob. Kol 2, 3). Wiara jest zawsze darem Bożym (zob. Rz 4, 16; 1 Kor 12, 3; 2 Tes 2, 13)⁸. Niemniej jednak każdemu aktowi wiary musi towarzyszyć wysiłek ze strony człowieka: wiara, jeśli ma być prawdziwa, musi być czynna (zob. Ga 5, 6). Ale Paweł ostrzega też, aby się nie chlubić ze swej sprawiedliwości, wypływającej z przestrzegania zasad wiary (zob. Flp 3, 4–9; 2 Kor 11, 16–12, 4). Wiara chrześcijanina, według nauczania Apostoła Narodów, utwierdza go w przekonaniu co do miłości Bożej, której jest przedmiotem (zob. Rz 8, 38; Ef 3, 19)⁹.

1.1. Cechy wiary w Flp

W Liście do Filipian terminu πίστις Paweł używa pięciokrotnie:

Pierwszy raz, gdy posługę wobec tej wspólnoty analizuje pod kątem swej aktualnej sytuacji, widząc ją jako alternatywę: życie czy śmierć?

„Z dwóch stron doznaję nalegania, pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze; pozostać zaś w ciele – to bardziej konieczne ze względu na was. A ufny w to, wiem, że pozostanę, i to pozostanę nadal dla was wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze” (τῆς πίστεως) /1, 23–25/.

Oprócz samej oceny przedstawionej alternatywy, Paweł wskazuje również na dwie cechy, które powinny charakteryzować wiarę chrześcijan w Filipi: postęp (προκοπή) i radość (χαρά). Bez nich wiara nie byłaby pełna.

Drugi raz Paweł mówi o wierze, gdy zachęca Filipian, aby prowadzili życie we wspólnocie godne Ewangelii Chrystusa:

„Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was,

odnośnie do osoby Chrystusa, jest ona wynikiem objawienia i ma znaczenie soteryjne dla wiernych. Jezus jest nie tylko „Panem” w sensie jakiegoś zaszczytnego tytułu, przysługującego władcom starożytnym, ale w sensie biblijnym – PANEM BOGIEM. Inaczej bowiem powszechna adoracja całego kosmosu (Flp 2, 10–11) nie miałaby racji dostatecznej, co więcej, byłaby nie do pomyślenia nawet u Pawła – „Żyda – monoteisty” (zob. tamże, s. 189–190).

⁸ Zob. E. Szymanek, *Wiara darem Bożym w nauce św. Pawła*, RBL 35 (1982), s. 176–186.

⁹ Synteza nauczania św. Pawła o wierze sporządzona na podstawie: K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 260–262. W ST pierwiastek intelektualny wiary ustępuje miejsca pierwiastkowi wolitywnemu. Nawet poznanie Boga, które należy do obowiązków człowieka nakazanych Przymierzem, ma charakter bardziej praktyczny niż teoretyczny. Poznać Boga – to uznać Go tym, kim On jest – Panem, którego wola musi być spełniona (zob. Wj 33, 13; Iz 1, 3; Jr 4, 22). Dopiero w judaizmie późniejszym, na skutek polemiki z hellenizmem, akcentowano mocniej aspekt intelektualny wiary (zob. Mdr 1, 2–7; 13, 1–9). Zjawisko to występuje również u św. Pawła, który przy bardzo silnym pierwiastku wolitywnym wiary, wzmacnia również pierwiastek intelektualny, mówiąc często o „wzniosłym poznaniu” Jezusa Chrystusa (zob. Flp 3, 8.10; Ef 1, 17; 4, 13; Kol 2, 2). – Zob. J. Stępień, *Teologia św. Pawła...*, s. 125.

że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę (τῇ πίστει) w Ewangelię” /1, 27/.

Analizując genetivus τοῦ εὐαγγελίου, wytycza się dwie drogi interpretacji πίστεως: 1) „wiara, jaką daje Ewangelia” lub „jakiej wymaga” (gen. subiectivus); 2) „wiara, której przedmiotem jest Ewangelia”, czyli krócej „wiara w Ewangelię” (gen. obiectivus). Druga interpretacja cieszy się większym uznaniem wśród komentatorów¹⁰.

Po raz trzeci Paweł wymienia wiarę, gdy myśli o wzmocnieniu jej u Filipian przez swoje męczeństwo:

„A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary (τῆς πίστεως), cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi” /2, 17/.

W tym przypadku dwojako można ująć rolę „wiary” w wykorzystanym przez Pawła starotestamentalnym (np. Lb 15, 3–12) obrazie obrzędu ofiarnego (θυσία): 1) jako sam dar, wymagający od wiernych ofiary z wolności, dar jaki składa Bogu Apostoł – liturg, dołączając nadto własne życie (krew męczennika), a jeśli przybiera ona charakter daru dla Boga, Paweł liczy, że ich wiara będzie niezłomna, niezachwiana, będąca zarazem świadectwem; 2) bądź jako przedmiot zabiegów apostoelskich, wynikających z troski o ich więź z Chrystusem¹¹.

Czwarty i piąty raz Apostoł mówi o πίστις, charakteryzując swoją osobistą więź z Chrystusem i swe aktualne dążenia:

„Dla Niego [Chrystusa] wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz bożą sprawiedliwość, otrzymaną dzięki wierze (διὰ πίστεως) w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze...” (ἐπὶ τῇ πίστει) /3, 8–9/.

Opisując własne życie, Paweł pokrótce zatrzymuje się nad tezą o usprawiedliwieniu przez wiarę (Rz i Ga). Precyzyjnie, stosując przyimki: ἐκ obok διὰ i ἐπί, wskazuje na samą istotę, źródło usprawiedliwienia, którym jest wiara w Chrystusa¹².

To ona – wiara w Chrystusa – ma konstytuować, zawiązywać wspólnotę. Wiara, która jest równoznaczna z przyjęciem Jezusa Chrystusa za Pana; która motywuje jednostkę oraz całą wspólnotę. Wiara, która w doświadczeniach przerodzi

¹⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962, s. 104.

¹¹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 129; H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 59–60; J. Behm, *Θύω*, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 184–186; H. Strathmann, *λειτουργός*, [w:] ThWNT, Bd. IV, s. 236–238; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstadt 1966, s. 328–329; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1963² (FRLANT NF 46), s. 196: „Dieser geht bis zur Selbsthingabe des im priesterlichen Dienste an der Gemeinde handelnden Paulus”.

¹² Por. J. Gniska, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002, s. 194.

się w wierność (1, 29), gwarantuje równocześnie ciągły postęp w coraz doskonalszym i głębszym poznawaniu Boga, który jest mądrością (3, 8–10)¹³.

Paweł pragnie, aby we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich wierni żyli jedynie i wyłącznie „w Chrystusie”¹⁴, bo tylko wtedy ich pragnienia i dążenia będą zgodne z dążeniami i pragnieniami Chrystusa. Dziesięciokrotnie (w różnym kontekście) użyje w Flp słowa φρονεῖν (1, 7; 2, 2a.b; 2, 5; 3, 15a.b; 3, 19; 4, 2.10a.b), które wyraża całokształt ustosunkowania się duchowego: myślenie, pamięć, uczucia i życzenia¹⁵. Jak bardzo Apostołowi chodzi o właściwe ukształtowanie i umotywowanie stylu życia Filipian osadzonego „w Chrystusie” świadczy fakt, że w pozostałych listach φρονεῖν występuje łącznie zaledwie 14 razy (Rz 8, 5; 12, 3a.b.16a.b; 14, 6a.b; 15, 5; 1 Kor 4, 6; 13, 11; 2 Kor 13, 11; Ga 5, 10; Kol 3, 2; 1 Tm 6, 17). „Koronnym” tekstem dla Filipian, w którym znajduje się ten czasownik jest zdanie ujęte w 2, 5: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie”. Zachęta ta, zawarta w kontekście napomnień dotyczących właściwych relacji międzyludzkich, stanowi Pawłową syntezę idealnego obrazu chrześcijanina¹⁶. Im mocniej chrześcijanin będzie złączony przez wiarę ἐν Χριστῷ, tym mocniej będzie potrafił dostrzec drugiego człowieka (2, 1–4). Dzieje się tak, iż wartości (przede wszystkim miłość), jakie były w Chrystusie, „przechodzą” na chrześcijanina. Człowiek odkrywa siebie jako przedmiot Bożej miłości, a zarazem jako

¹³ Język grecki nie odróżnia wiary (πίστις), wierzącego od wiernego (πιστός). Biblijnych korzeni tego stanu należy poszukiwać na kartach ST. Na określenie wiary ST posługuje się następującymi terminami: 1) בָּטָח – „czuć się pewnym, „ufać”. LXX tłumaczy go przez πεποιθέναι i ἐλπίζειν; 2) חָסָה – „szukać schronienia”, „znajdować schronienie”, „ukrywać się”. LXX – ἐλπίζειν, πεποιθέναι, ἐὺλαβεῖσθαι, σκεπάσειν, σώσειν, ἀντέχειν; 3) Forma יָחַל od אָמַן – „wierzyć”. LXX – πιστεύειν i pochodne; 4) קָוָה, חָלַל, חָכָה – grupa słów oznaczających nadzieję, wyczekiwanie pełne nadziei, wyczekiwanie ufne. Spośród tych terminów tylko jeden stał się fundamentem do stworzenia nowotestamentalnego pojęcia wiary. Jest nim hebrajski pień אָמַן – „być mocnym”, „trwałym”, „wiemym”. Od tego pnia pochodzi אֱמוּנָה – „wierność” i אֱמֻנָה – „pewność”, „wierność”; wyraża również ideę prawdy. LXX tłumaczy zawsze אָמַן przez πιστεύειν i pochodne. – Zob. A. Weiser, πιστεύω, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 183–197; J. Stępień, *Teologia św. Pawła...*, s. 125–126; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu...*, s. 658, 664.

¹⁴ Zob. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 42–43.

¹⁵ A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 77; φρονεῖν jest przekładane: myśleć, sądzić, mniemać, mieć na myśli, uważać na coś, dążyć do czegoś, byś usposobionym, być gotowym, być skłonny, zamierzać, żywić uczucia. – Zob. φρονεῖν, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 644; *Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu wraz z Biblią Nowego Testamentu w systemie Stronga oraz wykazem wyrazów i zwrotów polskich w NT Biblii Gdańskiej...*, s. 854.

¹⁶ Por. H. Langkammer, „*Kościół domowe*” w *Nowym Testamencie...*, s. 169. Dążenie to (czucie) przede wszystkim oznacza wewnętrzne działanie umysłu, formowanie sądów teoretycznych i podejmowanie decyzji woli w kierunku dojścia do pełnej doskonałości w tym względzie. Trzeba jednak wpiąć rzetelny wysiłek, by rozpoznać dążenie (czucie) Jezusa, a następnie się nim (dążeniem-czuciem) przejąć i według niego kształtować całe życie. – Zob. S. Nawrocki, „*To w sobie czujcie, co i w Chrystusie Jezusie*” (Flp 2, 5), HD 20 (1959), s. 247.

podmiot, który tą miłością ma obejmować bliźnich¹⁷. Dlatego Paweł tak mocno pragnie, aby chrześcijanie w Filipi patrzyli na swoje życie i kształtowali je z perspektywy więzi z Chrystusem, która odnosi się zarówno do samego Chrystusa, jak i znajduje swoje przełożenie w relacjach międzyludzkich. Więź ta nie tylko tworzy wspólnotę chrześcijańską, lecz także wpływa na jakość wzajemnych kontaktów poszczególnych jej członków.

1.2. Umocnienie w cierpieniu – a wiara

W 1928 r. E. Lohmeyer publikuje swój komentarz do Listu do Filipian¹⁸. Na podstawie analizy tekstu dochodzi do wniosku, że cierpienie (męczeństwo) Chrystusa, wspólnoty, jak i samego Pawła jest centralnym tematem listu. Sam Apostoł zwraca się do chrześcijan w Filipi jako „męczennik do męczenników”¹⁹. Nie rozwija w Liście żadnych wielkich tematów doktrynalnych, gdyż Filipianie, jako męczennicy, żyją „w pełni wiary”²⁰. Nie było potrzeby szczegółowych wyjaśnień, albowiem „samo męczeństwo (...) ukazuje, czego mogłoby brakować do pełnej doskonałości”²¹. O tym, że nie można podtrzymywać tej koncepcji, aby nie zniszczyć wymowy całego listu, pisał już w tym samym roku H. Windisch²², a parę lat później W. Michaelis²³.

Pomimo tej jednostronności komentarza Lohmeyera, trzeba powiedzieć, że zwraca on uwagę na aspekt cierpienia (męczeństwa), który w pewnej mierze dotyczy zarówno samego Pawła, jak i wspólnotę. Cierpienie to jest związane z wiarą w Chrystusa. Sam Paweł umacnia i motywuje chrześcijan w Filipi, pisząc: „Wam bowiem z łaski dane jest dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć (πιστεύειν), ale i dla Niego cierpieć (πάσχειν), skoro toczycie taką samą walkę, jaką u mnie widzieliście i jaką teraz prowadzę” (1, 29–30). Apostoł wartościuje cierpienie dla sprawy Chrystusa jako łaskę jeszcze większą niż sama wiara, jako łaskę, która wiarę doprowadza do doskonałości²⁴. W tym miejscu należy ponownie zwrócić

¹⁷ Por. U. Vanni, *Duchowość Pawła*, [w:] *Historia duchowości. Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, przekł. K. Stopa, Kraków 2003, s. 169.

¹⁸ E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, Göttingen 1928. Wspólny tom z komentarzami Lohmeyera do Kol i Flm ukazał się w 1930 r. pod nazwą: *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*.

¹⁹ E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper...*, s. 70: „ein Märtyrer zu Märtyrern”.

²⁰ Tamże, s. 70: „in der Fülle des Glaubens”.

²¹ Tamże, s. 70: „das Martyrium selbst (...) enthüllt, was noch an letzter Klarheit fehlen mag”.

²² Zob. jego recenzję do komentarza E. Lohmeyera opublikowaną w: ThLZ 53 (1928), s. 512–516.

²³ Por. W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 1935, np. s. 14–15 (ThHK XI).

²⁴ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 106. Paweł staje się apostołem cierpienia, które ma służyć wzrostowi Kościoła. Jego cierpienie jest budulcem dla wielkiej sprawy Bożej, którą jest wspólnota Kościoła. – Zob. J. B. Szłaga, *Dziedzictwo wiary Kościoła apostołskiego. Zarys teologii Nowego Testamentu*, Pelplin 2000, s. 83.

uwagę na adresatów tych słów, którzy przecież zasadniczo wywodzili się ze środowiska grecko-rzymskiego. A w nim cierpienie, chociaż postrzegane jako element ludzkiej egzystencji, traktowane było ogólnie jako krzywda dla ludzkiego istnienia²⁵. Paweł wiedział, że dla chrześcijan wywodzących się z tradycji hellenistycznej obca jest myśl cierpienia dla Boga. Sam, wywodząc się z tradycji judaistycznej, ale zarazem zapoznany ze światem imperium rzymskiego, potrafił odpowiednio pokazać, że cierpienie w sprawie Boga nie jest karą za przewinienia (jak często rozumiano je nie tylko w religiach pogańskich, ale i w judaizmie), ale potwierdzeniem przynależności do Boga. A tak rozumiane cierpienie, jako wyraz wierności, staje się powodem radości²⁶. W ten sposób krystalizuje się teologia męczeństwa, która swoje podłoże ma w głębokiej wierze w Chrystusa.

Słowa skierowane do Filipian, które są również przypomnieniem zdarzeń z niełatwych początków ich Kościoła (Dz 16, 19–40), mają być zachętą do tego, aby nie rezygnowali, nie poddawali się w walce o Ewangelię. Apostoł wyjaśnia, że Bóg działa również przez te wydarzenia, które przyczyniają się do poznawania Dobrej Nowiny. Jednocześnie uświadamia im – opisując swoją własną postawę (1, 12–26) – że cierpienie nie stawia wiary w niewłaściwym świetle, wręcz przeciwnie, zbliża wierzącego do Chrystusa – nawet gdyby jego zakończeniem była śmierć. Paweł wiedział, jak trudne są to słowa dla rzymsko-hellenistycznych chrześcijan w Filipii, dlatego wskazał nowe spojrzenie na zwrot *πάσχειν*, który był nośnikiem wyjątkowo aktywnym: *πάσχειν*, połączone z walką (*ὁ ἀγών*) właściwie kreowały godność człowieka²⁷. Oczywiście, walka ta toczyła się w specyficzny sposób. Polegała na niestosowaniu żadnej przemocy. Zawierała w sobie składanie świadectwa Chrystusowi nie tylko słowem, ale przez znoszenie cierpień, które są następstwem tego apostołskiego kerygmatu²⁸.

Chrześcijanie w Filipii wiedzieli, że ich wiara w Chrystusa jest darem (*ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη*) /Flp 1, 29/. Została im ofiarowana dzięki działaniu Ducha Świętego (Dz 16, 6–7), który w tym celu posłużył się Apostołem Narodów i jego to-

²⁵ Por. N. Walter, *Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde*, [w:] *Die Kirche des Anfangs* (FS H. Schürmann), Red. R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke, Freiburg im Breisgau 1977, s. 424. Klasyczna tragedia przedstawia człowieka, który walczy heroicznie, nawet jeśli wie, że z losem nie wygra. Człowieka, który oddaje należny respekt bogom, bez zmiany „zapisanego przeznaczenia”. Starożytna filozofia przestrzegała przed złością i zazdrością bogów: kto zbyt okazuje swoją radość – denerwuje bogów. Natomiast kto ciągle się skarży i lamentuje, staje się dla nich uciążliwy, a tym samym zostaje przez bogów pogardzony. Nie znano cierpienia jako łaski (zob. tamże, s. 424–428).

²⁶ Por. N. Walter, *Die Philipper und das Leiden...*, s. 428. Doświadczenie cierpienia „w sprawie Boga” lub „z woli Boga” było jednym z motywów przy rozwoju apokaliptyki. – Zob. tamże, s. 429; tenże, *Zur theologischen Relevanz apokalyptischer Aussagen*, [w:] *Theologische Versuche*, Bd. VI, Berlin 1975, s. 47–72, szczególnie s. 51–53.

²⁷ Por. N. Walter, *Die Philipper und das Leiden...*, s. 431; J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 100–102.

²⁸ Por. A. Jankowski, *Elementy teologii męczeństwa w Liście do Filipian*, RBL 15 (1962), s. 161.

warzyszami. Paweł podpowiada im, że w tym darze (ὅτι ὑμῖν ἔχαριςθη) mieści się również cierpienie, które niczym tarcie poleruje człowieka, bez tego chrześcijanin byłby słabym odbiciem obrazu Chrystusa²⁹. W dalszej części, choć w nieco innym kontekście, autor listu wykorzystał hymn o kenozie Jezusa (2, 6–11), który przyjął cierpienia dla człowieka. Pragnął on, aby Filipianie, jakby w tej samej wertykalnej płaszczyźnie, potrafili przyjąć cierpienie dla Chrystusa. Dodatkową zachętą miał być jego własny przykład: to, co widzieli, jak i to, co słyszeli o swoim duchowym ojcu (1, 30).

Paweł traktuje cierpienie bardzo poważnie; nie minimalizuje go. Potrafi współczuć, wzmocnić nadzieję i wytrwałość opartą na Chrystusie, gdyż cierpienie samo w sobie jest złem. Dopiero spojrzenie na nie z wysokości krzyża Jezusa pozwala znaleźć jego sens i doświadczyć, że nie jest ono ponad siły człowieka. Wtedy wiara staje się prawdziwym zawierzeniem, odpowiedzią wierności na wierność w tym wszystkim, co tworzy i wypełnia ludzkie istnienie³⁰.

2. NADZIEJA W PANU JAKO ŹRÓDŁO RADOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I ESCHATOLOGICZNA KONTYNUACJA „KONTAKTU”

„Mówić o nadziei znaczy tyle, co próbować określić miejsce, jakie zajmuje przyszłość w życiu religijnym ludu Bożego, przyszłość pełna szczęścia, do którego są wezwani wszyscy ludzie”³¹. Nadzieja w swoim podłożu wyrasta z wiary, opiera się na zaufaniu, często wzmacnia się miłością³². Nie jest to wyglądanie i oczekiwanie zawieszone w „próżni”, ale stanowcze ukierunkowanie swego życia w stronę Boga, czego szczególnym wyrazem są pewne teksty w Księdze Psalmów (np. 4, 6; 25, 5.21; 26, 1; 37, 34; 40, 2.5; 55, 24; 130, 5). W tak rozumianej nadziei aspekt prawdopodobieństwa ustępuje pewności. Nie jest to już przejściowe, sy-

²⁹ Por. S. B. Ferguson, *Przestudiujmy List do Filipian*, przekł. M. Karkoszka, N. Modnicka, Włocławek 1998, s. 57. Era mesjańska – to czas ucisku. Ale też cierpienie z Chrystusem ma prowadzić do chwale Chrystusa (por. Rz 8, 17). – Zob. M. L. Ramlot, J. Guillet, *Cierpienie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 156–157. Podobnie U. B. Müller, który zwraca uwagę, że do wytrwania w wierze Paweł motywuje Filipian eschatologicznie (1, 28b). – Zob. tenże, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 80. Aspekt wiary jako daru zob. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003, s. 598–601: „Der Glaube als Geschenk”.

³⁰ Por. J. Wilk, *Wiara. Co ją kształtuje? (aspekt antropologiczny)*, „Karan” 49 (3/2004), s. 22–23.

³¹ J. Duplacy, *nadzieja*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 509.

³² Słownik nadziei w ST opiera się na rdzeniach קָוָה, יָחַל i בָּטַח, co tłumacze w LXX i NT oddali przez greckie ἀπελπίζω, ἐλπίζω, ἐλπίς, πεποιθῆσις, προελπίζω, ὑπομένω lub po łacinie *spero*, *spes*, *confido*, *sustineo*, *expecto*. Zob. R. Bultmann, ἐλπίς, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 515–520, 525–531; K. H. Rengstorff, ἐλπίς, [w:] ThKNT, Bd. II, s. 520–525; B. Mayer, ἐλπίς, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 1066–1075.

tuacyjne nastawienie, lecz trwała postawa (cecha), która określa sposób widzenia przez człowieka całej jego ludzkiej rzeczywistości³³.

Paweł w swoim nauczaniu wielokrotnie wspomina o nadziei³⁴. Ostrzega przed jej utratą, gdy porusza temat zmartwychwstania (np. 1 Kor 15, 19; 1 Tes 4, 13). Ze względu na przyszłą chwałę zachęca do wytrwałości w czynieniu dobra (por. Rz 2, 7) i podkreśla, że „nadzieja zawieść nie może”, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5). Apostoł tworzy triadę: wiary, nadziei i miłości (por. 1 Tes 1, 3; 1 Kor 13, 13), w której nadzieja kształtuje jej wewnętrzną dynamikę. W swych listach pisze o nadziei, omawia ją w aspekcie sytuacji poszczególnych wspólnot. Dostrzega, w czym należy umocnić daną wspólnotę i które działanie potrzebuje większego i wytrwałego zaangażowania. Umacnia ich nie tylko słowem, ale i własnym przykładem, stając się świadkiem nadziei. Oczekuje jej wypełnienia (por. 2 Kor 5, 5; Rz 8, 23), napęłnia się radością eschatologiczną (por. 1 Kor 15, 54–58), umacnia w trudach apostołskiego życia (por. 2 Kor 4, 7–18). Paweł ufa, że jego nagrodą za bieg życia będzie sam Chrystus (por. Flp 1, 23; 2 Kor 5, 8). Jego nadzieja obejmuje swoim zasięgiem cały plan Boży (por. Rz 8, 18–30) i odpowiada miłością (por. 2 Tm 4, 8) na miłość Pana³⁵.

W Liście do Filipian termin ἐλπίς został przez Pawła użyty tylko jeden raz (1, 20), kiedy jako więzień podjął refleksję na temat swojej przyszłości; pragnienia stałej, eschatologicznej już więzi z Chrystusem, a zarazem świadomości, że wciąż jest potrzebny wspólnocie chrześcijan w Filipi (1, 19–26). Zestawiając razem dwa terminy: ἀποκαταδοκία i ἐλπίς, ukazuje niejako zewnętrzną stronę swego stanu duchowego³⁶. Ufa, że w niczym nie dozna zawstydzenia. Aby oddać „siłę” tego zaufania (umocnionego modlitwą Kościoła w Filipi i pomocą udzielaną przez Ducha Jezusa Chrystusa /w. 19/), że nie dozna zawodu, dając świadectwo o Chrystusie i Chrystusowi, posługuje się pojęciem ἀσχύομαι, które wykorzystywał już w swojej modlitwie Psalmista (LXX np. Ps 30[31], 2; 34[35], 4.26; 68[69], 7;

³³ Por. B. Widła, *nadzieja*, [w:] *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, s. 132; zob. także: A. Pott, *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig 1915; W. Gros-souw, *L'espérance dans le Nouveau Testament*, RB 61 (1954), s. 508–732; K. Romaniuk, „Nie pozwólcie wydrzeć sobie nadziei” (Hbr 10,35), [w:] *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2004, s. 13–24. W NT nadzieja ma swoje korzenie w Chrystusie, który ostatecznie – jako nagroda wieczna – sam staje się nadzieją. Stąd nadzieja chrześcijańska ma „kształt” Chrystusa.

³⁴ Sam termin ἐλπίς w Corpus Paulinum występuje 35 razy: Rz 4, 18a,b; 5, 2.4.5; 8, 20.24a.b,c; 12, 12; 15, 4.13a,b; 1 Kor 9, 10a,b; 13, 13; 2 Kor 1, 7; 2, 12; 10, 15; Ga 5, 5; Ef 1, 18; 2, 12; 4, 4; Flp 1, 20; Kol 1, 5.23; 1 Tes 1, 3; 2, 19; 4, 13; 5, 8; 2 Tes 2, 16; 1 Tm 1, 1; Tt 1, 2; 3, 7; 2, 13. Natomiast ἐλπίς(w 19 razy: Rz 8, 24.25; 15, 12.24; 1 Kor 13, 7; 15, 19; 16, 7; 2 Kor 1, 10.13; 5, 11; 8, 5; 13, 6; Flp 2, 19.23; 1 Tm 3, 14; 4, 10; 5, 5; 6, 17; Flm 2.22.

³⁵ Por. J. Duplacy, *nadzieja (Nauka św. Pawła o nadziei)*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 513–514; B. Mayer, ἐλπίς, [w:] *ExWNT*, Bd. I, kol. 1067–1074; P. Otzen, „Gute Hoffnung” bei Paulus, ZNW 49 (1958), s. 283–296.

³⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 94.

70[71], 1). Apostoł jest pewien, iż niezależnie od tego, czy zostanie skazany na śmierć, czy też nie, jego sytuacja nie zaszkodzi głoszeniu Ewangelii. Jest gotowy zarówno na przemianę aktualnej sytuacji (wolność i dalsza służba Ewangelii), jak i na śmierć, która pozwoli mu bezpośrednio spotkać się z Chrystusem³⁷.

Oprócz terminu ἐλπίς, Paweł w Flp dwukrotnie (2, 19 i 2, 23) użył czasownika ἐλπίζω. Został on umiejscowiony w kontekście posłannictwa Tymoteusza, który miał zostać wysłany do Filipi. Na szczególną uwagę zasługuje wers 2, 19, kiedy to uwięziony Apostoł pisze „Mam nadzieję w Panu Jezusie, że niebawem poślę do was Tymoteusza...”. Nie jest to zwykłe założenie realizacji pewnego planu podróży, ale silne zaufanie wobec planów Bożej opatrności. Stąd jego nadzieja ma swoje źródło „w Panu Jezusie” (ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ). Być może mamy tu pewien ślad poprzednich doświadczeń Apostoła Narodów, kiedy to Bóg krzyżował jego plany podróży (por. Dz 16, 6–8; Rz 1, 13; 2 Kor 1, 8; 2, 1). Na dodanie zwrotu „w Panu Jezusie” mogło wpłynąć i to, że zmalały ludzkie nadzieje w tym stadium procesu Pawła. Kontekst (termin „poślę”) sugeruje myśl o doniosłości i randze posłannictwa³⁸.

Drugie użycie czasownika ἐλπίζω (2, 23) jest nawrotem do myśli wyrażonej w 2, 19. Po scharakteryzowaniu Tymoteusza (2, 20–22) Paweł ponownie ma nadzieję posłania go do Filipian, tyle że teraz oczekuje na zakończenie procesu sądowego. Czas realizacji tej nadziei jest zależny od czasu trwania procesu. Jednakże ufa w Panu (πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ), że niebawem będzie mógł osobiście do nich przybyć (por. 2, 24). W zdaniu tym Apostoł zastępuje ἐλπίζω terminem πέποιθα, który mocniej oddaje zaufanie, wręcz dotyka pewności co do możliwości realizacji zamierzeń. Nie jest to ufność oparta na człowieku lub ludzkich spekulacjach, ale ufność wywodząca się z wiary³⁹. Podkreśla to Paweł, łącząc πέποιθα z okolicznikiem ἐν κυρίῳ. Zatem nadzieja i ufność Apostoła Narodów mają swoje korzenie w gruncie nadprzyrodzonym, gdzie Bóg staje się jedynym gwarantem wypełnienia zamierzonej misji.

W tym duchu umacniał Paweł chrześcijan w Filipi. I chociaż – pisząc do nich – tylko raz posłużył się wprost terminem ἐλπίς (1, 20), to jednak można powiedzieć, że list ten przenika spojrzenie przez pryzmat nadziei.

³⁷ Por. G. Nebe, „Hoffnung” bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie, Göttingen 1983, s. 62.

³⁸ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 130. Czasownik πέμπειν (posyłać, wysyłać, wyprawać) w NT odnosi się do ważnych misji (np. Łk 4, 26; Rz 8, 3; 1 Tes 3, 5). Posyłany jest posłem, delegatem. – Zob. tamże; J. Gnlika, *Der Philipperbrief...*, s. 158: „Im πέμπειν liegen Autorität und Vollmacht”. Stąd nadzieja Pawła związana z misją Tymoteusza dotyczy działania na rzecz wspólnoty w Filipi, jak i wzajemnego kontaktu. Nadzieja przyszłego spotkania Apostoła z pierwszym Kościołem w Europie (2, 24) ma być wcześniej urzeczywistniona przez spotkanie z jego delegatem.

³⁹ Por. R. Bultmann, *Πείθω*, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 6: „Das Vertrauen wird dadurch unter einen eigentümlichen Vorbehalt gestellt: es erhebt sich nicht auf Grund menschlicher Berechnung und verzichtet deshalb auch auf menschliche Sicherheit, gewinnt aber dadurch die eigentümliche Sicherheit des Glaubens”. Πείθω w Flp występuje 6 razy: 1,6.25.14; 2,24; 3,3.4.

Na zmartwienia i troski, które dotykały młody Kościół w Filipi (4, 14.19), Paweł proponuje lekarstwo ufnej modlitwy: „O nic się już nie martwcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem. A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie” (4, 6–7). Oczywiście, można spytać, czy aby Paweł nie ofiaruje im zbyt łatwego rozwiązania, wręcz ucieczki od rzeczywistości? Czy nie rozbudza nadziei, która proponuje powierzchowny optymizm, bez głębszych podstaw?

Napomnienie, aby się nie martwili, a żyli modlitwą, pojawia się w małym segmencie wersów (4–7), który rozpoczyna się dwukrotnym poleceniem radowania się (w. 4). Po nim następuje zachęta, aby ci, którzy się z nimi spotykają, mogli poznać ich łagodność oraz stwierdzenie, że Bóg jest w „zasięgu ręki” (w. 5). Tym samym ponownie ukierunkowuje Filipian na Boga, który ma stać się fundamentem nadziei, która pozwoli im uniknąć zmartwienia. To pokój Boży będzie strzegł i bronił ich serc i myśli w Chrystusie Jezusie (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

Każdy z tych imperatywów jest gramatycznie niezależny od siebie. Paweł jakby specjalnie wyizolował każde napomnienie, aby czytelnicy mogli w pełni skoncentrować się na tym, co zostało powiedziane⁴⁰. Słowa te z pewnością nie świadczą o powierzchownym potraktowaniu przez Pawła problemów Filipian, tym bardziej że sam – jako więzień – wiedział, co oznacza zmartwienie i niepewność. Sytuacja, w jakiej się znalazł, pozwalała mu pisać z właściwym wyczuciem tematu (1, 27–30; 3, 10) i dlatego proponował modlitwę. Sam był człowiekiem modlitwy⁴¹ i zalecał ją innym. To, co ich martwi, mają ujawnić Bogu, łącząc modlitwę błagalną z dziękczynieniem. Nie muszą się już martwić, ale wszystko przedstawiać Bogu (4, 6), gdyż „sposobem, aby się nie lękać o nic, jest modlitwa o wszystko”⁴². Mają „informować” Boga o wszystkim. Bóg zna ich sprawy, ale gdy człowiek rozmawia o nich z Bogiem, otwiera się na przyjęcie Jego darów, Jego łask

⁴⁰ Por. P. T. O'Brien, *Divine Provision for our Needs. Assurances from Philippians 4*, RTR 50 (1991), s. 22; R. Popowski, *Imperativus na tle indikativu w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1988, s. 305. W słowach tych słyszymy echo nauczania Jezusa (zob. Mt 6, 25–34). Apostoł mógł pragnąć, aby Filipianie mocniej zaufali opatrności Bożej, że Bóg czuwa nad swoimi dziećmi.

⁴¹ Zob. S. Kosowski, *Modlitwa św. Pawła za wiernych*, RBL 12 (1959), s. 473–484; A. Jankowski, *Modlitwa Apostolska według św. Pawła*, RBL 56 (2003), s. 27–32; E. Orphal, *Das Paulusgebet*, Gotha 1933; G. Harder, *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936; P. Ketter, *Vom Gebetsleben des Apostels Paulus*, ThQ 91 (1938), s. 23–40; E. Bleienstein, *Vom Paulusgebet*, GuL 9 (1934), s. 408–422; P. Y. Emery, *La prière dans saint Paul*, LeV 24 (1969), s. 429–439; J. Guillet, D. Mollat, *Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes*, Paris 1977. Istotną rolę w życiu modlitwy Pawła pełni dziękczynienie. Tak też zaczyna się Flp 1, 3–4 i większość listów (wyjątek to Ga i 2 Kor). – Zob. szerzej: R. L. Oechslin, *Vivre dans l'action de grâces*, VS 112 (1965), s. 409–423; A. Ridouard, *Supplication et action de grâces*, ASeign 67 (1965), s. 58–75; J. Giallanza, *Render Constant Thanks*, Bi-Tod 63 (1972), s. 977–979.

⁴² „The way to be anxious about nothing is to be prayerful about everything”. – P. T. O'Brien, *Divine Provision for our Needs...*, s. 23.

(por. Ps 55, 23; 1 P 5, 7). Taka postawa kształtuje stałość w wierze i pełne nadziei oczekiwanie. Paweł kładzie przy tym mocny akcent na dziękczynienie, które pozwala dostrzec to, co się już otrzymało (np. wiarę – 1, 29). Ponadto modlitwa płynąca z wdzięcznego serca kształtuje człowieka na przyjęcie Bożej woli, nawet jeśli była ona odmienna od woli człowieka. Konsekwencją takiej postawy jest dar pokoju Bożego (ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ) /Flp 4, 7/⁴³, który będzie strzegł ich serc i myśli.

Paweł, aby pomóc adresatom w zrozumieniu tej myśli, wykorzystuje obraz powszechnie znany w Filipi. Stacjonował tam wówczas garnizon rzymski, którego zadaniem było strzec bezpieczeństwa miasta. Apostoł przedstawił pokój Boży jako garnizon pełniący straż nad ich sercami i myślami⁴⁴, którego możliwości oddziaływania są uzależnione od ich trwania „w Chrystusie Jezusie” (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)⁴⁵.

Według tekstu Flp 4, 6–7, św. Paweł pragnie wzmocnić adresatów, podnieść na duchu i dodać nadziei wobec spraw czy doświadczeń, które dotyczą społeczności kościelnej w Filipi. Zachęca ich, aby poprzez modlitwę błagalno-dziękczynną złożyli to, co jest powodem ich zmartwień, przed Bożym obliczem. Zapewne wie, że pokój Boży będzie gościł w ich życiu – jak garnizon wojskowy – chroniąc zwłaszcza te obszary, które szczególnie są narażone na różnego rodzaju niebezpieczeństwa.

Inne stwierdzenie, oddające głębokie zaufanie Pawła Bogu, znajdujemy w części dziękczynnej Listu do Filipian, kiedy to Apostoł wyraża swoją wdzięczność i radość z ich przemyślanej troski o jego byt (4, 10–20). W 4,13 znajdujemy centralne słowa całej wypowiedzi: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia”. Różnie komentowane, często bez odniesienia do kontekstu, tworzyły z Pawła postać wyidealizowaną, z którą nie można się identyfikować⁴⁶. A tego z pewnością nie chciałby on sam (por. Flp 3, 17). Nie był człowiekiem, który by nie przeżywał trudności duchowych. Prawdopodobnie podczas uwięzienia w Efezie potrzebował ponownego wzmocnienia nadzieją: zarówno w odniesieniu do swojego życia, jak i dalszej działalności misjonarskiej (por. np. 2 Kor 1, 8–11). Doświadczał przeróżnych form cierpienia, aż po tę najcięższą – codzienną udrękę, wypływającą

⁴³ Wyrażenie ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ stanowi hapax legomenon NT. Odnosi się ono nie tyle do wewnętrznego pokoju ducha, lecz do pokoju, który posiada sam Bóg i który przez Niego jest darowany innym. W pewnej mierze jest on ekwiwalentem eschatologicznego zbawienia (por. Rz 5, 1), umocnieniem pośród codziennych zadań i doświadczeń (por. Kol 3, 15). – Zob. W. Foerster, εἰρήνη, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 412; V. Hasler, εἰρήνη, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 961–964.

⁴⁴ W zdaniu tym serce (καρδία) i myśl (νοήματα) tworzą hendiadyon, oddający cały zakres działań człowieka. – Zob. U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 198, przyp. 27.

⁴⁵ Interesujące spostrzeżenie w tym zakresie zob. O. Schmitz, *Aus der Welt eines Gefangenen. Eine Einführung in den Philipperbrief*, Berlin 1934⁵, s. 45: „Christus Jesus ist der sichere Bereich des Heils, aus dem sie nicht heraustreten dürfen, wenn sie nicht aus der Heimat des Friedens herausgehen wollen”.

⁴⁶ Rozumiane np. w sensie potocznym: kiedy Paweł był pod wpływem mocy Chrystusa, nic nie pozostawało poza jego możliwościami lub że może zrobić wszystko w swojej służbie apostołskiej, pod warunkiem, iż dzieje się to wszystko poprzez Chrystusa, który daje mu ku temu odpowiednią siłę. – Zob. P. T. O’Brien, *Divine Provision for our Needs...*, s. 25.

z troski o wszystkie Kościoły (por. 2 Kor 11, 3–28). I wtedy, kiedy był najbardziej świadom swoich słabości i niedostatków, mówił o spoczywającej na nim mocy Chrystusa. Pamiętał Jego słowa: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9).

Nadzieja Pawła nie była czymś stałym, niezachwianym, tak samo jego nauka o wystarczalności (por. Flp 4, 11–13). Raczej był to proces twórczy, który rozpoczął się nawróceniem pod Damazkiem (por. Dz 9, 1–30) i trwał przez całe jego chrześcijańskie życie⁴⁷.

W tym samym kontekście, czyli w duchu uznania i podziękowania za okazaną Pawłowi pamięć i wsparcie (por. Flp 4, 10–20), znajdujemy obietnicę dotyczącą realizacji całokształtu ich potrzeb życiowych: „A Bóg mój według swego bogactwa zaspokoi wspaniale w Chrystusie każdą waszą potrzebę” (4, 19). Apostoł pragnie ofiarować im nadzieję, że będą mogli czerpać potrzebne środki z bogactwa (πλοῦτος) Boga⁴⁸. Po raz drugi w tym liście (por. 1, 3) Paweł posługuje się starotestamentalną formułą „Bóg mój” (zob. np. 1 Krn 17, 25; Ps 22, 2.3; 30, 13; 31, 15; 118, 28), delikatnie podkreślając tożsamość sprawy Boga i Jego Apostoła, a zarazem oddając pewną wspólnotę i bliskość, która łączy Pawła z Bogiem. Ta więc pozwala Apostołowi napisać słowa, które niosą w sobie przesłanie umocnienia oraz ukierunkowania na dawcę odpowiednich środków umożliwiających zaspokojenie każdej ich potrzeby. Jednakże w wyrażeniu „każdą waszą potrzebę”, potrzeb tych nie należy ograniczać tylko do bieżących spraw materialnych czytelników⁴⁹. Sami zresztą dobrze radzili sobie w tej kwestii, prowadząc z Pawłem otwarty rachunek przychodów i rozchodów (por. Flp 4, 15). Podstawową jego troską były potrzeby duchowe wspólnoty, braki i mankamenty, które już się wkrały w ich krąg przez działalność fałszywych nauczycieli (por. 1, 27–30). Pragnął jednności chrześcijan w Filipi, dlatego przedstawił im jako wzór pokory samego Chrystusa (por. 2, 1–11). Zachęcał do pracy nad zbawieniem (por. 2, 12–18), przypominał o niebieskiej ojczyźnie (por. 3, 20). Wskazywał na aktualne potrzeby Kościoła. Sam Paweł, pisząc do nich, nie skupiał uwagi na pomocy finansowej jako takiej, tzn. nie szukał ich darów, ale owoców, które w aspekcie wiary rodzą dobre czyny. Byłoby zresztą bardzo dziwne, gdyby modlił się tylko o zaspokojenie materialnych potrzeb Filipian, skoro sam wskazywał, że choć są ważne, to jednak nie najważniejsze⁵⁰.

Realizacja tych potrzeb jest możliwa tylko „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ), gdyż tylko przez Niego i w Nim istnieje nadzieja ich spełnienia. Co więcej, zasobność

⁴⁷ Por. P. T. O’Brien, *Divine Provision for our Needs...*, s. 26.

⁴⁸ Przez „Bogactwo Boga” czy „Chrystusa”, Paweł ujmuje nieskończoność różnych przymiotów Boga, zwłaszcza Jego hojnej miłości (por. Rz 2, 4; 9, 23; 11, 33; Ef 1, 7.18; 2, 7; 3, 8.16; Kol 1, 27). Odpłata nastąpi nie tyle według zasług, ile według nieskończonej hojności Boga. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 181.

⁴⁹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 90. Inaczej G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 208–209.

⁵⁰ Por. P. T. O’Brien, *Divine Provision for our Needs...*, s. 28.

wypełniania przez Boga tej obietnicy będzie proporcjonalna do Jego obfitego bogactwa. Stąd też potrzeby Filipian będą całkowicie zaspokojone z nieograniczonych zasobów Tego, który bez ograniczeń daje – tak hojny może być tylko Bóg. Każde inne zapewnienie realizacji tej obietnicy byłoby tylko wprowadzeniem w świat złudzeń.

W analizie Flp 4, 19 pozostaje jeszcze kwestia interpretacji „ἐν δόξῃ”. Komentatorzy⁵¹ zastanawiają się, czy w tym uzupełnieniu, odnoszącym się raczej do Boga, chodzi o nagrodę wieczną dla wiernych, czy też jest to wskazanie na wspaniałość realizacji przez Boga wspomnianych potrzeb tu na Ziemi. Bogactwo przekładów polskich⁵² i zagranicznych⁵³ świadczy o złożoności zagadnienia. Tłumaczenie przysłówkowe (wspaniale, wspaniałomyślnie, całkowicie) ani nie neguje, ani nie promuje aspektu eschatologicznego. Dlatego można zwrot „ἐν δόξῃ” rozumieć jako zapewnienie, że każda potrzeba czytelników będzie całkowicie zaspokojona, gdy Boska chwała stanie się ich udziałem. Początek realizacji tej zapowiedzi następuje już tu na Ziemi (zob. Rz 8, 23.30; 2 Kor 3, 11.18; 4, 6), a jej dopełnienie – w wieczności (zob. Kol 3, 4). Paweł, jako ten, który zna sekret bycia zadowolonym z tego co się ma i przeżywa (por. Flp 4, 11–14), zapewnia swoich przyjaciół w Filipi, że Bóg będzie ich wspaniałomyślnie wspierał zarówno w czasach próby (por. Flp 1, 28–29), jak i wiecznej chwały (por. Flp 3, 20–21). A wszystko to dzieje się, gdy egzystencjalnie i sakramentalnie trwają „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ).

2.1. Radość chrześcijańska

Nadzieja, która wyrasta z głębokiej wiary w Chrystusa, rodzi prawdziwą radość. Jest ona owocem Ducha Świętego (por. Ga 5, 22) i cechą charakterystyczną królestwa Bożego (por. Rz 14, 17). List do Filipian daje czytelnikom nadzieję, a ona tworzy z niego „wielki hymn radości i wdzięczności”. Radość (χαρά) ze zjednoczenia i trwania Pawła oraz Kościoła w Filipi w Chrystusie jest ogniskiem,

⁵¹ Zob. np. F. Neugebauer, *In Christus...*, s. 89–90; J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians*, London 1954⁶, s. 226 (MNTC); W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 73; P. Bonnard, *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel–Paris 1950, s. 81 (CNT[N] 10); O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968, s. 200 (MThSt 5); J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 180; W. Egger, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief...*, s. 73.

⁵² Polskie tłumaczenia oddają „...πλερώσει ...ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ” w następujący sposób: BT: „zaspokoi wspaniale w Chrystusie Jezusie”; BP: „wspaniałomyślnie zaspokoi w Chrystusie Jezusie”; BWP: „zaspokoi całkowicie w Chrystusie Jezusie”; BW: „zaspokoi wszelką potrzebę waszą według bogactwa swego w chwale, w Chrystusie Jezusie”; NT. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000: „nasyci w Chrystusie Jezusie każdą waszą potrzebę według swojego bogactwa w chwale”.

⁵³ Np. *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1980: „Mein Gott aber wird euch durch Christus Jesus alles, was ihr nötig habt, aus dem Reichtum seiner Herrlichkeit schenken”; *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2000¹⁷: „Il mio Dio, a sua volta, colmerà ogni vostro bisogno secondo la sua ricchezza con magnificenza in Cristo Gesù”.

ku któremu schodzą się, zdawałoby się, rozbieżne tematy listu⁵⁴. Radość ta stanowi swego rodzaju dominantę, motyw przewodni całego pisma⁵⁵. Nie należy jej jednak zamykać w obrębie samej przyjemności. Gdyby tak było, Paweł musiałby traktować cierpienie, którego doznawał, jako coś, co sprawia mu przyjemność. Właśnie wtedy, kiedy znosił trudy więzienia (zob. 1, 13), oczekiwał werdyktu sądu – nawet skazującego na śmierć (zob. 1, 20–26; 2, 17), i kiedy inni z negatywnej relacji wobec niego głoszą Ewangelię (zob. 1, 15), on pisze ze szczególnym natężeniem o radości⁵⁶. Zdecydowanie zachęca do niej także Filipian (zob. 2, 18; 3, 1; 4, 4). Nie rozumie jej jednak jako przelotnej i nietrwałej przyjemności. Dla niego radość ta ma swoje korzenie w Bogu i od Niego, poprzez wiarę i nadzieję, czerpie potrzebne siły, aby zachować taki stan ducha⁵⁷. Tego też pragnie u chrześcijan w Filipii.

Już w pierwszych wersach listu św. Paweł pisze o modlitwie dziękczynnej, zanoszonej z radością (μετὰ χαρᾶς) za całą wspólnotę (por. 1, 4). Ten radosny nastrój jest owocem aktywności chrześcijan tego Kościoła, którzy od samego początku (zob. Dz 16, 12 nn.) przyczyniają się do szerzenia Ewangelii (por. 1, 5). Aktywność ta wzmacnia ich więź z Ewangelią, umacnia ich w wędrówce ku zbawieniu⁵⁸. Współudział (ἐν τῇ κοινῳνίᾳ) chrześcijan w Filipii w szerzeniu Ewangelii nie ograniczał się tylko do wsparcia finansowego św. Pawła. Był on udziałem laikatu w apostołstwie, który zawierał w sobie także działalność profetyczną⁵⁹.

⁵⁴ Por. F. Gryglewicz, *Piękno Listu św. Pawła do Filipian...*, s. 166–167.

⁵⁵ Por. W. de Boor, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an die Kolosser*, Wuppertal 1983, s. 31 (WStB); H. Conzelmann, χαίρω, [w:] ThWNT, Bd. IX, s. 360; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser...*, s. 115.

⁵⁶ W Flp χαίρειν występuje 9 razy: 1, 18a.b; 2, 17.18.28; 3, 1; 4, 4a.b; 4, 10; χαρά 5 razy: 1, 4.25; 2, 2.29; 4, 1.

⁵⁷ Przyjemność i zadowolenie zakładają zwykle zaspokojenie instynktów (niekoniecznie szlachetnych), któremu towarzyszy aspekt przelotności i nietrwałości. Radość zakłada uczucie bardziej trwałe, chociaż czasami niewyczuwalne. Przyjemności się doznaje – przynależy ona do sfery posiadania, podczas gdy radość jest stanem – przynależy ona do sfery bycia. Przyjemności można sobie dostarczyć, natomiast radość można jedynie przyjąć. – Zob. M. Laetitia, *Tajemnica radości*, przekł. T. Jania, Kraków 1993, s. 13–14. Radość jest tam, gdzie z powagą podchodzi się do wiary w Boga, gdzie wygasa małe „ja” i uczestniczy się w szczęściu wspólnoty. – Zob. J. Holzner, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe...*, s. 444; zob. także: E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, Helsinki 1936, Bd. II, s. 27–112; H. Rusche, *Die Freude – Ein biblischer Grundbegriff*, BuK 5 (1964), s. 141–143; R. D. Webber, *The Concept of Rejoicing in Paul*, Yale 1970.

⁵⁸ Trafnie powód i klimat tej radosnej modlitwy dziękczynnej uchwycił G. Eichholz: „...daß das Evangelium auf seinem Lauf durch die Welt zu den Philippern kam und bei ihnen Glauben fand, daß sie mit dem Evangelium ihr Heil ergriffen und im Festhalten am Evangelium ihr Heil festhielten. – Zob. tenże, *Bewahren und Bewähren des Evangeliums: Der Leitfaden von Philipper 1–2*, [w:] tenże, *Tradition und Interpretation, Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965, s. 142 (TB 29).

⁵⁹ Por. U. B. Müller, *Prophezie und Predigt im Neuen Testament*, Gütersloh 1975, s. 231–232 (StNT 10).

Dalsza część listu nie jest tylko zwykłym pouczeniem lub przekazaniem pewnych informacji. Jest świadectwem jego osobistej więzi z Chrystusem oraz troski o całą wspólnotę. Bo oto, kiedy jakaś grupa wykorzystuje jego niełatwą i niepewną sytuację więźnia, chcąc mu dołożyć cierpień z zawiści oraz przekory (διὰ φθόνου καὶ ἔριν – dosłownie w zazdrości i w duchu waśni), on głosi Chrystusa (Χριστὸς καταγγέλλεται). Paweł – z wyraźnym zlekceważeniem doczesnych względów osobistych – cieszy się z tego (ἐν τούτῳ χαίρω), że niejako jego własnym kosztem rozgłasza się Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie (por. 1, 18). Dla niego liczy się „korzyść Ewangelii” (προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου) /1, 12/. Jakby dodatkowo, dla całkowitej pewności autentyczności jego postawy, zapowiada na przyszłość: „i będę się cieszył” („καὶ χαρήσομαι”) /1, 18/, co zdaje się dotyczyć szczytowego punktu świadczenia Apostoła – poniesienia śmierci za Chrystusa⁶⁰.

Pełnego zrozumienia tej radości, a zarazem siły takiej postawy należy szukać w wersji następnym (tj. 19): „Wiem bowiem, że mi to wyjdzie na zbawienie dzięki waszej modlitwie i pomocy, udzielanej przez Ducha Jezusa Chrystusa”. Widzi sens nie tylko własnej pogodnej postawy, ale także działalności owych zazdrosnych i nie do końca rozumiejących jego posłannictwa protagonistów. Dodatkowym, jednakże szczególnie ważnym bodźcem, umacniającym jego radość, jest modlitwa wiernych, a przede wszystkim wsparcie „Ducha Jezusa Chrystusa”. Wszystko to prowadzi ku ostatecznemu celowi jego życia – zbawieniu (εἰς σωτηρίαν)⁶¹.

Radość ta, będąca owocem ukierunkowania na Chrystusa, u Pawła swój szczyt znajduje w Flp 2, 17–18: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarnej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi; tak samo i wy się cieszcie i dzielcie radość ze mną!” Apostoł jest gotów na męczeństwo, które przyjmuje jako liturgiczną ofiarę. Poprzez jej owoce chce wzmocnić wiarę Filipian⁶². Stąd ma wypływać radość samych Filipian, którzy w sposób

⁶⁰ Por. A. Jankowski, *Elementy teologii męczeństwa w Liście do Filipian...*, s. 165; N. Walter, *Der Brief an die Philipper...*, s. 41. Apostoł z własnego doświadczenia wie, że Bóg potrafi wyprostować kręte drogi ludzkiego życia. Jest świadomy, że narzędzie ludzkie mało znaczy w zestawieniu z Bogiem, który przez nie działa (zob. 1 Kor 3, 5–9), a dla narzędzia niedoskonałego w „Dniu Pańskim” jest przygotowany dodatkowy ratunek „jakby przez ogień”, oczyszczający z niewłaściwych intencji „fundamentu budowy” (zob. 1 Kor 3, 12–15).

⁶¹ Ten sam zwrot „εἰς σωτηρίαν” znajdziemy w Hi 13, 16 (LXX): „καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν” (dosł. „że mi to wyjdzie na zbawienie”). Obecna sytuacja Pawła jest zbliżona do położenia cierpiącego Hioba, tyle że Hiob swoją nadzieję pokłada w czystym sumieniu oraz dobrze spełnianych uczynkach, a Paweł w łasce otrzymanej od „Ducha Jezusa Chrystusa” i modlitwie przyjaciół w Filipi. Nie należy jednak zwrotu σωτηρία odnosić do uwalniającego orzeczenia sądu i rozumieć jako wybawienie z więzienia. Kontekst (w. 20) wskazuje na zwyczajne, czyli eschatologiczne znaczenie tego słowa. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 92–93; E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*, Göttingen 1902⁸, s. 29 (KEK 8); J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 65–66; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 145.

⁶² Por. E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament*, Helsinki 1932, Bd. I, s. 245, przyp. 2: „Opferdienst an eurem Glaubensstand”; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht...*, s. 195–196.

szczególny mają otrzymać ten niezwykle dar, jakim jest ofiarowanie swojego życia „za kogoś” czy w intencji „dla kogoś”. Kategoria „życia jako daru” dla Chrystusa, dla Kościoła staje się doskonałym wykładnikiem w rozumieniu radosnej postawy Pawła nawet w obliczu śmierci⁶³. Jest to z jednej strony wczesnochrześcijański entuzjizm dla męczeństwa, a z drugiej Pawłowy wyraz miłości do wspólnoty, która ma partycypować w duchowych owocach „przelania jej krwi”.

Postawa ta jest pełnym i autentycznym naśladowaniem drogi Chrystusa. Jak On poświęcił swoje życie dla dobra człowieka (zob. Flp 2, 6–11; J 10, 15), tak Paweł jest również gotów poświęcić je dla duchowego dobra swoich współwyznawców. Oczekuje takiej postawy również od wiernych w Filipi. Jest to nie tyle exhortatio ad martyrium, co exhortatio ad gaudium zakorzeniona „ἐν Χριστῷ”, jak to podkreślił w następnych wersach listu (zob. 3, 1; 4, 4).

Kolejny wers, w którym Paweł posługuje się terminem χαίρειν, to 2, 28. Czasownik ten jest użyty w kontekście misji Epafrodyta, który zostaje przez Apostoła posłany z powrotem do Filipi, aby chrześcijanie tego miasta mogli ponownie uradować się (πάλιν χαρήτε) jego obecnością (w. 28). Odsyłając go, poleca, aby został przyjęty z całą radością (μετὰ πάσης χαρᾶς) i szacunkiem (w. 29), ze względu na ryzyko i trud, którego się podjął, niosąc mu pomoc materialną i dzieląc z nim udręki więzienia. Jest to wyraz tej zwykłej, naturalnej radości, gdy ktoś zdrowieje, gdy kogoś znów po dłuższej przerwie można ponownie spotkać. Chociaż może zastanawiać w. 29., gdzie Paweł wręcz nakazuje radość. Jednakże w tym zaleceniu nie należy dostrzegać tego, co ewentualnie Epafrodyt nie zdołał do końca wypełnić (np. ewentualne zarzuty Filipian, iż nie wykonał w pełni swej misji – pozostania przez cały czas przy boku więźnia), ale jest to zwrócenie uwagi na to, czego już dokonał, zarówno wobec Pawła, jak i całej wspólnoty⁶⁴.

Ponowne wezwania do radości odnajdujemy w 3, 1: „Na koniec, bracia moi, radujcie się w Panu” (χαίρετε ἐν κυρίῳ) oraz w 4, 4: „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się!” (Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε πάλιν ἐρῶ, χαίρετε). W nich już bezpośrednio wskazuje, że źródłem tej radości jest Pan (κύριος)⁶⁵. To właśnie „radość w Panu” uważa Apostoł za środek niezawod-

⁶³ Zob. B. Mengel, *Studien zum Philipperbrief*..., s. 253.

⁶⁴ Zob. rozdział II. 5.2 niniejszej pracy.

⁶⁵ Oprócz ἐν Χριστῷ Paweł w swoich listach używa także zwrotu ἐν Κυρίῳ (np. w Flp: 1, 14; 2, 29; 3, 1; 4, 1.2.4.10). Komentatorzy rozróżniają nieco odmienny ich odcień znaczeniowy. Ἐν Χριστῷ wskazuje na zbawienie, ἐν Κυρίῳ wyraża autorytet i panowanie. – Zob. W. Foerster, *Herr ist Jesus*, Gütersloh 1924, s. 144–145; H. Holzmeister, „*Gaudete in Domino semper*” et: „*beati qui lugent*”, VD 22 (1942), s. 257–262; P. Ternant, *Pan*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*..., s. 642–644; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*..., s. 49–51. Bardziej wnikliwe omówienie tytułu Κύριος w listach Pawłowych i Deutero-pawłowych można znaleźć w: A. S. Jasiński, *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, s. 11–68, łącznie z literaturą. Natomiast na dodatkowy komentarz zasługuje w omawianym aspekcie wspomniany już kilkakrotnie Flp 2, 29: „Przyjmijcie więc go [Epafrodyta] w Panu z całą radością!” (ἐν Κυρίῳ μετὰ πάσης χαρᾶς). Zwrotu „w Panu” nie należy odnosić do radości, ale do sposobu przyjęcia, podobnie jak w Rz 16,2, gdzie właśnie tak miano przyjąć diakonisę Febę.

ny (por. 3, 1), dosłownie zabezpieczający od upadku (ἀσφαλές)⁶⁶. Chcąc, aby Filipianie byli nieustannie tak asekurowani, Paweł zaleca im, aby radowali się zawsze (πάντοτε) /4, 4/⁶⁷. Wymaga wręcz pewnej stałości w tej postawie⁶⁸, która ma udzielać się całemu otoczeniu, niosąc zarazem z sobą łagodność i skromność, gdyż radość nie może być celem samym w sobie. Nie może zamykać, ale powinna otwierać na drugiego człowieka. Ma prowadzić do ἐπιείκελα⁶⁹, która ma być znakiem rozpoznawczym wspólnoty⁷⁰.

Głównym powodem tej nieustannej radości jest myśl o paruzji: „Pan jest blisko” (κύριος ἐγγύς) /4, 5/. Tym samym zostaje przez Apostoła wyostrzone spojrzenie Filipian, którzy chociaż wśród codziennych spraw – w języku biblijnym „byli w świecie” – to jednak powinni zawsze dostrzegać ostateczne spotkanie z Jezusem i należycie na nie się przygotować⁷¹. Tak rozumiana radość będzie owo-

⁶⁶ Por. A. Jankowski, „Wzór macie w nas” (Flp 3, 17). *Kształtująca się osobowość Apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian*, RBL 15 (1962), s. 276; G. Schneider, ἀσφαλής, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 423–424; M. Zerwick, *Gaudium et Pax – custodia cordium* (Phil 3, 1; 4, 7), VD 31 (1953), s. 101–104.

⁶⁷ Termin „zawsze” (πάντοτε) podkreśla, że radość ta nie jest ani motywowana, ani nie motywuje na płaszczyźnie naturalnej. Ma ona swoje korzenie w zbawieniu otrzymanym w Chrystusie. Dodatkowy koloryt nabiera zwrot πάντοτε, gdy spojrzymy na niego przez pryzmat Apostoła–więźnia. Jeśli by nie mieli go więcej zobaczyć, to powinni jednak pamiętać, że „radość w Panu” była dla nich jego ostatnim zaleceniem. – Zob. L. Salvatore, „*Mia Gioia e mia Corona*” (Fil 4, 1), Roma 1988, s. 129; zob. także: U. Holzmeister, „*Gaudete in Domino semper*” et: „*beati qui lugent*”..., s. 257–262.

⁶⁸ Ma to być radość permanentna, taka, która podtrzymuje egzystencję chrześcijanina. Radość, która wywodzi się z wiary oraz ze zjednoczenia z Chrystusem. Jest ona obca niewierzącym, ale może przejawiać się wobec nich poprzez wyrozumiałość łagodność samych chrześcijan. Radość tak rozumiana w sposób stały towarzyszy uwięzionemu Apostołowi. – Zob. L. Salvatore, „*Mia Gioia e mia Corona*” (Fil 4, 1) ..., s. 127–128.

⁶⁹ Zob. H. Preisker, ἐπιείκελα, ἐπιεικής, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 585–587.

⁷⁰ Por. L. Salvatore, „*Mia Gioia e mia Corona*” (Fil 4, 1) ..., s. 129.

⁷¹ Św. Augustyn tak komentował „Radujcie się zawsze w Panu” (Flp 4, 4): „...Niech więc zwycięża radość w Panu, aż do zupełnego ustania radości ze świata. Niechaj stale rośnie radość w Panu, a maleje radość świata, aż do jej wygaśnięcia. Nie znaczy to, abyśmy będąc na świecie, nie mieli być radośni, ale abyśmy nawet będąc na świecie już w Panu się radowali (...) A zatem, bracia, «radujcie się w Panu», a nie ze świata, to jest, radujcie się z prawdy, a nie z przewrotności, z nadziei nieśmiertelności, a nie z przemijającej chwały. Tak właśnie radujcie się, a gdziekolwiek i jakkolwiek długo na tym świecie będziecie, «Pan jest blisko, o nic się już więcej nie troszczcie»”. – Zob. tenże, *Kazanie 171, 1–3.5*, [w:] LG, t. II, Poznań 1984, s. 1455–1456. Podobnie św. Ambroży: „W tym czytaniu, bracia umiłowani, gdzie Apostoł powiada: «Radujcie się zawsze w Panu», wzywa nas Boża dobroć do radości wiecznego szczęścia. Radości świata wiodą do wiecznego smutku; te zaś, które zgodne są z wolą Bożą, prowadzą do nieprzemijających, wiekiustych radości. Dlatego Apostoł mówi: «Powtórnie mówię wam, radujcie się»”. – Zob. tenże, *Komentarz do Listu do Filipian*, [w:] LG, t. IV, Poznań 1988, s. 257. O pełnym napięciu oczekiwaniu paruzji we wczesnym okresie Kościoła zob. J. Gnillka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, przekł. W. Szymona, Kraków 2004, s. 408–410; zob. także: P. T. Camelot, „*Réjouissez-vous dans le Seigneur; toujours*”, VS 89 (1953), s. 474–481.

cować Bożym pokojem, który będzie strzegł ich serc i myśli w Chrystusie Jezusie (por. 4, 7). A pokój i radość są najlepszymi sprzymierzeńcami wiary i miłości⁷².

Potwierdza to swoim życiem sam św. Paweł, który przez swoją „cierpliwość i wytrwałość” (ὑπομονή i ὑπομένειν) nie dopuszcza do smutku i zniechęcenia⁷³. Wśród cierpień, kłopotów i zmartwień, które towarzyszyły jego uwięzieniu, potrafi „rozradować się w Panu” (ἑχαρήν δὲ ἐν κυρίῳ μέγας) /4, 10/, gdy ustają przeszkody, które uniemożliwiały chrześcijanom w Filippi zrealizować ich najlepsze chęci i niezwykłą pomoc. Jest to radość człowieka, który doświadcza konkretnej ludzkiej pomocy, wypływającej z autentycznej miłości i troski o jego osobę i posługę, jaką pełnił. Radość, która niesie w sobie zabarwienie nadprzyrodzone, o czym świadczy zwrot „ἐν κυρίῳ”.

Natomiast radość, która jest owocem relacji opartych na wzajemnym darze z siebie, można dostrzec w Flp 1, 25 i 4, 1. W 1, 25 Paweł ufa, że nie otrzyma wyroku skazującego i pozostanie jeszcze przy życiu. To „pozostanie” (μενῶ καὶ παραμενῶ) ma być darem dla Filipian, dla ich postępu, jak i radości w wierze (προκοπήν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως)⁷⁴. W decyzji tej nie ma nic z osobistych korzyści czy motywacji Pawła. Jest ona wynikiem pragnienia, aby wspólnota chrześcijan w Filippi wzrastała w Ewangelii, doświadczała radości wiary i wciąż odkrywała swoją godność w Chrystusie (w. 26). A ponowna obecność ich duchowego ojca ma być ugruntowaniem i wzmocnieniem tej postawy. Są przecież jego „radością i chwałą”⁷⁵ – za ich wierność ideałom Ewangelii – wspólnotą umiłowaną, za którą tęskni (4, 1). Fundament tak bliskiej relacji staje się dla Apostoła doskonałym podłożem na przypomnienie Filipianom, aby byli wciąż wierni Panu i na Nim budowali swoją teraźniejszość i przyszłość. Radość i chwała z tej wspólnoty

⁷² M. Zerwick ujmuje to w następujący sposób: „Pax igitur et gaudium spirituale ex mente s. Pauli haud parum in tuto collocant et fidem et caritatem, et ita custodiunt corda nostra in Christo Iesu”. Zob. tenże, *Gaudium et Pax – custodia cordium* (Phil 3, 1; 4, 7)…, s. 104.

⁷³ Zob. „Cierpliwa wytrwałość” w *Corpus Paulinum*, [w:] S. Pisarek, *Cierpliwa wytrwałość...*, s. 71–188.

⁷⁴ Poprzez zastosowanie jednego rodzajnika do rzeczowników προκοπή i χαρά, autor Flp wskazuje na to, iż postęp i radość są nierozdzielными cechami wiary; cechami, które się wzajemnie warunkują. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 101; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 161. Połączenie radości i wiary zachodzi jeszcze w Rz 15, 13.

⁷⁵ Χαρά καὶ στέφανός μου – dosł. przekłada się: „radości i wieńcu mój”. Filipianie poprzez swoją wierność Bogu już teraz są radością Pawła, a w przyszłości będą jego nagrodą wiekiustą. Korzysta tu z powszechnie znanego obrazu igrzysk starożytnych, gdzie wieniec stanowił nagrodę dla zwycięskiego zawodnika (zob. 1 Kor 9, 25) i tym samym tytuł do chwały u współobywateli (zob. 1 Tes 2, 19). W ten sposób akcentuje upragnioną przez niego paruzję, kiedy to będzie mógł być z nich dumny (καύχημα) „w dniu Chrystusa” /Flp 2, 16/. – Zob. L. Salvatore, „Mia Gioia e mia Corona” (Fil 4, 1)…, s. 131. Dla Pawła „dzień Chrystusa” to podłoże jego radości, gdyż to właśnie wtedy nastąpi urzeczywistnienie wszystkich jego pragnień i wypełnienie nadziei. – Zob. J. Ernst, *Die Briefe an die Philiper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser...*, s. 115.

pozwalala Pawłowi na zwracanie się do nich tonem uczuciowym, w którym wyzuwało się autentyczną i pełną miłości troskę ojca o swoje dorastające dzieci.

Troska ta jest wyczuwalna w całym Liście, ale jest ona okazywana w sposób niezwykle serdeczny, a często proklamowana w sposób uroczysty. Przykładem jest w. 2, 1 i podsumowujący go w. 2, 2: „...Dopełnijcie mojej radości (πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν) przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego”. Uroczysty ton w. 2, 1 należy odczytywać przez pryzmat imperatywu πληρώσατε⁷⁶, który odnosi się do radości (χαρὰν). Jej dopełnienie u Pawła zależy tylko od dalszego postępowania Filipian. On sam, chociaż jako więzień doświadcza trudności, potrafi jednak radować się pierwszą wspólnotą chrześcijańską w Europie. Jednakże aby mógł się cieszyć nimi w sposób pełny, potrzeba mu jeszcze czegoś – ich jedności: „ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι, τὸ ἐν φρονεῖντες”⁷⁷.

Podsumowując rozważania o radości chrześcijańskiej ujętej w Liście do Filipian, należy wpierw dostrzec jego autora, który pomimo pobytu w więzieniu nie przestaje jej proklamować. Sam list, w „którym słowa ustępują przyjaźni”⁷⁸ jest wypełniony głęboką radością duchową. Paweł odkrywa przed adresatami tajemnicę swego życia, jego najskrytsze marzenie – osiągnięcie jedności z Chrystusem, swym Panem, gdyż to w Nim tkwi źródło jego radości (zob. Flp 1, 17–26; 3, 7–11)⁷⁹. Pragnął, aby wspólnota chrześcijańska, którą założył w Filippi, miała takie samo zakorzenienie w Chrystusie. Aby jak dla Pawła, tak i dla Filipian był On niewyczerpanym źródłem autentycznej radości, która pomaga przetrwać w cierpieniu i zagrożeniach. Pragnął radości, która pomaga dostrzec ludzki trud i poświęcenie. W końcu pragnął radości, która swoje ostateczne spełnienie znajduje w Chrystusie (ἐν Χριστῷ).

2.2. Eschatologiczny wymiar nadziei chrześcijańskiej

Trudno jest określić List do Filipian – podobnie jak List do Rzymian albo Galatów – jako pismo doktrynalno-dogmatyczne, gdyż nie taki był jego bezpośredni cel powstania. Nie można też powiedzieć, iż jest to prywatna korespondencja pomiędzy uwięzionym Pawłem a chrześcijanami zamieszkującymi miasto Filippi. A jeśli nawet przekazuje informacje o sprawach osobistych (np. 1, 12–13; 4, 11–13), czy opisuje swoje pragnienie odejścia z tego świata, aby być z Chrystusem (por. 1, 23),

⁷⁶ Por. R. Popowski, *Imperativus na tle indikativu w listach Pawła z Tarsu...*, s. 257, 262, 272; G. Dellling, πληρώω, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 285–296.

⁷⁷ Por. L. Salvatore, „Mia Gioia e mia Corona” (Fil 4, 1)..., s. 123; U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 85–86.

⁷⁸ Tamże, s. 113: „egli cede la parola alla sua amicizia”.

⁷⁹ Por. tamże, s. 113; A. Derdziuk, *Teologia radości*, [w:] *Radość chrześcijańska*, red. A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 26–28.

to czyni w aspekcie swojej misji apostołskiej. W tym kontekście należy też odczytywać sam list, niosący w sobie mocno już zaawansowaną myśl teologiczną, która bynajmniej nie jest niezależna od osobistej sytuacji Apostoła. Na szczególne miejsce zasługują wypowiedzi eschatologiczne oraz te, które oddają gotowość Pawła na przyjęcie śmierci męczeńskiej. Jest świadom, że jego ziemskie życie może się wkrótce zakończyć (zob. Flp 1, 21; 2, 17), ale nie będzie to oznaczać, że zakończy się więź łącząca Pawła z Filipianami. Pogląd ten jest zakorzeniony w obustronnej postawie „bycia w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ), zarówno tu na ziemi, jak i w rzeczywistości nazywanej przez Apostoła „niebieską ojczyzną” (por. Flp 3, 20). Ten właśnie fundament, czyli „bycie w Chrystusie”, jest gwarancją eschatologicznej ciągłości ich kontaktu, który nie zostaje przerwany z chwilą śmierci Apostoła, jak i samych Filipian.

Natomiast obecna sytuacja Pawła jako więźnia jest przez niego samego postrzegana jako *vehiculum* dla dalszego obwieszczania Ewangelii oraz wspierania samej wspólnoty⁸⁰. Nie ma ona nic w sobie z duchowej izolacji, zamykającej czy nawet niszczącej tak dobre wzajemne relacje. Paweł wciąż pozostaje dla nich duchowym ojcem, który wyczuwa potrzebę ponownego spotkania w Filipi (zob. 1, 25), ale i pragnie ich wspólnego spotkania ze Zmartwychwstałym; spotkania, które nigdy nie zostanie już przerwane. Jest to eschatologia nadziei, która pozwala prawdziwie radować się w Panu, który jest blisko (por. 4, 4–5).

2.2.1. Dzieło zbawcze Chrystusa fundamentem eschatologicznego kontaktu Apostoła Pawła i członków Kościoła w Filipi

W Piśmie Świętym wielką rolę odgrywa symbol drogi⁸¹. Chrześcijaństwo to po prostu „nowa droga” (por. Dz 19, 23; 22, 4). To nie tylko program moralny, ale Ewangelia w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego słowa: Dobra Nowina dla wszystkich pozbawionych egzystencjalnej perspektywy⁸². Droga ta nie jest już dla chrześcijan prawem, lecz osobą, Jezusem Chrystusem (por. J 14, 6). To w Nim Bóg objawia się jako cel życia przyszłego, ale także jako sposób dotarcia do niego, czyli trwania w nieustannej komunii z Bogiem. Jezus jest drogą zbawienia człowieka.

Gdy Paweł i jego towarzysze przybyli do Filipi, niewolnica opętana przez ducha wieszczego widziała w nich wysłanników Bożych, którzy mają poganom wskazać prawdziwą drogę do zbawienia (ὁδὸν σωτηρίας) /zob. Dz 16, 17/. O drogę do zbawienia – chociaż nie używając zwrotu ὁδός – pyta zaskoczony biegiem zdarzeń

⁸⁰ Por. U. Schnelle, *Paulus...*, s. 411.

⁸¹ Zob. np. A. Darrieutort, *droga*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 220–222; *droga*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych...*, s. 45–47; F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958; A. Gros, *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, [w:] *Thèmes Bibliques* 1961, s. 7–152; E. Repo, *Der „Weg” als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki 1964.

⁸² Zob. *droga*, [w:] B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, s. 56.

naczelnik więzienia: „Panowie, co mam czynić, aby się zbawić?” „Uwierz w Pana Jezusa – odpowiedzieli mu – a zbawisz siebie i swój dom” (Dz 16, 30–31).

Jednakże droga ta – wiara w Jezusa Chrystusa – musi być przez chrześcijan nieustannie pielęgnowana. Człowiek jest odpowiedzialny za to, w jaki sposób będzie kroczył drogą wiary i jak dalece jego „droga życia” będzie pokrywać się z „drogą zbawienia”. Skoro Bóg całkowicie zaangażował się w życie człowieka, to człowiek powinien tak samo całkowicie zaangażować się w osiągnięcie eschatologicznej bliskości z Nim⁸³. Pomimo iż zbawienie jest łaską (χάρις), niezasłużoną przez człowieka, wypływającą z dobroci i miłości Boga (zob. Ef 1, 6–7; Rz 3, 23–24), to jednak jest potrzebny ludzki trud wnoszony w dzieło Boże, dzieło zbawcze człowieka (zob. 1 Kor 3, 9; 2 P 1, 5–10)⁸⁴. O nim myśli Paweł, kiedy radzi chrześcijanom w Filipi: „A zatem, umiłowani moi, skoro zawsze byliście posłuszni zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem nie tylko w mojej obecności, lecz jeszcze bardziej teraz, gdy mnie nie ma. Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania zgodnie z [Jego] wolą” (Flp 2, 12–13).

Niezwykłą wartość i wagę zbawienia podkreśla, używając zwrotu μετὰ φόβου καὶ τρόμου (z bojaźnią i drżeniem). Zaczerpnięty z LXX (np. Rdz 9, 2; Wj 15, 16; Pwt 2, 25; 11, 25; Ps 2, 11), gdzie jest formułą stereotypową i hiperboliczną, dlatego nie rozumie jej jako strachu czy lęku, ale wyraża przez nią sumienność, odpowiedzialność, cześć religijną. Podobnego znaczenia nabierają te słowa w pozostałych tekstach Pawła: 1 Kor 2, 3; 2 Kor 7, 15, a zwłaszcza w Ef 6, 5⁸⁵.

Słowa Pawła: „μετὰ φόβου καὶ τρόμου” różnie są komentowane. S. Pedersen, który poświęcił im odrębny artykuł⁸⁶, akcentuje aspekt eklezjologiczny tej formuły. Zbawienie, które jest wydarzeniem przyszłościowym, dokonało się już w przeszłości poprzez historyczne dzieło Boga w Jezusie Chrystusie. Życie każdego chrześcijanina, jak i całej wspólnoty jest rozpięte pomiędzy przeszłością a przyszłością daru zbawienia ofiarowanego przez Boga człowiekowi. Dar ten urzeczywistnia się również w przeżywanej przez chrześcijan teraźniejszości, która staje się treścią chrześcijańskiej nadziei (por. Rz 8, 24; 2 Kor 6, 2). I to w niej każdy chrześcijan, żyjąc we wspólnocie, jest odpowiedzialny za wzajemne relacje tu na ziemi, jak i eschatologiczne zbawienie innych⁸⁷. S. Pedersen, podsumowując swoje rozważanie, pisze: „Każdy człowiek – czy tego chce, czy też nie – ma w swo-

⁸³ „Weil Gott alles wirkt, darum habt ihr alles zu tun”. – S. Pedersen, „Mit Furcht und Zittern” (Phil. 2, 12–13), StTh 32 (1978), s. 1.

⁸⁴ W tym kontekście znamienne są słowa, które Bóg skierował do św. Katarzyny ze Sieny: „Stworzyłem was bez was, lecz nie zbawię was bez was”. – Zob. św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga boskiej nauki*, przekł. L. Staff, Poznań 2001, s. 413 (Biblioteka Christianitas 8).

⁸⁵ Szczegółową analizę formuły „μετὰ φόβου καὶ τρόμου” występującej zarówno w ST, jak i w NT zob. S. Pedersen, „Mit Furcht und Zittern” (Phil. 2, 12–13)...s. 11–20.

⁸⁶ Tamże, s. 1–31.

⁸⁷ Por. tamże, s. 22, 23.

ich rękach część życia swojego bliźniego. I to od niego zależy, czy ta część życia drugiego człowieka będzie owocna, czy też nie. Podobnie jest ze zbawieniem. Poprzez nowe stworzenie dokonane przez Chrystusa, każdy człowiek trzyma w swojej dłoni część zbawienia swojego bliźniego”⁸⁸. Wzajemna troska chrześcijan o siebie w czasie ziemskiej wędrówki ma w końcu zaowocować ostatecznym, wiekuistym i wspólnym trwaniem przy Bogu.

Za eklezjologicznym aspektem tych słów Pawła opowiadał się już wcześniej J. Gnilka, który podkreślał wzajemną odpowiedzialność członków wspólnoty za siebie i za swoje zbawienie⁸⁹.

Szerszy przegląd wypowiedzi dotyczących Flp 2, 12–13 zamieszcza w swoim komentarzu U. B. Müller⁹⁰. Podkreśla, że zbawienie wspólnoty chrześcijańskiej w Filipi wiąże się z troską całej wspólnoty o indywidualne zbawienie poszczególnych jej członków⁹¹.

Natomiast interesujący, odbiegający nieco od innych komentatorów – jak sam pisze – komentarz do w. 13 podaje H. Langkammer⁹²: „Zbawienie jest darem Bożym, ale dar ten trzeba umieć odpowiednio przyjąć, zrozumieć, poszanować i dołożyć wszelkich starań, aby go nie zmarnować z własnej winy. I w tym ludzkim wysiłku Bóg przychodzi nam z pomocą”.

Próbując podsumować powyższe myśli, można powiedzieć, że Flp 2, 12–13 w kontekście 2, 1–18 uczy z jednej strony pokory wobec daru zbawienia człowieka dokonanego przez Boga w osobie Jezusa Chrystusa. To On jest inicjatorem zbawienia oraz współdziałania wolnej woli człowieka z Jego łaską. Z drugiej, ale nie przeciwnej strony, pouczenie to wskazuje na aspekt antropologiczny zbawienia. Na trud, jaki człowiek podejmuje w życiu, aby odpowiedzieć na Boże zaproszenie. Wciąż być posłusznym (ὕπακούω) /w. 12/, tzn. nieustannie wsłuchanym w Ewangelię. I z niej czerpać siły, aby przezwyciężać niebezpieczeństwa, które człowiek napotyka na drodze ku Bogu. Wersy te podkreślają wagę odpowiedzialności za życie i zbawienie bliźnich, a co za tym idzie – konieczność dostrzeżenia na tej drodze również drugiego człowieka. Nie można eschatologicznego zbawienia człowieka, które ma swój absolutny fundament w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa, oddzielić od konkretnego życia człowieka na tym świecie. Nie można spotkać Boga w wieczności, gdy człowiek nie potrafi spotkać drugiego człowieka w doczesności. O chrześcijan mieszkających w Filipi Paweł nie musi się zbytnio

⁸⁸ S. Pedersen, „Mit Furcht und Zittern” (Phil. 2, 12–13)... s. 30.

⁸⁹ J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 149: „Das zu wirkende Heil betrifft natürlich das ewige Heil. Es darf aber nicht übersehen werden, daß es sich um ihr Heil handelt (τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν). Diese Form ist einmalig. Sie will die gemeinsame Verantwortung aller einschärfen. Nicht der einzelne ist angesprochen, sondern die einzelnen als Gemeinde”.

⁹⁰ U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 117–118.

⁹¹ Por. tamże, s. 118–119.

⁹² H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 57.

martwić. Są posłuszni Ewangelii także w czasie jego nieobecności. Są misyjnym świadectwem dla świata o zbawczym dziele Jezusa (zob. 2, 15). Dlatego nie upomina ich, ale zachęca do mocnego trwania przy Słowie Życia, aby mógł być dumny w dniu Chrystusa, aby mógł wraz z nimi cieszyć się chwałą Boga (por. 2, 16).

W obliczu zagrażającej Kościołowi w Filipi błędnej nauki głoszonej przez fałszywych nauczycieli (Flp 3), św. Paweł w kilku zdaniach (zob. 3, 2–11) przekazuje wiernym tej wspólnoty syntezę swego nauczania i rozumienia Ewangelii. Szczególnie mocno podkreśla w niej wartość wiary w Chrystusa i płynącą z niej sprawiedliwość, występując tym samym przeciwko tym, którzy pomimo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wciąż przypisują funkcje usprawiedliwiające Prawu Mojżeszowemu, a zwłaszcza obrzezaniu. Już w 3, 3 poucza swych umiłowanych współwyznawców o prawdziwym obrzezaniu – nie o tym fizycznym, które nie może zbawić, lecz o obrzezaniu duchowym. Przypomina naukę Starego Prawa (zob. np. Pwt 10, 16; Jr 4, 4; 6, 10; 9, 24) i jej wypełnienie w obecnym czasie. Obrzezanie to – wewnętrzne, duchowe (zob. Rz 2, 28–29) i nie dokonane ręką ludzką (zob. Kol 2, 11) oznacza chrzest, który czyni chrześcijanina podobnym do „obrzezania Chrystusa”⁹³.

Następnie, dając świadectwo własnego życia i postępowania (zob. 3, 4–11), ujawnia, że wszelkie próby kształtowania egzystencji ludzkiej według własnej mądrości i osobistego doświadczenia, a nawet norm prawa judaistycznego są niczym wobec poznania (γινώσις /Flp 3, 8/ i γινώσκω /Flp 3, 10/) Chrystusa Jezusa. Apostoł przypomina swoje przywileje, które w jakimś sensie musiały cieszyć się uznaniem adwersarzy: „obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa – faryzeusz, co do gorliwości – prześladowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej – bez zarzutu” (por. 3, 5–7). A jednak cały ten imponujący spis kwalifikacji jest niczym wobec zawierzenia Chrystusowi (zob. 3, 7–8). Od w. 7 przedstawia Filipianom drogę do ostatecznego zbawienia – wiarę w paschalne dzieło Jezusa Chrystusa. A uwierzyć Jezusowi (poznać Go) znaczy uznać w Nim tego, którego posłał Ojciec; to przylgnąć do Jego słów; to stracić wszystko dla Jego królestwa; to poświęcić „własną sprawiedliwość, tę, która pochodzi z Prawa”, aby „otrzymać sprawiedliwość, która pochodzi od Boga i opiera się na wierze” (Flp 3, 8–9)⁹⁴. Tak rozumiane po-

⁹³ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła...*, s. 183–184; zob. także: W. Marxsen, *Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe*, Berlin 1964, s. 169–177; O. Kuss, *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, ThG 41 (1951), s. 289–309.

⁹⁴ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła...*, s. 180. „Sprawiedliwość pochodzącą od Boga” (ἐν Θεοῦ δικαιοσύνην) jest to skrót myślowy uczyniony przez Pawła. Sprawiedliwość ta została objawiona przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa i ma być dla człowieka wyzwaniem. Wyzwolenie do życia w sprawiedliwości polega na uzdolnieniu do czynienia tego, co słuszne. Ta etyczna implikacja dochodzi do głosu, gdy chrześcijanin używa wszystkich swoich uzdolnień (jako „broni sprawiedliwości”) w służbie Bogu. W samym pojęciu sprawiedliwości raz na pierwszy plan wysuwa się miłosierna moc sprawiedliwości Bożej, innym razem ukazuje się sprawiedliwość człowieka, któ-

znanie jest uznaniem osoby poznawanej, jej afirmacją, a nawet ukochaniem, przylgnięciem do niej z miłością⁹⁵. Łatwiej teraz zrozumieć, co chciał Apostoł wyrazić i przekazać zagrożonemu błędną nauką Kościołowi w Filipi. Jak bardzo pragnął, aby trwali (στήκετε) mocno w Panu (por. 4, 1). Na przykładzie własnego życia ukazuje im wartość wiary w Jezusa Chrystusa oraz to, czym jest sprawiedliwość oparta na wierze (por. 3, 9), gdyż dawna jego sprawiedliwość – gorliwego faryzeusza – już przed Bogiem nie wystarcza. Obala tym samym mylne przekonanie (prawdopodobnie głoszone przez fałszywych nauczycieli), że Bóg usprawiedliwia tylko tych, którzy zachowują Prawo Starego Przymierza. Tym samym występuje przeciwko autosoterycznym roszczeniom judaizmu (por. Rz 2, 18; 10, 3; 2 Kor 3, 5; Ga 3, 21)⁹⁶. Podkreśla – usprawiedliwienie jest darmowe. Jest wyłącznie dziełem Boga i nie można go sobie wysłużyć. Człowiek jedynie uczestniczy w sprawiedliwości Jezusa Chrystusa (por. także Rz 3, 28; 1 Kor 1, 30; 2 Kor 5, 21, Ga 2, 16; Tt 3, 7)⁹⁷.

W Flp 3, 10 Paweł kontynuuje swoje rozważania dotyczące poznania (γινώσκω) Chrystusa. Rozumie je nie tyle w sensie intelektualnym, co egzystencjalnym. Chce określić pewną więź z Jezusem, która niesie w sobie udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. I to właśnie ten udział w wydarzeniu paschalnym Chrystusa stwarza dwa sposoby poznania Go.

Pierwszy to poznanie „mocy Jego zmartwychwstania” (τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) /3, 10a/. Moc ta wskazuje przede wszystkim na skutki łączności wiernego z Chrystusem Zmartwychwstałym. Sformułowanie to można uważać za określenie Ducha Świętego – Ducha Jezusa Chrystusa. Jest to doznanie i przyjęcie działania Ducha Świętego na poszczególnego wiernego i na wspólnotę wierzących, którą jest Kościół⁹⁸.

Drugi sposób poznania Chrystusa, to „udział w Jego cierpieniach” ([τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ) /3, 10b/. Szczegółowo zajęliśmy się już tym

ra została mu darowana, ale niesie z sobą także zobowiązanie. Przynosić wszystkie oczekiwane owoce sprawiedliwości to uzdolnienie, ale zarazem zadanie. Ma to się dokonywać ku chwale i czci Boga (zob. Flp 1, 10). – Zob. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, przekł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 102–103; więcej zob. tamże, s. 93–119; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1959³; S. Schmid, *S. Pauli iustitia Dei notione iustitiae, quae in Vetere Testamento et apud s. Paulus habetur, dilucidatur*, VD 37 (1959), s. 96–105; E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58 (1961), s. 367–378; H. Conzelmann, *Paul's Doctrine of Justification: Theology or Anthropology?*, Abingdon 1971, s. 108–123.

⁹⁵ Por. E. J. Jezierska, *Motyw śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3, 10–11*, RBL 39 (1986), s. 251.

⁹⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 149; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła...*, s. 178–182.

⁹⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 150; P. Benoit, *La Loi et la croix d'après St. Paul*, RB 47 (1938), s. 481–509.

⁹⁸ Por. E. J. Jezierska, *Motyw śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3, 10–11...*, s. 253–254.

zagadnieniem we wcześniejszej części niniejszej pracy⁹⁹. Teraz, w aspekcie eschatologii, warto dodać, że Paweł, wskazując na tego rodzaju poznanie, mógł myśleć również o Eucharystii jako współuczestnictwie w śmierci Jezusa, a zarazem udziale w życiu Jezusa chwalebnego¹⁰⁰.

I jeszcze jedna prawda, której Paweł nie omieszką przekazać młodej wspólnoty: wszelkie trudy, cierpienia – także śmierć – znoszone tu na ziemi w łączności z Chrystusem, dają podstawę nadziei pełnego życia „z Nim” w Jego królestwie (por. 3, 10b–11)¹⁰¹. Dzieje się tak, gdyż cierpienie z Chrystusem – to już nie tylko sprawa naśladowania Zbawiciela, to sprawa łączności z Nim i konsekwentnie – przynależność do Niego. A ona pociąga za sobą pewną zależność: włączając się w pasmo cierpień Chrystusowych, można „upodobnić się do śmierci Chrystusa” (por. w. 10), i co za tym idzie – „dojść do pełnego powstania z martwych” (w. 11), tzn. eschatologicznego zmartwychwstania zbawionych¹⁰².

Bóg dokonał dzieła zbawczego w Jezusie Chrystusie (per Christum). Jego dobrowolne ogołocenie (ἐκένωσεν) /Flp 2, 7/ i uniżenie (ἐταπείνωσεν) /2, 8/ związane z przyjęciem natury ludzkiej oraz śmierci krzyżowej (θανάτου δὲ σταυροῦ) /2, 8/ zostało uwieńczone Jego wywyższeniem (ὑπερύψωσεν). Dzięki temu dziełu droga współkenozy z Chrystusem prowadzi człowieka do zmartwychwstania i pełnego zjednoczenia z Chrystusem (2, 11). Tu na ziemi człowiek jakby ciągle „dojrzewa” do tego ostatecznego i pełnego trwania we wspólnocie z Bogiem¹⁰³. Jest to proces dynamiczny, który Paweł ilustruje słowami zaczerpniętymi z rywalizacji sportowej (zob. 3, 12.14). Metą jest Bóg. To on czeka na każdego człowieka. Ku temu spotkaniu zmierza drogą swojego życia Apostoł Narodów. Do tego spotkania zachęca wiernych pierwszego Kościoła w Europie. Tak, aby droga życia każdego z nich zmierzała w tym samym kierunku (τῷ αὐτῷ στοιχεῖν) /3, 16/. Aby cel – Bóg – był udziałem zarówno jego, jak i umiłowanych (ἀγαπητοί) /2, 12; 4, 1a.b/ chrześcijan w Filipii.

⁹⁹ Zob. rozdział II. 1.

¹⁰⁰ Por. E. J. Jezierska, *Motyw śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3, 10–11...*, s. 255. Podobieństwo sformułowań: κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ (Flp 3, 10b) oraz κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος... κοινωνία τοῦ σώματος – współudział w Krwi (Chrystusa), współudział w Ciele (Chrystusa) (1 Kor 10, 16), którymi Paweł określił w 1 Kor sakrament Eucharystii.

¹⁰¹ Por. E. J. Jezierska, *Motyw śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3, 10–11...*, s. 256; U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 161.

¹⁰² Por. J. Stepień, *Teologia św. Pawła...*, s. 114. „Wspólnota z życiem Chrystusa i współudział w Jego cierpieniach to dwie sprawy na pozór odrębne. Ale tylko na pozór. W rzeczywistości bowiem Paweł, pisząc o życiu Chrystusa w nas, myśli nie o życiu naturalnym, ale o życiu nadprzyrodzonym, co więcej: owym jedynym życiu Chrystusa zmartwychwstałego, uwielbionego–Chrystusa, który jest Pierworodnym wszelkiego stworzenia i wobec Ojca reprezentantem odkupionej ludzkości. W takim ujęciu również cierpienie z Chrystusem osiąga inny wymiar: przybiera charakter zbawczy (por. Kol 1, 24), podobnie jak zbawcze jest również całe życie z Panem”. – Tamże, s. 114; zob. także: B. M. Ahern, *The Fellowship of His Sufferings. A Study of St. Paul's Doctrine on Christian Suffering*, CBQ 22 (1960), s. 1–32.

¹⁰³ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 75–76.

Tam – w chwale samego Boga, dzięki zbawieniu dokonanemu przez Jezusa Chrystusa – nastąpi całkowite umocnienie i utrwalenie ich wzajemnego kontaktu.

2.2.2. „Teologia kontaktu” w eschatologii indywidualnej (Flp 1, 20b–24)

„... Pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze” (1, 23).

„...Τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι
καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ [γὰρ] μᾶλλον κρεῖσσον.”

„Pomimo ignorancji dotyczącej szczegółów życia pozagrobowego, Paweł zapewnia czytelników – tak jak zapewnia siebie samego – że nasze przebywanie z Chrystusem teraz w wierze będzie kontynuowane, a nawet pogłębiane po śmierci”. Takie motto umieszcza na początku swoich rozważań dotyczących Flp 1, 19–26 Thomas F. Dailey¹⁰⁴. I chociaż wspomniał o „ignorancji dotyczącej szczegółów życia pozagrobowego”, myśl zawarta w 1, 23 jest jedną z dwóch wypowiedzi w Corpus Paulinum nawiązujących do życia pozagrobowego, bez odniesienia do paruzji Pana!¹⁰⁵. Stanowi ona pewne ubogacenie naszej wiedzy dotyczącej eschatologii indywidualnej, rozpatrującej czym jest śmierć poszczególnego człowieka i jaki jest jego los w okresie pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem.

Przypatrzmy się wpierv całemu kontekstowi, w którym została umieszczona interesująca nas wypowiedź: „Lecz jak zawsze, tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciełe: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk. Jeśli zaś żyć w ciełe – to dla mnie owocna praca, cóż mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze; pozostać zaś w ciełe – to bardziej konieczne ze względu na was” (1, 20b–24). Paweł został wtrącony do więzienia. Jak pisze, jest zakuty w kajdany (zob. 1, 13). Liczy się nawet z możliwością rychłej śmierci (zob. 1, 20b). W tej sytuacji rodzi się alternatywa: „Umrzeć czy nie” (zob. 1, 21–22). I nie była ona tylko „problemem teoretycznym”, ale wyrażała jego wewnętrzny, życiowy dramat¹⁰⁶. Z jednej strony

¹⁰⁴ Zob. T. F. Dailey, *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19–26*, Interp. 44 (1990), s. 18: „Despite our ignorance about exact details concerning life beyond the grave, Paul assures his readers, as he assures himself, that our being with Christ now in faith will be fundamentally continued and intensified after death”.

¹⁰⁵ Druga wypowiedź jest umieszczona w 2 Kor 5,8: „Mamy jednak nadzieję... i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana”. Z. Niemirski podaje, że Flp 1, 23 jest jedynym tekstem, który nawiązuje do życia pozagrobowego, bez nawiązania do paruzji. – Zob. tenże, *Listy Pawłowe...*, s. 99; zob. także: P. T. Ballarini, *Introduzione alla Bibbia*, Torino 1964, s. 29–31.

¹⁰⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 98. Pragnieniem życia Pawła było stanięcie przed Panem i nieustanne trwanie przy Nim, czy to od paruzji (1 Tes 4, 17), czy bezpośrednio po śmierci (Flp 1, 23). – Zob. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie...*, s. 99.

„tęskni sercem”¹⁰⁷ za Chrystusem, a z drugiej nosi w sercu Filipian (por. 1, 7). Wie, że jeszcze jest im potrzebny.

Paweł, nie będąc skazany za żadne przestępstwo, jest więziony jedynie za głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, a i tę sytuację potrafi dostrzec w aspekcie zbawienia (zob. 1, 19a). Liczy się to, że Ewangelia jest dalej głoszona, a Chrystus może być uwielbiony w jego ciele. Zatem cała egzystencja Pawła: czy to życie, czy też śmierć (zob. 1, 20), ma służyć dalszej ewangelizacji, a przez to gloryfikacji samego Chrystusa. Przesłanie to jest bezpośrednim kontekstem, tłem, w którym Apostoł umieszcza swój eschatologiczny dylemat.

Bez głębszej refleksji może się wydawać, że tekst ten sugeruje osobiste dygresje Pawła, gdyż dwukrotnie pisze on „Dla mnie” (ἐμοὶ γὰρ; τοῦτό μοι) /1, 21.22/. Ponadto wątek więzienia i możliwe męczeństwo mogą skłaniać czytelnika do wniosków, że ujawnia on tylko swoje prywatne opinie, a to, co go czeka po śmierci, to „szczególny rodzaj zmartwychwstania”¹⁰⁸.

Najpierw kwestia „prywatności tych zdań”. Są one wprawdzie osobistymi poglądami, czy pragnieniami Pawła, ale nie kolidują z ogólnym stylem całego Listu do Filipian. Jest on bowiem pisany „z serca”, kształtowany przez modlitwę, niosący w swojej treści wzajemne zaufanie¹⁰⁹. Refleksja ta (1, 20b–24) powstała w wyniku indywidualnych doświadczeń, staje się nauką dla chrześcijan wtedy, gdy Apostoł publicznie ogłasza jej treść¹¹⁰. Nauczanie Pawła nie jest czystą narracją biograficzną. Jest to teologiczny punkt widzenia chrześcijańskiej postawy, do przyjęcia której nakłania czytelników listu (zob. 3, 15.17.20)¹¹¹. Trzeba również dostrzec geniusz św. Pawła, który pisząc do Kościoła w Filippi, potrafi wnieść się od informacji o sprawach osobistych do ukazania w nich strony teologicznej.

Nie można również rozumieć Flp 1, 21 w sensie „szczególnego rodzaju zmartwychwstania”. W przeciwnym razie oznaczałoby to, że w Liście do Filipian Paweł porzucił swoją poprzednią opinię o powszechnym zmartwychwstaniu podczas paruzji (zob. 1 Tes 4–5; 1 Kor 15) i od tej pory przewiduje indywidualne zmartwychwstanie, które następuje zaraz po śmierci¹¹². Należy także zauważyć,

¹⁰⁷ Zob. W. de Boor, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an die Kolosser...*, s. 61.

¹⁰⁸ Por. T. F. Dailey, *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19–26...*, s. 21.

¹⁰⁹ Zob. S. Motyer, *Philippi...*, s. 1678; U. Schnelle, *Paulus...*, s. 412.

¹¹⁰ Por. T. F. Dailey, *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19–26...*, s. 21.

¹¹¹ Por. tamże, s. 22. Na podstawie przemyśleń B. Rigaux można postawić pytanie: czy o tym, że listy Pawła stanowią historyczny dokument, a przede wszystkim źródło wiary decyduje tylko to, że znajdujemy w nich charakter zarówno osobisty, jak i uniwersalny? – Zob. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres...*, s. 169: „It is thanks to their character, both occasional und universal, that the Pauline letters are at the same time facets of line and treatises; that they are historical documents and the sources of faith; that they have molded the past and still place before the person today a choice and a decisive commitment”.

¹¹² Por. D. W. Palmer, „*To Die Is Gain*” (*Philippians 1,21*), *NovTest* 17 (1975), s. 204.

że w 1, 21–23 Paweł nie stosuje terminologii dotyczącej zmartwychwstania¹¹³, gdyż w tym momencie nie ma go na myśli. Mówi natomiast o „umieraniu i byciu z Chrystusem”. Czyni to w taki sposób, który sugeruje, że bycie z Chrystusem następuje zaraz po śmierci i z tego względu jest to wydarzenie indywidualne dla każdego człowieka¹¹⁴. Opinia ta została już wcześniej wyrażona w 1 Tes, gdy Paweł mówił o tych, którzy „umarli w Jezusie” (τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ) /4, 14/ oraz „zmarli w Chrystusie” (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) /4, 16/. Są oni zmarłymi i są w Chrystusie. Nie mają już ziemskiego życia i jeszcze nie uczestniczą w życiu zmartwychwstania, a wciąż zatrzymują „tożsamość chrześcijanina”¹¹⁵. Paweł także w Flp naucza o powszechnym eschatologicznym zmartwychwstaniu (3, 10.11). Natomiast jego „bycie z Chrystusem” (σὺν Χριστῷ εἶναι) /1, 23/ nastąpi zaraz po jego śmierci (τὸ ἀναλῦσαι), dlatego też σὺν Χριστῷ εἶναι w 1, 23 odnosi się do bezpośredniego spotkania, a zarazem trwania Pawła przy Chrystusie po swojej śmierci. Oznacza to, że perspektywa bycia „z Chrystusem” i „w Chrystusie” nie zawiera żadnej przerwy między chwilą śmierci a ostatecznym objawieniem się Chrystusa w chwale¹¹⁶. Śmierć dla Pawła staje się pełniejszym zjednoczeniem z Chrystusem, przejściem od obcowania z Nim przez wiarę, do oglądania Go twarzą w twarz¹¹⁷. Nie jest ona przerwaniem witalnej więzi z Chrystusem, lecz naj-

¹¹³ Np. Ἀνάστασις – Flp 3,10; ἔξανάστασις – Flp 3, 11.

¹¹⁴ Por. D. W. Palmer, „*To Die Is Gain*” (*Philippians 1, 21*)..., s. 206. „W nauczaniu Pawła spotykamy z jednej strony eschatologiczne, przyszłe zbawienie, które rozpoczęło się przed stworzeniem świata i uniwersalnie obowiązującą paruzję Jezusa Chrystusa, a z drugiej natrafiamy na sygnały o tego rodzaju zbawieniu, które rozpoczyna się indywidualnie wraz ze śmiercią człowieka”. – Zob. G. Nebe, „*Hoffnung*” bei Paulus..., s. 62.

¹¹⁵ Por. D. W. Palmer, „*To Die Is Gain*” (*Philippians 1, 21*)..., s. 207.

¹¹⁶ Por. P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, przekł. L. Rutowska, Warszawa 1979, s. 93. Czas ten jest określany jako „stan pośredni”. Jest on rozumiany jako sposób istnienia człowieka od momentu jego śmierci do zmartwychwstania w Dniu Ostatecznym, wraz z towarzyszącymi mu wydarzeniami eschatologicznymi. Wers 1,23 zawiera myśl o stanie pośrednim, ale równocześnie brak jest w nim jakiegokolwiek wyjaśnienia antropologicznego. – Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2000, s. 95 i 101–102 (*Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, red. nauk. pol. Z. Kijas, traktat XI). Podobnie wypowiada się J. Gnilka, gdy omawia eschatologiczną tożsamość człowieka. Pisz: „W rzeczywistości, chcąc uwiarygodnić tożsamość człowieka, Paweł nie posługuje się żadnymi kategoriami antropologicznymi. Szczególnie wyraźnie widać to w jedynym bodajże tekście jego listów, w którym mówi coś o «stanie pośrednim», to znaczy pomiędzy indywidualną śmiercią i paruzją. Jedyną rękojmnią dalszego, nieprzerwanego życia poza granicą śmierci jest wspólnota z Chrystusem; ma ona decydujące znaczenie dla ziemskiego życia chrześcijan, a po śmierci powinna nawet stać się jeszcze głębsza”. – Zob. tenże, *Teologia Nowego Testamentu*..., s. 56; „Stan między momentem śmierci fizycznej a chwilą paruzji jest więc stanem pełnej wspólnoty osoby ludzkiej z Osobą Chrystusa jako Pana”. – Zob. E. J. Jezierska, „*Być z Chrystusem*” zaraz po śmierci. *Św. Paweł o wspólnocie wiernego z Chrystusem po życiu doczesnym* (Flp 1, 23; 2 Kor 5, 8), CT 55 (1985), z. 1, s. 33; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*..., s. 165.

¹¹⁷ Por. J. Stepien, *Teologia św. Pawła*..., s. 229. Przejście od obcowania z Chrystusem przez wiarę do oglądania Go twarzą w twarz Paweł określa bezokolicznikiem ἀναλῦσαι, który jest eufemizmem na oznaczenie umierania. Znany jest w literaturze pozabiblijnej np. u Epikteta, Lukiana w in-

pełniejszym, bo już bezpośrednim połączeniem z Nim. W tym też aspekcie należy rozumieć określenie, że dla Pawła jest „o wiele lepsze” (1, 23) bycie z Chrystusem niż apostolskie zaangażowanie, bo jeśli tu na ziemi człowiek może „być z Chrystusem”, czy nawet „być w Chrystusie”, to przyszłe „bycie z Nim” musi być bardziej intensywne od tego ziemskiego¹¹⁸. Tak też należy rozumieć omawiany wers.

Niesłuszne jest raczej rozumienie słów Pawła „...pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze” w sensie uwolnienia się od ziemskich problemów. Apostoł odczuwa „ciężar swojej misji” (zob. 1 Kor 9, 16), ale to nie oznacza, że ucieka przed nią jak prorok Jonasz. Jest świadomy własnej słabości (zob. 2 Kor 11, 29–30), ale wie również, że nie zabraknie mu Bożej łaski w tym co robi (zob. 2 Kor 12, 9).

Chociaż w Flp znajdujemy ogólne odniesienia do Pawłowego uwięzienia (δεσμός) /zob. 1, 7.13.14.17/, czytamy o jego ucisku (θλίψις) /1, 17; 4, 14/, dzieleniu cierpień z Jezusem (πάσχειν) /1, 29/, (παθήματα) /3, 10/. Pomimo iż porównuje życie do walki (ἀγών) /1,30/, w której trzeba przeżywać różne smutki i zmartwienia (λύπη) /2, 27a,b/, doznawać niedostatku (ὕστερης) /4, 11/, (ὕστερεῖν) /4, 12/ oraz głodu (πεινᾶν) /4, 12/, nie można powiedzieć, że Paweł ucieka od trudów ziemskiego życia. Nie jest duchowym egoistą¹¹⁹, który zapomina o drugich i myśli tylko o sobie. Altruizm Pawła potwierdzają wersy następne (1, 24–26). Trzeba pamiętać, że słowa te wypowiada człowiek głęboko wierzący i mocno związany z Chrystusem. Jest on osobą niezwykle aktywną i wytrwałą, a zarazem wrażliwą na drugiego człowieka. Już sam fakt powstania alternatywy zapisanej w 1, 23–24 wskazuje, że Pawłowi nie były obojętne sprawy tego świata, a zwłaszcza Kościołów, które założył. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje ten w Filipi. Trud dla Pawła nie jest oddalaniem się dla Boga. Trudzi się – ko-

skrypcjach i papirusach. Dosłownie oznacza: zwinąć namiot po postoju wojska; odcumować statek od brzegu przed ruszeniem w pełne morze. – Zob. E. J. Jezierska, „Być z Chrystusem” zaraz po śmierci. Św. Paweł o wspólnocie wiernego z Chrystusem po życiu doczesnym (Flp 1, 23; 2 Kor 5, 8)...”, s. 30; Analizę ἀναλῦσαι zob. także: C. J. de Vogel, *Reflexions on Philipp. 1, 23–24*, NovTest 19 (1977), s. 262–265. Pisze on m. in.: „Paweł niewątpliwie rozumiał ἀναλῦσαι jako coś, co w jego czasach oznaczało «wyjście» czy «odejście». Ale tu – spójrzmy na w. 24 – oznaczało dla niego odejście od ciała. Stąd zdanie to powinno brzmieć «Paweł pragnie opuścić ciało i być z Chrystusem». Jeśli pamiętamy 2 Kor 5, 1–8, nie będziemy tym zdumieni. Przeciwnie, znajdujemy Pawła mówiącego: «Wiemy bowiem, że kiedy nawet zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie». Stąd opuszczenie ciała jest dla niego «przybyciem do domu Pana»”. – Zob. tamże, s. 264.

¹¹⁸ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 198; J. Gnilką ujmując ten stan zwrotem „Die intensivierte Christusgemeinschaft”. – Zob. tenże, *Der Philipperbrief...*, s. 75. Tu na ziemi człowiek jest wszczepiony w Chrystusa przez chrzest. Jest to związek stanu, związek tak silny, że słusznie można identyfikować życie ziemskie chrześcijanina z Chrystusem. Paweł łączy w jedno życie przeżywane na ziemi z życiem, które rozpoczyna się z chwilą śmierci. – Zob. T. M. Dąbek, „Dla mnie żyć – to Chrystus” (Flp 1, 21) – *Pawłowa odpowiedź na odwieczne pytanie o sens ludzkiego życia*, RBL 39 (1986), s. 123.

¹¹⁹ Por. J. Gnilką, *Der Philipperbrief...*, s. 73.

rzystając z jego obrazów – „pędzi” wytrwale (Flp 3, 12) ku nagrodzie jaką jest sam Chrystus. Bo cóż oznaczałoby niebo, choćby najpiękniejsze, gdyby nie pozostawało się w związku z Panem?¹²⁰

Omawiany wers wskazuje na jeszcze jedną prawdę. Nagroda w postaci wiecznej szczęśliwości, związana z „byciem z Panem”, a przyznana człowiekowi bezpośrednio po śmierci, zakłada istnienie jakiegoś sądu odrębnego od tego, jaki nastąpi przy końcu świata. Wyłania się więc z konieczności problem „sądu szczegółowego”¹²¹. Sąd ten zadecyduje o wiekuistym losie nie tylko duszy ludzkiej, lecz również całego człowieka, gdyż sąd powszechny nie zmieni już powziętej decyzji, a zmartwychwstanie ciał uzupełni tylko raz promulgowany wyrok. Dlatego też słowa „pragnę odejść i być z Chrystusem” pouczają, że wyjście duszy z ciała jest równoznaczne ze znalezieniem się przy Chrystusie i nie można tu mówić jedynie o widzeniu uwielbionego człowieczeństwa Chrystusowego, ponieważ dusze sprawiedliwe – po boskim sądzie – będą oglądać to wszystko, do czego odnosiła się wiara, a zatem przede wszystkim samego Boga (por. 1 Kor 13, 12–13). Czy Paweł znał ideę „sądu szczegółowego”? Przypuszcza się, że tak. Prawdopodobnie zakładał również jej znajomość u czytelników swojego listu¹²².

Wers stanowiący nagłówek niniejszego paragrafu (1, 23) jest pierwszym członem alternatywy umieszczonej w Flp 1, 23–24. Jest refleksją o śmierci, która rodzi życie z Chrystusem, bo dzięki męce i śmierci Chrystusa otrzymała ona zupełnie inne znaczenie – stała się wartością. Odtąd jest już czymś więcej niż nieuniknionym losem każdego człowieka, wobec którego można było przyjąć jedynie postawę rezygnacji. Dla człowieka zjednoczonego z Chrystusem – na wzór św. Pawła – śmierć może stać się „zyskiem” (1, 21)¹²³. Dla niego nie posiada ona w sobie już nic z tragizmu. Tak rozumiana śmierć niesie w sobie nadzieję spotkania, pozostania, miłości.

Dla określenia „umierania” – jak już wcześniej wspomniano – Paweł posługuje się greckim słowem „ἀναλῦσαι”. Prawdopodobnie chciał, aby lepiej zostały zrozumiane jego odczucia i pragnienia przez rzymsko-macedońskich adresatów listu. Jednakże w dalszej części swoich rozważań abstrahuje od greckiego, filozoficznego wartościowania życia doczesnego i pośmiertnego¹²⁴. Śmierć widzi nie po platońsku, lecz po chrześcijańsku – w sensie usunięcia nie fizycznej, lecz moralnej

¹²⁰ Por. K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła...*, s. 294. To ostateczne spotkanie z Chrystusem w niebie jest dla Pawła źródłem energii w apostołskim dojrzywaniu na ten moment. – Zob. P. Pokorný, *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*, Vyšehrad 1993, s. 181.

¹²¹ J. Stępień, *Teologia św. Pawła...*, s. 230.

¹²² Por. tamże, s. 232.

¹²³ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu...*, s. 171.

¹²⁴ Por. tamże, s. 197.

przyczyny „odległości” od Pana. Nie chodzi o „części składowe człowieka”: o duszę przeciwstawioną ciału, lecz o „ciało, co wie dzie ku tej śmierci” (Rz 7, 24)¹²⁵.

Paweł – rozważając ontycznie śmierć – patrzy na życie. Nie stawia jej jako kontrastu wobec życia, odróżniając to, co jest obecnie, od tego, co nastąpi później. To, co będzie później, zawsze jest zapoczątkowane ziemskim „teraz”. Aby być z Chrystusem po śmierci, trzeba być z Nim i przed śmiercią. Na mocy chrztu związek z Chrystusem zaczyna się tu na ziemi, a swoje dopełnienie znajduje w życiu, które czeka człowieka po śmierci. Dzieje się tak na zasadzie tzw. *continuum eschatologicznego*¹²⁶ i dlatego śmierć jest postrzegana przez Pawła jako kontynuacja i konfirmacja życia¹²⁷. Jeśli pisze: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” wskazuje nam, że Chrystus jest jedyną i globalną esencją jego całego ziemskiego życia. Jego działalność misyjna i pasterska jest owocem zjednoczenia z Chrystusem już tu na ziemi. Ziemskie ζωή Pawła to Chrystus (ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός)¹²⁸. Śmierć nie może go oddzielić od Jezusa. Będzie ona najbliższym i wiecznym spotkaniem z Panem. Stąd Pawłowa ekonomia nieba: „...umrzeć to zysk” (1, 21).

Spojrzenie egzystencjalne, rozróżniające życie i śmierć, zostało przewyciężone „w Chrystusie” i „poprzez Chrystusa”. Dlatego Apostoł pisze: „Jeżeli żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 8). Paweł patrzy na zagadnienie śmierci nie z punktu widzenia człowieka, ale Chrystusa, bo w Nim uczestniczy on w chwale samego Boga (por. Kol 3, 3).

¹²⁵ Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu...*, s. 205; D. W. Palmer w swoim artykule „*To Die Is Gain*” (*Philippians 1,21*)..., na s. 208–217 przytacza starożytne przykłady literackie na temat śmierci rozumianej jako dar, czy nawet zysk. Często – chociaż nie zawsze – przeważa w nich pogląd, że śmierć jest uwolnieniem od ciężaru ziemskiego życia, a ciało jest więzieniem dla duszy. Nie tak widzi Paweł człowieka. Dla niego obca jest dualistyczna wizja człowieka, w której ciało było uważane jako złe w swojej istocie. A jeśli dostrzega dualizm w człowieku, to nie ontologiczny, lecz etyczny (zob. 1 Kor 3, 3; Ga 5, 19–21). Zagadnienie dualistycznej wizji człowieka u Pawła zob. także: U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie...*, s. 74–75.

¹²⁶ Por. T. M. Dąbek, „*Dla mnie żyć – to Chrystus*” (*Flp 1, 21*)..., s. 123.

¹²⁷ Por. T. F. Dailey, *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19–26...*, s. 26.

¹²⁸ P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1978³, s. 294: „Sachlich gesehen wird Christus zum Subjekt der Aussage: Christus ist mein Leben”. Natomiast A. Jankowski, komentując ten wers, pisze: „Chrystus oznacza tu skrótowo trud dla Chrystusa, apostolski trud dla Jego Ciała, tzn. Kościoła, jako jedyny cel życia Apostoła”. – Zob. tenże, *Modlitwa Apostolska według św. Pawła...*, s. 28. Po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem (zob. Dz 9, 1–31) Paweł zostaje przez Niego pochwycony. Całe życie Pawła, począwszy od pierwszego momentu, stopniowo przenika obecność życia Chrystusa, który go kształtuje od wewnątrz, przynagla do głoszenia Ewangelii, towarzyszy i pociesza, obdarowuje swoim Duchem, który pozwala mu żyć Jego podstawowymi wartościami. Paweł będzie mógł stwierdzić, że po prostu jego życiem jest Chrystus. Z tego życiowego upodobania do Chrystusa wypływają wszystkie aspekty duchowości Pawła. Pochwycony przez Chrystusa, oddaje się apostołowi, staje się wszystkim dla wszystkich, kocha, daje siebie, cierpi, raduje się. – Zob. U. Vanni, *Duchowość Pawła...*, s. 163.

W obliczu śmierci odnajduje się odpowiedź na podstawowe ludzkie pytanie: czym jest życie i czym śmierć? Życiem jest Chrystus, gdyż życie i Chrystus przynależą do siebie. Nawet więcej. Przynależność ta jest wyłączna, dlatego trzeba powiedzieć: tylko tam, gdzie jest Chrystus – jest życie¹²⁹. I pomimo iż człowiek niewiele może, a raczej niewiele potrafi powiedzieć o tym, co będzie po śmierci, to jednak Paweł Apostoł zapewnia swych czytelników, że „bycie z Chrystusem” teraz, w wierze, będzie kontynuowane i pogłębiane zaraz po śmierci. Rozpocznie się „eschatologiczna liturgia życia”¹³⁰, w której będzie się odkrywać, co znaczą słowa: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Troska o wspólnoty chrześcijańskie, których Paweł był założycielem bądź które zamierzał odwiedzić (np. Rzymian), to troska o ich zbawienie. Kontakt – zwłaszcza z Kościołem w Filipi – nie ograniczał się tylko do pierwszej ewangelizacji. Towarzyszył im swoim słowem, nauką, modlitwą. Posyłał swoich delegatów, zabiegał o ponowne odwiedziny, dbał, aby więź z tą wspólnotą była nieustannie żywa i twórcza. Aby „każdy święty w Chrystusie Jezusie” (4, 21) mógł – tak jak on – żyć w Chrystusie, w Filipi, Macedonii, Europie i gdziekolwiek znajdzie się na ziemi. Aby tak jak on – pragnęli być z Chrystusem tu na ziemi i „tam” w wieczności. Aby Chrystus był fundamentem ich wzajemnych kontaktów w teraźniejszości jak i w eschatologicznej przyszłości.

2.2.3. Niebieska ojczyzna (Flp 3, 20–21) – jako eschatologiczne dopełnienie kontaktu (eschatologia powszechna)

„Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone w podobne do swego chwalebного ciała tą mocą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” (3, 20–21)

„ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα”

Zapowiedź tego przesłania można już znaleźć w 1, 27: „Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε ...” Polskie przekłady nie mogły dosłowo-

¹²⁹ Por. J. Gnilka, *Der Brief an die Philipper...*, s. 31.

¹³⁰ Por. T. F. Dailey, *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1, 19–26...*, s. 28: „«To die or not to die» – that may be the question. Yet following Paul's example and his teaching in Philippians 1, 19–26, the most noble answer is found in the eschatological perspective of a liturgy of life, for «living is Christ»”.

nie oddać znaczenia terminu „πολιτεύεσθε”¹³¹, gdyż jest to związane z zasadą jasności rozumienia przez współczesnego czytelnika tłumaczonego tekstu. Przekład dosłowny: „Jedynie w sposób godny dobrej nowiny Pomazańca życie jako obywatela...”. Czasownik πολιτεύομαι dokładnie oznacza „być obywatelem”¹³². Nie należy jednak zawężać jego znaczenia tylko do dziedziny społeczno-politycznej, gdyż niesie on również pewne powiązanie z życiem moralnym i religijnym¹³³. Podkreśla np. życie oddane Bogu, manifestowane przez posłuszeństwo Torze¹³⁴.

Paweł musiał bardzo dobrze znać jego znaczenie zarówno grecko-rzymskie, jak i judaistyczno-chrześcijańskie, nazywając Kościół nowym (Bożym) Izraelem (por. Ga 6, 16)¹³⁵. Zastanawia, że w całym swym znanym nam dziele pisarskim użył go tylko jeden raz (Flp 1, 27). Odszedł tym samym od często stosowanego przez siebie terminu περιπατέιν¹³⁶. Wyjątek ten wskazuje na pewną celowość takiego działania. Sens czasownika πολιτεύεσθε w Flp należy łączyć z obrazem społeczeństwa mieszkającego w Filipi, a w konsekwencji z obszarem życia obywatelskiego. Ale taka interpretacja nie jest jeszcze pełna. Πολιτεύεσθε to nowe określenie tych, którzy żyją w sposób godny Chrystusa (nie dając się zastraszyć oponentom), którzy jako Kościół Chrystusowy tworzą prawdziwy Izrael¹³⁷.

Apostoł, pisząc List do Filipian, dopasowuje słownictwo do szczególnej sytuacji w Filipi. Wystarczy skorzystać z materiałów dostarczonych przez archeologię. Już w samym mieście widnieje napis, który może być ciekawą paralełą do

¹³¹ BT: „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej...”; BP: „Tylko postępujcie w sposób godny Ewangelii Chrystusa...”; BWP: „Pamiętajcie tylko, żebyście postępowali w sposób godny Ewangelii Chrystusowej.”; NT. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000: „Tylko postępujcie w sposób godny Chrystusowej ewangelii...”; BW: „Niech życie wasze będzie godne ewangelii Chrystusowej...”.

¹³² Zob. U. Hutter, πολιτεύομαι, [w:] ExWNT, Bd. III, kol. 310–312.

¹³³ Por. R. Brewer, *The Meaning of Πολιτεύεσθε in Philippians 1, 27*, JBL 73 (1954), s. 80. Cały ten artykuł został poświęcony znaczeniu „πολιτεύεσθε”. – Zob. tamże, s. 76–83.

¹³⁴ Zob. 2 Mch 6, 1; 11, 25. W Dz 23, 1 Paweł zapewnia, że żył i nadal żyje służąc Bogu z zupełnie spokojnym sumieniem. Arcykapłan na te słowa kazał go uderzyć w twarz. Gdzie doszukał się bluźnierstwa? Odpowiedź Łukasz wyraził słowem „πολίτευμαι”. Wskazując przez to, iż Paweł, pomimo zerwania z tradycją faryzeizmu, jest dalej faryzeuszem i dalej uznaje swoją przynależność do Izraela. Zmienił jednak rozumienie „bycia Izraelitą”. Dla niego oznacza to „życie jako chrześcijanin”. Dla arcykapłana zaś było to już bluźnierstwem. – Zob. E. C. Miller, Πολιτεύεσθε in *Philippians 1, 27: Some philological and thematic observations*, JSNT 15 (1982), s. 89.

¹³⁵ Por. E. C. Miller, Πολιτεύεσθε in *Philippians 1, 27: Some philological and thematic observations...*, s. 86.

¹³⁶ Zob. Rz 6, 4; 8, 4; 13, 13; 14, 15; 1 Kor 3, 3; 7, 17; 2 Kor 4, 2; 10, 2; 12, 18; Ga 5, 16; Ef 2, 2.10; 4, 1.17a,b; 5, 2.8.15; Flp 3, 17.18; Kol 1, 10; 2, 6; 3, 7; 4, 5; 1 Tes 2, 12; 4, 1a,b.12; 2 Tes 3, 6.11.

¹³⁷ Por. E. C. Miller, Πολιτεύεσθε in *Philippians 1, 27: Some philological and thematic observations...*, s. 92.

1, 27. Chodzi o: ἀξίως τοῦ τε βασιλέως καὶ τῶν πολιτῶν¹³⁸. Podobne kombinacje słów są często spotykane w napisach umieszczanych na pomnikach, nagrobkach: ἀξίως τοῦ δῆμου; ἀξίως τοῦ θεοῦ; ἀξίως τῶν θεῶν¹³⁹. Szczególnie wielu wyjaśnień wymaga często używana kombinacja ἀξίως τῆς (ἡμετέρας) πόλεως, ponieważ występuje tutaj konkurencyjna norma: w tym wypadku, w Filipi powiedzianoby raczej ἀξίως τῆς κολωνίας!¹⁴⁰. Dzięki tym kilku przykładowym napisom i słownictwu umieszczonym w Flp możemy stwierdzić, że Paweł doskonale wiedział, co znaczy mieszkać jako chrześcijanin w *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, dlatego też skorzystał z terminu „πολιτεύομαι”, a nie „περιπατεῖν”. Oczywiście nie odnosi go jeszcze wprost do niebieskiej ojczyzny (rozpoczyna jedynie temat jedności w życiu wspólnotowym), ale wykazuje przez to ogromną zdolność zrozumienia społecznej i kulturowej przestrzeni, w której rozwijała się pierwsza wspólnota chrześcijańska w Europie.

Po tym wstępnym przygotowaniu łatwiej będzie nam zrozumieć słowa: „*Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie*” (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷς ὑπάρχει) /3, 20/, gdyż dla jej określenia ponownie używa terminu z zakresu słownictwa społeczno-państwowego: „πολίτευμα”, który zostaje przez Pawła przeniesiony na grunt religii. Znów stanowi on hapax legomenon NT, potwierdzający specjalny dobór słów skierowanych do wspólnoty chrześcijańskiej w Filipi. Jego znaczenie w 3, 20 różni się jednak od tradycyjnego rozumienia ojczyzny, która określa miejsce, gdzieśmy się urodzili i gdzie często również mieszkamy.

Wśród komentatorów tego – wydawałoby się prostego fragmentu – nie ma jednoznacznej opinii zarówno w odniesieniu do jego budowy, jak i interpretacji¹⁴¹.

Analizując zagadnienie konstrukcji 3, 20–21, należy zasygnalizować wciąż poruszaną kwestię autorstwa. Prawdopodobnie pierwszym, który szerzej zajął się studiami nad interesującym nas fragmentem, był E. Güttegemanns, określający go jako hymn przed-Pawłowy¹⁴².

¹³⁸ P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 532–537, nr 543/G480. Na s. 535 znajduje się szczegółowa analiza tego napisu.

¹³⁹ Por. tenże, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas ...*, s. 137.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 137.

¹⁴¹ Niektóre z przytoczonych opinii zostały zaczerpnięte z: P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas ...*, s. 127–130; J. Reumann, *Philippians 3, 20–21 – A hymnic fragment?*, NTS 30 (1984), s. 593–609.

¹⁴² Por. E. Güttegemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen 1966, s. 240–247 (FRLANT 90). Jest to publikacja dysertacji z 1963 r. Pionierem badań nad hymniczną naturą 3, 20–21 był E. Lohmeyer, który analizując Flp 2, 5–11, nawiązał także do wspomnianego fragmentu. – Zob. tenże, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5–11*, Darmstadt 1961² (reprint); N. Flanagan zwrócił uwagę na literackie i doktrynalne podobieństwo pomiędzy Flp 3, 20–21 i 2, 6–11. Zob. tenże, *A Note on Philippians 3, 20–21*, CBQ 18 (1956), s. 8–9.

W 1964 r. G. Strecker, pisząc na temat Flp 2, 6–11, odniósł się także do 3, 20–21 jako do fragmentu przed-Pawłowego, zakorzenionego w dwu wzajemnie przenikających się tradycjach: hellenistycznej i żydowskiej¹⁴³.

Alternatywą do propozycji Güttegemanntsa i Streckera był komentarz J. Gnili, który stwierdził, że Apostoł sam utworzył niewielki wiersz, aby podsumować List B, wykorzystując przy tym zwroty, które były używane przez jego oponentów w Filipi¹⁴⁴.

Do teorii Güttegemanntsa i Streckera powrócił J. Becker¹⁴⁵. Także bezpośrednie autorstwo Pawła zyskiwało nowe głosy¹⁴⁶. J. Reumann, po zebraniu najważniejszych opinii dotyczących 3, 20–21, w 14. punktach dokonał ich analizy, próbując na tej podstawie dokonać pewnej konkluzji. Opowiada się za hymniczną budową tego fragmentu, pozostawia jednak w sferze spekulacji jego ewentualne powiązanie z Flp 2, 6–11 oraz autorstwo, chociaż pisze, że jeśli hymn nie pochodzi od samego Pawła, nie oznacza to, że jest przed-Pawłowy. Mógł powstać przed listem C¹⁴⁷. W literaturze polskiej na zagadnienie to wskazał S. Mędała¹⁴⁸.

Inną sprawą jest interpretacja teologiczna tego fragmentu. U. B. Müller myśl zawartą w 3, 20 przedstawia jako „wspólnotę», «państwo» w niebie... Wspólnota chrześcijańska przedstawiałaby niebiański ogół obywateli w świecie, a chrześcijanie już teraz staliby się «obywatelami» nieba. Zwrot *πολίτευμα* został w tym celu użyty, aby podkreślić pewną obcość chrześcijan w stosunku do tego, co ziemskie oraz zaakcentować ich przynależność do niebiańskiego świata¹⁴⁹. Prawdopodobnie termin ten mógł być wykorzystywany przez głosicieli błędnej nauki (zob. 3, 17–19). Można tu jedynie postawić pytanie o ewentualną zależność między propagowanym przez

¹⁴³ Por. G. Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6–11*, ZNW 55 (1964), s. 75–78.

¹⁴⁴ Por. J. Gnili, *Der Philipperbrief...*, s. 209–210. Podobnie wypowiedział się P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung...*, s. 122–134.

¹⁴⁵ Por. J. Becker, *Erwägungen zu Phil. 3, 20–21*, ThZ 27 (1971), s. 16–29.

¹⁴⁶ Np. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, s. 150 (StNT 7).

¹⁴⁷ Por. J. Reumann, *Philippians 3, 20–21 – A hymnic fragment?...*, s. 605: „...If such be its origin, the hymn is not by Paul himself ...but chronologically it is not ‘pre-Pauline’ but only slightly ‘pre-Philippians-Letter (C)’”.

¹⁴⁸ Por. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)...*, s. 402: „Przypuszczalnie mamy tu do czynienia z fragmentem jakiegoś hymnu przereklamowanego przez Apostoła”.

¹⁴⁹ U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 182. Stan ten został już wcześniej opisany w Liście do Diogneta: „[Chrześcijanie] mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba”. – Zob. *Do Diogneta*, przekł. A. Świderkówna, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 364–365, V,5–9 (Ojcowie żywi 8).

nich obrzezaniem a przynależnością do Izraela, gdzie obrzezanie stawałoby się przyłączeniem do ojczyzny Żydów. Paweł – jakby odpowiadając na ich nauczanie – jednoznacznie stwierdzałby: „ziemska ojczyzna po prostu nie jest ojczyzną”¹⁵⁰.

Według A. Świderkówny πολίτευμα, „to swego rodzaju organizacja, zapewniająca nam pewne prawa i pewien zakres autonomii. Tłumacząc to zdanie dość swobodnie, można by powiedzieć: niebo jest miejscem, gdzie przysługują nam prawa obywatelskie, jesteśmy niejako obywatelami nieba”¹⁵¹.

Podobnie pisze P. Ch. Böttger: „Fragment Flp 3, 20 tłumaczy się dzisiaj najczęściej w ten sposób: «Nasza ojczyzna jest bowiem w niebie...». Ten sam sens wyraża inny przekład: «Nasze prawa obywatelskie są w niebie...»”¹⁵². P. Pilhofer, komentując kwestię wspomnianych przez P. Ch. Böttgera praw obywatelskich, uważa, że „Ojczyzna i prawa obywatelskie to dwie różne kwestie! Przykładowo – ojczyzną Lidii jest Tiatyra, natomiast jej prawa obywatelskie są w niebie. Ojczyzną Luciusa Calventiusa Bassusa jest Eporedia, jego prawa obywatelskie są natomiast w tribus Polia. Ojczyzną Sextusa Volcasiusa jest Pisa, prawa obywatelskie ma on jednak w tribus Voltina, a więc w Filipi. Przykłady można mnożyć, ale nie jest to potrzebne, ponieważ staje się jasne, że ojczyzna i prawa obywatelskie to dwa różne pojęcia. Interpretowanie terminu πολίτευμα jako prawa obywatelskie jest zatem nadal kwestią podlegającą dyskusji”¹⁵³.

W. Ruppel dochodzi w swych badaniach terminu πολίτευμα do następujących wniosków: „tłumaczenie słów «nasza zmiana następuje w niebie» odpowiadałaby językowi używanemu w Attyce; uwzględniając jednak rangę języka koine, zostaniemy raczej przy sensie wywodzącym się m. in. od Polibiusza i przetłumaczymy powyższe słowo jako «gmina» lub «kraj rodzinny, ojczyzna»”¹⁵⁴. Tłumaczenie to ma swój początek w Wulgacie, która zawiera następujący przekład: „nostra autem conversatio in caelis est”¹⁵⁵. To jednak jest – jak pokazał K. Aland – późniejsza, łagodniejsza wersja pierwotnego sensu¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Zob. U. Hutter, πολίτευμα, [w:] ExWNT, Bd. III, kol. 312. Nie należy rozumieć tej wypowiedzi, jako odrzucenie przez Pawła ziemskiej instytucji państwa – zob. H. Strathmann, πολίτευμα, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 535. U Pawła nie ma nic z kwietysty, który chciałby zniszczyć całą aktywność ludzką i życie społeczne, aby przyjąć jedynie nadzwyczajną boską interwencję. Wszystkie jego rady oraz pouczenia wymagają od czytelnika pełnego zaangażowania woli i rozumu, przy współpracy z bożą łaską. – Zob. J. Levie, *Le Chrétien citoyen du ciel* (Phil. 3,20), [w:] Stud. Paul. Congressus 1961, t. II, Rom 1963, s. 83 (AnBib 17–18).

¹⁵¹ A. Świderkówna, *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996, s. 178.

¹⁵² P. Ch. Böttger, *Die eschatologische Existenz der Christen. Erwägungen zu Philipper 3, 20*, ZNW 60 (1969), s. 244.

¹⁵³ P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 128–129.

¹⁵⁴ W. Ruppel, *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, Phil 82 (1927), s. 286.

¹⁵⁵ *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart 1994⁴.

¹⁵⁶ Por. K. Aland, *Die Christen und der Staat nach Phil. 3,20*, [w:] *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique* (FS M. Simon), Paris 1978, s. 247–259.

Inną teorię, po którą wielokrotnie sięgano i którą modyfikowano, wysunął M. Dibelius: „Nasz fragment, bez cienia wątpliwości w przeciwieństwie do τὰ ἐπίγεια chce pokazać, że chrześcijanie należą do państwa znajdującego się w niebie, a na obszarze którego jeszcze nie mieszkają. W związku z tym należałoby przedyskutować specjalne znaczenie słowa πολίτευμα, które – jak już wielokrotnie zostało potwierdzone – oznacza kolonię obcych, której organizacja w niewielkim stopniu odzwierciedlała rodzinny kraj, wedle którego została ona nazwana”¹⁵⁷, a że stan taki nie może istnieć bez zakłóceń, przyznał Dibelius przy późniejszym opracowaniu komentarza: „Tutaj znaczenie to zgadzałoby się, ponieważ w przypadku słowa πολίτευμα mogłoby chodzić o ojczyznę, która daje kolonii wzór i nazwę: «my mamy naszą ojczyznę w niebie, a tutaj na ziemi jesteśmy kolonią obywateli nieba»”¹⁵⁸. Jednakże modyfikacja ta prowadzi do absurdu, ponieważ wymagałaby uznania ojczyzny chrześcijan z Filipi w mieście Filipi, a nie w niebie¹⁵⁹.

Przedstawione opinie pozwalają określić dwa zasadnicze kierunki interpretacji terminu πολίτευμα: bądź jako „państwo”, bądź jako „prawa obywatelskie”. Obydwa – podobnie jak πολιτεύεσθε (1, 27) – sięgają sfery życia obywatelskiego. Obie możliwości przekładu, wedle antycznego rozumienia, nie są aż tak rozbieżne. Łacińskie słowo *civitas* oznacza zarówno prawa obywatelskie, jak i państwo; podobnie ma się z greckimi terminami πολίτευμα i πολιτεία¹⁶⁰.

Poruszając temat niebieskiej ojczyzny, Paweł wiedział, że jego współwyznawcy praktycznie już nie mogli brać udziału w kulturze tworzonej przez myśl grecką, w rzymskiej służbie państwowej i w życiu publicznym, gdyż były one dosyć mocno przeniknięte obrzędami religijnymi związanymi z oddawaniem czci bóstwom¹⁶¹, dlatego też przeniósł pojęcie „bycia obywatelem” – podstawową myśl kultury an-

Tertulian, który ukazuje nasz fragment wielokrotnie w tłumaczeniu na język łaciński, wszędzie używa słowo „*municipatus*”, które jednoznacznie określa „polityczną umiejętność wczucia się” („das politische Verständnis eindeutig”). Dopiero Cyprian wprowadza „zmianę”. Jest ona typowa dla Kościoła tamtego okresu, który ostatecznie pogodził się z zaprzestaniem oczekiwania na rychłą paruzję i dalszą egzystencję tego świata. – Zob. tamże, s. 249–250; zob. Flp 3, 20 [w:] *Novum Testamentum Graece et Latine*, Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland [i in.], Stuttgart 1984²⁶.

¹⁵⁷ M. Dibelius, *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, Tübingen 1911, s. 61 (HNT III 2).

¹⁵⁸ M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, Tübingen 1937³, s. 93 (HNT 11).

¹⁵⁹ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 129.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 130; zob. także: *civitas*, [w:] *Słownik łacińsko-polski...*, t. I, s. 530; H. Strathmann, πολιτεία, πολίτευμα, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 534–535.

¹⁶¹ Chcąc uzyskać prawa obywatelskie jakiegoś miasta, często należało wprawdzie złożyć ofiarę bóstwu opiekuńczemu danego miasta i uczestniczyć w jego kulcie. Wyrzeczenie się kultu pogańskiego dla wielu mogło oznaczać wyrzeczenie się obywatelstwa, które dawało możliwość korzystania z różnych dóbr i uczestniczenia w sprawowaniu władzy. – Zob. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)...*, s. 403–404, zob. także, M. Tellbe, *The Sociological Factors behind Philippians 3, 1–11 and the Conflict at Philippi*, JSNT 55 (1994), s. 97–121.

tycznej – na sferę duchową. Odtąd chrześcijanie w Filippi (jak i wszyscy inni) są częścią Ciała Chrystusowego, są obywatelami niebieskiego miasta¹⁶². To w nim nastąpi ostateczne zgromadzenie całego ludu Bożego, który już tu na ziemi – dzięki mocy Ducha Świętego – może częściowo partycypować w przyszłej chwale.

Wykorzystując znaczenie omawianego terminu, Apostoł chce ich wzmocnić, dać nadzieję i wytrwałość, gdyż jak rzymscy obywatele Filippi wyróżniają się spośród pozostałych mieszkańców poprzez ich przynależność do tribus Voltinia, tak chrześcijanie odznaczają się przez przynależność do niebieskiej ojczyzny¹⁶³.

Prawa obywatelskie ludności rzymskiej były udokumentowane w tribus Voltinia; poza tym w archiwum kolonii Julii Augusty w Filippi¹⁶⁴ istniała lista mieszkańców miasta, którzy posiadali obywatelstwo rzymskie. Św. Paweł skorzystał z tego powszechnie znanego faktu i wskazał, że analogicznie również niebieska ojczyzna posiada swoje „archiwum”, w którym znajdują się imiona mieszkańców, którzy trudzili się dla Ewangelii. „Archiwum” tym jest „księga życia” (...βίβλω ζωῆς) /Flp 4, 3/¹⁶⁵ – niebiański spis Bożego eschatologicznego ludu¹⁶⁶.

¹⁶² Por. J. Holzner, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe...*, s. 443. Stwierdzenie Pawła brzmi rewolucyjnie w kontekście ówczesnej kultury grecko-rzymskiej. Współczesny Pawłowi poganin za wszelką cenę chciał mieć obywatelstwo jednego z wielu miast cesarstwa imperium rzymskiego, gdyż tylko dzięki niemu mógł cieszyć się bezpieczeństwem, pokojem, przyjemnościami i wewnętrzną więzią z bóstwami swego narodu. Tymczasem Paweł poucza, że chrześcijanin ma się uważać od chwili chrztu za obywatela nieba, gdzie przebywa Chrystus zmartwychwstały. Nie obywatelstwo ziemskie, lecz obywatelstwo niebieskie zapewnia wierzącemu wszelkie dobra, których pragnie ciało i dusza człowieka. – Zob. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)...*, s. 404; A. Rolla, *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celeste dei Filippensi* 3,20, [w:] *Stud. Paul. Congressus 1961*, t. II, Rom 1963, s. 78–79 (AnBib 17–18).

¹⁶³ L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women...*, s. 139: „Paul's use of the word πολιτεύμα... might easily have paralleled the relationship between the capital of Rome and Colonia Julia Augusta Philippensis with that of the distant capital of Christ and the Philippian church; in this perspective the church could be seen as a microcosm of the celestial state”.

¹⁶⁴ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 131; tenże, *Philippi*. Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi...*, s. 374, nr 369/G181: „[...] [...ἔτη] AB μῆνας γ' ἡμέρας [...] [...]ANAT καὶ εἰς τοῦτο ΟΗΚΣΙΟΝ [ἀν]τίγραφον. ὡς εἰ τις τολμήσει ἀνοῖξαι[ι] ΟΛΙ ἐκτὸς ἐμοῦ ἢ ὁστέων μου τι [...] δώσει προστίμου τῇ πόλει] ,αφ' folium ΣΤΑ τοῦτο [...] [...] Η συμβίβω ΣΙΚ” – (Tutaj ... złożono do grobu, żył ... lat) miesięcy i trzy dni.odpis (znajduje się w archiwum miasta). Jeżeli ktoś ten grób otworzy ... poza mną lub moimi kośćmi, ten będzie musiał miastu 1500 denarów kary zapłacić ... żonie ... (Odpisy te były składane w archiwum /curii/ miasta, które w Filippi znajdowało się na zachodniej stronie forum).

¹⁶⁵ Por. P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas...*, s. 131–132, zob. także: G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 181; L. Bormann, *Philippi...*, s. 218–219; U. Schnelle, *Paulus...*, s. 413, 419.

¹⁶⁶ Por. B. Byrne, *List do Filipian*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny...*, s. 1408. „Księga życia” może symbolizować: 1. Listę imion tych, którzy dzięki łasce i posłuszeństwu stali się członkami rodziny Boga i mają udział w Jego życiu (Ne 7, 5.64; Dn 7, 10; 12, 1.4; Łk 10, 20; Flp 4, 3; Hbr 12, 23; Ap 21, 27); 2. Wieczne potępienie, gdy imię nie zostanie wpisane lub zostanie z niej wymazane (Wj 32, 32–33; Ps 69, 28; Ap 20, 12–15); 3. Prowadzony przez Boga rejestr ludzkich win i zasług, sta-

Apostoł Narodów, posługując się dalej językiem zaczerpniętym z życia społecznego, kontynuuje myśl o niebieskiej ojczyźnie, z której to chrześcijanie mają oczekiwać przyjścia Jezusa Chrystusa: „Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone w podobne do swego chwalebnego ciała tą mocą, jaką może On także wszystko, co jest sobie podporządkować” (3, 20–21).

Paweł zapożycza obraz imperatora, którym dla Filipian ostatecznie jest Jezus Chrystus. To On ponownie powróci z nieba na ziemię jako prawdziwy Pan, Władca i Zbawiciel. Przemieni ludzkie ciało (cierpiętliwe, skazitelne, znikome) w ciało uwielbione, podobne do swego zmartwychwstałego ciała (3, 21). Wtedy człowiek stanie się jedną duchową całością, co jednak nie znaczy, że będzie czystym duchem lub że jego ciało będzie bardziej podobne do ducha niż ciała. Będzie ono obdarzone duchowymi właściwościami – na wzór uwielbionego ciała Chrystusa zmartwychwstałego¹⁶⁷. Człowiek będzie miał wtedy udział w chwale samego Chrystusa, będzie w niebie, czyli w miejscu, które św. Paweł nazywa naszą ojczyzną. W ten sposób wypełni się nadzieja chrześcijańska. Powstanie nowe „miasto lub społeczność”, nowa Jerozolima (zob. Ap 3, 12; 21, 3.10–27). W niej otrzymamy mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie (por. 2 Kor 5, 1). Stąd już teraz tam, a nie tu na ziemi jest nasza ojczyzna. Jednakże nastanie ona w pełni wtedy, kiedy wszyscy ludzie utożsamiają się ze swoją własną istotą i z własnymi możliwościami, kiedy wszystko, co zapoczątkowane, znajdzie u Boga swoje dopełnienie. Dlatego chrześcijanin żyje dla przyszłości, angażuje się

nowiacy podstawę ostatecznego rozrachunku (Mt 3, 16–18; Ap 20, 12–14); 4. Księgę, która zawiera plany Boga co do Jego ludu i istnienia świata (Ps 56, 8; 139, 16). – Zob. P. S. Minear, *Księga życia*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsul. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. hasła J. Marzęcki, Warszawa 1996, s. 400. W naszym kontekście ma ona znaczenie pierwsze, określając tych, którzy przyjmując i współpracując z Bożą łaską, otrzymują udział w życiu wiecznym samego Boga.

¹⁶⁷ Por. T. M. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, ACr 16 (1984), s. 403; E. J. Jezierska, *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, [w:] *Miłość wytrwa do końca (Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin)*, zebr. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 161: „Nowe ciało chrześcijanina po paruzji będzie «podobne» (polski przymiotnik «podobny» nie mówi tyle, ile grecki σμμορφον) do chwalebnego ciała Chrystusa w swej cielesności, będzie miało taki sam kształt, jak ciało uwielbionego Chrystusa. Nie będzie to takie samo ciało, tzn. nie będzie miało w stopniu równym tych samych cech co Chrystusowe, ani takiego samego blasku, co ciało Chrystusa, ale będzie miało te same elementy w liczbie proporcjonalnej do elementów ciała Chrystusowego, jakoś zależnej od wartości życia ziemskiego chrześcijanina. Na zasadzie solidarności z Chrystusem ciało wierzącego będzie duchowe, przenikające przeszkody, mające możliwość przemieszczania się – podobnie jak ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu. Paweł głosi chrystomorfizm, czyli upodobnienie wiernego do Chrystusa, będące wynikiem przemiany rozpoczętej przemianą chrzcielną i pogłębiającej się aż po kres odkupienia. To upodobnienie się wiernego do Chrystusa będzie dziełem Jego Ducha”. – Zob. także, H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1984, t. II, s. 137–138.

w sprawy świata – który jest światem Bożym – przygotowując się do życia w przyszłej ojczyźnie, którą Pismo Święte nazywa Królestwem i panowaniem Boga¹⁶⁸.

To w niej Paweł ponownie chce i już w sposób ostateczny spotkać się ze swoimi ukochanymi Filipianami i wszystkimi wyznawcami Chrystusa¹⁶⁹, obojętnie w jakimkolwiek zakątku ziemi i przestrzeni czasu przyszło im żyć. Bo tu na ziemi człowiek przebywa tylko na chwilę, będąc jedynie jej gościem i pielgrzymem. Droga zbawienia, która przybrała kształt krzyża i zmartwychwstania Chrystusa doprowadziła do spotkania „Chrystusa w ludzkości”¹⁷⁰, aby ludzkość mogła „być w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ).

3. MIŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA A „TEOLOGIA KONTAKTU”

„Bóg jest miłością” – to najważniejsza z nowotestamentalnych definicji Boga (por. 1 J 4, 8.16). „Bóg jest miłością” wewnątrz i zewnątrz, *ad intra* i *ad extra*, w wymiarze immanentnym i historiozbawczym. Miłość jest zatem głównym „pasem transmisyjnym” procesu Bożej komunikacji, dotyczącej samego Boga jak i na płaszczyźnie „Bóg – człowiek” oraz „człowiek – człowiek”¹⁷¹. Dzieje się tak, gdy człowiek z „bycia w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) potrafi otworzyć się na Bożą miłość, która z kolei tworzy wspólnotę chrześcijan, tj. Ciało Chrystusa (por. Flp 2, 1)¹⁷². Najpełniej, otwarcie to następuje przez wiarę (πίστις)¹⁷³, która jest „funkcją” Bożej miłości¹⁷⁴.

Tak też rozumie ją św. Paweł. Według niego miłość (ἀγάπη) jest możliwa tylko dlatego, że wierzący odpowiedział wiarą na zbawczy czyn Boga, jaki dokonał się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (zob. Rz 5, 8; Ga 2, 20). Wyraźnie podkreśla, że miłość nie jest ludzką możliwością, ale darem Bożym (zob. 2 Kor 5, 14), ofiarowanym wierzącemu przez Ducha Świętego (zob. Rz 5, 5). Jest ona Chrystusem, który żyje w sercu wierzących (zob. Ga 2, 20). Jednakże miłość ta potrzebuje pielęgnacji, gdyż chce wzrastać i obfitować (zob. 1 Tes 1, 12), chce być

¹⁶⁸ Por. A. Grabner-Haider, *Ojczyzna*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*..., kol. 891–892.

¹⁶⁹ Tak pisze o ponownym, eschatologicznym spotkaniu chrześcijan św. Cyprian: „Naszą ojczyzną jest niebo. Czekają nas tam wielka rzesza tych, których miłujemy: rodzice, rodzeństwo, dzieci; oczekują nas pewni zbawienia, a jedynie zatroskani o nasze. Jakże wielka będzie wspólna radość dla nich i dla nas spotkać się i wzajemnie powitać! Jakżeż to wielkie szczęście w królestwie niebieskim nie obawiać się więcej śmierci, jakże doskonale i nieustanne szczęście, żyć na wieki”. – Zob. tenże, *O śmierci*, [w:] LG, t. IV, s. 479.

¹⁷⁰ J. Levie, *Le Chrétien citoyen du ciel* (Phil. 3,20)..., s. 88: „le Christ dans l’humanité”.

¹⁷¹ Szerzej zob. J. Szymik, *Teologia na początek wieku*..., s. 59–63, 183.

¹⁷² Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*..., s. 398.

¹⁷³ Por. A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1927⁴, s. 371: „Das im Glauben begründete Wollen ist Liebe”.

¹⁷⁴ Por. H. Binder, *Der Glaube bei Paulus*..., s. 49: „Die pistis ist „Funktion” der agape Gottes (Philem. 5; Eph. 6, 23) – nicht umgekehrt!”.

dzielona dla innych. Jest źródłem silnego poczucia pewności, która pozwala wytrwać przy Bogu, wytrwać w otrzymanej misji życia (zob. Rz 8, 28–39)¹⁷⁵. To dzięki niej człowiek staje się doskonały na tak oczekiwany przez niego dzień Pański (zob. Flp 1, 9–11)¹⁷⁶.

Dlatego też Paweł traktuje miłość jako priorytet swojego życia (por. 1 Kor 13, 13)¹⁷⁷. Wie doskonale, że bez miłości wszystkie inne wartości – nawet te, co na poziomie ludzkim i eklezjalnym wydają się być najbardziej pozytywne – są pustką i ułudą. I na odwrót, przeżywana przez chrześcijanina miłość Chrystusa wykracza poza wszelkie granice miłości egoistycznej i posiada niezwykle zdolność twórczą: „[Miłość] wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 7)¹⁷⁸.

Sam doświadcza zbawczej miłości Boga (zob. Rz 5, 8–11; 8, 31–33; 2 Kor 5, 21; Ef 1, 4–5; 2, 4), przeżywa ją jako podstawę obyczajów i moralności w relacjach międzyludzkich¹⁷⁹. Pragnie być „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ), poruszać się, żyć, wzrastać w kontekście Chrystusa, całkowicie przynależeć do Niego (zob. Flp 1, 23). Mówiąc o sobie po wydarzeniu z Damaszku, określa siebie jako kogoś, kto został „pochwycony przez Chrystusa” i „pędzi” za Nim w nadziei, że i sam ze swej strony Go zdobędzie i pochwyci (zob. Flp 3, 12). Znajdujemy w tym obrazie cały dynamizm, który poczynając od powołania – nawrócenia, będzie ożywiał Pawła przez całe jego życie. Dynamizm miłości, bo tylko ona nie zabierając człowiekowi wolności, pozwala mu na pełne oddanie się drugiej osobie. I na miarę tej wolności stanie się sługą (δοῦλος) Chrystusa Jezusa (zob. Rz 1, 1; Ga 1, 10; Flp 1, 1)¹⁸⁰, by ostatecznie napisać: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Zdaje sobie sprawę, że „żyje”, to znaczy kocha i ceni ży-

¹⁷⁵ Na podstawie: K. P. Donfried, *Pawłowa koncepcja miłości*, [w:] *Encyklopedia biblijna...*, przekł. art. Z. Kościuk, s. 765–766. Paweł stara się oprzeć koncepcję miłości nie tylko na wydarzeniu, jakim jest Chrystus, lecz także na nauce ST, aby zapobiec przerodzeniu się miłości w wygodną wymówkę dla egoizmu i pobożania sobie. Widać to wyraźnie w Ga 5, 14, gdzie cytuje Kpł 19, 18: „Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”. W podobny sposób wykorzystuje ST w Rz 13, 8–10. – Zob. tamże, s. 766; A. Salas, *Paweł z Tarsu...*, s. 148–150.

¹⁷⁶ Por. C. Wiéner, *miłość*, [w:] *Słownik teologii biblijnej...*, s. 490–491.

¹⁷⁷ Zob. R. Kieffer, *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Cor 13*, Paris 1975; O. Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des I. Korintherbriefes*, Gütersloh 1981.

¹⁷⁸ Por. U. Vanni, *Duchowość Pawła...*, s. 169.

¹⁷⁹ Por. G. Scheider, ἀγάπη, [w:] ExWNT, Bd. I., kol. 24–25; C. H. Ratschow, *Agape. Nächstenliebe und Brüderliebe*, ZSTh 21 (1950–1952), s. 160–182; S. Lyonnet, *La carità pienezza della legge secondo s. Paolo*, Roma 1971; S. Legasse, *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses*, RTL 8 (1977), s. 137–159; K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła...*, s. 143–158, 278–281.

¹⁸⁰ Zob. K. H. Rengstorff, δοῦλος, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 264–283; K. H. Schelkle, *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, Conc. 5 (1969), s. 158–164; F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, s. 15–23.

cie, kształtuje je z pasją i wytrwałością. Jednakże obok tego życia na poziomie ludzkim, które rozpoznaje i kocha jako swoje, istnieje życie inne, równoległe i przylegające do tamtego – życie Chrystusa, życie, którego sam Chrystus jest podmiotem, ale które należy do Pawła. Skupia w sobie życie – swoje i Chrystusowe, które pozostają odrębne, ale które wzajemnie się przyciągają¹⁸¹.

Dotknięty, więcej, niosący miłość Chrystusa, Paweł będzie czuł potrzebę oddania Mu wdzięcznej odpowiedzi. Chcąc zrozumieć Chrystusa i coraz bardziej Go urzeczywistniać, całkowicie poświęci się Kościołowi, w którym niemal ze zdumieniem rozpozna Chrystusa – który – się – staje¹⁸². Będzie pragnął, aby Chrystus był znany i kochany przez jak największą liczbę osób. Pragnienie to sprawia, że staje się Apostołem Narodów, aby mógł świadczyć o Bogu, który jest miłością, „aż po krańce ziemi”.

Kościół w Filipi jest jednym z owoców, a pierwszym na europejskiej ziemi, który narodził się na gruncie tej apostołskiej miłości Pawła. Żadnej wspólnoty, także i tej nie pozostawił samej sobie. Czuwał, a zarazem uważnie słuchał, jak bije serce danej wspólnoty, czy bije dla Chrystusa i czy czasem ktoś lub coś nie próbuje zakłócić prawidłowego rytmu. A że kochał – dlatego też potrafił pochwalić, cieszyć się wspólnotą, dziękować za nią Bogu, ale też wymagał, ostrzegał, a gdy była taka potrzeba, także stanowczo upominał.

Miłość Chrystusa wypełniła jego życie. Miłość Chrystusa pozwalała mu dostrzec nie tylko wspólnotę chrześcijan, ale również człowieka, który ją tworzył. Miłość Chrystusa pozwalała mu dostrzec egzystencję człowieka w aspekcie Chrystusa. To spojrzenie dawało mu wrażliwość, nadzieję, zapał i wytrwałość. I pokorę. Bo wiedział, że każdy z nich, podobnie jak on, „przechowuje ten skarb w naczyniach glinianych” (por. 2 Kor 4, 7).

3.1. Szczególna więź Pawła z Kościołem w Filipi

Rozważając List do Filipian, zauważa się, że przechowuje on szczególne zrozumienie i zaufanie pomiędzy jego adresatami a tym, który te słowa formułował. List ten, nie bez podstaw, został nazwany „perłą” w całym Corpus Paulinum¹⁸³. To w nim i tylko w nim, Paweł jak gdyby zapomina, że jest teologiem, a na uczucia Filipian odpowiada szczerą wdzięcznością i serdecznym tonem podzięk¹⁸⁴.

¹⁸¹ Por. U. Vanni, *Duchowość Pawła...*, s. 155.

¹⁸² Por. tamże, s. 154.

¹⁸³ Por. J. Holzner, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe...*, s. 439.

¹⁸⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu...*, s. 520. Oczywiście, pomimo wyraźnie odczuwalnej życzliwości i szeroko otwartego serca Apostoła, nie oznacza to, że pisze on list ściśle osobisty – prywatny o mocnym zabarwieniu uczuciowym (zob. rozdział II. 4 niniejszej pracy). Istnieje w nim również teologia, i gdy zastanowić się nad nią dobrze, nie odbiega tak bardzo od teologii listów do Tesaloniczan. Jednym z elementów wspólnych jest właśnie eschatologia wszystkich trzech

Chrześcijanom w Filipi okazuje nadzwyczaj wiele serca – cor ad cor loquitur. Żaden z jego listów nie wyraża tyle uczuć, co ten. W żadnym też tak wyraźnie i tak mocno nie podkreśla wspólnoty wiernych, tzn. Filipian, siebie i współpracowników w Chrystusie Panu. To właśnie ta wspólnota jest powodem ustawicznej, prawdziwej i głębokiej radości św. Pawła. Radość z niej przebija w upomnieniach, wskazówkach, obronie przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi, w podziękowaniach; przebija poprzez słowa, styl i literackie formy, które w tym liście muszą wyrażać głębokie uczucia Apostoła¹⁸⁵.

Rodzi się jednak pytanie: skąd taka szczególna więź Pawła z chrześcijanami w Filipi? Jej korzeni należy szukać już w Dz 16, 11–40, czyli podczas pierwszego pobytu misjonarzy w tym mieście. To właśnie wtedy powstaje nie tylko pierwszy Kościół w Europie, ale i krystalizują się jedyne w swoim rodzaju relacje pomiędzy Apostołem a wspólnotą chrześcijan w Filipi. Dodajmy relacje, które tworzyły się w klimacie przeciwności, gdyż z jednej strony widzimy Lidę, jako przykład gościnności chrześcijańskiej, która swoim postępowaniem wobec Pawła i jego towarzyszy zasługuje na miano symbolu życzliwości Filipian dla Apostoła (por. Dz 16, 5), a z drugiej – jawną niechęć, wręcz wrogość niektórych Rzymian, która doprowadza do biczowania i uwięzienia dwóch misjonarzy (por. Dz 16, 22–24). Cierpienia tego i zadanych zniewag Paweł tak łatwo nie zapomni (por. 1 Tes 2, 2; 2 Kor 11, 25)! Charakterystyczny jest chłód pretorów, a zarazem życzliwość nawróconego nadzorcy (por. Dz 16, 34). W końcu widzimy tłum, który zbiega się przeciwko nim (por. Dz 16, 22), ale też braci, których Paweł koniecznie chce zobaczyć i pocieszyć (por. Dz 16, 40). Wiąż ta nie rodzi się bez bólu. A może to ten ból wysłużył szczególne błogosławieństwo dla misjonarskiej pracy w tym mieście i duchowych dzieci tam zrodzonych?

Konkretyzacja tej więzi najmocniej przejawiała się w finansowym wsparciu Apostoła przez chrześcijan z Filipi (por. Flp 2, 25; 4, 10–20). Paweł robi dla nich specjalny wyjątek, przyjmując taką pomoc, gdyż kilkakrotnie odmówił jej innym

listów. Jeżeli posiada ona w Liście do Filipian charakter bardziej osobisty, indywidualny, to tylko dlatego, że we wspólnocie tesalonickiej tęsknoty parazyjne poszczególnych wiernych były i tak już rozbudzone aż do niebezpiecznych rozmiarów. Dlatego tu Apostoł jest powściągliwy. „Dobry nastrój” Pawła bierze się również stąd, że nie ma on jeszcze za sobą przeżyć związanych z rozdarciem wspólnoty korynckiej, jego sumienia nie uciska żadna większa apostazja jakiejś wspólnoty. – Zob. K. Romanuk, *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do Listów św. Pawła*, Poznań 1981, s. 130 i 134 (SBb XXVI).

¹⁸⁵ Por. F. Gryglewicz, *Piękno Listu św. Pawła do Filipian...*, s. 186–187. A. Salas tak patrzy na tę szczególną więź: „Lektura listu nie jest łatwa ze względu na brak jednolitości tematycznej. Jest on w całości przeniknięty niepokojem i troską człowieka silnie związanego uczuciowo z tymi, do których się zwraca. Apostoła nieodparcie pociąga i zachwyca ich wierność i wytrwałość w wierze. Autor, przekazawszy pozdrowienia, we wzruszającej modlitwie dziękczynnej wyraża całą głębię uczuć żywnych do wspólnoty, z którą łączy go więź duchowa (Flp 1, 1–11)”. – Zob. tenże, *Paweł z Tarsu...*, s. 50.

wspólnotom (zob. np.: 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 7–9; 1 Kor 4, 12; 9, 15; 2 Kor 11, 7–9). Zwróćmy uwagę na to, co spowodowało, że z niej korzystał.

Przede wszystkim należy podkreślić, że rezygnuje on z pomocy od wspólnoty, w której aktualnie pracuje jako misjonarz¹⁸⁶. Będzie także tak czynił nawet wtedy, kiedy opuści już dany Kościół. To, że zmieni tę zasadę wobec Filipian, wcale nie musi oznaczać, że faworyzuje tę społeczność. Miał wrażliwość i wycucie swego odniesienia do wszystkich wspólnot, czego wyrazem było pytanie skierowane do Koryntian, dotyczące ich własnego poglądu, że traktuje ich gorzej niż pozostałe Kościoły (zob. 2 Kor 12, 13). Tymczasem wyróżnienie Filipian i przyjęcie ich darów, a rezygnacja ze wsparcia np. od Koryntian, było związane z sytuacją w samym lokalnym Kościele. Wszystkie wypowiedzi św. Pawła dotyczące rezygnacji z przyjęcia daru od Koryntian, są zamieszczone w Listach do Koryntian w odniesieniu do jego konfrontacji z przeciwnikami, działającymi w tym mieście (zob. 1 Kor 9; 2 Kor 12). Apostoł tak długo nie będzie przyjmował ich wsparcia, jak długo będzie trwała w tym Kościele przeciwna jemu agitacja. Inaczej mówiąc, św. Paweł tak długo nie będzie przyjmował pomocy wspólnoty (kontekst Koryntu), jak długo będą tam działać jego przeciwnicy, którzy mogliby wykorzystać taki czyn, aby zniszczyć Pawłowe dzieło głoszenia Ewangelii. W Filipi tego typu problemu nie było¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Por. W. Pratscher, *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: ein Aspekt seiner Missionsweise*, NTS 25 (1979), s. 290. Za tą rezygnacją z pomocy wspólnoty, wśród której właśnie pracuje, stoją różne motywy. Fundamentalny brzmi: Paweł otrzymał Ewangelię δωρεάν (darmo) i δωρεάν ją przekazuje (por. Mt 10, 8). Ma świadomość własnego powołania poprzez Bożą łaskę na Apostoła Jezusa Chrystusa (zob. Ga 1, 15–24; 1 Kor 15, 8–10). Wyczuwa ἀνάγκη (konieczność) głoszenia Ewangelii (zob. 1 Kor 9, 16), nie żądając za to żadnej zapłaty (zob. 2 Kor 11, 7). Motyw rezygnacji z pomocy przez Kościoły, w których pracuje, ma również silne odniesienie do samych tych Kościołów. Uzasadnia takie postępowanie konkretnymi relacjami, zachodzącymi pomiędzy nim a daną wspólnotą. W 1 Tes 2, 9 przypomina Tesaloniczanom, że podczas pobytu u nich pracował dzień i noc (lub żył ze wsparcia Filipian, którego jednak nie wymienia), aby dla nikogo z nich nie być ciężarem. W 1 Kor 9, 4 przywołał prawo „naturalnego porządku” – jako Apostoł i założyciel Kościoła w Koryncie miałby prawo liczyć na ich wsparcie, tak jak rodzice mają prawo liczyć na pomoc dorosłych dzieci. Nie chce jednak korzystać z praw, które daje mu Ewangelia (zob. 1 Kor 9, 18). Nie przekreśla ich, ale dobrowolnie z nich rezygnuje. Nie szuka bowiem dóbr materialnych członków wspólnot chrześcijańskich, ale szuka ich samych, jak to opisał w 2 Kor 12, 14. – Zob. tamże, s. 291–292.

¹⁸⁷ Por. W. Pratscher, *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: ein Aspekt seiner Missionsweise...*, s. 293–294. 1 Kor 9 jest apologią Pawła dotyczącą rezygnacji z pomocy ze strony Kościoła w Koryncie. Prawdopodobnie postawa Pawła została specjanie błędnie zinterpretowana przez jego przeciwników. W tej rezygnacji dopatrywali się oni wątpliwości Pawła co do swojego posłannictwa jako apostoła. Uważali, że nie może przyjąć wsparcia przysługującego apostołom, gdyż w pełni nie czuje się być apostołem. Inną formą ich ataku była chęć zniszczenia dobrej sławy Pawła, jako tego, który nie wykorzystuje swoich praw do utrzymania, związanych z głoszeniem Dobrej Nowiny (zob. 1 Kor 9, 15). – Zob. tamże, s. 296–297. W Filipi, nikt bezpośrednio nie podważał autorytetu Pawła jako apostoła. Nikt też nie zazdrościł mu dobrej sławy. Negatywne głosy, które tam wystąpią (Flp 3), nie będą miały charakteru personalnego, ale teologiczny.

Dlatego też pierwsze zasiłki przesyłają mu już do Tesaloniki, jak sam stwierdza, pisząc do nich: „Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku [głoszenia] Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żaden z Kościołów poza wami jednymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodów i rozchodów, bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przysłaliście na moje potrzeby” (Flp 4, 15–16). Czynili to nadal bardzo ofiarnie i to do nich zapewne odnosi się aluzja z Drugiego Listu do Koryntian: „A kiedy byłem u was i znajdowałem się w potrzebie, nikomu nie okazałem się ciężarem. Czego mi nie dostawało, dopełnili bracia przybyli z Macedonii” (2 Kor 11, 9). A kiedy Paweł został uwięziony, Filipianie, dowiedziawszy się o tym fakcie, posyłają do niego Epafrodyta z ponownym i to znacznym zasiłkiem (por. Flp 2, 25; 4, 18). Ponadto zobowiązują swego delegata do niesienia Apostołowi pomocy, jakiej tylko mógł potrzebować w trudnych warunkach więzienia. A że ta pomoc była bardzo na czasie, świadczą: radość i słowa utrwalone w liście: „Bardzo się też rozradowałem w Panu, że wreszcie rozkwitło wasze staranie o mnie, bo istotnie staraliście się, lecz nie mieliście do tego sposobności” (Flp 4, 10). Także i sam pobyt Epafrodyta u uwięzionego Pawła oraz związany z tym całokształt niespodziewanych trudności (ciężka choroba Epafrodyta i przejęcie się nią Filipian), jeszcze mocniej zacieśniają więzy zażyłości między Pawłem a Filipianami¹⁸⁸.

Niemniej jednak, na podstawie przedstawionych wypowiedzi może pojawić się zarzut, że powodem tej zażyłości mógł być materializm Pawła. Taki pogląd uwłaczałby misyjnej działalności Apostoła Narodów. Nigdy nie powstała u niego żadna, nawet ukryta chęć zysku (zob. 1 Tes 2, 5.7)¹⁸⁹. Nigdy też nie wołał o taką pomoc ani też nie przybywał w tym celu do Filipi. Był całkowicie niezawisły wobec darów Filipian¹⁹⁰. Nawet wtedy, kiedy dziękował Filipianom za ostatnią przesyłkę (zob. Flp 4, 10–20), a jego sytuacja przed otrzymaniem daru była trudna, gdyż cierpiał biedę, to jednak jego słowa podziękowań nie były dyktowane nędzą¹⁹¹. Zresztą on sam potwierdził, że jest zaprawiony w trudach związanych z pracą misyjną. Wyraża to w słowach: Nie mówię tego bynajmniej z powodu niedostatku: „...ja bowiem nauczyłem się wystarczać sobie w warunkach, w jakich jestem. Umiem cierpieć biedę, umiem też korzystać z obfitości. Do wszystkich w ogóle

¹⁸⁸ Por. A. Jankowski, „Wzór macie w nas” (Flp 3, 17) ..., s. 266.

¹⁸⁹ Por. J. Stepien, *Teologia św. Pawła...*, s. 467. W trudzie i mozołe pracował rękami dniem i nocą, aby dla nikogo nie być ciężarem, choć jako apostoł mógł liczyć na utrzymanie pochodzące od wiernych (zob. 2 Tes 3, 8–9). Ma do tego słuszne prawo. Uzasadnia je w 1 Kor 9, 7–14. Píše: „Tak i Pan postanowił, ażeby z Ewangelii żyli ci, którzy głoszą Ewangelię” (1 Kor 9, 14). Z prawa tego jednak nie korzystał. Nagrodą jego i chlubą jest to, że Ewangelię głosi darmo (zob. 1 Kor 9, 15–18). – Zob. tamże.

¹⁹⁰ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 139; J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 174–175; G. Barth, *Der Brief an die Philippi*, Zürich 1979, s. 76 (ZBK.NT 9); U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philippi...*, s. 203.

¹⁹¹ Por. J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 174.

warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, korzystać z obfitości i doznawać niedostatku” (Flp 4, 11–12)¹⁹². Cechuje go niezależność wobec doczesnych przyjemności i dóbr materialnych. Chciałoby się go zaliczyć do grona przyjaciół Sokratesa i zwolenników filozofii stoickiej¹⁹³. Tymczasem to Chrystus daje mu pełną niezależność i wystarczalność: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13; także 2 Kor 12, 9–10). Dlatego ewentualny zarzut o materialne podłoże tej więzi jest bezpodstawny.

Paweł postrzega otrzymane dary nie tylko w kategoriach materialnych, ale i w wymiarze duchowym. Stąd też ani razu nie pada słowo „pieniądze” – jakby w trosce o należyte dowartościowanie duchowe datków materialnych. Traktuje je jako ofiarę złożoną samemu Bogu (Flp 4, 18–19). Tym samym nadaje im wartość kultyczną, a nie doczesną¹⁹⁴. Nie tylko sam Bóg doznaje przez nią czci, nie tylko Apostoł zyskuje, ale chrześcijanie w Filipi przez swój czyn zostają ubogaceni (por. Flp 4, 17), zgodnie z zapewnieniem Jezusa (por. Mt 10, 41)¹⁹⁵.

¹⁹² E. Lohmeyer widzi w tych słowach hymn. – Zob. tenże, *Die Briefe an die Philipper; an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1964¹³, s. 180 (KEK 9). J. Gnilka, jak i G. Friedrich piszą, że jest to wiersz. – Zob.: J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 175; G. Friedrich, *Der Brief an die Philipper*, [w:] *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, Übersetzung u. Kommentar J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich, Göttingen 1981¹⁵, s. 173 (NTD 8). Natomiast U. B. Müller podkreśla, że Paweł wyraża swoją niezawisłość poprzez podwyższony styl prozy. – Zob. tenże, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 205.

¹⁹³ U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 205. Sokrates uchodził za αὐτάρκης καὶ σεμνός (Diogenes Laertius II 24) – zob. tamże. Również Paweł określa siebie jako αὐτάρκης (Flp 4, 11). Zob. także: J. N. Sevenster, *Paul und Seneka*, Leiden 1961, s. 113–114. A. Bonhöffer, dostrzega paralele pomiędzy Flp 4, 11, a Diatribami Epikteta (I 6, 37). – Zob. tenże, *Epiktet und das NT*, Gießen 1911, s. 291. Samo niezwykle aktywne życie Pawła, jego styl, działalność oraz całościowe nauczanie potwierdzają, że nie głosił postawy abnegacji, ucieczki od problemów tego świata ani stoickiej ἀπάθεια. Był człowiekiem, który wiedział czego (a raczej kogo) chciał i to pragnienie pozwalało mu cierpliwie i wytrwale znosić wszelkie trudności i niedogodności.

¹⁹⁴ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. II, s. 301. Zagadnienie to omawia również P. Marshall, wskazując, że ta wzajemna relacja nie ogranicza się tylko do darów i prezentów. Zawiera ona w sobie pewien wzajemny szacunek. Również Paweł odwzajemnia się „spiritual goods”. Marshall wyjaśnia to zagadnienie w ramach konwencji społecznej, a nie religijnej. – Zob. tenże, *Enmity at Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Tübingen 1987, s. 163, przyp. 149 (WUNT II/23).

¹⁹⁵ Św. Augustyn tak komentuje tę kwestię: Paweł, otrzymawszy dary od Filipian, cieszy się nie ze względu na siebie, że go wspomogli w niedostatku, ale ze względu na nich, że oto znowu zakwitli. Znow po dłuższym okresie sposobności do takiej pomocy, który osłabił ich troskliwość (jak gdyby uwiedli), mogą ponownie wydać owoce dobrych uczynków. Radością Pawła, jego duchowym pożywieniem było ich dobre postępowanie. Cieszy się tym, że wrócili do owych dobrych uczynków. Radością jest dla niego, że oni znowu wydają owoce, jak pole od nowa nabrzmiało płodnością. Augustyn rozróżnia dalej dar i jego owoc, gdzie ten pierwszy jest samą rzeczą potrzebną do życia, jaką jeden człowiek daje drugiemu. Owoc zaś polega na uczynieniu tego właśnie ze względu na to, że ktoś jest prorokiem, że ktoś jest sprawiedliwy albo że ktoś jest uczniem. – Zob. tenże, *Wyznania...*, s. 340–341.

Możliwe, że Filipianie byli świadomi tych racji duchowych, dlatego też przez swoje dary pragnęli zasłużyć na bogactwo życia z Jezusem. A sam fakt, że Apostoł korzystał z ich wsparcia, wskazuje, że jego relacje ze wspólnotą cechowało ogromne zaufanie; z kolei inicjatywa Filipian i ich poświęcenie dla Pawła, czy dla jego sprawy, świadczą o głębokiej więzi, jaka łączyła ich z Apostołem¹⁹⁶. Byli świadomi ogromu pracy, jaką wykonywał ich duchowy ojciec dla Chrystusa. Zresztą sam ich zapoznawał ze stanem obecnych poczynąń misyjnych. Zwyczajnie mówił o swoich apostołskich sukcesach (por. Flp 1, 12–18), dając przez to wyraz bliskości, przyjaźni. Jednakże nie przekazywał im tylko wiadomości o swojej sytuacji, ale czynił ich powiernikami stanów swojej duszy. Odkrywał przed nimi swoje przeżycia jako więźnia, pokazał, że nie martwi się zbyt o swój los. Bardziej troszczy się o dobro Kościoła w Filipi, a będąc w kajdanach, nie przestaje być Apostołem całkowicie zaangażowanym w głoszenie prawdy o Chrystusie i staje się zatroskanym pasterzem dusz¹⁹⁷.

Filipianie uczestniczyli, współpracowali z Pawłem w szerzeniu Ewangelii (zob. Flp 1, 5). Tak też należy rozumieć przekazywane przez nich wsparcie finansowe, którego Paweł nie traktował jako osobisty dar dla siebie, ale jako współudział Filipian w misji głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim narodom¹⁹⁸. I właśnie siła, z jaką odpowiedzieli na Ewangelię, wydaje się być pierwszą i najważniejszą sprawą, która zrobiła tak mocne wrażenie na Pawle i sprawiła, że stale odnosił się do nich z ogromnym zaufaniem i traktował jak równych sobie¹⁹⁹.

Można powiedzieć, że pierwsi chrześcijanie w Filipi pełnili funkcję patronatu nad działalnością misjonarską Apostoła²⁰⁰. I to nie tylko materialnie, ale i duchowo

¹⁹⁶ Por. W. Rakocy, *Pytanie o ofiarność Filipian (interpretacja feministyczna)*, RBL 55 (2002), z. 2, s. 159. To jak bardzo ufał Filipianom, można zobaczyć w innych listach, gdzie wzbraniał się od korzystania z dóbr materialnych innych wspólnot (1 Tes 2, 9; 2 Kor 11, 7–9; 12, 13; por. też 8, 20). Ten stan rzeczy potwierdzają Dz 20, 34. Celem takiego zachowania było uwierzytelnienie swej misji, tj. szczerych intencji względem nowo nawróconych chrześcijan. Wędrowni nauczyciele, z jakimi się wówczas dosyć często spotykano, głosząc różne nauki, korzystali z gościnności swych słuchaczy, a nawet wykorzystywali ich finansowo, po czym znikali. – Zob. tamże, s. 158–159; L. Morris, *The First and the Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids 1991, s. 8, 9.

¹⁹⁷ Por. L. Salvatore, „*Mia Gioia e mia Corona*” (*Fil 4, 1*), Roma 1988, s. 117.

¹⁹⁸ Por. E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe...*, s. 8: „eine Beteiligung der Phil. an dem Werk der Mission”; B. Mengel, *Studien zum Philipperbrief...*, s. 227–228; P. T. O’Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden 1977, s. 25: „This cooperation is to be understood in a wide sense. It is not to be restricted to monetary assistance, though this was obviously in the apostle’s mind...”; G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 19: „...a clear reference to the gift(s) that the Philippians had sent to Paul”.

¹⁹⁹ Por. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus My Lord...*, s. 87.

²⁰⁰ Termin „patronat” w niniejszym opracowaniu jest użyty we współczesnym jego znaczeniu, jako roztoczenie opieki nad kimś, gdyż za czasów Pawła oznaczał on zależność, a co za tym idzie, ograniczenie którejś ze stron. – Zob. *patronat*, [w:] Z. Piszczek, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1966, s. 665. Inaczej ujmując, była to troska o swego współwyznawcę. – Zob. E. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte...*, s. 259.

(por. Flp 1, 19). To „drugie” wsparcie – modlitewne, czyni więc pomiędzy Pawłem a Filipianami bardziej autentyczną, głęboką. Pomimo iż w liście jest mniej eksponowana niż wsparcie materialne, jednak stanowi istotny bodziec wzmacniający trwałość tej więzi²⁰¹. Jest to zresztą troska obustronna. Paweł już na początku listu (1, 3–4.9) zapewnia ich o swojej modlitwie. Aczkolwiek w swych listach zapewnia on wszystkich adresatów o modlitwie²⁰² (por. Rz 1, 9–10; 1 Kor 1, 4; 2 Kor 13, 7; Kol 1, 3.9; 1 Tes 1, 2; 2 Tes 1, 3; 2 Tm 1, 3; Flm 4), to jednak Filipian poleca Bogu ze szczególną radością (1, 4). Powodem tej radości jest ich udział w szerzeniu Ewangelii (1, 5), nie ograniczający się tylko do finansowego wsparcia Apostoła. Sami brali udział w apostołstwie, broniąc Ewangelii, gdy zaszła taka konieczność (1, 7)²⁰³. Tworzyli Kościół niezwykle dynamiczny i wrażliwy, który z jednej strony potrafił przewyższać (z niemałym wysiłkiem całej wspólnoty) wewnętrzne napięcia, dotyczące np. jedności, a z drugiej wyczuć potrzeby swego założyciela i partycypować w jego trudzie. Dokładnie tak samo zachowuje się wobec nich św. Paweł. Pomimo własnych doświadczeń i cierpień, np. kajdan (1, 7.13), jest wyczulony na ich sprawy. Wręcz nosi ich wszystkich w swoim sercu (1, 7), dając tym samym wyraz swej troski i miłości²⁰⁴. Paweł podkreśla nie tyle przeszłość, kiedy przebywał wśród nich jako misjonarz i apostoł, ale zwraca uwagę na wspólną teraźniejszość; podobną sytuację ich oraz swoją²⁰⁵. Może dzięki temu tak dobrze chrześcijanie w Filipii potrafili wyczuć jego potrzeby i troski? Zaradzać im swoją modlitwą, darem materialnym czy wysłać delegata, aby w imieniu całej wspólnoty wspierał i służył Pawłowi. Cały ten kontekst, czy w ogóle list, bardzo dobitnie charakteryzują nastawienie Apostoła do Filipian jako duchowego ojca, nie zaś tylko przyjaciela doznającego z ich strony do-

²⁰¹ Paweł często prosi wiernych o modlitwę za siebie, wierząc w jej skuteczność (Rz 15, 30; 2 Kor 1, 11; 1 Tes 5, 25; 2 Tes 3, 1–2; Flm 22). Tutaj nawet nie prosi, wie, że ma stałe miejsce w ich modlitwach. Modlitwa wstawiennicza Filipian staje się drogą zjednoczenia z Bogiem, a zarazem z Pawłem. To ona wzmacnia wzajemną wrażliwość, troskę i zaufanie.

²⁰² Szerzej opracował to zagadnienie Stanisław Kosowski, *Modlitwa św. Pawła za wiernych* (I. *Zaśięg modlitwy*; II. *Czas i sposób modlitwy św. Pawła*; III. *Treść modlitw Pawłowych*)..., s. 473–484.

²⁰³ Pomimo iż Paweł opuścił Filipii, Kościół tam założony cały czas się rozwijał. Chrześcijanie sami dbali o jego wzrost, a gdy zaszła taka konieczność, potrafili bronić Ewangelię. A okazji ku temu musieli mieć sporo, skoro czytamy w 1, 28–30 o przeciwnikach i o cierpieniu dla Chrystusa.

²⁰⁴ W Biblii słowo serce (καρδιά) zazwyczaj oznacza osobowość i umysł, pamięć, uczucia, pragnienia i wolę. To serce w sposób metaforyczny określa charakter człowieka, myśli, tworzy emocje i determinuje uczynki. – Zob. *serce* [b. a. h], [w:] *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 902–903; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 209–211 (wraz z bibliografią).

²⁰⁵ Por. R. Bultmann, *Theologie des NT*, Tübingen 1961⁴, s. 291.

wodów sympatii²⁰⁶. Paweł, wzorując się na postaciach starotestamentalnych (np.: starszyzna Gileadu – Sdz 11, 10; Samuel – 1 Sm 12, 5; Hiob – Hi 16, 9; dowódcy wojskowi i lud – Jr 42, 5; Micheasz – Mi 1, 2) oraz korzystając z ówczesnego zwyczaju, zaklina się uroczyście na Boga (1, 8) – podobnie jak w Rz 1, 9; 1 Tes 2, 5 – aby rozproszyć ewentualne wątpliwości co do faktu natężenia i zakresu swych ojcowskich, a zarazem całkowicie nadprzyrodzonych uczuć względem wszystkich Filipian. Píše do nich: „Albowiem Bóg jest mi świadkiem, jak gorąco tęsknię za wami wszystkimi [ożywiony] miłością Chrystusa Jezusa” (1, 8). To właśnie Chrystus, który żyje w swym Apostole (Ga 2, 20), kocha przez niego Filipian²⁰⁷.

3.1.1. Wzajemne odniesienia Pawła i chrześcijan w Filipi a „φιλία”

Wprawdzie termin *φιλία* nie pojawia się w Liście do Filipian (w NT występuje tylko w Liście św. Jakuba 4, 4), to jednak można spotkać próby przyrównania tego, co zachodziło pomiędzy Pawłem i Filipianami, z ówczesnym rozumieniem tego słowa. *Φιλία* od VI w. przed Chr. wyraża miłość, zażyłość, ze szczególnym zaakcentowaniem przyjaźni. Wcześniej istniał już przymiotnik *φίλος* znaczący „własny, osobisty”. Analogia łącząca przywiązanie do posiadanych rzeczy z miłością budującą przyjaźń prawdopodobnie zapoczątkowała przejście od przymiotnika dzierżawczego do rzeczownika, chociaż nie można wykluczyć możliwości, że już wcześniej przymiotnik *φίλος* posiadał zarówno znaczenie posiadania, jak i przywiązania²⁰⁸. Literatura antyczna (grecka, a później i rzymska) wskazuje szeroką perspektywę i wzmacnianie – wraz z przemijaniem wieków – wymiaru antropologicznego tego słowa²⁰⁹.

²⁰⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 76; J. Gnlika, *Der Philipperbrief...*, s. 48: „Paulus wird kaum daran gedacht haben, daß die eben bekundete Verbundenheit die Philipper befremdlich überraschen würde, weil sie in ihren Herzlichkeit unglaublich erschiene oder die Philipper wegen irgendeines Versäumnisses an ihr schlechtes Gewissen erinnerte, es sind einfach die Gefühle des geistigen Vaters der Gemeinde, die sich hier äußern und die wie im Blick auf ein besonders geliebtes Kind stärker hervorbrechen”.

²⁰⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. II, s. 281. „Paweł, jakby składając przysięgę, oświadcza przed Bogiem, jak bardzo jest związany z wiernymi w Filipi. Chciałby być z nimi. Jego miłość do wiernych mieści się jednak tylko i wyłącznie w miłości, jaką Chrystus darzy Filipian”. – H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 30.

²⁰⁸ Por. A. Polisenio, *Krótki traktat o przyjaźni*, przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2003, s. 17; także: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris 1969, s. 335 i nn.

²⁰⁹ Dla przykładu: U Hezjodota termin *φιλία* zachowuje swój utylitarny charakter. Wzajemne świadczenie sobie przysług i czerpanie z nich korzyści dokonuje się pomiędzy osobami niskiego pochodzenia. Pitagoras zwraca uwagę na aspekt wzajemności tego słowa w kontekście racjonalnych relacji. Platon rozumie przyjaźń jako zjawisko sentymentalno-racjonalne, a Sokrates zwraca w niej uwagę na konieczność wzajemnego szacunku opartego na cnocie. Ale to dopiero Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (VII–IX) oraz *Etyce wielkiej* (II, 11–17) i *Etyce eudemejskiej* (VII) uwolni termin *φιλία* od rozważań powiązanych z miłością i przypisze go systemowi zasad etycznych. Epikur widzi w przyjaźni tylko użyteczność, a stoicy zauważają konieczność jej wyeliminowania, gdyż niemożliwe

P. Marshall interpretuje wzajemne relacje Pawła i Filipian, jako przejawiające się w materialnym wsparciu Apostoła, w ramach konwencji socjalnej, która z kolei nawiązuje do ówczesnego rozumienia *φιλία*. Według niego antyczna więź przyjaźni objawiała się przede wszystkim w wymianie prezentów i darów. Ofiarowanie, przyjęcie lub odrzucenie tych darów należy do głównych interakcji związanych z przyjaźnią. Zresztą sam Paweł, opisując odniesienie do Filipian, używa sformułowania, które było stosowane w tekstach antycznych do określenia związku opartego na przyjaźni (*εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως*) /Flp 4, 15/²¹⁰. Apostoł w powszechnie znanej formie wyraża przyjaźń, jaka zaistniała pomiędzy nim a wspólnotą chrześcijan w Filipi. L. Bormann, komentując spojrzenie proponowane przez Marshalla, zwraca uwagę na rewanż, który według starożytnej koncepcji przyjaźni obowiązywał obdarowanego²¹¹. Tym samym Paweł zostałby postawiony w niezręcznej sytuacji dłużnika, który powinien odwdzińczyć się podobnie lub odpłacić w sposób jeszcze lepszy. Tak też widzi List do Filipian M. L. White, który uważa, że cały list (z wyjątkiem rozdziału 3) należy interpretować, korzystając z hellenistycznej koncepcji przyjaźni²¹². Tym samym próbuje on udowodnić, że moralny paradygmat *φιλία* jest podstawą Listu do Filipian²¹³. Tymczasem ani możliwości finansowe uwięzionego Pawła do ewentualnego rewanżu (nawet przy założeniu, że zezwalano na przyjęcie daru również wtedy, gdy obdarowany nie miał możliwości odwdzięczenia się), ani intencji samych Filipian nie można rozpatrywać w socjalnym aspekcie antycznej *φιλία*. Trudno przypuszczać, by chrześcijanie w Filipi starali się pomóc materialnie Pawłowi w nadziei, że otrzymają coś w zamian. Czyn, a raczej ogólna troska o Apostoła świadczy bardziej o ich szlachetności niż o użyteczności. Także fakt, że termin ten nie występuje w tym

jest jakiegokolwiek współistnienie więzi uczuciowej ze szczęściem, które polega na całkowitym zanurzeniu się w logos. Kultura rzymska widzi w przyjaźni środek wychowawczy i akcentuje jej trwałość. Plaut i Terencjusz często posługują się terminem „amicus”, by wskazać na trwałą relację pozamałżeńską. Jednakże najszerzej zajął się problemem przyjaźni Ciceron, którego doktryna będzie syntezą tradycji greckiej (*φιλία*) i rzymskiej (*amicus*). Będzie patrzył na przyjaźń z punktu widzenia etyki. Podobnie pisał Seneka, który w przyjaźni kładł nacisk na braterstwo, na gotowość czynienia dobra, kiedy przyjaciel wyraża „równoważną chęć pragnienia dobra”. – Zob. A. Poliseño, *Krótki traktat o przyjaźni...*, s. 18–22; Arystoteles, *Etyka nikomachejska* (VII–IX), przekł., wstęp i kom. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996; tenże, *Etyka wielka* (II, 11–17), przekł., wstęp i kom. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, t. V; tenże, *Etyka eudemejska* (VII), przekł., wstęp i kom. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie...*, t. V; G. Stählin, *φιλία*, [w:] ThWNT, Bd. IX, s. 144–169; G. Schneider, *φιλία*, [w:] ExWNT, Bd. III, kol. 1019.

²¹⁰ Por. P. Marshall, *Enmity at Corinth...*, s. 1–18, 158–163. Zob. także: *Die φιλία – Konzeption*, [w:] L. Bormann, *Philippi...*, s. 164–170.

²¹¹ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 166.

²¹² Por. M. L. White, *Morality Between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philippians*, [w:] *Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. D. L. Balch, E. Ferguson, W. A. Meeke, Philadelphia 1990, s. 214: „Paul takes the ideal of a Greek virtue [*φιλία*] and applies it directly to the social life of the Philippian community and to his dealings with them”.

²¹³ Por. M. L. White, *Morality Between Two Worlds...*, s. 211.

Liście, umacnia przekonanie o różnicy w relacji zachodzącej pomiędzy interesującymi nas stronami a rozumieniem jej przez *φιλία*. Ponadto w swym pierwotnym znaczeniu tak pojmowana przyjaźń dotyczyła dwóch osób i to najczęściej o podobnym statusie społecznym, dlatego też trudno mówić, że wsparcie materialne, które otrzymał Paweł od tej wspólnoty, opierało się na socjalnych instytucjach przyjaźni, czy też na etyce hellenistycznej, która wypracowała ówczesny ideał przyjaźni²¹⁴. Lepszym terminem, który określałby tę relację, z pewnością byłoby greckie *ἀγάπη*, później przetłumaczone na łacińskie *caritas*.

3.1.2. Filipianie jako beneficjenci Pawła

Już na samym początku trzeba postawić pytanie, czy o darze Filipian można w ogóle mówić jako o beneficjum? Takie pytanie sformułował L. Bormann, który analizuje *De beneficiis* Seneki i wsparcie materialne udzielone przez Filipian Pawłowi²¹⁵. Beneficjum, jak każdy dobry uczynek, który dawca czyni z wewnętrznej wolności i życzliwości, jest skierowany tylko na dobro odbiorcy. Dar Filipian może być tak określany, gdyż, jak już wcześniej rozważaliśmy, nie był on niczym wymuszany przez Pawła. Pochodził on z wolnej woli oraz wyraźnych zamiarów ofiarodawców. Spełnia także dwa wymagania, które stawia Seneka etycznym dobrym uczynkom: bezinteresowność wobec odwzajemnienia i ukierunkowanie na dobro odbiorcy²¹⁶. Różnica pojawia się w przyjęciu tego daru. Jego szczodrość wprawiła w zakłopotanie Pawła, który postanawia przedstawić swoje odniesienie do dóbr materialnych (4, 11–13) i do wspólnoty (4, 14–20). Nie pisze jednak wprost listu dziękczynnego, lecz omawia dar Filipian w ramach relacji zachodzących pomiędzy nim a Filipianami. Wersy 10 i 14 zawierają potoczne sformułowania grzecznościowe, wyrażone w tonie lekko powściągliwym. Natomiast wersy 11–13; 15–20 oddają jego odniesienie do stosowności tego daru. Paweł konfrontuje się z wielkoduszością Filipian i musi na nią zareagować. Dlatego też słowa zawarte w Flp 4, 11–13 tworzą nowy kontekst, który staje się tłem, podłożem do właściwej interpretacji ich dobrego czynu. A wywołał on u Pawła nie

²¹⁴ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 170.

²¹⁵ Por. tamże, s. 171–181. Cytowany fragment jest odpowiedzią Bormanna na publikacje P. Marshalla (*Enmity at Corinth...*) i M. L. Whita (*Morality Between Two Worlds...*), którzy pismo Seneki *De beneficiis* wykorzystali w ten sam sposób jak *Etykę nikomachejską* Arystotelesa i dzieło Cyserona *Laelius de amicitia*, jako źródło do przedstawienia koncepcji *φιλία*/amicitia. Tymczasem dokładne przyjrzenie się tej filozoficzno-etycznej pracy Seneki stawia takie jej zastosowanie pod znakiem zapytania, gdyż próbuje on nie tyle opracować zagadnienie przyjaźni, ile skupić się na wypracowaniu stanowiska, które by odpowiadało stoickiej etyce w aspekcie przyznawania i przyjmowania dobrych uczynków (beneficia). Seneka traktuje beneficjum poza przyjaźnią. Jednakże jest zdania, że z wymiany dobrych uczynków wyrasta przyjaźń lub zostaje potwierdzona. – Zob. L. Bormann, *Philippi...*, s. 171; Lucjusz Anneusz Seneka, *O dobrodziejstwach*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przekł. i kom. L. Joachimowicz, t. II, Warszawa 1965, II, 18, 5.

²¹⁶ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 175.

tylko radosne podziękowanie²¹⁷, ale i sytuację pewnej próby. Apostoł decyduje się na przyjęcie daru, jednakże chce wyraźnie pokazać, że może to uczynić tylko po odpowiedniej interpretacji ich czynu. Tu pojawia się różnica w spojrzeniu Seneki, który bardzo ostro osądza niechętnie przyjęcie dobrodziejstwa, a punktem widzenia Pawła, który z kolei widzi w otrzymanym darze osobiste i teologiczne wyzwanie²¹⁸. Przeciwnieństwa te są bardzo mocno widoczne zwłaszcza w wyjaśnieniu dobrego czynu. Paweł interpretuje beneficjum Filipian w aspekcie działania religijnego – dar ten może odpowiadać ofierze składanej Bogu. Jednakże pogląd ten nie zgadza się z wizją Seneki. Dla niego beneficjum wśród ludzi – zwłaszcza jeżeli chodzi o pieniądze – nie można łączyć z działaniem religijnym. Uważa, że jeżeli ludziom są przyznawane beneficja, to dla bogów jest to nieistotne. Związek „człowiek – człowiek” i „człowiek – bóstwo” należy rozważać oddzielnie, w ramach interpretacji etycznej²¹⁹.

Paweł zgadza się, aby Filipianie byli jego beneficjentami, ale patrzy na samo beneficjum nieco inaczej niż chce tego etyka hellenistyczna czy socjalne reguły postępowania. Dzieło Filipian nadaje teologiczny sens, wprowadzając Boga w ich wzajemny kontakt, także w odniesieniu do spraw finansowych, bo to właśnie Bóg zaspokoi wspańiałe w Chrystusie Jezusie każdą ich potrzebę (por. Flp 4, 19).

3.2. Pawłowe ostrzeżenie wspólnoty przed oponentami (βλέπετε) – wyrazem troski Apostoła o chrześcijan w Filippi

Początek Kościoła w Filippi wiąże się z chrztem domu Lidii oraz domu nauczelnika więzienia (por. Dz 16, 11–40). Chrzest pana lub pani domu często (choć nie zawsze) pociągał za sobą chrzest tych wszystkich, którzy do tego domu należeli lub byli z nim mocniej związani. Należy również przypuszczać, że po wyjeździe misjonarzy, również bardzo szybko udzielano chrztu, jako zewnętrznego znaku przyjęcia do Kościoła. Zapewne intencja była dobra, ale samo przyjęcie tego sakramentu nie powodowało od razu ugruntowania w wierze. Ci ludzie nadal pozostawali pod wpływem otoczenia pogańskiego, zazwyczaj większość z nich wykonywała ten sam zawód, i mieszkali w tych samych środowiskach, co przed nawróceniem. Byli narażeni na trudności rodzące się wewnątrz samej wspólnoty,

²¹⁷ Odbiorca dobrego uczynku, jeżeli się zdecyduje na jego przyjęcie, powinien natychmiast i bez żadnych złych uwag za dar podziękować. Podziękowanie to powinno wyrażać radość, która będzie udziałem zarówno obdarowanego, jak i obdarowujących. Paweł starał się sformułować podziękowanie zarówno w 4,10 (Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως), jak i w 4,14 (καλῶς ἐποίησατε).

²¹⁸ Por. L. Bormann, *Philippi...*, s. 177–178; Lucjusz Anneusz Seneka, *O dobrodziejstwach...*, II, 24, 3–4.

²¹⁹ Por. tamże, s. 180.

jak i na zagrożenia wywodzące się spoza ich środowiska²²⁰. Apostoł Narodów nie tylko zakładał nowe wspólnoty, ale też baczenie troszczył się o ich bezpieczeństwo. Wiedział, że po jego śladach wędrują ci, którzy chcą zniszczyć lub (częściej) wypaczyć dzieło głoszenia Dobrej Nowiny. Tak było w małoazjatyckich wspólnotach Galatów, młodym Kościele w Koryncie czy w Filipi.

Kim byli oponenci? Trudno dać jednoznaczną odpowiedź, gdyż właściwie całą naszą wiedzę, jaką posiadamy o nich, czerpiemy z listów św. Pawła, które kierował do tych wspólnot. Mamy spojrzenie tylko z jednej strony i w dodatku są to zazwyczaj polemiczne uwagi, które raczej są sugestiami niż dowodami. Nie była to jednolita grupa, wykorzystująca te same argumenty w różnych lokalnych Kościołach²²¹. Grupy te charakteryzowały się odrębnym pochodzeniem i wielorakim zakresem działań przeciwnym Ewangelii lub samemu Pawłowi²²².

Analiza listów św. Pawła (1 Kor, 2 Kor, Ga, Flp) pozwala wyróżnić cztery główne cechy oponentów Apostoła:²²³

1. Nie uznają wartości zbawczego znaczenia krzyża Jezusa Chrystusa oraz ludzkiego cierpienia złączonego z ofiarą Jezusa.

Paweł szczególnie mocno oddał to w słowach zapisanych w Flp 3, 18:

„Wielu bowiem postępuje jak wrogowie krzyża Chrystusowego, o których często wam mówiłem, a teraz mówię z płaczem”.

Wcześniejszym przygotowaniem do tych słów (wg Mearnsa, który opowiada się za jednością całego listu), są Pawłowe wypowiedzi ujęte w: Flp 1, 12, gdzie cierpienie przeżywane z Chrystusem staje się formą wspierania Ewangelii; 1, 29 – jako przygotowanie do cierpienia dla Chrystusa; 2, 6–11 – hymn o kenozie Jezusa; 2, 30 – ofiarowanie nawet życia dla sprawy Chrystusa; 3, 10–11 – upodobnienie do śmierci, a w dalszej konsekwencji, także do zmartwychwstania Jezusa.

²²⁰ Społeczne położenie, poziom kulturalny i etyczny chrześcijan w Kościołach założonych przez św. Pawła – zob: K. Pieper, *Święty Paweł. Misjonarska indywidualność i działalność Apostoła narodów*, Kraków 1929, s. 250–254; F. Ferder, *Żywe Słowa. Pismo Święte, psychologia i komunikacja międzyosobowa*, przekł. B. Majczyzna, Kraków 2002, s. 90: „Nie wystarczyło usłyszeć o Jezusie. Nie wystarczyło zanurzenie w wodach chrzcielnych. Nie wystarczyło modlić się i łamać chlebem w Jego imię. Chrzęścianie musieli żyć swoją wiarą w codziennych relacjach pełnych kompromisów, relacjach naszpikowanych wszelkim emocjonalnym wrzieniem znanym każdemu z nas”.

²²¹ Taki jednorodny obraz działania o jednolitym przekroju działających proponuje jedynie W. Schmithals. – Zob. tenże: *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe*, ZNW 51 (1960), s. 225–245; tenże, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1969³; tenże, *Die Häretiker in Galatien*, ZNW 47 (1956), s. 25–67; tenże, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, ZThK 54 (1957), s. 297–341; tenże, *Paulus und die Gnostiker*....

²²² Por. J. Gnika, *Die antipaulinische Mission in Philippi*, BZ 9 (1965), s. 258; H. Koester wyróżnia następujące grupy: w Ga – judaizujący o orientalnie-synkretycznej religijności, w 1 Kor – niejudaizujący gnostycy, w 2 Kor – hellenistyczni, niegnostyczni judaizujący, w Flp – gnostycy z „zabarwieniem” judaizujących. – Zob. tamże, s. 258–259.

²²³ Podział dokonany na podstawie: Ch. Mearns, *The Identity of Paul's Opponents at Philippi*, NTS 33 (1987), s. 195–198; zob. także: J. L. Houlden, *List do Filipian*..., s. 515.

Jednakże takie zestawienie fragmentów zdaje się być pewnym uproszczeniem i z pewnością nie wszędzie pisząc te słowa Apostoł myślał bezpośrednio o przeciwnikach Ewangelii (np. w kontekście Epafrodyta).

2. Triumfalistyczna teologia sukcesu.

Paweł, jakby z pewną ironią pisze: „Wszyscy więc my, doskonali” (ὅσοι οὖν τέλειοι) /3, 15/, nawiązując prawdopodobnie do wypowiedzi rozpowszechnianych w Filipi przez oponentów Ewangelii, którzy już jakoby osiągnęli – „złapali” (κατεληφέναι) /3, 13/ doskonałość.

3. Subiektywne rozumienie eschatologii.

Wynikało ono z koncepcji doskonałej drogi, którą kroczą: zmartwychwstania, gwarantowanego obrzezaniem, a w nauczaniu: z braku akcentu kładzionego na paruzję Chrystusa. Dlatego Apostoł wskazuje na pełne, przyszłe dopiero (εἰ πῶς καταστήσω) zmartwychwstanie (3, 11). Podkreśla cel (σκοπός), który jest przed nim, i zaangażowanie w jego osiągnięcie (διώκω), które jest w nim (3, 14), by w końcu podkreślić, że nasza ojczyzna jest w niebie (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει). Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana Jezusa Chrystusa (3, 20).

4. Religijny i moralny perfekcjonizm, realizowany przez posłuszeństwo Torze, szczególnie przez znak obrzezania.

Wyjątkowo ostro będzie reagował Paweł na tego typu trendy, wkradające się w religijność chrześcijan, pochodzących ze środowisk pogańskich. I to nie tylko w Liście do Filipian (por. 3, 2), ale i w Liście do Galatów (por. 5, 2; 6, 12.15), czy do Koryntian (por. 1 Kor 7, 18).

Apostoł nie rozbudowuje samego tematu przeciwników, ogranicza się jedynie do potrójnego ostrzeżenia, wyostrzenia wzroku (βλέπετε²²⁴) na ich działalność: „Strzeżcie się psów, strzeżcie się złych pracowników, strzeżcie się okaleczeńców” (3, 2). I zaraz potem pisze: „My bowiem jesteśmy prawdziwym ludem obrzezanym...” (3, 3). Zadziwia tak bezpośrednie, choć z dozą ironii, ale zarazem jasne przedstawienie poglądu. Układ ten podpowiada jednak, że pytanie o dziedzictwo judaizmu, które znalazło się w nowej sytuacji, było tematem dyskusji we wspólnocie. Nowi nauczyciele nie tylko inicjowali tę dyskusję, ale przypisywali sobie prawo przekazywania dziedzictwa judaizmu²²⁵. E. Lohmeyer widzi w nich nie tyle fałszywych nauczycieli, ile po prostu Żydów²²⁶. Wtedy jednak Paweł nie musiałby

²²⁴ Zob. P. G. Müller, βλέπω, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 532–535; βλέπω, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 98; tenże, *Imperativus na tle indikativu w listach Pawła z Tarsu...*, s. 305.

²²⁵ Por. J. Gniska, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 261.

²²⁶ E. Lohmeyer oparł się na martyrologii, postulując, że dla prześladowanej wspólnoty przejście na judaizm (religia tolerowana w imperium), było pociągającą formą ratowania życia. – Zob. tenże *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon...*, 124 nn. Teza ta nie znajduje jednak poparcia, gdyż w Filipi, w okresie działalności św. Pawła nie było prześladowań. Ponadto I wiek nie znał takiej formy ochrony przed męczeństwem. Kwestię żydowskich adwersarzy misyjnej dzia-

wyjaśniać, kto jest spadkobiercą judaizmu, ponieważ takie pytanie by się nie pojawiło. Oznacza to, że nowi misjonarze nie głosili tylko judaizmu. Byli w jakiejś mierze zaznajomieni z nauką Chrystusa, którą na swój sposób przedstawiali²²⁷. I nie tyle w swojej działalności występowali wprost przeciw osobie Pawła, ile raczej stawali w opozycji wobec jego prawa do głoszenia Chrystusa w formie w jakiej to czynił²²⁸. Tymczasem Apostoł, jakby przejmując ich taktykę, nie tylko zaprzecza ich prawu do dawania świadectwa o Chrystusie, lecz także podważa ich prawo do głoszenia judaizmu. Zawarte jest to w kategorycznym stwierdzeniu, że to „My bowiem jesteśmy prawdziwym ludem obżętanym...” (3, 3)²²⁹.

Natomiast tych, którzy przyszedli po nim do Filipi, aby zdeformować jego nauczanie, nazywa psami, złymi pracownikami, okaleczeńcami (por. Flp 3, 2). Ujawnia się w tych słowach jego silne wzburzenie oraz troska o tak bardzo bliską mu społeczność. Określenia te mają jasno ustawić sprawę, aby odbiorcy listu nie mieli żadnych wątpliwości co do wartości nauki, jaką głosili ci pseudoapostołowie²³⁰.

Strzeżcie się psów (Βλέπετε τοὺς κύας) – zwrot ten, chyba najostrożniej i najbardziej pogardliwie określa oponentów. W starożytności, chcąc okazać komuś niechęć, lekceważenie, nazywano psa jego imieniem albo jego samego określano tym mianem. Działo się tak, gdyż w całym starożytnym Wschodzie psu przypisywano jak najgorsze cechy i traktowano go z pogardą. W Biblii pies należał do kategorii zwierząt nieczystych (zob. znamieny przepis Pwt 23, 19; Prz 26, 11, czy Mt 7, 6 oraz 2 P 2, 22). Tak też określano bezbożników albo pogan (zob. np. Mt 15, 26; Ap 22, 15)²³¹. Termin ten w omawianym kontekście może oznaczać także

łałości św. Pawła popiera również J. Müller-Bardorff, *Zur Frage der literarischen Einheit des Philippienbriefes...*, s. 591–604.

²²⁷ H. Koester pisze wprost, że ze względu na ich znajomość Ducha jest niemożliwe, aby byli po prostu Żydami („Their claim to the possession of the Spirit makes it unlikely that these opponents were simply Jews”). – Zob. tenże, *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)*, NTS 8 (1961/62), s. 322.

²²⁸ Zarówno judaizujących, jak i innych oponentów, z którymi Apostoł bezpośrednio lub pośrednio spotykał się na swym misyjnym szlaku, nie tyle postrzegał ich jako osobistych antagonistów, ile jako wrogów Kościoła. – Zob. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. IX, *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, współred. S. Mędała, s. 385. Natomiast oni widzieli w Pawle i w głoszonej przez niego formie chrześcijaństwa łamanie zapory Prawa, co groziło powodzią odstępstwa od Boga i od zasad wypracowanych przez tradycję narodu wybranego. Dlatego też zwalczali Pawła, jego działalność misyjną, często wykorzystując do swoich polemik jego słabości, niepowodzenia zewnętrzne, cierpienia, podważając jego autorytet Apostoła Jezusa Chrystusa.

²²⁹ Por. J. Gnillka, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 263.

²³⁰ Zob. także: G. D. Kilpatrick, ΒΛΕΠΕΤΕ – *Philippians 3, 2*, [w:] *In Memoriam P. Kahle*, Berlin 1968, s. 146–148.

²³¹ Zob. *pies*, [w:] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych...*, s. 178–179 (na s. 179 podana bibliografia); L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej...*, s. 688, 689; B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu...*, s. 180; także: P. Dissemond, *Paulus und seine Zeit*, Leipzig 1963, s. 93.

ludzi, którzy odeszli od prawdziwej wiary²³². Jest mało prawdopodobne, aby Paweł pod tym określeniem widział Żydów. Mógł wypowiadać kąśliwe uwagi na ich temat, ale nadal ich kochał (zob. Rz 9, 3).

Strzeżcie się złych pracowników (Βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας). Nie jest wykluczone, że podążający za Pawłem pseudomisjonarze uważali się za ἐργάται – pracowników, działaczy. Paweł dodał im tylko przymiotnikowe uzupełnienie, demaskujące ich zamiary²³³. W podobnym znaczeniu i kontekście wypowiedział się również w 2 Kor 11, 13, gdzie pisze o fałszywych apostołach, podstępnych działaczach, udających apostołów Chrystusa (οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ).

Strzeżcie się okaleczeńców (Βλέπετε τὴν κατατομήν) – to trzecie, bardzo dosadne określenie intruzów. Apostoł stosuje grę słów: κατατομή (wyrzeczanie, okaleczenie) i περιτομή (obrzezanie). W ten sposób sarkastycznie deprecjonuje złe pojęte obrzezanie, które w obliczu wydarzeń paschalnych traci swoją zbawczą wartość (zob. Ga 5, 2.6; 6, 12.15)²³⁴. Z przedstawionych trzech określeń, właśnie to ostatnie dostarcza nam stosunkowo najwięcej informacji o grupie, która wprowadza religijny niepokój w młodej gminie. Sarkazm ten, mający swe źródło w zestawieniu obrzezania z zakazanymi przez Torę okaleczeniami (zob. Kpł 19, 28; 21, 5), jest raczej ironią wobec judaizujących chrześcijan, niż nielicznych Żydowskich misjonarzy głoszących mozaizm. Tym bardziej że ci pierwsi byli już znani ze swoich poglądów i nauczania (zob. Dz 15, 1). Tym określeniem mogli również być nazywani ci wszyscy, którzy propagowali obrzezanie jako rytuał inicjacyjny, nie tyle z pobudek Prawa ST, ale raczej wiary w magiczną jego moc²³⁵. Tak ostra reakcja Pawła byłaby wtedy odpowiedzią na nadużycie tego znaku przymierza.

Po krótkim, ale dosadnym przedstawieniu siejących zamęt, Paweł przedstawia wspólnocie chrześcijan w Filippi antytezę: „czy w wierze Chrystusa, czy w uczynkach wymaganych przez Prawo Mojżeszowe; w Chrystusie Panu, czy w ciele należy pokładać nadzieję swego usprawiedliwienia obecnie, a w przyszłości zbawienia? (por. 3, 3–4)”²³⁶. Daje im jednoznaczną odpowiedź – Jezus Chrystus jest podstawą tej nadziei (zob. 3, 7).

²³² Por. W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes...*, s. 311.

²³³ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 68. Powstały zwrot οἱ κακοὶ ἐργάται otrzymuje sens niemal „partaczy”. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 141. Sam rzeczownik ἐργάτης nie ma konotacji negatywnej. W NT przybiera znaczenie misyjne (Mt 9, 37.38; 10.10; Łk 10a,b.7). Wskazuje na pracowników najemnych (Mt 20, 1.2.8; Jk 5, 4) i rzemieślników (Dz 19, 25), którzy wykonują pracę zarobkową. Określa symbolicznie ludzkie życie, które wymaga solidnego zaangażowania i z którego człowiek zda sprawę przed Bogiem (2 Tm 2, 15).

²³⁴ Nie należy rozumieć tych słów, jakoby Paweł występował przeciw samemu obrzezaniu. W swoich listach przyznaje mu właściwe miejsce w dziejach zbawienia (Rz 2, 25; 3, 1–2; 4, 10–12). Poddaje nawet obrzezaniu swego współpracownika w dziele misyjnym – Tymoteusza (Dz 16, 3).

²³⁵ Por. K. Grayston, *The Opponents in Philippians 3*, ET 97 (1986), s. 171.

²³⁶ F. Gryglewicz, *Piękno Listu św. Pawła do Filipian...*, s. 176.

Dalsza część listu (3, 4–12) będzie podkreśleniem jego chrystologicznej orientacji. Sposób, w jaki to czyni zdaje się być formą odpowiedzi na preferencje, które mieliby posiadać wędrujący za nim oponenti. Szczególnie znamieny jest tu omówiony już we wcześniejszej części pracy wers 5, który znajduje swoje odzwierciedlenie w 2 Kor 11, 22²³⁷. I nie tylko ten wers. Analizując 2 Kor, można dostrzec podobieństwa, które występują w obu listach. Są one prawdopodobnie odpowiedzią na poglądy oponentów, przedstawiane przez nich w obu wspólnotach (np. Flp 3, 10 i 2 Kor 1, 5–7; 4, 7–12; 5, 16). Pozwala to wnioskować, że mamy do czynienia z podobną lub tą samą grupą fałszywych nauczycieli działających w tych gminach²³⁸. Wspólnym mianownikiem byłoby poznanie Chrystusa (γνώσις, γνωσκω), a kluczem w tym poznaniu jest „moc Jego zmartwychwstania, jak i udział w Jego cierpieniach” (Flp 3, 10).

Pojawia się pytanie, czy poglądy przeciwników Pawła działających w Filipi można nazwać gnozą? Skłaniają się ku temu m. in. W. Schmithals²³⁹, H. Koester²⁴⁰ i Ph. Vielhauer²⁴¹. Natomiast przeciwną odpowiedź daje m. in. D. Georgi²⁴², który badając praktyki i metody działalności żydowskich misjonarzy jak i wędrownych pogańskich kaznodziei, zwraca uwagę na podobieństwo ich apologetyki z apologetyką stosowaną przez oponentów Pawła. Podkreśla, że efekt głoszonego przesłania był zależny w znacznym stopniu od tego „czy i jak misjonarz w swoich wystąpieniach przedstawiał to, co boskie”²⁴³.

²³⁷ Wspólnym mianownikiem obydwu wersów są przedstawiane w różnej liczbie dwa terminy: „Hebrajczycy” i „Izraelici”. Określenia te były zresztą promowane przez samych Żydów. Natomiast poganie na ich określenie woleli posługiwać się zwrotem Ἰουδαῖοι „Hebrajczycy” i „Izraelici” lepiej oddawały znaczenie tego ludu, jego kulturę, język, religię, historię. Wzbudzali zainteresowanie starożytnego zachodu, od wieków otwartego na wpływy kulturowe Wschodu. Wykorzystywali to przeciwnicy nauczania Apostoła Narodów, zarówno w Filipi jak i w Koryncie. W ten sposób włączyli się w wielki, istniejący w wielu odmianach nurt uniwersalistycznych tendencji judaizmu, któremu nadali nowe oblicze oparte na chrześcijaństwie. – Zob. J. Gnilka, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 263; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964, s. 51–63.

²³⁸ Charakterystykę przeciwników Pawła działających w Koryncie zob. także: C. K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*, NTS 17 (1970/71), s. 223–254; G. Rafiński, *Problem przeciwników Pawła w I Kor*, STV 23 (1985), nr 2, s. 151–167.

²³⁹ Por. W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes...*, s. 319–321.

²⁴⁰ Por. H. Koester, *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)...*, s. 331: „Early Christian Gnosticism”.

²⁴¹ Por. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, s. 165.

²⁴² Por. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief...*, s. 252–300.

²⁴³ Por. tamże, s. 192: „ob und wie der Missionar das Göttliche in seinem Auftreten zur Erscheinung bringen konnte”. Należy też uwzględnić całą gamę poglądów głoszonych przez wędrownych nauczycieli. Podobnie było z przeciwnikami Pawła, którzy atakowali różne aspekty jego nauczania, jak i jego osobę (autorytet).

J. Gnilka²⁴⁴ pisze, że podstawowym znakiem gnozy jest doketyzm. Tymczasem fałszywi nauczyciele w Filippi czynili wręcz coś przeciwnego: umieszczali oni wydarzenia zbawcze wyłącznie w ziemskim aspekcie, pomijając przy tym znaczenie krzyża i zmartwychwstania, a Chrystusa włączali w szereg $\theta\epsilon\iota\omicron\iota \ \alpha\upsilon\delta\rho\epsilon\varsigma$ przeszłości.

Ch. Mearns,²⁴⁵ konkludując swój artykuł, wspomina, że oponenci w Filippi nie pochodzą z nurtu gnozy. Są chrześcijanami, skłaniającymi się ku judaizmowi, charakteryzującymi się brakiem większego zaangażowania wobec krzyża Jezusa Chrystusa.

H. Langkammer²⁴⁶, komentując Flp 3, 3, pisze: „Wierni sprawują kult w Duchu Świętym i przez Niego. Kult jako służba Bogu nie może być oceniany jako czyn własny bądź zakwalifikowany do rzędu własnych zasług, lecz jest dziełem Ducha Bożego (por. Ga 5, 22–25). Jest to istotna różnica pomiędzy wyznawcami Chrystusa w Filippi, «prawdziwym ludem obrzezanym», a intruzami, którzy głoszą rodzaj samozbawienia, zdobytego na podstawie własnych zasług. Myśl o samozbawieniu nie jest także obca gnozie. Tylko w «czystym» systemie gnostyckim zdobywa się je przez «samopoznanie», pozwalające człowiekowi uwolnić się od wszelkich spraw i rzeczy materialnych. Oprócz idei samozbawienia błędni nauczyciele w Filippi nie mają wiele wspólnego z gnozą, gdyż gloryfikują czyn materialny i jemu przypisują znaczenie zbawcze”.

Działalność pseudomisjonarzy w Filippi mogła spowodować, że narodziła się tam grupa, która korzystając z terminologii religii misteryjnej, określała siebie jako wtajemniczonych, doskonałych, w pełni dojrzałych ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$). Paweł, prawdopodobnie ironicznie, wykorzystał ten zwrot, chcąc pobudzić do refleksji, pełnego zaangażowania ($\phi\rho\omicron\nu\epsilon\iota\nu$) wyznawców Chrystusa w Filippi (w. 15). Ironia ta, może być także adresowana do „sympatyków” nowych poglądów, stojących jeszcze na pograniczu decyzji opowiedzenia się, w którą stronę chcą podążać, i którzy jeszcze nie zdążyli założyć żadnego formalnego stronnictwa. Wersy 15b i 16 zdają się być Pawłową podpowiedzią i zachętą do wspólnego kroczenia w jednym kierunku wiary. Widocznie myśl zawarta w $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ była na tyle silna wśród oponentów, iż twierdzili, że są nie tylko na właściwej drodze do zbawienia po śmierci, ale i tu na ziemi mogą już cieszyć się tym określeniem²⁴⁷. Dla przeciwwagi, Paweł

²⁴⁴ Por. J. Gnilka, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 271, 272.

²⁴⁵ Por. Ch. Mearns, *The Identity of Paul's Opponents at Philippi...*, s. 202.

²⁴⁶ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 69.

²⁴⁷ Por. J. Gnilka, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 273. W. Schmithals dostrzega w w. 15 ostrzeżenie skierowane do Filipian: „Wer (von euch) auch immer vollkommen ist, dieses wollen wir bedenken”. – Zob. W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes...*, s. 325, przyp. 3. Niebezpieczeństwo kryło się w przekonaniu, że sama obietnica zbawienia zwalnia od własnego zaangażowania i pracy, aby je osiągnąć. $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ jest bardziej związane z procesem (akcent na dynamikę) niż ze stanem. W aspekcie zbawienia zostaje przyłączone do $\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma \ \alpha\upsilon\tau\eta\rho$. A to z kolei odzwierciedla $\zeta\omega\eta$. Termin $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ma w omawianym kontekście charakter zbliżony do $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ w dziełach Filona,

porównuje siebie do biegacza, który zapomina o tym, co za nim, a skupia się na tym, co przed nim. Wytęża swe siły, by osiągnąć zamierzony cel (w. 13–14). Wie, że jeszcze nie osiągnął τέλειος.

Jedną z błędnych tez nauczanych w Filipi, z którą Paweł nie mógł się zgodzić, mogło być źle rozumiane cierpienie i krzyż Chrystusa, jak i cierpienie samych wiernych. Do tej gotowości przyjęcia cierpienia (chodzi naturalnie o cierpienie dla Chrystusa; obronę i wierność Jego krzyżowi) prawdopodobnie zachęca już w 3, 17. Wpierw przestrzega Filipian przed zastraszeniem (zob. 1, 28), a następnie mobilizuje ich do swego naśladowania „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas”. Słowa te mogły brzmieć jak exhortatio ad martyrium²⁴⁸. Jednak zaraz po tym przesłaniu następuje skarga na tych, którzy postępują jak wrogowie krzyża Chrystusowego (zob. 3, 18). Wers ten wprowadza pewną trudność, gdyż może on być dodatkową charakterystyką wcześniej omawianych pseudomisjonarzy, ale też może informować o jeszcze jednej grupie ludzi siejących niepokój w Filipi²⁴⁹. Przypuszczalnie nie chodzi tu o Żydów czy pogan, którzy pogardzali krzyżem jako zgorszeniem i głupstwem (por. 1 Kor 1, 23). Ponadto wzmianka, że Paweł mówi o nich z płaczem, dodatkowo potwierdza, że to nie Żydzi i poganie stanowią zagrożenie dla gminy. To głębokie wzruszenie Apostoła sugeruje, że chodzi o jakąś stratę. Tymczasem o poganach Apostoł mówi raczej z surowym oburzeniem

w których określa on tego, który posiadał umiejętność νοεῖν i dzięki temu uzyskał właściwą γνώσις. Filon w swoich pismach egzegetycznych skupił się na Torze, pozostawiając jakby w cieniu pozostałe pisma. Być może trzykrotna aluzja do νόμου (3, 5.6.9) jest wskazówką, że podobny akcent w interpretowaniu Pisma mieli pseudomisjonarze w Filipi. – Zob. J. Gnika, *Die antipaulinische Mission in Philippi...*, s. 274; G. Klein, *Antipaulinismus in Philippi. Eine Problemskizze*, [w:] *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen)*, Red. D. A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann, Gütersloh 1989, s. 305; zob. także: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig–Berlin 1927³, s. 338–339. W Polsce zajmował się tym tematem S. Matuszewski, *Filozofia Filona i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.

²⁴⁸ Por. A. Jankowski, „Wzór macie w nas” (Flp 3, 17) ..., s. 267. Przez przykład swojego apostołskiego cierpienia, Paweł usiłował stworzyć pewien wzór, model postępowania dla chrześcijan w Filipi, którzy również będą partycypować (lub nawet już to czynią) w cierpieniu Chrystusa. Brak jednoznaczności w wypowiedziach, jak dalece słowa te dotyczą pseudomisjonarzy, którzy wpatrywali się w chwałę zmartwychwstania Jezusa, nie biorąc poważnie Jego cierpienia, a w końcu i krzyża. – Zob. U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 163; P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971, s. 113, 115–116 (ATHANT 61); W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 321; G. Klein, *Antipaulinismus in Philippi...*, s. 308.

²⁴⁹ Por. K. Grayston, *The Opponents in Philippians 3...*, s. 170; J. J. Gunther wylicza osiemnaście takich grup, które zasadniczo wywodzą się ze środowiska żydowskiego. – Zob. tenże, *St. Paul's Opponents and their Background*, Leiden 1973, s. 2 (NovTest.S 35); U. Schnelle w drugiej teorii (przedstawia trzy) wyjaśniającej ich pochodzenie, opierając się na pracach M. Dibeliusa i G. Baumbacha, sygnalizuje dwa aspekty wystąpienia Pawła: przeciw Żydom (Flp 3,1–11/–16/) i przeciw libertynistycznym hellenistom (od Flp 3,12/17/). – Zob. tenże, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, s. 162 (UTB 1830).

(np. Rz 1, 18–32; Ef 5, 12; 1 Tes 4, 5), a o Żydach ze smutkiem (zob. Rz 9, 2–5). Ci drudzy jednak nie mogą występować w Filippi w roli zarażających złym przykładem, ponieważ jeżeli w ogóle tam byli, to nie wnosili żadnego wkładu w życie religijne i gospodarcze miasta²⁵⁰.

Czy grupy tej należy szukać wśród samej wspólnoty chrześcijan w Filippi? Raczej nie, gdyż w 1, 3–7 Paweł dziękuje Bogu za ich zaangażowanie w szerzeniu Ewangelii. Chwali ich, a to może oznaczać, że stan religijny i moralny gminy jest dobry²⁵¹.

Pozostają jeszcze judaizantes²⁵², tyle że o nich Paweł mówił z namiętnym oburzeniem (np. List do Galatów), a nie z płaczem. Dlatego też „wrogami krzyża Chrystusowego” mogli być źle żyjący chrześcijanie, być może preferujący styl antynomistów czy nikolaitów, na których skarżą się inne pisma I w.²⁵³ Nie tylko niegodziwie żyli jako wyznawcy Chrystusa, ale i siali błędną naukę. Zapierali się krzyża, nie znosili cierpienia we własnym życiu, zatrzymywali się tylko na chwale Chrystusa, stając się również niewolnikami własnych namiętności²⁵⁴.

Apostoł w 3, 19 dokonuje krótkiej, ale bardzo surowej charakterystyki wrogów krzyża. Zaraz na samym początku ukazuje ich radykalne oderwanie od Chrystusa, skoro czeka ich zagłada (τὸ τέλος ἀπώλεια²⁵⁵), będzie ona następstwem ich uczynków (por. 2 Kor 11, 15).

Następnie Paweł opisuje styl ich życia, używając terminu κοιλία, który w omawianym kontekście wskazuje na: brzuch, żołądek, czy bardziej ogólnie jamę brzuszną²⁵⁶. Porównanie: „ich bogiem – brzuch”, cieszy się sporym zainteresowaniem komentatorów. F. W. Beare²⁵⁷ napisał: „Nie ma potrzeby, aby wykraczać poza podstawowe znaczenie tego terminu. Ludzie ci, interesujący się głównie przyjemnościami stołu – jeżeli nie są obciążeniuchami lub pijakami, są smakoszami

²⁵⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 160–161. Kwestię Lidii handlującej purpurą – zob. rozdział II. 3.1.1. niniejszej pracy.

²⁵¹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 28.

²⁵² Por. J. Jónsson, *Humor and Irony in the New Testament Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Reykjavik 1965, s. 230; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1970, s. 252.

²⁵³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 161. H. Koester widzi w tych ludziach chrześcijan, którzy nie byli gotowi potwierdzić zbawienia przez przyjęcie cierpienia i śmierci. – Zob. H. Koester, *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)...*, s. 325.

²⁵⁴ Por. J. Gnika, *Der Brief an die Philipper*, Leipzig 1968, s. 68 (GSL.NT 11).

²⁵⁵ Ἀπώλεια – zniszczenie, zmarnowanie, zguba, zatracenie, zagłada – zob. ἀπώλεια, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 70. U Pawła (Rz 9, 22; Flp 1, 28; 2 Tes 2, 3; 1 Tm 6, 9) zawsze jest pojęciem eschatologicznym, oznaczającym wiekuiste potępienie.

²⁵⁶ Zob. κοιλία, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 341; κοιλία, [w:] P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 346.

²⁵⁷ F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians...*, s. 136.

i niczym w życiu się nie interesują”. Akcentuje on u krytykowanych oponentów chciwość i zmysłowość.

A. F. J. Klijn²⁵⁸, J. F. Collange²⁵⁹, U. B. Müller²⁶⁰ odwołują się do użycia κοιλία w Rz 16, 17–18 i mówią, że odnosi się ono do niewłaściwego poszanowania własnego życia oraz do służenia samemu sobie.

H. Koester²⁶¹ interpretuje to słowo jako odniesienie do ograniczeń w spożywaniu pokarmów przez Żydów, którzy zbyt mocno zwracają uwagę na tę sprawę, a przecież κοιλία nie bierze udziału w przyszłym świecie²⁶².

Ch. Mearns²⁶³, opierając się na przemyśleniach K. Bartha, pisze, iż w wyrażeniu ὦν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὦν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνη αὐτῶν, zarówno κοιλία, jak i αἰσχύνη są eufemizmami określającymi obrzezany męski organ. Tak też termin κοιλία był rozumiany w LXX (np.: Ps 132 /131/, 11; 2 Sm 7, 12; 16, 11)²⁶⁴. Także w modlitwie o czystość w słowach, myślach i czynach, zamieszczonej w Syr 23, 6, odnajdujemy κοιλίας ὀρεξις. Oczywiście, że takie użycie κοιλία nie występuje w NT, ale może wystąpić ciągłość jego znaczeniowego zabarwienia. Byłoby czymś zaskakującym, gdyby tej ciągłości nie było. Takie spojrzenie zgrabnie pasuje do kontekstu Flp 3, 19 – pisze Mearns²⁶⁵. W takim ujęciu zwrot ten określałby ludzi oddanych rozpucie.

Pozostaje jeszcze jedna charakterystyka oponentów: „A chwała – w tym, czego winni się wstydzić” (καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνη αὐτῶν). Zwolennicy judaizantes widzieli w tym zwrocie znak obrzezania, gdyż αἰσχύνη może mieć także odcień seksualny²⁶⁶. Ale wtedy chlubienie się z obrzezania (3, 2–3) jest „chlubieniem” się czymś, co skromność nakazuje zasłaniać (por. 1 Kor 12, 23)²⁶⁷.

Bardziej zrozumiały wydaje się pogląd, że Paweł piętnuje pewne zachowanie oponentów, styl ich życia, którego normalnie człowiek – tym bardziej określający

²⁵⁸ A. F. J. Klijn, *Paul's opponents in Philippians 3*, NovTest (1964/65), s. 278–284.

²⁵⁹ J. F. Collange, *The Epistle of Paul to the Philippians*, London 1979, s. 138.

²⁶⁰ U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 180; cytuję: U. Wilckens, *Der Brief an die Römer: Röm 12–16*, Zürich–Köln–Neukirchen–Vluyn, 1989², s. 142 (EKK VI/3).

²⁶¹ H. Koester, *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)...*, s. 326.

²⁶² Por. H. Koester, *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)...*, s. 326: „Nowhere in the New Testament is κοιλία understood as the source of sinful sensuality. It is either the womb of the mother, or that part of the body designated for the digestion of food, which thus sustains natural life. From such an understanding of κοιλία two things can be stressed: 1) To obey any ascetic food laws is meaningless and a violation of God's order of creation. 2) Concern for the κοιλία is superfluous, since it will perish and has no part in the future world”.

²⁶³ Ch. Mearns, *The Identity of Paul's Opponents at Philippi...*, s. 198.

²⁶⁴ Zob. J. Behm, κοιλία, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 787–789.

²⁶⁵ Por. Ch. Mearns, *The Identity of Paul's Opponents at Philippi...*, s. 199.

²⁶⁶ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 162; R. Bultmann, αἰσχύνω, [w:] ThWNT, Bd. I, s. 188–190.

²⁶⁷ Por. B. Byrne, *List do Filipian*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny...*, s. 1408. Interpretacja duchowa obrzezania – jako wyraz przymierza z Bogiem – nie jest powodem wstydu.

się jako Chrystusowy – powinien się wstydzić. Może dotknął ich laksyzmu²⁶⁸, moralnego libertynizmu, co kazało im przechwalać się wyuzdanym życiem, a może utracili właściwe rozumienie wolności, gubiąc wszelką hierarchię wartości. Albo też w swojej doskonałości (τέλειος) poczuli się jakby równi z Chrystusem? Ich chwała byłaby więc bluźnierstwem²⁶⁹.

Do końca nie wiemy, kogo lub co dokładnie Paweł miał na myśli, pisząc te słowa, tym bardziej że jego adwersarze byli nie tylko liczni (πολλοὶ γὰρ ...) /3, 18/, ale i zróżnicowani. Nieraz już o nich opowiadał Filipianom, dzieląc się zapewne swym doświadczeniem różnorakiej przecież misyjnej drogi. Teraz, jakby sumuje te informacje w paru myślach, które dla samych chrześcijan w Filippi musiały być na tyle zrozumiałe, że nie potrzebowały dodatkowych wyjaśnień. Czas, który upłynął od tamtych zdarzeń, jak i inny klimat kulturowy sprawiają, że dla nas obraz tych fałszywych, zapewne wędrownych misjonarzy nie jest zbyt jaskrawy. Ale proste zakończenie „To ci, których dążenia są przyziemne” (w. 19) pozwala nam dostrzec w pseudomisjonarzach z Filippi chrześcijan (może antynomistów), którzy całkowicie skupili się na sprawach doczesnych, w dodatku źle korzystając z wolności, jakby zapominając, że „nasza ojczyzna jest w niebie”²⁷⁰.

Ich działalność w Filippi także charakteryzuje interpersonalny kontakt. Oprócz bowiem wzorca pozytywnego pojawia się negatywny. Model niszczenia, model złego przykładu²⁷¹. Paweł, pisząc βλέπετε, chce ostrzec przed naśladowaniem, wprowadzaniem w życie tego negatywnego wzorca. Czuje się odpowiedzialny za Kościół w Filippi. Zna też negatywną siłę oddziaływania tego antywzoru i dlatego tak ostro i stanowczo reaguje. Po prostu pragnie ustrzec wiernych przed zejściem z drogi, którą kroczą jako Kościół. Zachęca do wytrwałości i prawowierności: „W każdym razie: dokąd doszliśmy, w tę samą stronę zgodnie postępujemy!” (3, 16). „Dokąd doszliśmy” – pierwsza osoba l. mn. wskazuje na wspólną drogę Filipian i Apostoła, ich wzajemne współdziałanie. I nie jest to tylko spojrzenie w przeszłość, ale przygotowanie na przyszły wysiłek dalszego kroczenia tą samą drogą wiary. Używa przy tym terminu z zakresu wojskowości: στοιχεῖν, który może być oddany przez „równo maszerować”. Dzięki tak dobranym słowom Paweł harmonijnie łączy myśl o posuwaniu się naprzód („jednym krokiem”, „w jednym szeregu”), z żądaniem utrzymania właściwego kierunku marszu, aby osiągnąć osta-

²⁶⁸ Por. W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes...*, s. 333–335.

²⁶⁹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 79. Paweł używa tu celowo rzeczownika δόξα, którego także użył w hymnie o Chrystusie, że On jest „w chwale Boga Ojca” (εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός) /Flp 2, 11/.

²⁷⁰ Szerzej o „niebieskiej ojczyźnie” (πολίτευμα ἐν οὐρανῷ ὑπάρχει) zobacz w rozdziale III. 2.2.3. niniejszej pracy.

²⁷¹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 78.

teczny jego cel – spotkanie z Jezusem w „niebieskiej ojczyźnie” (3, 20)²⁷². Stąd tak gorliwa troska Apostoła o to, aby żadna fałszywa grupa religijna czy pojedynczy pseudonauczyciele nie zagrażali wyznawcom Chrystusa w Filipi w drodze ku zbawieniu.

3.3. Pawłowe wezwanie do jedności i jednomysłności członków Kościoła w Filipi

Prawdopodobnie inspiracją tematu o jedności i jednomysłności była dla Pawła rozwijająca się w czasie powstawania Listu do Filipian sytuacja w Koryncie. Pragnął uchronić Filipian przed podziałami i tworzeniem różnych frakcji od wewnątrz, a zarazem wskazywał na potrzebę konsolidacji wobec wspomnianych już zagrożeń zewnętrznych²⁷³. Jako Apostoł Jezusa Chrystusa wiedział doskonale, że sprzeniewierzenie się wspólnocie, rozdarcie wewnętrzne gminy godzi w samą istotę miłości chrześcijańskiej, dlatego stanowczo, ale zawsze w aspekcie życzliwości reagował na wszelkie próby podzielenia bądź rozbicia wspólnoty. Wciąż pragnął, aby byli gminą wzorcową²⁷⁴. Wspominał już przecież, że pośród narodu zepsutego i przewrotnego jawią się jako źródła światła w świecie (zob. Flp 2, 15). Nie chciał dopuścić do tego, aby ich blask na skutek wewnętrznych napięć i rozłamów przysnął.

Chociaż sytuacja w Filipi nie była tak niebezpieczna jak w Koryncie, to jednak Apostoł wolał stosować wobec nich działanie preferencyjne. Przypominał o potrzebie wspólnego „myślenia” i „postępowania”:

„Słusznie przecież mogę tak o was myśleć, bo noszę was wszystkich w sercu jako tych, którzy mają udział w mojej łasce: zarówno w moich kajdanach, jak i obronie Ewangelii uzasadnionej dowodami” (1, 7).

„...dopełnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały, lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie. Niech każdy ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale też i drugich” (2, 2–4).

Według jego zamierzeń mają ich łączyć nie jakieś sztuczne więzy, lecz miłość Boża, którą Syn Boży przelał na ludzi, aby ona przenikała świat i ludzkość i stała się powszechnym i najwyższym dobrem. Miłość ta ma ich motywować do jedności i zgody w zakresie myśli, wiary, woli i działania. I chociaż zgoda i jedność

²⁷² Por. A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999, s. 174. 203; G. Delling, ΣΤΟΙΧΕΩ, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 666–669.

²⁷³ Por. Z. Niemirski, *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków...*, s. 98.

²⁷⁴ Por. J. Holzner, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe...*, s. 339.

pochodzą od Ducha, to jednak muszą być one wypracowywane również wspólnym ich wysiłkiem (zob. 2, 1–2)²⁷⁵.

Apeluje więc do nich:

„Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakieś uczestnictwo w Duchu, jeśli jakiś serdeczne współczucie – dopełnijcie mojej radości...” (2, 1–2).

Poprzez cztery analogicznie zbudowane kolejne człony zdania, zaczynające się od εἴ τις lub εἴ τι (anafora), Apostoł pragnie odpowiednio umotywić Filipian do działania na rzecz jedności i jedynomyślności²⁷⁶.

Paweł rozpoczyna od fundamentalnego argumentu – od Chrystusa. Już nie tyle on, Apostoł zachęca i napomina, ale sam Chrystus. Tak ukierunkowane spojrzenie (ἐν Χριστῷ) pozwala dostrzec obiektywność napomnienia (παράκλησις). Nie jest to prywatne wołanie Pawła o jedność w gminie, ale chrześcijańskie, urzędowe wezwanie do Kościoła w Filipi²⁷⁷.

Drugie uzasadnienie to miłość. Pocieszenie miłości (παραμύθιον ἀγάπης) ma ścisły związek z παράκλησις²⁷⁸. Paweł odwołuje się do dotychczasowej „mocy miłości”, która cechowała gminę²⁷⁹.

W trzecim członie Paweł odwołuje się do uczestnictwa w Duchu (κοινωνία πνεύματος). Identyczny zwrot w 2 Kor 13, 13 pozwala widzieć tu działanie Ducha Świętego, nie zaś określenie psychologiczno-moralne „duchowej łączności”²⁸⁰. Może jest to również pewne odniesienie do 1, 27, gdzie Apostoł wzywa, aby „στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι”.

Czwarty motyw dotyka serdecznego współczucia (σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί). Dosłownie rzeczowniki σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί oznaczają wnętrze; serce

²⁷⁵ Por. J. Rumak, *Mistyka świętego Pawła Apostoła...*, s. 496.

²⁷⁶ Por. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, s. 71–93. Z polskich prac dotyczących motywacji napomnień św. Pawła warto zob. K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Lublin 1971 (SBb XXV).

²⁷⁷ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 108; J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 104.

²⁷⁸ Por. J. Gnilka, *Der Philipperbrief...*, s. 103–104.

²⁷⁹ Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 41. Miłość ta może być również aluzją do Boga Ojca, Dawcy miłości przez dar Ducha Świętego – podobnie jak w Rz 5, 5 czy 2 Kor 13, 11.13. Wtedy można interpretować to napomnienie w następujący sposób: „Jeśli was miłość Boga Ojca do tego skłania wewnątrz”. – Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 108.

²⁸⁰ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 108; J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon...*, s. 73: „...any participation in the Spirit, any fellowship with the Holy Ghost and mutual fellowship in the Spirit”. V. Koperski twierdzi, że nie koniecznie należy widzieć tu osobę Ducha Świętego. Κοινωνία πνεύματος może mieć zwykłe znaczenie przedmiotowego dopełniacza i odnosić się do wspólnoty Filipian. – Zob. V. Koperski, *The Knowledge of Christ Jesus My Lord...*, s. 254: „...the word κοινωνία does not need to be interpreted as a relationship of sharing grounded in the Spirit. It can have the normal objective genitive sense and refer to the Philippians’ sharing of the Spirit”.

i litość²⁸¹. Przenośnie wyrażają serdeczną przychylność, uczucie miłości i współczucie. I jeśli w trzech pierwszych wezwaniach Paweł mniej lub bardziej odwołuje się do autorytetu Boga i obiektywnych darów Jego łaski, tak ostatni motyw opiera na pozytywnym odniesieniu do niego samych Filipian. Liczy na właściwe zrozumienie przez nich sytuacji i podjęcie odpowiednich działań, również ze względu na wzajemną serdeczność i zaufanie, które tworzą dwukierunkową relację Apostoł – Filipianie.

Dopiero po takiej motywacji Paweł wysuwa postulaty strukturalne paraklezy (2, 2–4)²⁸². Dotykają one kwestii miłości braterskiej, gdyż prawdopodobnie głównym napięciem w tej materii był spór w gronie zasłużonych chrześcijan (por. 2, 2; 4, 2–3). Chodziło o pierwszeństwo bądź to w doskonałości, bądź też w autorytecie²⁸³. Pragnąc zaradzić zaostreniu się sporu, a w konsekwencji zapobiec podziałom we wspólnocie, Paweł proponuje im balsam pokory, która potrafi spojrzeć na drugiego człowieka przez pryzmat miłości braterskiej i dostrzec w nim „kogoś wyżej stojącego od siebie” (por. 2, 3). Należy tu podkreślić, że środek ten, zalecany wiernym niedawno nawróconym z pogaństwa, stawiał przed nimi wielkie wymagania. Starożytność nie uważała bowiem pokory w ogóle za cnotę. Czy to grecka *ταπεινοφροσύνη* – „niskość umysłu”, czy rzymska *humilitas* – „pryzemność” nikomu nie imponowały. Trzeba było dopiero wcielenia Syna Bożego, by pokora stała się niezbędnym warunkiem prawdziwej wielkości chrześcijanina²⁸⁴. Dlatego pojąć ją mogli tylko ci, którzy właściwie zrozumieli naukę Chrystusa i odznaczali się prawdziwą miłością chrześcijańską, bo tylko autentyczna miłość – nierozłączna towarzyszka pokory i szacunku – jest w stanie ocenić bliźniego za stojącego wyżej od siebie i uszanować w nim godność obrazu dziecka

²⁸¹ Zob. Σπλάγχχνον, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 561–562; szerzej: H. Köster, σπλάγχχνον, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 548–559; οἰκτιρμός, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 423; szerzej: R. Bultmann, οἰκτιρμός, [w:] ThWNT, Bd. V, s. 161–163.

²⁸² Por. H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 41; J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon...*, s. 73.

²⁸³ Por. L. Stachowiak, *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, RBL 13 (1960), s. 208–209.

²⁸⁴ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu...*, t. II, s. 285. Zwrot *ταπεινοφροσύνη*, nieużywany w grece klasycznej ani w LXX, jest zazwyczaj oddawany przez polskich tłumaczy terminem „pokora” (BT, BP, BWP). Rzeczownik ten pochodzi od greckiego słowa *ταπεινώ*, które znaczy: lekceważyć, pomniejszać, poniżyć, zhańbić, upokorzyć. Ten termin był używany w grece klasycznej zawsze w sensie pejoratywnym. Określano nim w świecie pogańskim postawę pełną słabości, inercji, a nawet pogardy, zasługującą co najmniej na litość. NT przyjął termin z greki klasycznej, ale nadał mu nowe, pozytywne znaczenie. Zwrot *ταπεινοφροσύνη* użyty w omawianym fragmencie nie oznacza pokory w sensie małoduszności czy poniżenia, choć takie znaczenie mogłoby sugerować pochodzenie terminu. Jest to radosne, wypływające ze świadomości własnej godności, służebne nastawienie ducha wobec Boga i bliźnich. – Zob. J. Harasim, *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w listach św. Pawła*, [w:] *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 325–326; W. Grundmann, *ταπεινός*, [w:] ThWNT, Bd. VIII, s. 1–27; K. Thieme, *Die TΑΠΕΙΝΟΦΡΟΣΥΝΗ Philipper 2 und Römer 12*, ZNW 8 (1907), s. 9–33.

Bożego²⁸⁵. Potrzeba tu jednak pewnego dopowiedzenia. Filipianie w zalecanej im dążności do pokory nie byli zobowiązani do negacji posiadanych wartości nadprzyrodzonych lub naturalnych, które uprawniały ich do zajmowania odpowiednich stanowisk w społeczności chrześcijańskiej. Podstawą tych wartości jest przecież synostwo Boże otrzymane przez łaskę. Nie wolno im jedynie było czynić tych wartości niezaprzeczalnym przedmiotem zazdrosnego posiadania lub próżnej chwały, lecz mieli wykazywać gotowość do dobrowolnego poniżenia i poniżyć się tak, jak to uczynił Chrystus²⁸⁶.

Dla lepszego zrozumienia tej postawy, Apostoł przedstawia im hymn ku czci uniżonego i wywyższonego Chrystusa (zob. 2, 6–11). Poprzez przykład Jezusa pragnie ich zachęcić do konfrontacji swojego społecznego postępowania. Prawdopodobnie chciał, aby jeszcze raz przeżyli wydarzenia Chrystusowe opisane w hymnie. A ponieważ przez wyznanie wiary w Jezusa i przyjęcie chrztu są „w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ), wymaga od nich Chrystusowej postawy w stosunku do swoich współbraci²⁸⁷. Przez ten hymn Paweł uświadamia im jeszcze coś: ich uniżaniu się będzie towarzyszyć chwała podobna do tej, jaką opromieniony jest Chrystus²⁸⁸.

Paweł motywuje pokorę wybitnie soteriologicznie. Filipianie mają się poświęcać jedni dla drugih, jedni drugim dobro mają mieć na względzie, bo i Chrystus w trosce o dobro wszystkich ludzi stał się posłuszny aż do śmierci²⁸⁹.

Troska Apostoła o jedność w gminie w dużej mierze wiązała się z uwrażliwieniem Filipian na samych siebie, a co bezpośrednio się z tym łączy – umocnieniem ich w postawie altruistycznej. Chciał im przekazać, że „dla chrześcijanina nie ma drogi, która omijałaby drugiego człowieka”²⁹⁰.

Oprócz ogólnych wezwań do jedności i jednomysłności, pod koniec listu znajdujemy bezpośrednie napomnienie skierowane do dwóch kobiet: Ewodii i Syntychy, aby były jednej myśli w Panu (zob. 4, 2). Te bliżej nam nieznane mieszkanki

²⁸⁵ Por. J. Harasim, *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w listach św. Pawła...*, s. 326.

²⁸⁶ Por. L. Stachowiak, *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory...*, s. 211–212.

²⁸⁷ Por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 90 (AL 3); tenże, *Uniżony i wywyższony Chrystus (Flp 2, 6–11)*, RBL 28 (1975), s. 220.

²⁸⁸ Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu...*, s. 379. Hymn ten nie może być rozumiany w sensie egzemplarycznym, jakoby Jezus miał stanowić bezpośredni przykład postępowania. Wyklucza to już sam początek hymnu, gdzie jest mowa o praisnieniu Chrystusa (w. 6). Bardziej Apostoł chciał wyeksponować miłość do człowieka, która jest w Bogu, a zarazem wypełniała posłannictwo Jezusa Chrystusa. Przegląd literatury tego jednego z najczęściej komentowanym tekstów Pisma Świętego zob. np. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)...*, s. 409 i 411.

²⁸⁹ Por. K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła...*, s. 134.

²⁹⁰ J. J. Müller, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon...*, s. 76: „For the Christian there is no road that by-passes his fellowman”.

Filippi²⁹¹, zapewne gorliwe, wpływowe osobistości wśród tamtejszych chrześcijan – może diakonisy?²⁹², zasłużone dla powstania wspólnoty (trudziły się z Pawłem dla Ewangelii – w. 3), wiodły z nieznanym nam powodów spór między sobą²⁹³. Nie wiemy, jakie było jego podłoże, ale kontekst, mówiący o pracy, raczej wskazuje na rozbieżności w postępowaniu obu kobiet (metodach pracy?), niż o różnicach w doktrynie religijnej²⁹⁴. Pojawiły się również głosy, że konflikt ten mógł mieć jakieś powiązanie z oponentami Pawła, którzy próbowali zakłócić spokój w gminie, szerząc błędy dotyczące wiary²⁹⁵. Opinie te jednak są sporadyczne, gdyż bardziej przekonująca jest hipoteza dotycząca sporu personalnego, a nie teologicznego. Konflikt ten musiał być sprawą jawną, skoro Paweł wymienił obydwie kobiety po imieniu. Musiały silnie i negatywnie oddziaływać na całą wspólnotę, skoro upomina je, i to każdą z osobna. Upomnienie to (παράκαλῶ) niesie w sobie pewną stanowczość. Widocznie ważność sprawy spornej, ewentualnie sama sytuacja konfliktowa oraz jej szkodliwość nie pozwalały na pobłażliwość ze strony Apostoła. Czuł się nawet zmuszony włączyć trzecią osobę, by im pomogła (συλλαμβάνου – dosł. „podawaj rękę”) znaleźć właściwe rozwiązanie, którego owocem będzie wzajemne pogodzenie się. Rozjemcą tym miał być niejaki Syzyg. Samo słowo „σύζυγος”,

²⁹¹ Ewodia i Syntycha to imiona greckie (Εὐδία pochodzi od εὐώδης – dobra droga, powodzenie lub miły zapach, wdzięczna woń). – Zob. A. Stumpff, εὐδία, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 808; Συναγωγή można tłumaczyć jako szczęśliwy traf, los, spotkanie lub spojrzenie. Ponieważ Filippi było rzymską kolonią, ich greckie imiona mogą wskazywać na to, że były cudzoziemskimi kupcami, podobnie jak Lidia (por. Dz 16, 14). Jest to jednak tylko przypuszczenie. Ich wpływowa pozycja jako współpracownic Pawła mogła być bardziej akceptowana w Filippi niż w innych częściach cesarstwa rzymskiego. Zachowane inskrypcje wskazują na silne zaangażowanie kobiet w życie religijne tego miasta. – Zob. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu...*, s. 436. O roli kobiet w Filippi pisze również F. X. Malinowski, *The Brave Women of Philippi*, BTB 15 (1985), s. 60–64. O ewentualnych przypuszczeniach, że jedno z tych imion nosiła Lidia (zob. rozdział II. 3.1.1. niniejszej pracy).

²⁹² Por. G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 179.

²⁹³ Zob. P. Cz. Bosak, *Ewodia, Syntycha*, [w:] *Kobiety w Biblii...*, s. 75 i 198; tenże, *Ewodia, Syntycha*, [w:] *Postacie Nowego Testamentu...*, s. 127 i 650.

²⁹⁴ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 167. Rolę tych dwóch kobiet we wspólnocie należy widzieć na tle hojności i cierpienia chrześcijan w Filippi. Paweł określa ich posługę czasownikiem συναθροῖν (dosł. „walczyć razem”) /w. 3/, który podkreśla odwagę tych kobiet wobec zewnętrznej opozycji, a nie ich rolę w głoszeniu Ewangelii czy nawet w organizowaniu pomocy materialnej. To samo słowo występuje w 1,27 na oznaczenie zmagania się wspólnoty z opozycją zewnętrzną. W obliczu trudności zewnętrznych Paweł zachęca wspólnotę, a potem Ewodię i Syntychę, aby nie upadały na duchu, ale miały na uwadze ostateczne zwycięstwo. – Zob. S. Mędała, *Świadectwo mocy Chrystusa (List do Filipian)...*, s. 405–406. Natomiast W. Rakocy widzi w tych kobietach osoby, które bezpośrednio pomagały Pawłowi w ewangelizacji Filippi, tzn. w momencie kiedy znajdował się w mieście. Ich wkład w ewangelizację może odnosić się tylko do momentu założenia tam wspólnoty, czyli do pierwszej wizyty w mieście. – Zob. W. Rakocy, *Pytanie o ofiarność Filipian (interpretacja feministyczna)...*, s. 155.

²⁹⁵ Por. W. Schmithals, *Die Irrlehrer des Philipperbriefes...*, s. 338; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 272.

będące biblijnym hapax legomenon, u klasyków i w inskrypcjach oznacza: „będący pod tym samym jarzmem”, „wprzężony we wspólne jarzmo”, „towarzysz”, „druh”, „wspólnik”, „przyjaciel”, „żona”, „współmałżonka”²⁹⁶. Słowo to nie jest znane w literaturze antycznej jako imię własne. Dlatego też pojawiło się pytanie, czy „σύζυγος” jest apelativem²⁹⁷, czy też oznacza nomen proprium²⁹⁸. Wielość głosów w dyskusji świadczy o złożoności, wydawałoby się prostego zagadnienia. Obecnie, pomimo wciąż aktualnej kwestii w tej sprawie, bardziej akcentuje się drugie rozwiązanie, opowiadające się za Syzygiem jako imieniem własnym. Miałby on również należeć do grona biskupów lub diakonów, o których Paweł wspomina na początku listu²⁹⁹.

Korzystając z pośrednictwa Syzyga, Paweł liczy na jego pomoc w pomyślnym rozwiązaniu zaistniałego konfliktu. Dodatkowym motywem udzielenia pomocy zwaśnionym kobietom – oprócz racji społecznej – było także to, że wraz z Klemensem i pozostałymi współpracownikami Pawła trudziły się w służbie Ewangelii (4, 3). Paweł widocznie widział w Syzygu człowieka, który miał szansę załagodzić spór; człowieka, który potrafił wewnętrznie scalić wspólnotę, wzmacniając tym samym jej jedność i jednomyślność.

Zgoda była i jest nieodzownym warunkiem każdych, właściwych interpersonalnych relacji. Apostoł dobrze o tym wiedział. Znał zasadę: jeśli chrześcijanie w Filipi nie będą żyli w zgodzie pomiędzy sobą, nie będą również żyli zgod-

²⁹⁶ Zob. Σύζυγος, [w:] R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 573; σύζυγος, [w:] P. Cz. Bosak, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu...*, s. 535.

²⁹⁷ Np. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, Tübingen 1937³, s. 94 (HNT 11); E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon...*, s. 165, 166; W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 65; W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus...*, s. 272; N. Walter, *Der Brief an die Philipper...*, s. 91, 92; G. Dellling, Σύζυγος, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 749–750. Niegdyś w Syzygu widziano żonę Pawła (Klemens Aleksandryjski – pogląd ten już w starożytności spotkał się ze słusznym protestem opartym na świadectwie samego Pawła o swojej bezżenności /1 Kor 7,8/, utożsamiano go z mężem lub bratem Ewodii lub Syntychy (Jan Chryzostom). Syzyg miał też być określeniem Epafrodyta, Tymoteusza, Sylwana lub symbolizować cały Kościół w Filipi. – Zob. G. F. Hawthorne, *Philippians...*, s. 179–180. Jest dosyć interesujący szczegół, który może umacniać tezę, że Syzyg jest tylko ogólnym określeniem bliskiego towarzysza Pawła. Gdy Apostoł przygotowuje misję Tymoteusza, charakteryzuje go przysłówkiem γνήσιος (prawdziwie, szczerze, prawowicie) /2, 20/. Jest to hapax legomenon, zachodzi jednak w formie przymiotnikowej w 4, 3, kiedy Paweł charakteryzuje osobę Syzyga: γνήσιε σύζυγε. Γνήσιος w Flp występuje tylko jeden raz. W pozostałych listach jeszcze trzy razy (2 Kor 8, 8; 1 Tm 1, 2; Tt 1, 4). Podobieństwo γνήσιος i γνήσιος mogą wskazywać tożsamość Tymoteusza i Syzyga, ale też może być to również argument przeciwny: Paweł użył terminów podobnych, ale nie takich samych, gdyż myślał o dwóch, różnych postaciach.

²⁹⁸ Np. E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbrieft...*, s. 159; P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 217; J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 166–167; U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper...*, s. 196; A. Jankowski, *Listy więzienne...*, s. 167–168; H. Langkammer, *List do Filipian...*, s. 82.

²⁹⁹ Por. J. Gniska, *Der Philipperbrief...*, s. 166; B. Mayer, *Philipperbrief. Philemonbrief...*, s. 62; P. Cz. Bosak, *Syzyg*, [w:] *Postacie Nowego Testamentu...*, s. 651.

nie jako wspólnota. Dlatego pisząc do nich, wśród pochwał i radości, są również ostrzeżenia i napomnienia. Są one wyrazem głębokiej troski o dobro Kościoła i jego wiernych, jak i ojcowskiej miłości wobec ludzi, wśród których i z którymi trzymał się dla Ewangelii. Uczył, że podstawą jedności chrześcijańskiej jest bycie w Chrystusie (ἐν Χριστῷ). Z niej, a raczej w niej ma kształtować się wspólnota (κοινωνία) wiernych, która tworzy bazę jedności Kościoła. To, co łączy chrześcijan z Chrystusem, ma też łączyć ich między sobą. Dążenia, pragnienia (φρονεῖν), które były w Chrystusie, mają również wypełniać ich życie (por. Flp 2, 5). Paweł tego nauczał i tym też żył. Był dla Kościoła w Filipi, jak i pozostałych założonych przez siebie wspólnot nie tylko nauczycielem, ale i ojcem, który przez własną jedność i jednomyślność z Bogiem, był dla nich świadkiem i wzorem (por. Flp 3, 17; 1 Tes 1, 6–7).

ZAKOŃCZENIE

Filippi stało się pierwszym europejskim polis, w którym św. Paweł rozpoczął realizować nakaz misyjny Chrystusa. Przez nauczanie i chrzest łączy z Chrystusem najpierw handlarkę purpury wraz z całym jej domem (zob. Dz 16, 13–15), a następnie nadzorcę więzienia oraz jego dom (zob. Dz 16, 25–34). Pawłowy egzorcyzm wobec niewolnicy, która zawodowo zajmowała się wróżbiarstwem, stał się powodem uwięzienia jego i Sylasa, a w dalszej konsekwencji zaprzestania bezpośredniej pracy wśród mieszkańców Filippi (zob. Dz 16, 16–40). Pomimo jednak skromnych początków, Kościół ten rozwijał się, stając się aktywną wspólnotą chrześcijańską, biorącą udział w dziele ewangelizacji (zob. Flp 1, 5).

Zapoznanie się z historią Filippi i jej mieszkańców, poznanie ich korzeni oraz dokonanie głębszej analizy religijności Filipian w okresie działalności Apostoła Pawła – cel rozdziału pierwszego rozprawy – pozwolił zrozumieć inną, niż w dotychczasowej pracy misyjnej postawę Apostoła wobec ludności miasta. Bezpośredni kontakt z mieszkańcami modlącymi się nad rzeką (zob. Dz 16, 13) świadczy o dobrej znajomości samego miasta i topografii jego okolic oraz o etnicznym składzie jego mieszkańców. Reakcja na działalność niewolnicy opętanej przez złego ducha oraz sposób postępowania wobec władz miasta są wyrazem dobrego rozumienia panującej tam sytuacji społeczno-religijnej. Odbiciem tego jest również późniejszy List Pawła do Filipian. Dobór odpowiednich słów (np. 1, 27: „πολιτεύομαι”; 3, 16: „στοιχεῖν”; 3, 20: „πολίτευμα”), które często stanowią hapax legomena NT świadczy, że Paweł doskonale wiedział, co znaczy być chrześcijaninem w Colonia Iulia Augusta Philippensis. Enigmatyczne „kilka dni” (Dz 16, 12), pozwoliły Pawłowi nie tylko zasiać ziarno wiary w głebie serc kilkunastu lub kilkudziesięciu Filipian, ale pomogły mu przyjąć postawę, którą dzisiaj nazwiemy empatią. Stąd wniosek: w kontakcie, w jego trwałości ważnym czynnikiem jest właściwe poznanie i zrozumienie sytuacji danej strony. Paweł dokonał tego po mistrzowsku. W niedługim czasie potrafił na tyle poznać wewnętrzny klimat religijno-społeczny w Filippi, aby przez dłuższy czas, pomimo oddalenia i uwięzienia móc potem właściwie reagować na konkretne sytuacje, które wypełniały życie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Europie. To samo można powiedzieć o relacji tego Kościoła wobec Apostoła. Potrafili wczuć się w położenie Apostoła i posłać do niego swojego wysłannika – Epafrodyta, wraz z odpowiednim wsparciem materialnym.

Na podstawie pierwszego i drugiego rozdziału rozprawy można również określić pierwszą, teologiczną cechę tej wspólnoty kościelnej, jaką jest pozycja pogan, którzy od początku jej istnienia odgrywali w niej dominującą rolę. Spotkanie w Filippi Dobrej Nowiny z wielonarodowym światem pogańskim, z jego synkretyzmem religijnym, kulturą, rozpoczyna nowy okres historii Kościoła, który może rozwijać się nawet przy nielicznym udziale Żydów. Działalność Pawła i jego towarzyszy wśród po-

gan w Filippi jest również pewnym przełamaniem barier, na które natrafił wcześniej św. Piotr (zob. Dz 10, 9–11, 3). Otwarcie Apostoła Narodów na pogan umożliwiło otwarcie się samych pogan na jednego i prawdziwego Boga.

Drugą cechą, która stała się głównym celem badawczym przedstawionego studium (rozdział drugi i trzeci), jest szczególnie bliski i trwały kontakt zachodzący pomiędzy świętym Pawłem a chrześcijanami w Filippi. Pomimo iż Kościół ten nie był wolny od cierpienia (zob. Flp 1, 29), wpływu osób zniekształcających prawdę Ewangelii (zob. Flp 3, 1–21), chociaż zagrażały mu podziały (zob. Flp 1, 27; 2, 2) i konflikty (zob. Flp 4, 2), to jednak wspólnota ta stała się umiłowanym Kościołem św. Pawła. Kontakt ten charakteryzował się postawą wzajemnego „bycia dla”. Wzorem, „pramodelem” zarówno dla Apostoła, jak i członków tego Kościoła był Chrystus, którego miłość do człowieka znalazła swoją szczytową realizację w Ostatniej Wieczerzy i na krzyżu (zob. Flp 2, 5–11). W człowieczeństwie i śmierci Jezusa Bóg najpełniej wyraził swoje „bycie dla” ludzi. Nawet wniebowstąpienie nie oddzieliło Jezusa od ludzi. Pozostaje On ze swoimi uczniami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 19). A ci, którzy w Niego wierzą i naśladują Go, mogą doświadczać bliskości Boga i znaleźć się w przestrzeni Jego królestwa.

Człowiek okazał się celem, adresatem i partnerem udzielania się Boga. Relacja ta odślania antropologiczną orientację zbawczego działania Boga. Szczególnie mocno doświadczał jej św. Paweł, zwłaszcza po zdarzeniu pod Damazkiem (zob. Dz 9, 1–6; 22, 6–21; 26, 12–23). Odczuł, że odtąd jego życie ma być całkowicie dla Chrystusa i dla ludzi (zob. Dz 22, 21; 1 Kor 9, 16; 2 Kor 5, 14; Ga 2, 20; Flp 1, 21). Postawa ta kształtowała jego osobowość, wpływała na kierunek podejmowanych decyzji, wzmacniała wytrwałość, ale i rodziła tęsknotę za Bogiem (zob. Flp 1, 23). To, co czynił, było zawsze zogniskowane w Chrystusie. Także odniesienie do Kościoła w Colonia Iulia Augusta Philippensis. Jego bliskość i otwarcie wobec chrześcijan w Filippi było związane z ich bliskością i otwarciem się na Boga. Jeśli ich upominał, to czynił to, mając przed sobą Jezusa (zob. Flp 2, 1–11). Jeśli zachęcał do radości, to do radości w Panu (zob. Flp 4, 4–5). Jeśli przyjmował ich wsparcie, to czynił to w aspekcie ofiary składanej samemu Bogu (zob. Flp 4, 18–19).

„Być w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ) stało się dla Pawła źródłem wiary, nadziei i miłości. Zabiegał w modlitwie i w swej misyjnej działalności, aby owo „bycie w Chrystusie” było źródłem wiary, nadziei i miłości dla chrześcijan w Filippi. Cnoty te stały się drogowskazami w jego życiu, dlatego też pragnął, aby prowadziły również Filipian.

Wiara, nadzieja i miłość w „teologii kontaktu”, przedstawionej na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16, stały się „środkiem” i „przestrzenią”, w której rozwijały się wzajemne relacje Apostoła i chrześcijan w Filippi. Stąd w „teologii kontaktu” nie można mówić tylko o samym „communicatio”. Trzeba również dostrzec „communio”. Nie wystarczy wzajemnie udzielać sobie wiadomości – zwłaszcza tych z obszaru sacrum – ale należy w nich współuczestniczyć, po prostu

„BYĆ W CHRYSYSTUSIE”. Tu należy szukać „sukcesu” tak dobrego kontaktu Pawła ze wspólnotą kościelną w Filipi.

Wzajemny ich kontakt wynikał z obustronnej, osobistej decyzji osadzenia własnego życia na drodze prowadzącej ku Bogu (pragnienie współuczestniczenia w życiu Boga), a którą wyznaczały i wyznaczają cnoty teologalne.

Cnota wiary nie tylko zawiązała i umacniała wspólnotę chrześcijańską w Filipi, lecz także stała się kluczem w próbie zarysowania i zrozumienia kontaktu Apostoła Narodów i chrześcijan w tym mieście. Paweł przekazał im swoją wiarę w Jezusa Chrystusa, własne „communio” – zjednoczenie z Chrystusem, które odkrył pod Damaszkiem. Zarówno w czasie dwukrotnego pobytu wśród nich, jak i kontaktu pośredniego przez list i posłańców, nigdy wobec nich nie występował jako osoba pełniąca urząd, ale jako duszpasterz, który nosi ich w swoim sercu, dla którego troska o Filipian staje się troską o ich życie w wierze, o ich trwanie ἐν Χριστῷ.

Cnota nadziei wprowadzała chrześcijańską radość we wzajemne relacje chrześcijan w Filipi oraz w odniesieniu do Pawła. Ale przede wszystkim pozwalała ufnie patrzeć w przyszłość, zwłaszcza tę po śmierci. Eschatologiczny wymiar nadziei chrześcijańskiej staje się eschatologicznym przedłużeniem („continuum eschatologicum”) „teologii kontaktu”, która swoje ostateczne miejsce znajduje w „ojczyźnie w niebie” (Flp 3, 20).

Cnota miłości – królowa wszystkich cnót – wraz z wiarą tworzy wspólnotę chrześcijan (por. Flp 2, 1). Jak już wspomniano w rozdziale III. 3., jest ona głównym „pasek transmisyjny” procesu Bożej komunikacji, dotyczącej samego Boga, jak i na płaszczyźnie „Bóg – człowiek” oraz „człowiek – człowiek”. Z miłości Boga i dla Niego samego ma wypływać miłość wobec ludzi. Tak działa się w życiu św. Pawła. Tak też uczył swoje duchowe dzieci. Miłość nie tylko miała ożywiać, ale także inspirować ich kontakt. Porządkować właściwe odniesienie wobec siebie i wzajemną postawę moralną. W praktyce cnota ta wyrażała się przez szczególną więź Pawła z Kościołem w Filipi, która przejawiała się m. in. obustronną troską o siebie, zarówno w aspekcie duchowym, jak i materialnym. A jednym z owoców tej więzi było bezpośrednie (zob. Flp 1, 5) i pośrednie (przez finansowe wsparcie Apostoła) zaangażowanie Filipian w misję głoszenia Ewangelii. Jak Paweł, pragnęli oni dzielić się miłością. Innymi słowy, przez „communicatio” wyrażali „communio”. Warto dostrzec tę postawę, która prawdopodobnie powodowała, że wzajemny kontakt Filipian z Pawłem opierał się na wspólnych dążeniach, pragnieniach i wzajemnym zaufaniu. Obydwie strony mogły na siebie liczyć, nawet jeśli w danej sytuacji nie było odpowiedniej sposobności na okazanie pomocy (zob. Flp 4, 10).

Cnota miłości również usprawnia i oczyszcza ludzką zdolność miłowania. Wiąże się ona z wzajemną odpowiedzialnością. W przypadku relacji Paweł – chrześcijanie w Filipi przybrała ona także formę ostrzeżenia i upomnienia. W pierwszym przypadku chodziło o ochronę wspólnoty przed fałszywymi nauczycielami, a w drugim o wezwanie do jedności i jednomyślności członków Kościoła w Filipi. Taka postawa

Pawła tworzy kolejny obraz „teologii kontaktu”, który musi opierać się na prawdzie. Przeżywać „teologię kontaktu” oznacza również przyjąć odpowiedzialność za osoby, które tworzą ów kontakt, są jego podmiotem, a zarazem przedmiotem.

Próbując podsumować zagadnienie „teologii kontaktu”, można przedstawić kilka konkluzji:

1. Wniosek najważniejszy: fundamentem kontaktu w jego teologicznej interpretacji jest „być w Chrystusie” (ἐν Χριστῷ).

2. Kontakt w jego teologicznej interpretacji jest inspirowany, kształtowany i motywowany przez cnoty teologalne.

3. Kontakt w jego teologicznej interpretacji potrzebuje wzajemnego poznania się i zrozumienia sytuacji życiowej.

4. Kontakt w jego teologicznej interpretacji prowadzi do obopólnej odpowiedzialności za siebie.

5. Kontakt w jego teologicznej interpretacji oprócz „communicatio” akcentuje również „communio” (wzmacnia wiarygodność).

6. Sposób interakcji w kontakcie, w jego teologicznej interpretacji, jest zależny od duchowości (stopnia nawrócenia).

7. Kontakt w jego teologicznej interpretacji swoje eschatologiczne dopełnienie znajduje w „niebieskiej ojczyźnie”.

8. Kontakt w jego teologicznej interpretacji jest Bożą łaską.

Niniejsza rozprawa z pewnością nie wyczerpuje tematu do końca. Jak wspomniano w ostatniej myśli podsumowania, kontakt w jego teologicznej interpretacji jest Bożą łaską. Nie wszystko można wyjaśnić. Apostoł Paweł założył wiele wspólnot w Azji i w Europie, ale tylko wobec chrześcijan w Filippi pozwolił sobie na tak głębokie odkrycie własnej osoby, szczególną bliskość i zaufanie wobec nich. Tylko ten Kościół prowadził wobec Pawła rozliczenie ze swoich przychodów i rozchodów. Tylko ten Kościół wysłał do uwięzionego Apostoła swojego delegata, który w imieniu całej społeczności chrześcijan miał go nieustannie pielęgnować. Jego posługa miała być posługą całej wspólnoty.

„Teologia kontaktu” przedstawiona na przykładzie Listu do Filipian i Dziejów Apostolskich 16 uczy jeszcze jednego. Tym, którzy trdzą się w posłudze misyjnej wobec tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa lub zapomnieli już o Nim, „teologia kontaktu” podpowiada: warto trdżyć się wokół dzieła Bożego, gdyż ci tak „ciężko nabyć” dla Chrystusa mogą być radością i chwałą swego duszpasterza (zob. Flp 4, 1).

BIBLIOGRAFIA

1. TEKSTY PISMA ŚWIĘTEGO

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna 2000¹⁷.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1980.

La Bible de Jérusalem. La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, nouvelle édition, Paris 1975⁹.

Biblia Hebraica, oprac. R. Kittel, A. Alt, O. Eissfeldt, Stuttgart 1966¹⁴.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, oprac. K. Elliger, W. Rudolph, H. P. Rüger, Stuttgart 1990⁴.

Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. (*Biblia Warszawska*), Warszawa 1998.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart 1994⁴.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994³.

The Greek New Testament, oprac. K. Aland, B. Aland, M. Black, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1994⁴.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum, editio typica altera, Roma–Vaticano 1996.

Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland [i in.], Stuttgart 1984²⁶.

Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz Roku 2000. Z języka greckiego przełożył, wprowadzeniem i przypisami opatrzył R. Popowski, Warszawa 2000.

Nuovissima versione della Bibbia, Roma 1996.

Pismo Święte Nowego Testamentu, tłum. z języka greckiego S. Kowalski, Warszawa 1990²⁵.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy w przekładzie z języka greckiego. Biblia Tysiąclecia. Nowy Testament, Poznań 1996 (wyd. 9 na podstawie wyd. 5 zmienionego).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. „*Biblia Warszawsko-Praska*”. W przekładzie z języków oryginalnych, oprac. K. Romaniuk, Warszawa 1997; 1998² (wyd. poprawione).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich. (*Biblia Tysiąclecia*), red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, T. Herge-sel, R. Rubinkiewicz, Poznań 2000⁵ (wyd. zmienione).

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. (*Biblia Poznańska*), red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. I–IV, Poznań 1991–1994³.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, oprac. A. Rahlfs, vol. 1–2, Stuttgart 1979.

Traduction Oecuménique de la Bible, comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec, Paris 1984².

2. POZABIBLIJNE TEKSTY ŹRÓDŁOWE

Ambroży, *Komentarz do Listu do Filipian*, [w:] LG, t. IV, Poznań 1988, s. 257, 258.

Appian z Aleksandrii, *Wojny domowe*, [w:] Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, (tyt. oryg.: ΠΟΜΑΙΚΑ ΙΣΤΟΡΙΕ), przekł., oprac. i wstęp L. Piotrowicz, t. II, s. 603–728, t. III, Wrocław 2004, s. 729–1219.

Arystoteles, *Etyka eudemejska*, (tyt. oryg.: ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΙΑ), przekł., wstęp i kom. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 385–493.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (tyt. oryg.: ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ), przekł., wstęp i kom. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 7–300.

Arystoteles, *Etyka wielka*, (tyt. oryg.: ΗΘΙΚΑ ΜΕΓΑΛΑ), przekł., wstęp i kom. W. Wróblewski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 301–383.

Augustyn, *Kazanie 171, 1–3.5*, [w:] LG, t. II, Poznań 1984, s. 1455, 1456.

Cyprian, *O śmierci*, [w:] LG, t. IV, Poznań 1988, s. 478–479.

Dio Kasjusz, *Römische Geschichte*, (tyt. oryg.: *Historia Romana*), przekł. na jęz. niem. O. Veh, Bd. IV–V, Zürich–München 1986–1987 (Bibliothek der Alten Welt).

Do Diogneta, przekł. A. Świderkówna, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 359–375 (Ojcowie żywi 8).

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, red. J. Sajdak, przekł. A. Lisiecki, t. III, Poznań 1924, s. 1–460.

Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, (tyt. oryg.: ΙΟΥΔΑΪΚΗ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ [*Antiquitates Judaicae*]), przekł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001 (wyd. poprawione i uzupełnione).

Flawiusz J., *Wojna żydowska*, (tyt. oryg.: ΙΟΥΔΑΪΚΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ [*Bellum Judaicum*]), przekł., wstęp i komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001⁴ (wyd. poprawione i uzupełnione).

Hieronim, *O znakomitych mężach*, (tyt. oryg.: *De viris illustribus*), przekł. W. Szoldrski, kom. J. M. Szymusiak, Warszawa 1970.

Pliniusz Starszy, *Natural History*, (tyt. oryg.: *Historia naturalis*), przekł. na jęz. ang. i red. D. E. Eichholz, Cambridge 1962 (LCL).

Polikarp, *List św. Pawła do Filipensów*, przekł. A. Lisiecki, [w:] *Pisma Ojców Apostolskich*, red. J. Sajdak, t. I, Poznań 1924, s. 249–268.

- Seneka Lucjusz Anneusz, *O dobrodziejstwach*, (tyt. oryg.: *De beneficiis*), [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, przekł. i kom. L. Joachimowicz, t. II, Warszawa 1965, s. 69–449.
- Strabon, *Geographica*, [w:] *Strabonis geographica*, Red. A. Meineke, Bd. I–III, Leipzig 1877; Graz 1969².
- Swetoniusz Gajus Trankwillus, *Żywoty cesarów*, (tyt. oryg.: *De vita caesarum*), przekł. i kom. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972⁵.
- Tacyt, *Roczniki. Od zgonu boskiego Augusta*, (tyt. oryg.: *Ab excessu divi Augusti* [*Annales*]), [w:] tenże, *Dzieła*, przekł. S. Hammer, Warszawa 2004.
- Teodoryt z Cyru, *Komentarz do listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan*, (tyt. oryg.: ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΥΡΟΥ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΓΑΛΑΤΑΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ oraz ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΦΙΛΙΠΠΗΣΙΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ. ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΣ ΚΟΛΟΣΣΑΕΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ), przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1999 (ŻMT 14).

3. DOKUMENTY KOŚCIOŁA

- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–100.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Papieska Komisja Biblijna. Tekst studyjny*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, Kraków 1998, s. 91–189.
- Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, przekł. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa”*, Kraków 2003.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje* (tekst polski), Poznań 1986³, s. 350–362; *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje* (tekst polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2002, s. 339–364 oraz w: E. Dąbrowski, *Sobór Watykański II a biblistyka katolicka*, Poznań 1967, s. 244–259. [Autor książki podaje tekst konstytucji w oryginalnej wersji łacińskiej oraz we własnym tłumaczeniu na język polski].

4. ENCYKLOPEDIE, LEKSYKONY, SŁOWNIKI BIBLIJNE

- Baker Encyclopedia of the Bible*, ed. W. A. Elwell [i in.], vol. I–II, Grand Rapids 1995³.
- Bibel–Lexikon*, Red. H. Haag, Leipzig 1969.
- Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie zur Heiligen Schrift in drei Bänden*, Red. G. Cornfeld, G. J. Botterweck, Bergisch Gladbach 1988.
- Bibeltheologisches Wörterbuch*, Red. J. B. Bauer, Bd. I–II, Graz 1967³.
- Bibeltheologisches Wörterbuch*, Red. J. B. Bauer, J. Marböck, K. M. Woschitz, Graz 1994⁴ (nowe oprac.).

- Dictionnaire de la Bible. Supplément*, réd. L. Pirot, A. Robert, Paris 1928–1988.
- Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. A cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhatd, (tyt. oryg.: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhatd), red. ital. A. Tessarolo, Bologna 1976.
- Eliade M., Couliano I. P., *Słownik religii*, (tyt. oryg.: *Dictionnaire des religions*), przekł. A. Kuryś, Warszawa 1994.
- Enciclopedia della Bibbia*, red. edizione italiana: A. Rolla, F. Arduoso, G. Ghiberti, G. Marocco, t. I–VI, Torino 1969–1971.
- Encyklopedia biblijna*, (tyt. oryg.: *The Harper Collins Bible Dictionary*), red. P. J. Achtemeier, przekł. G. Berny [i in.], Warszawa 1999.
- Encyklopedia historyczna świata*, oprac. K. M. Ciałowicz, J. A. Ostrowski, t. II, cz. 1, Kraków 2000,
- Encyklopedia katolicka*, Lublin, red. t. I–II (1973–76; 1995²): F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski; t. III–IV (1979–83; 1995²): R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. V (1989): L. Bieńkowski, P. Hemperek, S. Kamiński [i in.]; t. VI (1993): J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus [i in.]; t. VII (1997): S. Wielgus, J. Duchniewski, M. Daniluk [i in.]; t. VIII (2000): A. Szostek, B. Migut, E. Gilewicz [i in.]; t. IX (2002): A. Szostek, B. Migut, R. Sawa [i in.]; t. X (2004): A. Szostek, E. Ziemann, R. Sawa [i in.].
- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Red. H. Balz, G. Schneider, Bd. I–III, Stuttgart–Berlin–Köln 1992² (wyd. poprawione i uzupełnione).
- Jerusalem Bibellexikon*, Red. K. Hennig, G. Wigoder, Neuhausen–Stuttgart 1990.
- Langkammer H., *Słownik biblijny*, Katowice 1990⁴.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, (tyt. oryg.: *Dictionnaire du Nouveau Testament*), przekł. i oprac. pol. K. Romaniuk, Poznań 1993³.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, (tyt. oryg.: *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Aufl. 3), przekł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Mała encyklopedia biblijna*, (tyt. oryg.: *Kleines Stuttgarter Bibel-Lexicon*, Aufl. 4), red. K. Ellinger, H. Obermayer, K. Speidel [i in.], przekł. S. Dzida, A. Kluba, T. Krajewska, M. Sobolewska, Kraków 1995².
- Pilch J. J., *Słownik kultury biblijnej*, (tyt. oryg.: *The Cultural Dictionary of the Bible*), przekł. M. Zamora, B. Śliwińska, Częstochowa 2004.
- Piszczyk Z., *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1966.
- Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. I–II, Poznań–Warszawa–Lublin 1960–1961.
- Praktyczny słownik biblijny*, (tyt. oryg.: *Praktisches Bibellexikon unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen*), red. A. Grabner-Haider, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994.
- Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. I–IX, Warszawa 2001–2003.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, (tyt. oryg.: *Lexikon zur Bibel*), red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001.

- Romaniuk K., *Mały słownik metaforyczno-egzegetyczny Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Słownik hermeneutyki biblijnej*, (tyt. oryg.: *A Dictionary of Biblical Interpretation*), red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. B. Wiśła, Warszawa 2005.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (tyt. oryg.: *Dictionary of Biblical Imagery*), red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003.
- Słownik teologii biblijnej*, (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴.
- Słownik wiedzy biblijnej*, (tyt. oryg.: *The Oxford Companion to the Bible*), red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsul. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. A. Karpowicz [i in.], Warszawa 1996.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhatd, Bd. I–II, Wuppertal 1970.
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Red. E. Jenni, C. Westermann, Bd. I–II, München 1984⁴.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Red. G. J. Botterweck, H. Ringren, Bd. I–VIII, Stuttgart 1973–1995.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Red. G. Kittel, G. Friedrich, Bd. I–X, Stuttgart 1933–1979.
- Wiśła B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.
- Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992.

5. SŁOWNIKI FILOLOGICZNE, KONKORDANCJE, POMOCY GRAMATYCZNE, ATLASY

- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985⁴.
- Bauer W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Red. K. u. B. Aland, Berlin–New York 1988⁶.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1975¹⁵.
- Boisacq E., *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950.
- Borowska M., Μορμολύκη. *Książka do nauki języka starogreckiego*, Warszawa 1996.
- Bosak P. Cz., *Kobiety w Biblii. Słownik – konkordancja*, Poznań 1995.
- Bosak P. Cz., *Postacie Nowego Testamentu. Słownik – konkordancja*, Poznań–Pelplin 1996².
- Bosak P. Cz., *Słownik grecko-polski do Nowego Testamentu*, Pelplin 2001.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999.

- Carrez M., *Grammaire Grecque du Nouveau Testament* [avec exercices et plan de travail], Genève 1996⁶.
- Chantraine P., *Étude sur le vocabulaire grec*, Paris 1956.
- Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle–Aland (Aufl. 26) und zum Greek New Testament, H. Bachmann (Aufl. 3), Red. W. A. Slaby, Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin 1980.
- A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Red. E. Hatch, H. A. Redpath, vol. I–II, Graz 1954².
- Elementy składowe biblijnego języka greckiego*, oprac. A. Paciorek, Kielce 2001 (Studia Biblica 2).
- Feyererabend K., *Słownik hebrajsko-polski*, (tyt. oryg.: *Langenscheidts Taschenwörterbuch hebräisch-deutsch zum Alten Testament*), przekł. P. Leks, Kraków 1961.
- Flis J., *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia* (Poznań 1990⁴), Warszawa 1996².
- Frisk H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I–III, Heidelberg 1973–1979.
- A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, vol. I: A–I, J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, G. Chamberlain, Stuttgart 1992; vol. II: K–Ω, J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 1996.
- Grela K., *Konkordancja Nowego Testamentu* (do Nowego Testamentu w Biblii Tysiąclecia, Poznań 1982⁸), t. I–II, Kraków 1987.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, (Na podstawie słownika Z. Węclewskiego), t. I (A–K), Warszawa 2000, t. II (Λ–Ω), Warszawa 2001.
- Köhler L., Baumgartner W., *Lexikon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953; Supplementum, Leiden 1958.
- Konkordancja wyrazów greckich Nowego Testamentu. Biblia Nowego Testamentu w systemie Stronga. Wykaz wyrazów i zwrotów polskich w Nowym Testamencie Biblii Gdańskiej*, red. D. Kaleta, E. Rzychniak, Kraków 1996.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1972².
- Niemirska-Pliszczyńska J., Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. *Wstępny podręcznik języka greckiego*, Poznań 1960.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Warszawa 1995².
- Preuschen E., *Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin–New York 1976⁶.
- Rasmussen C. G., *Historisch-geografischer Atlas zur Bibel*, Stuttgart 1997.
- Romaniuk K., *Konkordancja do Pisma Świętego Nowego Testamentu* (tłum. własne, Poznań 1981³), t. I–II, Warszawa 1985.
- Rosłon J. W. L., *Gramatyka języka greckiego oparta na tekstach Starego a zwłaszcza Nowego Testamentu dla studentów biblistyki i nauk pokrewnych*, Warszawa 1990.

- Schmoller A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* (Text nach E. Nestle), Stuttgart 1973¹⁵, (nowe oprac.: B. Köster, Stuttgart 1994⁸).
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1–4, Warszawa 1958–1965.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I: A–K; t. II: L–P; t. III: R–Z, Warszawa 1998.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. I–V, Warszawa 1959–1979.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. I: a–ówdzie; t. II: p–żyzny, Warszawa 2000².
- Wielki atlas biblijny*, (tyt oryg.: *The Times Concise Atlas of the Bible*), red. J. B. Pritchard, przekł. i red. T. Mieszkowski, Warszawa 1994.
- Zerwick M., *Graecitas biblica*, Romae 1960⁴.
- Zorell F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1961³.

6. WSTĘPY, WPROWADZENIA DO PISMA ŚWIĘTEGO, TEOLOGIE BIBLIJNE

- Ballarini P.T., *Introduzione alla Bibbia*, Torino 1964.
- Bultmann R., *Theologie des NT*, Tübingen 1961⁴.
- Dąbrowski E., *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa–Lublin 1960³ (wyd. zmienione i powiększone).
- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, (tyt. oryg.: *Theologie des Neuen Testaments*), przekł. W. Szymona, Kraków 2002.
- Kruszyński J., *Wstęp szczegółowy do Ksiąg Nowego Testamentu*, Włocławek 1916.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. I: *Evangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa*, t. II: *Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław (1984) 1985.
- Langkammer H., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1992⁴ (wyd. poszerzone).
- Pokorný P., *Literární a teologický úvod do Nového Zákona*, Vyšehrad 1993.
- Przewodnik po Biblii*, (tyt. oryg.: *The Lion Handbook to the Bible*), [brak red.], przekł. i red. pol. T. Mieszkowski, Warszawa 1996.
- Schnackenburg R., *Neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1969.
- Schnelle U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴ (UTB 1830).
- Szlaga J. B., *Dziedzictwo wiary Kościoła apostołskiego. Zarys teologii Nowego Testamentu*, Pelplin 2000.
- Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.
- Wikenhauser A., Schmid J., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1981.
- Wprowadzenie w myśl i wezwanie Ksiąg Biblijnych*, red. J. Frankowski, współred. S. Mędała, t. IX: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969.
- Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996.

Wstęp ogólny do Pisma Świętego, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986.

Zahn Th., *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. I–II, Leipzig 1907³.

7. KOMENTARZE

Barclay W., *Dzieje Apostolskie*, (tyt. oryg.: *Acts*), przekł. A. Błażowski, R. Kowalczuk, A. Kircun, W. Zachanowicz, Warszawa 1979.

Barth G., *Der Brief an die Philipper*, Zürich 1979 (ZBK.NT 9).

Beare F. W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London 1973³ (BNTC).

Benoit P., *Les Épîtres de s. Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Éphésiens*, Paris 1959³ (Bible de Jérusalem).

Bonnard P., *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel–Paris 1950 (CNT[N] 10).

Boor de W., *Die Apostelgeschichte*, Wuppertal 1983 (WStB).

Boor de W., *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an die Kolosser*, Wuppertal 1983 (WStB).

Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon, Übersetzung u. Kommentar J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich, Göttingen 1981¹⁵ (NTD 8).

Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, übersetzt und erklärt N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, Göttingen 1998 (NTD 8/2).

Bruce F.F., *The Book of Acts*, Grand Rapids 1952.

Byrne B., *List do Filipian*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, (tyt. oryg.: *The New Jerome Biblical Commentary*), red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski [i in.], Warszawa 2001, s. 1399–1408.

Collange J. F., *The Epistle of St. Paul to the Philippians*, London 1977; 1979.

Conzelmann H., *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972² (HNT 7).

Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1961 (PSNT V).

Dibelius M., *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I. II. An die Philipper*, Tübingen 1911 (HNT III 2); Tübingen 1937³ (HNT 11).

Dibelius M., Conzelmann H., *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1955³ (HNT 13).

Dillon R. J., *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, (tyt. oryg.: *The New Jerome Biblical Commentary*), red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski [i in.], Warszawa 2001, s. 1177–1250.

Egger W., *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief*, Würzburg 2000⁴ (NEB 9/11/5).

Ernst J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974⁶ (RNT).

Ewald P., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 1917³ (KNT 11).

- Ferguson S. B., *Przestudiujmy List do Filipian*, (tyt. oryg.: *Let's Study Philippians*), przekł. M. Karkoszka, N. Modnicka, Włocławek 1998.
- Friedrich G., *Der Brief an die Philipper*, [w:] *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, Übersetzung u. Kommentar J. Becker, H. Conzelmann, G. Friedrich, Göttingen 1981¹⁵, s. 125–175 (NTD 8).
- Gnilka J., *Der Brief an die Philipper*, Leipzig 1968 (GSL.NT 11).
- Gnilka J., *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002 (HThK X/3–4–Ungekürzte Sonderausgabe).
- Gryglewicz F., *Egzegeza Dziejów Apostolskich (Dz 13, 1–18, 22). Działalność misyjna św. Pawła*, [w:] MPWB, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, t. VI, Lublin 1983.
- Haenchen E. *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977⁷ (KEK 3).
- Harrell P. E., *The Letter of Paul to the Philippians*, Austin 1971² (LWC 12).
- Haupt E., *Die Gefangenschaftsbriege*, Göttingen 1902⁸ (KEK 8).
- Hawthorne G. F., *Philippians*, Waco 1983 (WBC 43).
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – do Kolosan – do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962 (PSNT VIII).
- Jervell J., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1998 (KEK 3).
- Katolicki komentarz biblijny*, (tyt. oryg.: *The New Jerome Biblical Commentary*), red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. K. Bardski [i in.], Warszawa 2001.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, (tyt. oryg.: *Bible Background to the New Testament*), red. nauk. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, t. I–II, Poznań–Kraków 1999².
- Langkammer H., *List do Filipian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2001 (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych–„Biblia Lubelska”).
- Lohmeyer E., *Der Brief an die Philipper*, Göttingen 1928.
- Lohmeyer E., *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1964¹³ (KEK 9).
- Lüdemann G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987.
- Martin P., *The Epistle of Paul to the Philippians*, Grand Rapids 1980⁹ (TNTC).
- Mayer B., *Philipperbrief. Philemonbrief*, Stuttgart 1992² (SKK.NT 11).
- Michael J. H., *The Epistle of Paul to the Philippians*, London 1954⁶ (MNTC).
- Michaelis W., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 1935 (ThHK XI).
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (tyt. oryg.: *Commentarium Biblicum Catholicum Internationale*),

- red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. H. Bednarek [i in.], Warszawa 2000.
- Morris L., *The First and the Second Epistles to the Thessalonians*, Grand Rapids 1991.
- Müller J. J., *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon*, Grand Rapids 1961².
- Müller U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 2002² (ThHK 11/I).
- O'Brien P. T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids 1991.
- Ortiz P., *List do Filipian*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (tyt. oryg.: *Commentarium Biblicum Catholicum Internationale*), red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. kom. listu E. Burska, Warszawa 2000, s. 1537–1545.
- Renié J., *Actes des Apôtres*, Paris 1951².
- Roloff J., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1988² (NTD 5).
- Schenk W., *Die Philipperbriefe des Paulus*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984.
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte*, Tl. I (1, 1–8, 40), Tl. II (9, 1–28, 31), Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 2002 (HThK V/1–2–Ungekürzte Sonderausgabe).
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. Przekład Nowego Testamentu i komentarz*, (tyt. oryg.: *Jewish New Testament. A Translation of the New Testament that expresses its Jewishness; Jewish New Testament Commentary. A Companion Volume to the Jewish New Testament*), przekł. A. Czwojdrak, Warszawa 2004.
- Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (PSNT IX).
- Taylor J., *Dzieje Apostolskie*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (tyt. oryg.: *Commentarium Biblicum Catholicum Internationale*), red. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. i kom. księgi B. Widła, Warszawa 2000, s. 1367–1403.
- Tomasz z Akwinu, *Commentaria in omnes S. Pauli Apostoli epistolas*, t. II, Paris 1874, s. 318–355.
- Vincent M. R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh 1922³ (ICC 2).
- Vos H. F., *Philippians*, Grand Rapids 1980⁴.
- Walter N., *Der Brief an die Philipper*, [w:] *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, übersetzt und erklärt N. Walter, E. Reinmuth, P. Lampe, Göttingen 1998, s. 9–101 (NTD 8/2).
- Weiser A., *Die Apostelgeschichte*, Tl. I (Kap. 1–12), Tl. II (Kap. 13–28), Gütersloh–Würzburg 1981–1985 (ÖTBK 5/1–2).
- Wilckens U., *Der Brief an die Römer*, Zürich–Köln–Neukirchen–Vluyn 1989² (EKK VI/1.2.3).

8. OPRACOWANIA SZCZEGÓŁOWE

a. Życie, działalność i nauczanie Apostoła Pawła

- Ahern B. M., *The Fellowship of His Sufferings. A Study of St. Paul's Doctrine on Christian Suffering*, CBQ 22 (1960), s. 1–32.
- Bahr G. J., *Paul in the Letter Writing in the First Century*, CBQ 28 (1966), s. 465–477.
- Barrett C. K., *Paul's Opponents in II Corinthians*, NTS 17 (1970/71), s. 223–254.
- Becker J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1998³ (UTB 2014).
- Benoit P., *La Loi et la croix d'après St. Paul*, RB 47 (1938), s. 481–509.
- Binder H., *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968.
- Bleienstein E., *Vom Paulusgebet*, GuL 9 (1934), s. 408–422.
- Bornkamm G., *Paulus*, Stuttgart 1969.
- Bouttier M., *En Christ. Etude d'exégèse, et de théologie Pauliniennes*, Paris 1962.
- Bouvet L., *L'ascèse dans saint Paul*, Lyon 1936.
- Clemen C., *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe*, Göttingen 1894.
- Conzelmann H., *Paul's Doctrine of Justification: Theology or Anthropology?*, Abingdon 1971.
- Dąbrowski E., *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953² (wyd. poprawione i uzupełnione).
- Dąbrowski E., *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952².
- Deissmann A., *Paulus*, Tübingen 1925².
- Dissemond P., *Paulus und seine Zeit*, Leipzig 1963.
- Donfried K. P., *Pawłowa koncepcja miłości*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, (tyt. oryg.: *The Harper Collins Bible Dictionary*), red. P. J. Achtemeier, przekł. art. Z. Kościuk, Warszawa 1999, s. 765, 766.
- Dreyfus P., *Święty Paweł. Reporter na tropach Apostoła*, (tyt. oryg.: *Saint Paul. Un grand reporter sur les traces de l'Apôtre*), przekł. M. Wojciechowski, Częstochowa 2003.
- Dupont J., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Bruges–Louvain–Paris, 1952.
- Emery P. Y., *La prière dans saint Paul*, LeV 24 (1969), s. 429–439.
- Fabris R., *Paolo. L'apostolo delle genti*, Milano 1997.
- Fouard G., *Święty Paweł i jego prace misyjne*, t. I–II, przekł. J. Bromski, Warszawa 1911.
- Gać J., *Śladami Pawła z Tarsu*, Łódź 2000.
- Georgi D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964.
- Giallanza J., *Render Constant Thanks*, BiTod 63 (1972), s. 977–979.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, (tyt. oryg.: *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*), przekł. W. Szymona, Kraków 2001.
- Grant M., *Paulus. Apostel der Völker*, (tyt. oryg.: *Saint Paul*), Übersetzung H. J. Baron von Koskull, Regensburg 1978.

- Guillet J., *Święty Paweł, Apostoł Narodów*, (tyt. oryg.: *Paul, l'apôtre des nations*), przekł. P. Rak, Kraków 2003.
- Guillet J., Mollat D., *Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes*, Paris 1977.
- Gunther J. J., *St. Paul's Opponents and their Background*, Leiden 1973 (NovTest.S 35).
- Güttgemanns E., *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen 1966 (FRLANT 90).
- Hainz J., *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde—Theologie und Gemeinde—Ordnung*, Regensburg 1972 (BU 9).
- Harasim J., *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w listach św. Pawła*, [w:] *Warszawskie Studia Biblijne*, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, s. 319–342.
- Harder G., *Paulus und das Gebet*, Gütersloh 1936.
- Heininger B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Freiburg im Breisgau, 1996 (HBS 9).
- Hengel M., *Der vorschriftliche Paulus*, [w:] *Paulus und das antike Judentum*, Red. M. Hengel, U. Heckel, Tübingen 1991, s. 202–208 (WUNT I/58).
- Hengel M., Schwemer A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998 (WUNT 108).
- Holmberg B., *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978 (CB.NT 11).
- Holzner J., *Paulus. Sein Leben und seine Briefe in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt*, Freiburg im Breisgau 1940.
- Jankowski J., *Modlitwa Apostolska według św. Pawła*, RBL 56 (2003), s. 27–32.
- Jelonek T., *Św. Paweł i jego Listy*, Kraków 1995².
- Jewett R., *Paulus – Chronologie*, München 1982.
- Käsemann E., *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58 (1961), s. 367–378.
- Ketter P., *Vom Gebetsleben des Apostels Paulus*, ThQ 91 (1938), s. 23–40.
- Kosowski S., *Modlitwa św. Pawła za wiernych*, RBL 12 (1959), s. 473–484.
- Köster H., σπλάγχνον, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 548–559.
- Kuss O., *Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, ThG 41 (1951), s. 289–309.
- Langkammer H., *Apostoł Paweł i jego dzieło*, Opole 2001 (OBT 46).
- Langkammer H., *Być z Chrystusem i być w Chrystusie. Egzystencjalna sekwencja chryстомorficzna w soteriologii św. Pawła*, RTK XXIX (1982), z. 1, s. 67–78.
- Lemaire A., *Les Épîtres de Paul: La diversité des ministères*, [w:] *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, réd. J. Delorme, Paris 1974, s. 57–73.
- Lentz J. C., *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge 1993 (SNTSMS 77).
- Lohse E., *Paulus. Eine Biographie*, München 1996.

- Lüdemann G., *Paulus, der Gründer des Christentums*, Lüneburg 2001.
- Lyonnet S., *La carità pienezza della legge secondo S. Paolo*, Roma 1971.
- Marshall P., *Enmity at Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, Tübingen 1987 (WUNT II/23).
- Meeks W., *The First Urban Christian. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven–London 1983.
- Merk O., *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg 1968 (MThSt 5).
- Murphy-O'Connor K., *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996.
- Nebe G., „*Hoffnung*” bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie, Göttingen 1983.
- Neugebauer F., *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Berlin 1961.
- Niemirski Z., *Listy Pawłowe oraz List do Hebrajczyków (wprowadzenie)*, Radom 1996.
- Noethlichs K. L., *Der Jude Paulus – ein Tarser und Römer?*, [w:] *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Red. R. v. Haehling, Darmstadt 2000, s. 53–84.
- O'Brien P. T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden 1977.
- Oechslin R. L., *Vivre dans l'action de grâces*, VS 112 (1965), s. 409–423.
- Orphal E., *Das Paulusgebet*, Gotha 1933.
- Otzen P., „*Gute Hoffnung*” bei Paulus, ZNW 49 (1958), s. 283–296.
- Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma*, cz. I–II, Tarnów 1995–1996.
- Paulus und das antike Judentum*, Red. M. Hengel, U. Heckel, Tübingen 1991 (WUNT 58).
- Pieper K., *Święty Paweł. Misjonarska indywidualność i działalność Apostoła Narodów*, przekł. J. Korzonkiewicz, Kraków 1929.
- Pindel R., *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, Kraków 1999, s. 26–27 (Pomoce naukowe 1).
- Pisarek S., *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podróży apostołskiej na krańce Zachodu, to jest do Hiszpanii (Rz 15,24.28)?*, ŚSHT 2001, t. XXXIV, s. 115–143 (Numer specjalny, dedykowany ks. prof. dr. hab. Remigiuszowi Sobańskiemu).
- Popowski R., *Imperativus na tle indikativu w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1988.
- Prado Flores J. H., *Sekret Pawła*, (tyt. oryg.: *El secreto de Pablo*), przekł. M. Bigiel, Łódź 1996.
- Pratscher W., *Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: ein Aspekt seiner Missionsweise*, NTS 25 (1979), s. 284–298.
- Rafiński G., *Problem przeciwników Pawła w I Kor*, STV 23 (1985), nr 2, s. 151–167.
- Rakocy W., *Paweł. Apostoł Żydów i pogan*, Kraków 1997.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- Rapskie B., *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, vol. I–III, Michigan 1994.

- Ricciotti G., *Le Lettere di San Paolo*, Roma 1949².
- Ricciotti G., *Paulo Apostolo*, Roma 1946.
- Ridouard A., *Supplication et action de grâces*, ASeign 67 (1965), s. 58–75.
- Riesner R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994 (WUNT 71).
- Rigaux B., *Saint Paul et ses lettres*, Paris 1962.
- Romaniuk K., *Idea Bojaźni Bożej w teologii św. Pawła*, [w:] *Apostołowie Jezusa Chrystusa*, W. Zaleski, Poznań–Warszawa–Lublin 1966, s. 491–581.
- Romaniuk K., *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Lublin 1971 (SBb XXV).
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Romaniuk K., *Święty Paweł o kobietach*, Warszawa 1995.
- Romaniuk K., *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995l.
- Romaniuk K., *Temat posługi apostołowskiej w metaforach literackich św. Pawła*, [w:] tenże, *Studia nie tylko nad św. Pawłem*, Poznań 1999, s. 286–305.
- Romaniuk K., *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993.
- Romaniuk K., *Zagadnienia wybrane z introdukcji szczegółowej do Listów św. Pawła*, Poznań 1981 (SBb XXVI).
- Rops D., *Saint Paul – conquerant du Christ*, Paris 1951.
- Rosłon J. W., Rubinkiewicz R., *Święty Paweł*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 299–425.
- Rumak J., *Mistyka świętego Pawła Apostoła*, Assisi 1977.
- Sanders E. P., *Paul and the Palestinian Judaism*, Philadelphia 1977.
- Schelkle K. W., *Paulus. Leben – Briefe – Theologie*, Darmstadt 1981.
- Schmithals W., *Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*, Zürich 1984.
- Schmithals W., *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1969³.
- Schmithals W., *Die Häretiker in Galatien*, ZNW 47 (1956), s. 25–67.
- Schmithals W., *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg–Bergstedt 1965.
- Schmithals W., *Zur Abfassung und ältesten Sammlung der paulinischen Hauptbriefe*, ZNW 51 (1960), s. 225–245.
- Schnelle U., *Paulus. Leben und Denken*, Berlin–New York 2003.
- Schrage W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961.
- Sevenster J. N., *Paul und Seneka*, Leiden 1961.
- Siber P., *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971 (ATHANT 61).
- Staniek E., *Trzynasty Apostoł*, Kraków 1996.
- Stępień J., *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań–Warszawa–Lublin 1972.
- Stępień J., *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.

- Stegemann W., *War der Apostel Paulus ein römischer Bürger?*, ZNW 78 (1987), s. 200–229.
- Szymanek E., *Wiara darem Bożym w nauce św. Pawła*, RBL 35 (1982), s. 176–186.
- Szymanek E., *Wiara jako przedmiot nauczania wg św. Pawła*, RBL 36 (1983), s. 214–223.
- Theißen G., *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (FRLANT 131).
- Vanni U., *Duchowość Pawła*, [w:] *Historia Duchowości. Duchowość Nowego Testamentu*, (tyt. oryg.: *La spiritualità del Nuovo Testamento*), red. R. Fabris, przekł. K. Stopa, Kraków 2003.
- Venetz H. J., Biberstein S., *Im Bannkreiss des Paulus*, Würzburg 1995.
- Webber R. D., *The Concept of Rejoicing in Paul*, Yale 1970.
- Zdziałek R. S., *Chryścianologia świętego Pawła*, t. I: *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989.
- Zedda S., *Le metafore sportive di san Paolo*, RivBib 6 (1958), s. 248–251.

b. Filipi

- Abrahamsen V., *The Rock Reliefs and the Cult of Diana at Philippi*, Cambridge Massachusetts 1986 (University Microfilms 1986).
- Ascough R. S., *Civic pride at Philippi. The text-critical problem of Acts 16,12*, NTS 44 (1998) nr 1, s. 93–103.
- Banti L., *Iscrizioni di Filippi copiate da Ciriaco Anconitano nel codice Vaticano latino 10672*, [w:] *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente NS 1–2 (1939–1940)*, s. 213–220.
- Bellinger A.R., *Philippi in Macedonia*, „American Numismatic Society Museum Notes” 11 (1964), s. 29–52.
- Biernacki M., *Nowy Testament w świetle archeologii*, Warszawa 1908.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. I–III, Warszawa 1988–1992.
- Cary M., Hayes Scullard H., *Dzieje Rzymu*, (tyt. oryg.: *A History of Rome. Down to the Reign of Constantine*), przekł. J. Schwakopt, t. I–II, Warszawa 1992.
- Collart P., *Inscriptions de Philippes*, BCH 56 (1932), s. 192–231.
- Collart P., *Inscriptions de Philippes*, BCH 57 (1933), s. 313–379.
- Collart P., *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris 1937.
- Collart P., *Le théâtre de Philippes*, BCH 52 (1928), s. 74–124.
- Cousinéry E. M., *Voyage dans la Macédoine*, t. I–II, Paris 1831.
- Dąbrowski E., *Filippy*, [w:] *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. I, Poznań–Warszawa–Lublin 1960, s. 385–386.
- Diez Macho A., *Filippi*, [w:] *Enciclopedia della Bibbia*, red. A. Rolla, t. III, Torino 1971, kol. 410–413.
- Elliger W., *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki. Athen. Korinth*, Stuttgart 1987.

- Gaebler H., *Die antiken Münzen Nordgriechenlands*, Bd. III: *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia*, Red. T. Wiegand, Berlin 1935.
- Gaebler H., *Die erste Colonialprägung in Philippi (Zur Münzkunde Makedoniens)*, ZN 39 (1929), s. 255–270.
- Gawlikowski M., *Filippi*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski [i in.], t. V, Lublin 1989, kol. 221.
- Gądecki S., *Archeologia biblijna*, t. I–II, Gniezno 1994.
- Gąssowska B., *Filippi*, [w:] *Słownik kultury antycznej*, red. L. Winniczuk, Warszawa 1986⁴, s. 156.
- Hammond N. G. L., *Dzieje Grecji*, (tyt. oryg.: *A History of Greece*), przekł. A. Świderkówna, Warszawa 1973.
- Hammond N. G. L., *Filip Macedoński*, (tyt. oryg.: *Philip of Macedon*), przekł. J. Lang, Poznań 2002.
- Hammond N. G. L., *Starożytna Macedonia. Początki, instytucje, dzieje*, (tyt. oryg.: *The Macedonian State. The Origins, Institutions, and History*), przekł. A. S. Chankowski, Warszawa 1999.
- Hendrix H. L., *Philippi*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, vol. V, New York 1992, s. 313–317.
- Heuzey L., *Le Panthéon des rochers de Philippes*, RAr 11 (1865), s. 449–460.
- Heuzey L., Daumet H., *Mission archéologique de Macédoine*, t. I–II, Paris 1876³.
- Jaczynowska M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa 1986⁶.
- Kozyra J., *Miejsca i świadectwa archeologiczne związane z pierwszą ewangelizacją Europy w czasie II wyprawy misyjnej św. Pawła. (Pawłowym szlakiem przez Grecję)*, ŚSHT 2002, t. XXXV, z. 1, s. 54–72.
- Krawczuk A., *Cesarz August*, Wrocław 1964.
- Krawczuk A., *Ród Argeadów. Filip i Aleksander*, Kraków 1982.
- Lemerle P., *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1938*, BCH 62 (1938), s. 443–483.
- Lemerle P., *Inscriptions latines et grecques de Philippes*, BCH 58 (1934), s. 448–483.
- Lemerle P., *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Recherches d'histoire et d'archéologie*, Paris 1945.
- Levick B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967.
- Markowski S. (fotografie), Chrostowski W., Wójtowicz S. (tekst), *Ziemia Apostoła Pawła. Grecja*, Kraków 2003.
- McDonald W. A., *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands*, May 1940.
- Motyer S., *Philippi*, [w:] *Baker Encyclopedia of the Bible*, eds. W. A. Elwell [i in.], vol. II, Grand Rapids 1995³, s. 1676–1677.
- Papazoglou F., *Le territoire de la colonie de Philippes*, BCH 106 (1982), s. 89–106.
- Papazoglou F., *Quelques aspects de l'histoire de la province de Macédoine*, ANRW II 7,1 (1979) s. 302–369.

- Picard Ch., *Les dieux de la colonie de Philippes vers le I^{er} siècle de notre ère, d'après les ex-voto rupestres*, RHR 86 (1922), s. 117–201.
- Reinach S., *Inscriptions latines de Macédoine*, BCH 8 (1884), s. 47–50.
- Salaè A., *Inscriptions du Pangée, de la région Drama – Cavalla et de Philippes*, BCH 47 (1923), s. 49–96.
- Stawowy-Kawka I., *Historia Macedonii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000.
- Sève M., *Nouveautés épigraphiques au forum de Philippes: Questions de méthode*, [w:] *Επιγραφές της Μακεδονίας/Inscriptions of Macedonia. Γ' διεθνές συμπόσιο για τη Μακεδονία/Third International Symposium on Macedonia*, Thessaloniki 1996, s. 173–183.
- Sève M., *Philippes*, BCH 106 (1982), s. 651–653.
- Sève M., *Philippes*, BCH 113 (1989), s. 732–734.
- Sève M., *Philippes: une ville romaine en Grèce*, [w:] *L'espace grec. 150 ans de fouilles de l'École française d'Athènes*, Paris 1996, s. 89–94, 123–131.
- Sève M., Weber P., *Un monument honorifique au forum de Philippes*, BCH 112 (1988), s. 467–479.
- Spitzlberger G., *Das Pangaion und sein Bergbau im Altertum*, [w:] *Studien zur alten Geschichte. Siegfried Lauffer zum 70. Geburtstag*, Bd. II, Rom 1986, s. 875–901.
- Thompson J. A., *Biblia i archeologia*, (tyt. oryg.: *The Bible and Archaeologie*), przekł., A. K. Komorniczy, Warszawa 1965.
- Tod M. N., *Macedonia. VI. Inscriptions*, ABSA 23 (1918–1919), s. 67–97.
- Unger H. J., Schütz E., *Ein Gebirge und sein Bergbau: Mythos und Wirklichkeit, Pangaion 1*, [b. m. w.], 1980.
- Unger H. J., Schütz E., *Wanderungen im Pangaion, Pangaion 2*, Landshut 1981.
- Vittinghoff F., *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Mainz 1951.
- Wild R. W., *Filippi*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, (tyt. oryg.: *The Harper Collins Bible Dictionary*), red. P. J. Achtemeier, przekł. art. T. Mieszkowski, Warszawa 1999, s. 300–301.
- Zieliński T., *Cesarstwo Rzymskie*, Warszawa 1995.
- Κουκούλη - Χρυσανθάκη Χ., ΑΔ 41 (1986) Β' Χρονικά [1990], s. 177.
- Λαζαρίδης Δ.Ι., ΑΔ 17 (1961/62) Β' Χρονικά [1963], s. 240.
- Μερτζίδης Σ., *Αι χώραι του παρελθόντος και αι εσφαλμένα τοποθετήσεις των Έρευναι και μελέται τοπογραφικά υπό αρχαιολογικό-γεωγραφικό-ιστορικ ήν έποφιν*, Athen 1885.
- Μερτζίδης Σ., *Οι Φίλιπποι Έρευναι και μελέται χωρογραφικά υπό αρχαιολογικήν, γεωγραφικήν, ιστορικήν, θρησκευτικήν και εθνολογικήν έποφιν*, Konstantinopel 1897.
- Παπαγεωργίου Π. Ν., *Ανάγλυφον μετά Θρακικών οιομάτων*, Εστία Αθηνών 1893, s. 158–159.

Σαμίου Χ., Αθανασιάδης Γ., Αρχαιολογικές και αναστηλωτικές εργασίες στο θέατρο των Φιλίππων, ΑΕΜΘ 1 (1987), s. 362.

c. Wspólnota wczesnochrześcijańska w Filipi. List do Filipian

Aland K., *Die Christen und der Staat nach Phil. 3, 20*, [w:] *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique* (FS M. Simon), Paris 1978, s. 247–259.

Aleksander L., *Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians*, JSNT 37 (1989), s. 87–101.

Avemarie F., *Die Tauf erzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte*, Tübingen 2002 (WUNT 139).

Becker J., *Erwägungen zu Phil. 3,20–21*, ThZ 27 (1971), s. 15–29.

Behm J., θύω, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 180–190.

Behm J., κοιλία, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 787–789.

Beyer H. W., ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 602–619.

Bormann L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, Leiden–New York–Köln 1995 (NovTest.S 78).

Böttger P. Ch., *Die eschatologische Existenz der Christen. Erwägungen zu Philipper 3,20*, ZNW 60 (1969), s. 244–263.

Brat [b. a. h.], [w:] *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (tyt. oryg.: *Dictionary of Biblical Imagery*), red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 73–76.

Brewer R., *The Meaning of Πολιτεύεσθε in Philippians 1,27*, JBL 73 (1954), s. 76–83.

Buchanan C. O., *Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians*, EvQ 36 (1964), s. 157–166.

Bultmann R., αἰσχύνω, [w:] ThWNT, Bd. I, s. 188–190.

Bultmann R., γυνῶσις, [w:] ThWNT, Bd. I, s. 688–700.

Bultmann R., ἐλπίζω, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 515–520. 525–531.

Bultmann R., οἰκτιρμός, [w:] ThWNT, Bd. V, s. 161–163.

Bultmann R., πείθω, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 1–12.

Conzelmann H., χαίρω, [w:] ThWNT, Bd. IX, s. 350–362.

Dailey T. F., *To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19–26*, Interp. 44 (1990), s. 18–28.

Dąbek T. M., „Dla mnie żyć – to Chrystus” (Flp 1,21) – Pawłowa odpowiedź na odwieczne pytanie o sens ludzkiego życia, RBL 39 (1986), s. 121–126.

Delling G., πληρόω, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 285–296.

Delling G., σύζυγος, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 749–750.

- Delling G., στοιχέω, [w:] ThWNT, Bd. VII, s. 666–669.
- Duplacy J., nadzieja, [w:] *Słownik teologii biblijnej* (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 509–514.
- Ernst J., *From the Local Community to the Great Church. Illustrated from the Church Patterns of Philippians and Ephesians*, BTB 6 (1976), s. 237–257.
- Flanagan N., *A Note on Philippians 3,20–21*, CBQ 18 (1956), s. 8–9.
- Foerster W., ἐρήνη, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 398–418.
- Galiazzo D., *Il diacono*, RBR (1972), s. 193–210.
- Gehring R. W., *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Göttingen 2000 (BWM 9).
- Glombitza O., *Der Schritt nach Europa: Erwägungen zu Act 16,9–15*, ZNW 53 (1962), s. 77–82.
- Gnilka J., *Die antipaulinische Mission in Philippi*, BZ 9 (1965), s. 258–276.
- Gnilka J., *Die neutestamentliche Hausgemeinde*, [w:] *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS J.G. Plöger)*, Red. J. Schreiner, Stuttgart 1983, s. 229–242.
- Grabner-Haider A., ojczyzna, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, (tyt. oryg.: *Praktisches Bibellexikon unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen*), red. A. Grabner-Haider, przekł i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 890–892.
- Grayston K., *The Opponents in Philippians 3*, ET 97 (1986), s. 170–172.
- Grundmann W., ταπεινός, [w:] ThWNT, Bd. VIII, s. 1–27.
- Gryglewicz F., *Piękno Listu św. Pawła do Filipian*, RTK 3 (1956), z. I, s. 161–190.
- Gutbrod W., ἑβραῖος, [w:] ThWNT, Bd. III, s. 374–394.
- Hasler V., ἐρήνη, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 957–964.
- Hierzenberger G., brat, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, (tyt. oryg.: *Praktisches Bibellexikon unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen*), red. A. Grabner-Haider, przekł i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 132–133.
- Holzmeister H., „*Gaudete in Domino semper*” et: „*beati qui lugent*”, VD 22 (1942), s. 257–262.
- Horsley G. H. R., *The purple trade, and the status of Lydia of Thyatira*, NDIEC 2 (1977) [1982], s. 25–32.
- Houlden J. L., *List do Filipian*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, (tyt. oryg.: *A Dictionary of Biblical Interpretation*), red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. B. Widła, Warszawa 2005, s. 512–515.
- Hutter H., πολίτευμα, πολιτεύομαι, [w:] ExWNT, Bd. III, kol. 310–312.
- Jankowski A., *Elementy teologii męczeństwa w Liście do Filipian*, RBL 15 (1962), s. 160–166.
- Jankowski A., „*Wzór macie w nas*” (Flp 3,17). *Kształtująca się osobowość Apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian*, RBL 15 (1962), s. 265–276.

- Jankowski B., *Panem jest Jezus Chrystus (Flp 2,11). Przyczynek filologiczny do chrystologii św. Pawła*, AK 39 (1947), t. 47, s. 184–191.
- Jewett R., *The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians*, NovTest 12 (1970), s. 40–53.
- Jezierska E. J., „Być z Chrystusem” zaraz po śmierci. Św. Paweł o wspólnocie wiernego z Chrystusem po życiu doczesnym (Flp 1,23; 2 Kor 5,8), CT 55 (1985), z. 1, s. 29–36.
- Jezierska E. J., *Motywy śmierci i zmartwychwstania wiernych z Chrystusem w Flp 3,10–11*, RBL 39 (1986), s. 250–259.
- Kilpatrick G. D., ΒΛΕΠΕΤΕ – *Philippians 3,2*, [w:] *In Memoriam P. Kahle*, Berlin 1968, s. 146–148.
- Klauck H. J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981 (SBS 103).
- Klawek A., *Św. Paweł przybywa do Europy*, RBL 18 (1965), s. 175–180.
- Klein G., *Antipaulinismus in Philippi. Eine Problemskizze*, [w:] *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen)*, Red. D. A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann, Gütersloh 1989, s. 297–313.
- Klijn A. F. J., *Paul's opponents in Philippians 3*, NovTest (1964/65), s. 278–284.
- Koester H., *The purpose of the polemic of a Pauline fragment (Philippians 3)*, NTS 8 (1961/62), s. 317–332.
- Koperski V., *The Knowledge of Christ Jesus My Lord. The High Christology of Philippians 3,7–11*, Kampen 1996.
- Langkammer H., „Kościoły domowe” w Nowym Testamencie, [w:] *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 7–12.
- Langkammer H., *Uniżony i wywyższony Chrystus (Flp 2,6–11)*, RBL 28 (1975), s. 216–225.
- Levie J., *Le Chrétien citoyen du ciel (Phil. 3,20)*, [w:] *Stud. Paul. Congressus 1961*, t. II, Rom 1963, s. 81–88 (AnBib 17–18).
- Lohmeyer E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11*, Darmstadt 1961².
- Malinowski F. X., *The Brave Women of Philippi*, BTB 15 (1985), s. 60–64.
- Marczewska E., Filarska B., *Domowy Kościół*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk [i in.], t. IV, Lublin 1995, kol. 104–105.
- Matson D. L., *Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation*, Sheffield 1996 (JSNT.S 123).
- Mayer B., *Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi. Bemerkungen zu Phil 2,25–30*, BZ 31 (1987), s. 176–188.
- Mayer B., ἐλπίς, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 1066–1075.
- Mearns Ch., *The Identity of Paul's Opponents at Philippi*, NTS 33 (1987), s. 194–204.
- Mengel B., *Studien zum Philipperbrief – Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes*, Tübingen 1982 (WUNT 2/8).

- Mędała S., *Świadeństwo mocy Chrystusa (List do Filipian)*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. IX: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, współred. S. Mędała, Warszawa 1997, s. 381–411.
- Miller E. C., Πολιτεύεσθαι in *Philippians 1,27: Some philological and thematic observations*, JSNT 15 (1982), s. 86–96.
- Minear P. S., *Księga życia*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej*, (tyt. oryg.: *The Oxford Companion to the Bible*), red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. hasła J. Marzęcki, Warszawa 1996, s. 400.
- Müller P. G., βλέπω, [w:] *ExWNT*, Bd. I, kol. 532–535.
- Müller-Bardorff J., *Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes*, WZ(J).GS 7 (1957/58), s. 591–604.
- Nawrocki S., „*To w sobie czujcie, co i w Chrystusie Jezusie*” (*Flp 2,5*), HD 20 (1959), s. 247–250.
- O’Brien P. T., *Divine Provision for our Needs. Assurances from Philippians 4*, RTR 50 (1991), s. 21–29.
- Palmer D. W., „*To Die Is Gain*” (*Philippians 1,21*), NovTest 17 (1975), s. 203–218.
- Pedersen S., „*Mit Furcht und Zittern*” (*Phil. 2,12–13*), StTh 32 (1978), s. 1–31.
- Pesch R., *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen in Philippi*, Freiburg–Basel–Wien 1985 (HerBü 1208).
- Pies [b. a. h], [w:] *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (tyt. oryg.: *Dictionary of Biblical Imagery*), red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 688–689.
- Pietri C., *Recherches sur les domus ecclesiae*, REA 80 (1978), s. 3–21.
- Pilhofer P., *Philippi*, Bd. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen 1995 (WUNT 87).
- Pilhofer P., *Philippi*, Bd. II, *Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen 2000 (WUNT 119).
- Pisarek S., *Lidia – pierwsza Europejka ochrzczona przez św. Pawła*, RBL 56 (2003), s. 274–275.
- Portefaix L., *Sisters Rejoice: Paul’s Letter to the Philippians and Luke–Acts as Seen by First-century Philippian Women*, Uppsala 1988.
- Preisker H., ἐπιείκεια, ἐπιεικὴς, [w:] *ThWNT*, Bd. II, s. 585–587.
- Rahtjen B. D., *The Three Letters of Paul to the Philippians*, NTS 6 (1959/60), s. 167–173.
- Rakocy W., *Pytanie o ofiarność Filipian (interpretacja feministyczna)*, RBL 55 (2002), s. 152–159.
- Ramlot M. L., Guillet J., *cierpienie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 152–157.
- Rengstorff K. H., δοῦλος, [w:] *ThWNT*, Bd. II, s. 264–283.
- Rengstorff K. H., ἐλπ[ις], [w:] *ThKNT*, Bd. II, s. 520–525.
- Reumann J., *Philippians 3,20–21 – A hymnic fragment?*, NTS 30 (1984), s. 593–609.
- Rohde J., ἐπιποθέω, [w:] *ExWNT*, Bd. II, kol. 82.

- Rohde J., ἐπίσκοπος, [w:] ExWNT, Bd. II, kol. 89–91.
- Rolla A., *La cittadinanza greco-romana e la cittadinanza celete dei Filippensi 3,20*, [w:] *Stud. Paul. Congressus 1961*, t. II, Rom 1963, s. 75–80 (AnBib 17–18).
- Ruppel W., *Politeuma. Bedeutungsgeschichte eines staatsrechtlichen Terminus*, Phil 82 (1927), s. 268–312, 433–454.
- Russell R., *Pauline Letter Structure in Philippians*, JETS 25 (1982), s. 295–306.
- Salvatore L., „Mia Gioia e mia Corona” (Fil 4,1), Roma 1988.
- Schenke L., *Zur sogenannten „Oikosformel” im Neuen Testament*, Kairos 13 (1971), s. 226–243.
- Schmithals W., *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, ZThK 54 (1957), s. 297–341.
- Schmitz O., *Aus der Welt eines Gefangenen. Eine Einführung in den Philipperbrief*, Berlin 1934⁵.
- Schmitz O., Παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament, [w:] ThWNT, Bd. V, s. 790–798.
- Schneider G., ἀγάπη, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 19–29.
- Schneider G., ἀσφαλής, [w:] ExWNT, Bd. I, kol. 423–424.
- Serçe [b. a. h], [w:] *Slownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, (tyt. oryg.: *Dictionary of Biblical Imagery*), red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 902–903.
- Soden v. H., ἀδελφός, [w:] ThWNT, Bd. I, s. 144–146.
- Sterck-Deguelde J. P., *Eine Frau namens Lydia*, Tübingen 2004 (WUNT II/176).
- Strathmann H., λειτουργός, [w:] ThWNT, Bd. IV, s. 236–238.
- Strathmann H., πόλις, πολιτεία, πολίτευμα, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 516–536.
- Strecker G., *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6–11*, ZNW 55 (1964), s. 63–78.
- Stumpff A., ἐνοχία, [w:] ThWNT, Bd. II, s. 808–810.
- Tellbe M., *The Sociological Factors behind Philippians 3,1–11 and the Conflict at Philippi*, JSNT 55 (1994), s. 97–121.
- Ternant P., Παν, [w:] *Slownik teologii biblijnej*, (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 642–644.
- Thieme K., *Die ΤΑΠΕΙΝΟΦΡΟΣΥΝΗ Philipper 2 und Römer 12*, ZNW 8 (1907), s. 9–33.
- Vogel de C. J., *Reflexions on Philipp. 1,23–24*, NovTest 19 (1977), s. 262–274.
- Vogler W., *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangelium*, ThLZ 107 (1982) s. 785–794.
- Walter N., *Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde*, [w:] *Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann)*, Red. R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke, Freiburg im Breisgau 1977, s. 417–434.
- Weiser A., πιστεύω, [w:] ThWNT, Bd. VI, s. 183–197.
- White M. L., *Morality Between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philippians*, [w:] *Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, ed. D. L. Balch, E. Ferguson, W. A. Meeks, Philadelphia 1990.

- Wick P., *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994.
- Wiéner C., *miłość*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon–Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 484–491.
- Wilk J., *Model relacji osobowych na podstawie Listu Świętego Pawła do Filipian*, „Initium” 30 (1997/98), Katowice 1998, s. 92–100.
- Wilk J., *Wspólnota wczesnochrześcijańska w Filipi na podstawie Listu świętego Pawła do Filipian oraz Dziejów Apostolskich*, Katowice 1999, [maszynopis w bibliotece Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach, obecnie w bibliotece Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach].
- Zerwick M., *Gaudium et Pax – custodia cordium (Phil 3,1; 4,7)*, VD 31 (1953), s. 101–104.

9. POZOSTAŁA LITERATURA

- Abel F. M., *Géographie de la Palestine*, t. I–II, Paris 1938.
- Amfipolis* [b. a. h.], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 24.
- Asting R., *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930.
- Augustales* [b. a. h.], [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. I, Warszawa 2001, s. 398.
- Augustyn, *Wyznania*, (tyt. oryg.: *Confessiones*), przekł. Z. Kubiak, Kraków 1995 (Biblioteka Filozofii Religii).
- Benveniste E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I–II, Paris 1969.
- Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995.
- Bonhöffer A., *Epiktet und das NT*, Gießen 1911.
- Brocke v. Ch., *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, Tübingen 2001 (WUNT II/125).
- Buit du F. M., *Les fonctions ecclésiales dans l'Église primitive*, Év. 17 (1966), s. 5–73.
- Cadbury H. J., *The Book of Acts in History*, London 1955.
- Camelot P. T., „*Réjouissez-vous dans le Seigneur; toujours*”, VS 89 (1953), s. 474–481.
- Campenhausen v. H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963² (BHT 14).
- Chmiel J., *Powszechnie powołanie do świętości w Kościele*, [w:] *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971, s. 267–284.
- Christ and the Spirit in the New Testament. In Honour of C.F.D. Moule*, ed. B. Lindars, S. Smalley, Cambridge 1973.
- Danow Ch., *Trakowie*, (tyt. oryg.: *Traki. Dyrżawno* Izdatelstwo „Narodna Prosweta”), przekł. L. Owczarek, Warszawa 1987.

- Darrieutort A., *droga*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, (tyt. oryg.: *Vocabulaire de théologie biblique*, éd. 2), red. X. Léon-Dufour, przekł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994⁴, s. 220–222.
- Davies N., *Europa*, (tyt. oryg.: *Europe. A History*), przekł. E. Tabakowska, Kraków 2003.
- Dąbek T. M., *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, ACr 16 (1984), s. 395–407.
- Dąbrowski E., *Nowy Testament na tle epoki*, t. I: *Geografia – historia*, t. II: *Kultura*, Poznań 1958 (PSNT I–II).
- Derdziuk A., *Teologia radości*, [w:] *Radość chrześcijańska*, red. A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 13–40.
- Domaszewski A., *Die Religion des römischen Heeres*, [w:] tenże, *Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt 1972, s. 84–92.
- Doty W. G., *The Epistle in the Late Hellenism and Early Christianity*, New York 1966.
- Dunand F., *Le Culte d'Isis dans le bassin de la Méditerranée*, t. II: *Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden 1973 (EPRO 26).
- Dunn J. D. G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1970.
- Dupont J., *Le Discours de Milet*, Paris 1962.
- Ehrlich E., *Biblia o kobiecie*, RBL 28 (1975), s. 245–252.
- Eichhloz G., *Tradition und Interpretation, Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965 (TB 29).
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, (tyt. oryg.: *Histoire des croyances et des idées religieuses*), t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, (tyt. oryg.: *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*), t. II: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, (tyt. oryg.: *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*), przekł. S. Tokarski, Warszawa 1994–1997.
- Ferder F., *Żywe Słowa. Pismo Święte, psychologia i komunikacja międzysobowa*, (tyt. oryg.: *Words Made Flesh. Scripture, Psychology & Human Communication*), przekł. B. Majczyna, Kraków 2002.
- Finkenzeller J., *Eschatologia*, (tyt. oryg.: *Eschatologie*), przekł. W. Szymona, Kraków 2000 (Podręcznik teologii dogmatycznej, red. W. Beinert, red. nauk. wyd. pol. Z. Kijas, traktat XI).
- Foerster W., *Herr ist Jesus*, Gütersloh 1924.
- Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (FS J.G. Plöger)*, Red. J. Schreiner, Stuttgart 1983.
- Freyne S., *Galilee from Alexander the Great to Hadrian: 323 BCE to 135 CE*, Wilmington 1980.
- Gaechter P., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck 1958.
- Gager J. G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.
- Giebel M., *Reisen in der Antike*, Darmstadt 1999.

- Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2004.
- Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, (tyt. oryg.: *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*), przekł. W. Szymona, Kraków 2004.
- Gnilka J., *Piotr i Rzym*, (tyt. oryg.: *Petrus and Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*), przekł. W. Szymona, Kraków 2002.
- Greeks, Romans and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Red. D. L. Balch, E. Ferguson, W. A. Meeks, Philadelphia 1990.
- Grelot P., *Świat, który ma przyjść*, (tyt. oryg.: *Le monde à venir*), przekł. L. Rutowska, Warszawa 1979.
- Gros A., *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, [w:] *Thèmes Bibliques 1961*, s. 7–152.
- Grossouw W., *L'espérance dans le Nouveau Testament*, RB 61 (1954), s. 508–732.
- Gryglewicz F., *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961.
- Gulin E. G., *Die Freude im Neuen Testament*, Bd. I–II, Helsinki 1936.
- Hainz J., *Die Kirche im Werden*, München 1976.
- Halfmann H., *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Göttingen 1979 (Hyp. 58).
- Hamman A. G., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, (tyt. oryg.: *La vie quotidienne des premiers chrétiens /95–197/*), przekł. A. Guryn, U. Suchodolska, Warszawa 1990.
- Hemer C. J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tübingen 1989 (WUNT 49).
- Hengel M., *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, [w:] *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS K.G. Kuhn)*, Red. G. Jeremias, Göttingen 1971, s. 157–184.
- Historia duchowości. Duchowość Nowego Testamentu*, (tyt. oryg.: *La spiritualità del Nuovo Testamento*), red. R. Fabris, przekł. K. Stopa, Kraków 2003.
- Hoffmann P., *Die Toten in Christus*, Münster 1978³.
- Holmberg B., *Sociology and the New Testament: An Appraisal*, Minneapolis 1990.
- Hüttenmeister F. G., „Synagoge” und „Proseuche” bei Josephus und in anderen antiken Quellen, [w:] *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS H. Schreckenberg)*, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum I, Göttingen 1993, s. 163–181.
- Idee przewodnie soborowej konstytucji o Kościele*, red. S. Grzybek, Kraków 1971.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- Jan Paweł II, *Dzieje Kościoła są dziejami świadków Chrystusa. Przemówienie na Jasnej Górze do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa 15 sierpnia 1991*, [w:] *Otrzymaliście Ducha przybrania za synów*, Vaticano 1992, s. 75–76 (Libreria Editrice Vaticana 17).
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, RBL 37 (1984), s. 109–118.
- Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

- Jankowski A., *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16,13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999.
- Jasiński A. S., *Jezus jest Panem. Kyriologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1996.
- Jeremias G., *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS K.G. Kuhn)*, Göttingen 1971.
- Jeremias J., *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1958.
- Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen)*, Red. D. A. Koch, G. Sellin, A. Lindemann, Gütersloh 1989.
- Jezierska E. J., *Święty Paweł o zmartwychwstaniu wiernych w Dniu Pańskim*, [w:] *Miłość wytrwa do końca (Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pi-sarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin)*, zebr. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 150–162.
- Jónsson J., *Humor and Irony in the New Testament Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Reykjavik 1965.
- Kaser M., *Das römische Privatrecht*, München 1971².
- Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga boskiej nauki*, (tyt. oryg.: *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*), przekł. L. Staff, Poznań 2001 (Biblioteka Christianitas 8).
- Kee H. C., *Socjologia nowotestamentalna*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, (tyt. oryg.: *The Harper Collins Bible Dictionary*), red. P. J. Achtemeier, przekł. art. E. Szymula, Warszawa 1999, s. 1113–1122.
- Keller W., *A jednak Pismo Święte ma rację*, (tyt. oryg.: *Und Die Bibel hat doch Recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*), przekł. J. Koczołowski, Warszawa 1959.
- Kieffer R., *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Cor 13*, Paris 1975.
- Die Kirche des Anfangs (FS H. Schürmann)*, Red. R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke, Freiburg im Breisgau 1977.
- Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Red. K. Kertelge, Darmstadt 1977 (WdF 439).
- Klauck H. J., *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996 (SBS 167).
- Klauck H. J., *Die Religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. I: *Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Bd. II: *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart 1995–1996 (KStTh 9,1.2).
- Kwiecień M., *Magna Mater*, [w:] *Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1992, s. 207.
- Langkammer H., *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987.
- Langkammer H., *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976 (AL 3).
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- Legasse S., *L'étendue de l'amour interhumain d'après le Nouveau Testament: limites et promesses*, RTL 8 (1977), s. 137–159.

- Litewski W., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1999⁴.
- Lohse E., *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen 1963² (FRLANT NF 46).
- Laetitia M., *Tajemnica radości*, (tyt. oryg.: *Le secret de la joie*), przekł. T. Jania, Kraków 1993.
- Marquardt J., *Römische Staatsverwaltung*, Bd. I, Leipzig 1881.
- Marxsen W., *Erwägungen zur neutestamentlichen Begründung der Taufe*, Berlin 1964.
- Matuszewski S., *Filozofia Filona i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
- Merkelbach R., *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988.
- Meyer R., *Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Berlin 1989.
- Mikoś K., *Bendis*, [w:] *Religia, Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. II, Warszawa 2001, s. 8.
- Miłość wytrwa do końca (*Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*), zebr. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, réd. J. Delorme, Paris 1974.
- Mommsen Th., *Römisches Strafrecht*, Nachdruck Darmstadt 1961.
- Moutsopoulos N. K., „*De via militari Romanorum*”. *Mutatio, mansio e castra nella parte trasee della via Egnatia*, [w:] *Studi castellani in onore di Piero Gazzola*, t. I, Rom 1979.
- Müller U. B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, Gütersloh 1975 (StNT 10).
- Nagy S., *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 9 (1964), s. 55–79.
- Narbutt O., *Kościół Rzymu w pierwszym wieku*, „Więź” 12 (1977), s. 55–73.
- Nicols J., *On the Standard Size of the Ordo Decurionum*, ZRG 105 (1988), s. 712–719.
- Nock A. D., *Deification and Julian*, JRS 47 (1957), s. 115–123.
- Nossol A., *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984.
- Nötscher F., *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958.
- Oates W. E., *The Conception of Ministry in the Pastoral Epistles*, RExp 56 (1959), s. 388–410.
- Oppermann M., *Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu Orientalischen Kulte*, [w:] *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Red. M. J. Vermaseren, Leiden 1981, s. 510–536 (EPRO 93).
- Ordon H., *Znaczenie określenia „Duch Jezusa” w Dz 16,7*, [w:] *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 72–79.
- Osuchowski W., *Rzymskie prawo prywatne. Zarys wykładu*, Warszawa 1981.
- Perrot G., *Daton, Néopolis, les ruines de Philippes*, RAr N.S. 1,2 (1860), s. 45–52. 67–77.

- Pindel R., *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.
- Pisarek S., *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē” „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992.
- Plümacher E., *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1987 (BThSt 11).
- Poliseno A., *Krótki traktat o przyjaźni*, (tyt. oryg.: *L'Amicizia e le sue virtù. Da affetto per pochi a solidarietà con tutti*), przekł. L. Rodziewicz, Kraków 2003.
- Popko M., *Religie Azji Mniejszej*, [w:] *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupiś, Warszawa 1986, s. 260–269.
- Pott A., *Das Hoffen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig 1915.
- Poznanie* [b. a. h.], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 652.
- Price S. R. F., *Between Man and God. Sacrifice in the Roman Imperial Cult*, JRS 70 (1980), s. 28–43.
- Radość chrześcijańska*, red. A. Derdziuk, Lublin 1999.
- Rakocy W., *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002 (w serii: Jak zrozumieć Pismo Święte 13).
- Rakocy W., *Obraz i funkcja faryzeuszy w dziele Łukasowym (Łk–Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000.
- Ramsay W. M., *The Letters to the Seven Churches of Asia*, London 1908.
- Ratschow C. H., *Agape. Nächstenliebe und Brüderliebe*, ZSTh 21 (1950–1952), s. 160–182.
- Ratzinger J., *Chrześcijaństwo a Europa*, „Tygodnik Powszechny” R. XXXIV, 1980, nr 38 (1652) z 21 września, s. 1.
- Reck R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1991 (SBB 22).
- Reinhold M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Brüssel 1970 (CollLat 116).
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstadt 1966.
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig–Berlin 1927³.
- Repo E., *Der „Weg” als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki 1964.
- Ribber M., *La donna nella Bibbia*, Bari 1969.
- Richter Reimer I., *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.
- Rohde J., *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976.
- Roloff J., *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10).
- Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Red. R. v. Haehling, Darmstadt 2000.

- Romaniuk K., „*Nie pozwólcie wydrzeć sobie nadziei*” (Hbr 10,35), [w:] *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liszkowska, Katowice 2004, s. 13–24.
- Romaniuk K., *Święty Piotr. Życie i dzieło*, Katowice 1995³.
- Rops D., *Kościół pierwszych wieków*, (tyt. oryg.: *L'Église des apôtres et des martyrs*), przekł. K. Ostrowska, Warszawa 1968.
- Rusche H., *Die Freude – Ein biblischer Grundbegriff*, BuK 5 (1964), s. 141–143.
- Salditt-Trappmann R., *Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*, Leiden 1970.
- Schelkle K. H., *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949.
- Schillinger K., *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979.
- Schnackenburg R., *Episkopus und Hirtenamt in Apg 20,28*, [w:] *Episcopus. Studien über das Bischofsamt (FS Kardinal Faulhaber, dargebracht v. der Theologischen Fakultät München)*, Regensburg 1949, s. 66–88.
- Schelkle K. H., *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, Conc. 5 (1969), s. 158–164.
- Schneider G., φιλία, [w:] ExWNT, Bd. III, kol. 1019.
- Schlatter A., *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart 1927⁴.
- Schlatter A., *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart 1959³.
- Schmid S., *S. Pauli iustitia Dei notione iustitiae, quae in Vetere Testamento et apud S. Paulus habetur, dilucidatur*, VD 37 (1959), s. 96–105.
- Schnelle U., *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*, Neukirchen-Vluyn 1991 (BThSt 18).
- Schürmann H., *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden*, [w:] *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Red. K. Kertelge, Darmstadt 1977, s. 362–412 (WdF 439).
- Sczaniecki M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1979.
- Sójka-Zielińska K., *Historia prawa*, Warszawa 1998⁷.
- Spicq C., *La vie chrétienne est comme un sport*, RJeu 7 (1935), s. 150–159.
- Stachowiak L., *Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory*, RBL 13 (1960), s. 198–216.
- Staniek E., *Konferencje Biblijne. Bogactwo Ksiąg natchnionych: Stary i Nowy Testament*, Kraków 2003.
- Stählin G., φιλία, [w:] ThWNT, Bd. IX, s. 144–169.
- Stählin G., *To pneuma Jesou, Apg 16,7*, [w:] *Christ and the Spirit in the New Testament. In Honour of C.F.D. Moule*, ed. B. Lindars, S. Smalley, Cambridge 1973, s. 229–252.
- Stegemann E., Stegemann W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997².

- Stegemann W., *Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukianischen Christen*, Göttingen 1991 (FRLANT 152).
- Strzelczyk J., *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997.
- Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973.
- Styger P., *Juden und Christen im alten Rom*, Berlin 1934.
- Szymik J., *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001.
- Świderkówna A., *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996 (RKB 5).
- Tiatyra* [b. a. h.], [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 810.
- Thornton C. J., *Der Zeuge des Zeuges. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, Tübingen 1991 (WUNT 56).
- Thraede K., *Grundzüge griechisch römischer Brieftopik*, München 1970.
- Vidmann L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970.
- Vidmann L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969.
- Vielhauer Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975.
- Walter N., *Zur theologischen Relevanz apokalyptischer Aussagen*, [w:] *Theologische Versuche*, Bd. VI, Berlin 1975, s. 47–72.
- Wengst K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972 (StNT 7).
- Wielowiejski J., *Na drogach i szlakach Rzymian*, Warszawa 1984.
- Wild R. A., *The Known Isis–Sarapis Sanctuaries from the Roman Period*, ANRW II 17,4 (1984), s. 1739–1851.
- Wilk J., *Wiara. Co ją kształtuje? (aspekt antropologiczny)*, „Karan” 49 (3/2004), s. 22–23.
- Windisch H., Recenzja: „E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper*, Göttingen 1928”, ThLZ 53 (1928), s. 512–516.
- Wischmeyer O., *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des I. Korintherbriefes*, Gütersloh 1981.
- Wolski J., *Historia Powszechna*, t. I: *Starożytność*, Warszawa 2000⁹.
- Ysebaert J., *Die Amtsterminologie im NT und in der Alten Kirche*, Breda 1994.
- Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, W. Kotański, W. Tyloch, B. Kupiś, Warszawa 1986.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

SUMMARIA

„THEOLOGIE DES KONTAKTES“ AUF GRUND DES PHILIPPERBRIEFES DES APOSTELS PAULUS UND DER APOSTELGESCHICHTE 16

Z u s a m m e n f a s s u n g

Europa und die Welt sind heutzutage in Zeiten einer neuen Auslegung des Evangeliums, das ursprünglich von Johannes Paul II und jetzt von dem aktuellen Papst Josef Ratzinger verkündet wird. Um diese Aufgabe richtig zu erfüllen, muß man sich an die Ursprünge wenden: an die Heilige Schrift und Missionen der Apostel.

Die erste Verkündigung des Evangeliums in Europa wurde vom Paulus gemäß dem Willen Christi durchgeführt und entwickelt. Ihre Ergebnisse waren von vielfältigen Faktoren – vor allem gegenseitigen Verhältnissen der Menschen abhängig. Es geht besonders um Beziehungen zwischen Paulus und der christlichen Gemeinde, die die erste Kirche in Europa wurde. Deswegen ist es notwendig die Kontakte zwischen Paulus und Philippern zu analysieren und – auf diese Weise – seine theologischen Gründe zu entdecken. Der Titel lautet „Theologie des Kontaktes“ weil diese Theologie zum Wort Gottes anknüpft. Sie kann uns erklären, was der Apostel der Nationen als auch seine Mitarbeiter und Christen erlebt haben, wann Paulus die Aufforderung des Makedoniers aufgenommen hat (Apg. 16, 6–10).

Die vorliegende Diplomarbeit umfasst nicht nur die Frage der Kommunikation von der psychologischen Seite. Sie untersucht auch die Beziehungen, die das Leben in der ersten – vom Paulus gegründeten christlichen Gemeinde ermöglichen. Offensichtlich Gott und besonders Christo bilden die Grundlage dieser Kontakte. Der Apostel konzentriert seine Tätigkeit und das Leben der Gemeinde auf Christo („In Christus Sein“). Zuerst muß man Ihn kennenlernen um „für ...leben“ nach dem Beispiel von Christo.

In Untersuchung dieses Kontaktes, seiner Gründe, Art und Verwirklichung aus dem irdischen als auch eschatologischen Dasein, wurde eine Methode der sogenannten Sozialgeschichte verwendet. Das erste Kapitel (analytisch) hat einen einführenden Charakter und wird gemäß dem folgenden Vorbild geschaffen: Lokalisierung, kurze historische und geographische Darstellung mit Eigenschaften der Stadt, ihre Einwohner und Situation in römischen Zeiten in sozialer und religiöser Hinsicht. Der Kapitel präsentiert eine neue Umgebung, mit der Paulus und seine Mitarbeiter während der ersten Mission verbunden waren. Hier werden allgemein die Kennzeichen von Philippi vorgestellt. Nach der obengenannten Beobachtung kommt man zum Schluß, daß man zuerst die Philippi mit Berücksichtigung ihrer sozialen und religiösen Lage

kennenlernen muß um die Kommunikation zwischen Paulus und der Gemeinde von Philippi zu verstehen.

Das Kapitel II stellt die Persönlichkeit des Apostels aufgrund des Briefes an die Philipper und der Apostelgeschichte dar. Hier wird der Beginn des Kontaktes (direkter Kontakt) als auch die ersten -in Häuser gegründeten Kirchen sowie die Struktur der christlichen Gemeinde besprochen. Weiter wird der indirekte Kontakt vorgestellt. Er beginnt nach der Ausfahrt von Paulus aus Philippi. Den indirekten Kontakt kann man durch eine Analyse des Briefes an die Philipper und Darstellung der Mission von Timotheus und Epaphroditus kennenlernen.

Das Kapitel III wird der „Theologie des Kontaktes gewidmet und konzentriert sich auf die Bedeutung des Glaubens, Hoffnung und Liebe, die eine große Rolle im Leben des Christen spielen. Darüber helfen sie ein morales und würdiges Leben zu führen. Das Ziel dieses Kapitels ist das Versuchen– aufgrund des Briefes an die Philipper– die Wendung „In Christus Sein“ zu erklären. Er zeigt den wesentlichen Einfluss des persönlichen Kontaktes mit Christo auf eine soziale und religiöse Einheit der Menschen und ihre gute Beziehungen. Es wird auch nachgewiesen, wie Glaube, Hoffnung und Liebe solche Beziehungen bilden und verstärken. Sie gehen nicht zu Ende im Moment des Todes von Paulus, sondern existieren auch in der eschatologischen Realität, die von Paulus eine „Himmelheimat“ genannt wird (Phil. 3, 20).

Die Untersuchungen der obengenannten Faktoren und Kontakte zwischen Paulus – Apostel der Nationen und Christen in Philippi führen zu der Konklusion: die Wendung „In Christus Sein“ ist der Grund der theologischen Interpretation und für Paulus bedeutet sie Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese drei Tugenden sind das „Zentrum“ und „Raum“ seiner Tätigkeit in Philippi, wo entwickelten sich seine gegenseitige Relationen mit den Christen. Deshalb soll man in der „Theologie des Kontaktes nicht nur „communicatio“ bemerken. Es ist notwendig auch die Bedeutung von „communio“ zu betonen. Es ist nicht genug – besonders in Rahmen von sacrum – nur Bescheid zu geben. Man muß vor allem an dem christlichen Leben teilnehmen.

Dieses Studium erinnert an eine sehr wichtige und grundlegende Regel: die Begeisterung des Menschen, der das Evangelium in Europa und in der Welt verkündete, ist von dem persönlichen Verhältnis zu „In Christus Sein“ abhängig. Er verursacht, daß die Christen gemäß Seinem Willen leben wollen – wie Paulus – Apostel der Nationen vor 1950 Jahre an die erste christliche Gemeinde in Europa geschrieben hat.

Tłumaczenie: Iwona Gałęziowska

“TEOLOGIA DEL CONTATTO” IN BASE ALLA LETTERA DI SAN PAOLO AI FILIPPESI E GLI ATTI DEGLI APOSTOLI 16

S o m m a r i o

L'Europa e il mondo si trovano al cospetto di una nuova interpretazione del Vangelo predicata da Giovanni Paolo II e attualmente continuata anche dal cardinale Josef Ratzinger – il nuovo Papa Benedetto XVI. Allo scopo di servire il Vangelo in modo giusto ed efficace bisogna risalire all'origine della cristianità, della Sacra Scrittura e dell'attività missionaria degli Apostoli.

La prima evangelizzazione d'Europa è stata concessa da Cristo e dallo Santo Spirito all'Apostolo Paolo. Il risultato di questa missione dipendeva strettamente da numerosi fattori, tra cui ci sono anzitutto i contatti interpersonali. In particolare si tratta delle relazioni tra Paolo e la comunità cristiana a Filippi che è diventata la prima chiesa in Europa. La ricerca di questi rapporti tra l'Apostolo e gli abitanti di Filippi sembra la questione più importante ed indispensabile per scoprire le sue caratteristiche e il fondamento teologico. Per questo è stato scelto il titolo “La teologia del contatto”. La teologia si riferisce alla testimonianza e alla parola di Dio e serve soprattutto a comprendere quello che hanno sentito Paolo – l'Apostolo delle Nazioni, i suoi collaboratori e i cristiani stessi dopo la decisione di Paolo di sottostare alla volontà del Macedone (At 16, 6–10).

La presente tesi non solleva unicamente la questione della comunicazione interpersonale studiata dal punto di vista psicologico. Essa esamina i fattori che permettono di riconoscere lo specifico legame e le buone relazioni tra i membri della prima comunità cristiana in Europa fondata dall'Apostolo Paolo. Nel caso della Chiesa a Filippi, Dio stesso e particolarmente Gesù Cristo sono il fondamento dei loro contatti. L'Apostolo conduce la Sua attività e concentra la vita nella comunità in Cristo (“essere in Cristo”). Bisogna conoscerLo per “vivere per...” – secondo il Suo insegnamento, i Suoi benevoli disegni e in una stretta relazione con Lui.

Esaminando questo contatto e in che modo è stato realizzato sia sotto l'aspetto temporale sia postumo, è stato applicato il metodo storico- critico e storico- sociale detto “Sozialgeschichte”. Il capitolo I (analitico) ha un carattere introduttivo. È stato costruito secondo il seguente modello: localizzazione, breve descrizione della storia con le caratteristiche della città e la sua società nel periodo romano. Inoltre informa della situazione sociale e religiosa degli abitanti di Filippi rivelando anche il carattere specifico della città. Ovviamente non sarebbe possibile comprendere lo sviluppo e il senso della comunicazione senza conoscere l'identità di Filippi dal punto di vista storico, sociale e religioso.

L'oggetto del capitolo II è la presentazione della persona dell'Apostolo Paolo in base alla Lettera ai Filippesi e Atti degli Apostoli 16. Descrive i primi contatti tra

Paolo e i Filippesi (il contatto diretto), le prime chiese formatesi nelle loro case e la struttura della comunità cristiana. La parte seguente tocca la questione della relazione indiretta che ha i suoi inizi dopo il momento della partenza dell'Apostolo da Filippi. La relazione indiretta e' stata illustrata attraverso una profonda analisi della struttura della Lettera e presentazione di una missione di due delegati: Timoteo e Epafrodito.

Il capitolo III dedicato alla "teologia del contatto" si basa sulle tre virtù: fede, speranza e amore che danno ai cristiani la forza inesauribile a vivere in unione con Dio e operare secondo il Suo insegnamento conducendo una vita morale.

L'oggetto di questa parte della tesi serve a comprendere il senso di „essere in Cristo“ in base alla Lettera ai Filippesi. Cerca di argomentare l'influenza incredibile di questo contatto personale che costituisce la legame tra la gente. Inoltre mostra il significato delle tre virtù sopra indicate: fede, speranza e amore. Esse forniscono la base per un modello di vita fondata sulle buone relazioni interpersonali che non finiscono nel momento della morte dell'Apostolo ma esistono anche nella realtà postuma chiamata da Paolo „la patria celeste“ (Fil 3, 20).

Approfondendo la ricerca di questo legame e di questa unità che permette le relazioni tra l'Apostolo delle Nazioni e i suoi collaboratori con cristiani che vivono a Filippi, si può concludere che il fondamento di questo fenomeno si trova nell'espressione "essere in Cristo" che per Paolo è diventata la fonte di fede, speranza e amore. Esse anche hanno preparato lo "spazio" in cui crescevano le relazioni tra l'Apostolo e cristiani a Filippi.

La "teologia del contatto" non si riferisce solamente a "communicatio". Prende in considerazione anche "communio". Insomma non è sufficiente dare spiegazioni e consigli sulla vita cristiana – particolarmente nel campo del sacrum. Bisogna soprattutto essere attivi senza cercare il proprio interesse, ma solo quello di Gesù Cristo. La presente analisi ci ricorda ancora un'altra questione importante: l'entusiasmo di colui che ha predicato il Vangelo in Europa e in altre parti del mondo dipende decisamente dalla propria interpretazione di "essere in Cristo" derivante da carità, umanità e soprattutto amore poichè è Lui ad imporre agli uomini una vita conforme alla Sua Volontà – come ha scritto Paolo – l'Apostolo delle Nazioni alla prima comunità cristiana in Europa 1950 anni fa.

Tłumaczenie: Iwona Gałęziowska

