

Ks. dr hab. Marcin Kowalski, SBP 304

LEW W STARCIU Z ORŁEM. KRYTYCZNA OCENA ANTYIMPERIALNEJ RETORYKI PAWŁA*

Kontekst imperialny nauczania Pawła to wciąż relatywnie młody nurt badań, który według słów N.T. Wrighta nie zapisał się jeszcze wyraźnie w historii interpretacji pism apostoła². Łączy się go z szerszą kategorią „Paweł i polityka” i przyporządkowuje do badań biblijnych wykorzystujących nauki społeczne oraz podejście postkolonialne³. Niektórzy nazywają ten nurt wprost „krytyką

* Niniejszy tekst wystąpienia przesłany przez autora do publikacji w ZN SBP ukaże się w *Księdze Pamiątkowej dla Księdza Profesora Stanisława Hałasa w 70. Rocznicę Urodzin* (red. T.M. Dąbek).

² N.T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives* (London: SPCK 2005) 79. Mamy tu na myśli współczesne badania nad kontekstem imperialnym i tzw. krytykę imperialną. Samo powiązanie Pawła z kultem cesarów nie jest nowe, zob. G.A. Deissmann, *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World* (London: Hodder & Stoughton 1910) 346-347, 352-353, 368, 370. Na temat Deissmanna i jego dziedzictwa, zob. A. Klostergaard Petersen, „Imperial Politics in Paul. Scholarly Phantom or Actual Textual Phenomenon?” *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire* (eds. O. Lehtipuu – M. Labahn) (Amsterdam: Amsterdam University Press 2015) 102–113.

³ N.T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates* (Minneapolis, MN: Fortress 2015) wzmiankuje nurt w rozdziale 11 i 12 swojej książki, omawiając Pawła w kontekście studiów społecznych i politycznych. Na temat powiązania krytyki imperialnej z podejściem postkolonialnym u Pawła, zob. J. Rieger, *Christ & Empire. From Paul to Postcolonial Times* (Philadelphia, PA: Fortress 2007); F.F. Segovia – R.S. Sugirtharajah (eds.), *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (The Bible and postcolonialism

imperialną” (empire criticism), tak jak mówi się o krytyce literackiej czy retorycznej⁴. Do jego rozpropagowania przyczynił się niewątpliwie Richard A. Horsley z trzema tomami pod jego redakcją poświęconymi temu podejściu⁵. Na przestrzeni ostatnich lat pojawiły się także liczne publikacje, próbujące syntetycznie oddać tezy krytyki imperialnej, prezentując zarówno jej pozytywną jak i krytyczną ocenę⁶. Niewątpliwym atutem tegoż nurtu jest umieszczenie tekstów Pawła we właściwym im kontekście historyczno-kulturowym, w którym kult imperatorów odgrywał ważną rolę. Czy Paweł mógł abstrahować od faktu, że tytuły Syna Bożego i Zbawcy, jakimi opisywał Chrystusa, przynależały także do tytułatury cesarów? Czy jego głoszenie Jezusa jako Pana było równocześnie wyzwaniem rzuconym panowaniu Rzymu? Jak na nauczanie to reagować mogły wspólnoty wczesnochrześcijańskie rozsiane w różnych częściach Imperium? To tylko niektóre z wielu pytań, jakie rodzą się, kiedy stykamy się z krytyką

13; London: T & T Clark 2009) 194–337; J.A. Diehl, “Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 58–61.

⁴ S. McKnight – J.B. Modica, “Introduction,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 17–18.

⁵ R.A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA: Trinity 1997); R.A. Horsley (ed.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (Harrisburg, PA: Trinity 2000); R.A. Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order* (London: Continuum International Publishing 2004).

⁶ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 59–79; S. Kim, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2008) 3–64; D. Burk, “Is Paul’s Gospel Counterimperial? Evaluating the Prospects of the ‘Fresh Perspective’ for Evangelical Theology,” *JETS* 51/2 (2008) 309–337; J. White, “Anti-Imperial Subtexts in Paul. An Attempt at Building a Firmer Foundation,” *Bib* 90/3 (2009) 305–333; W. Carter, “Paul and the Roman Empire. Recent Perspectives,” *Paul Unbound. Other Perspectives on the Apostle* (ed. M.D. Given) (Peabody, MA: Hendrickson 2010) 7–26; J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology* (WUNT 273; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 2–14; J.D. Fantin, *The Lord of the Entire World. Lord Jesus, a Challenge to Lord Caesar?* (New Testament monographs 31; Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011) rozdz. 1; J.A. Harrill, “Paul and Empire. Studying Roman Identity after the Cultural Turn,” *Early Christianity* 2/3 (2011) 281–311; J.A. Diehl, “Empire and Epistles.: Anti-Roman Rhetoric in the New Testament Epistles,” *CurBR* 10/2 (2012) 217–263; S. McKnight – J.B. Modica (eds.), *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 39–82, 147–196; N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress 2013) 1271–1319; Klostergaard Petersen “Imperial Politics in Paul,” 101–127; J. Punt, “Paul the Jew, Power of Evil and Rome,” *Scriptura* 117/1 (2018) 1–17.

imperialną listów Pawła. Inne dotyczyć będą metodologii stosowanej w identyfikacji retoryki antyimperialnej u apostoła i jej ideologicznego umocowania⁷.

W niniejszym opracowaniu dokonamy krytycznej prezentacji nurtu, analizującego Pawła w kontekście jego polemiki z Imperium. Naszkicujemy najpierw ogólny obraz kultu imperialnego, który potwierdza wagę tegoż kontekstu dla lektury listów Pawłowych. Następnie wskażemy fragmenty korespondencji apostoła, w których zazwyczaj identyfikuje się retorykę antyimperialną, podając je krytycznej analizie. Wreszcie w konkluzjach ustosunkujemy się do zastosowania krytyki imperialnej w lekturze Pawła, identyfikując jej słabości ale także płynące z niej korzyści. Ze względu na mnożące się w ostatnich latach publikacje na temat tegoż podejścia omówienie ich wszystkich w jednym miejscu jest niemożliwe i z natury musi pozostać syntetyczne.

1. Charakter i wszechobecność kultu imperialnego w czasach Pawła

Do poważnego wzięcia pod uwagę perspektywy antyimperialnej u Pawła zmusza nas po pierwsze kontekst historyczny apostoła, w którym kult imperialny odgrywał bardzo ważną rolę⁸. Chociaż August i jego następcy w swojej tytulaturze

⁷ Na ten temat zob. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 61–62 ; Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 19–44 ; Diehl “Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament,” 58–76.

⁸ Na temat kultu imperialnego i badań nad tym zjawiskiem zob. przede wszystkim L.R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Philological Monographs 1; Middletown: American Philological Association 1975/1931); S.R.F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press 1984); S.J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins* (Oxford – New York: Oxford University Press 2001) 3–131; I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford classical monographs; Oxford: Oxford University Press 2002). Zob. także M. Naylor, “The Roman Imperial Cult and Revelation,” *CurBR* 8/2 (2010) 208–215; Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 14–19; L.H. Cohick, “Philippians and Empire. Paul’s Engagement with Imperialism and the Imperial Cult,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 167–170. Większość badaczy optuje za szerokim potwierdzeniem kultu imperialnego w źródłach pisanych, monumentach, numizmatyce i inskrypcjach. Wśród tych, którzy kwestionują jego zasięg w Tesalonice i Filipi czasów Pawła, czy sugerują, że cesarz to tylko jedno z wielu bóstw czczonych w Efezie i Koryncie, zob. np. Diehl “Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament,” 54–55 z odniesieniem do C.F. Miller, “The Imperial Cult in the Pauline Cities of Asia Minor and Greece,” *The Catholic Biblical Quarterly* 72/2 (2010) 321–322.

i instytucjach chętnie odwoływali się do tradycji republikańskich, stworzony przez nich system w istocie był systemem jednowładczym. Realna władza należała w nim do imperatora, który był nie tylko najwyższym kapłanem (pontifex maximus), ale także cenzorem (nie zawsze moralnym) moralności, wzorem cnót obywatelskich oraz – bóstwem⁹. Nic w tym dziwnego. Przez jego ręce, tak jak przez ręce starożytnych bogów, przepływały wszelkie dobra, do jakich starożytni mogli aspirować¹⁰. Cezar odpowiadał za *cursus honorum*, udzielając tytułów i dóbr, a także mianując urzędników. Zarządzał także dobrami materialnymi, do których zasadniczy dostęp miało zaledwie ok. 1-5% społeczeństwa, elita ulokowana w bliskości *domus caesaris* i będąca jego klientami¹¹. System patron – klient, na którego szczycie stał cesarz, stanowił kręgosłup i spoiwo zróżnicowanego etnicznie i religijnie Imperium¹². Wiązał się on także ściśle z kultem imperialnym¹³. Świątynie dedykowane cesarzom i pomniki wznoszo-

⁹ R.A. Horsley, “The Gospel of Imperial Salvation: Introduction,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 15–17.

¹⁰ Zob. Pliniusz Młodszy, *Paneg.* 26-32; 34; 38; 51; 69, 71, 90; P. Veyne, *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism* (London: A. Lane, the Penguin Press 1990) 292–419; P.A. Harland, “Honours and Worship. Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus (First to Third Centuries C.E.),” *SR* 25/3 (1996) 319–334; P. Garnsey – R.P. Saller, “Patronal Power Relations,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 97–99; J.K. Chow, “Patronage in Roman Corinth,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 105–110; J.R. Patterson, “The Emperor and the Cities of Italy,” *Bread and Circuses. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy* (eds. K. Lomas – T. Cornell) (Routledge Classical Monographs; London – New York: Routledge 2003) 89–104; M. Kowalski, “The Brokerage of the Spirit in Rom 8,” *CBQ* 80/4 (2018) 640–641.

¹¹ Na temat wielkości elit, kontrolujących przepływ dóbr, zob. R. MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284* (New Haven: Yale University Press 1974) 88–91; W.A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press 1983) 53; A. Batten, “Brokerage. Jesus as Social Entrepreneur,” *Understanding the Social World of the New Testament* (eds. D. Neufeld – R.E. DeMaris) (London – New York: Routledge 2010) 169.

¹² Zob. Pliniusz Młodszy, *Paneg.* 25.5; R.P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge – New York: Cambridge University Press 1982) 3; C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (Berkeley: University of California Press 2000) 175–205. Na temat charakterystyki relacji patron-klient, zob. M. Kowalski, “God the Benefactor and His Human Clients in Rom. 5–8,” *BibAn* 8/1 (2018) 48–51.

¹³ D. Nystrom, “We Have No King But Caesar. Roman Imperial Ideology and the Imperial Cult,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 32–33.

ne dla nich w miastach całego Imperium, a także tytuły neokoroi (strażników cesarskich świątyń), o które tak gorliwie zabiegały największe i najbardziej znaczące metropolie, wiązały się z przywilejami, prestiżem politycznym oraz dobrami finansowymi¹⁴. Jak opisuje to R. Gordon, lokalne elity starały się o tytuły kapłanów kultu imperialnego, włączając się przez to tym intensywniej w sieć przepływu dóbr ekonomicznych i powiązań społecznych, na której czele stał cesarz. Utrwalał się w ten sposób porządek Imperium, w którym uprzywilejowana mniejszość zarządzała majątkiem i tytułami i, naśladowując cesarza, kreowała się na dobroczyńców pozbawionej dostępu do tego rodzaju dóbr większości¹⁵.

Kult cesarów, który nazwać można religią państwową, nie miał w sobie nic z mistycyzmu, a wiele z pragmatyzmu i społeczno-ekonomicznych korzyści, cementując ideologicznie zróżnicowane Imperium. Jak zgodnie podkreśla się dziś w opracowaniach na ten temat, błędem jest lekceważenie tegoż kultu jako chłodnego religijnie i ocenianie go na podstawie chrześcijańskiej charakterystyki religii, rozumianej jako bliska relacja jednostki z bóstwem. Religia w starożytności funkcjonowała przede wszystkim na poziomie społecznym, łącząc się ściśle z polityką i ekonomią¹⁶. Kult imperatora, jak się twierdzi, wyrósł z połączenia czci oddawanej władcom hellenistycznym oraz geniuszowi, duchowi opiekuńczemu *paterfamilias*¹⁷. Rzymianie nie modlili się do cesarów ale o zdrowie i powodzenie tychże, jak świadczą o tym choćby modlitwa i kadzidło palone przez wygnanego do Pontu Owidiusza wobec obrazów Augusta, Liwii i członków rodziny imperialnej¹⁸. W podobnym stylu prokonsul

¹⁴ Na temat spisu *neokoroi*, wzmianek literackich, epigraficznych i numizmatycznych z nimi związanych oraz charakteru oddawanego tam imperatorom kultu, zob. S.J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (RGRW 116; Leiden – New York – Köln: Brill 1993); B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors* (Cincinnati classical studies 9; Leiden – Boston: Brill 2004). Zob. także S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 249–274. Główne myśli książki autora w wersji skróconej zob. w: R. Price, “Rituals and Power,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 47–71.

¹⁵ R. Gordon, “The Veil of Power,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 126–137. Zob. także E.M. Heen, “Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule. Isa theō and the Cult of the Emperor in the East,” *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 128–136.

¹⁶ Zob. S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 10; Horsley “The Gospel of Imperial Salvation: Introduction,” 10–13.

¹⁷ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 23–52.

¹⁸ Owidiusz, *Ex Ponto* 4.9.105-134 (LCL).

Saturninus tłumaczył chrześcijanom: „My także jesteśmy religijni i prosta jest nasza religia. Przysięgamy na geniusz naszego pana, imperatora i ofiarujemy modlitwy za jego zdrowie”¹⁹. Price argumentuje, że ofiary składano zasadniczo bogom nie cesarom, prosząc o zdrowie i powodzenie tych drugich²⁰. Cezarowie nie ogłaszali się też bogami za swojego życia, doznając deifikacji dopiero po swojej śmierci²¹. Nawet Kaligula, Domicjan i Kommodus, którzy wykazywali szczególną skłonność do boskiej tytułatury, za życia nie figurowali w kulcie państwowym jako bogowie²².

Zasadniczego impulsu dla rozwoju kultu imperialnego dostarczyła postać i panowanie Augusta²³. Początkowo niechętny i ostrożny, princeps starał się okazywać swoim poddanym, że jest tylko zwykłym śmiertelnikiem, rezerwując boską cześć dla bogów. Około 36 r. przed Chr. włoskie miasta uznały go jednak za godnego czci, umieszczając jego posągi w świątyniach, a około r. 30 zaczęto publicznie świętować jego urodziny. Kiedy wreszcie sam August pozwolił miastom Azji i Bitynii, Nikomedii i Pergamonowi, na wybudowanie sobie świątyni (30/29 przed Chr.), pod warunkiem że będzie ona również dedykowana bogini Romie, ostatecznie otworzył drzwi do oddawania boskiej czci własnej osobie, swej małżonce Liwii, członkom rodziny cesarskiej oraz swoim następcom. W roku 27 przed Chr. jego geniusz połączono z imieniem Jowisza i Di Penates²⁴. Choć cześć oddawana żyjącym imperatorom i członkom ich rodziny, jak sugeruje Nystrom, nie oznaczała jeszcze ich deifikacji, różniła się jednak zasadniczo od czci oddawanej hellenistycznym władcom, którym także przecież stawiano

¹⁹ Et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domni nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus. Zob. *The Acts of the Scillitan Martyrs*, 3 za H.A. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, (Oxford Early Christian texts; Oxford: Clarendon Press 1972) 86–87.

²⁰ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 210–233.

²¹ Na temat deifikacji imperatorów oraz związanej z nim symboliki oraz ceremoniału, zob. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 261–369. Sytuacja taka miała miejsce w rzymskiej Italii oraz na poziomie prowincji, gdzie naśladowano Rzym, niekoniecznie natomiast w kultach municypalnych Azji Mniejszej, gdzie według Friesena nie wahano się przyznawać żyjącym cesarom tytułów *theos*. Zob. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 56–76.

²² Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 140–161.

²³ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 54–62. Na temat kultu Augusta, zob. także Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 109–139 plus s.140–197 na temat jego dziedzictwa i rozwoju.

²⁴ P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press 1988) 302; Nystrom “We Have No King But Caesar,” 33–34.

pomniki i sławiono ich dzieła. Inskrypcje dedykowane Augustowi i cesarzom zrównywały ich dzieła z dziełami bogów, czyniąc z nich dobroczyńców całego świata²⁵. Posągi, które im stawiano, prezentowały władców w aurze boskości, w szatach imperialnych, półnagich lub nagich w nawiązaniu do greckich mitów i opowieści o herosach, zaś kobiety z rodziny imperialnej przypominały Afrodytę, Herę czy Hestię²⁶.

Jak stwierdziliśmy już powyżej, kult imperatora angażował w sposób szczególny elity miejskie i znacznych obywateli, którzy mogli sponsorować świątynie lub festiwale na cześć cesarów, zyskując sobie zaszczytny tytuł imperialnych kapłanów²⁷. Tytuł taki mógł być przyznawany na określony czas, na całe życie, a nawet dziedziczony. Jedna z efeskich rodzin przekazywała sobie funkcję kapłana kultu cezara przez pięć pokoleń, zaś pewnemu obywatelowi z Megalopolis na Peloponezie, który wślawił się wzniesieniem świątyni dedykowanej cesarowi i przywróceniem świetności innym budowiom sakralnym przyznano dziedziczny tytuł najwyższego kapłana imperatorów do końca życia²⁸. Kult imperialny zasadniczo zarezerwowany był dla starych i dobrze umocowanych społecznie elit rzymskich oraz przedstawicieli lokalnej arystokracji. Dane płynące z Pompei sugerują, że stoją za nim szlachetnie urodzeni, których datki i dzieła w stosunku dwa do jednego przekraczają inicjatywy nowej arystokracji finansowej czy wyzwolenców. Kult imperialny także dla tych ostatnich mógł się jednak stać ważną drabiną awansu społecznego i uznania, którego byli pozbawieni z racji swojego statusu, nie mogąc piastować publicznych urzędów²⁹. Dobrym przykładem może tu być historia rodu Euryklidów. Z czasów bliskich Pawłowi zachowała się inskrypcja koryncka dedykowana niejakiemu Juliusowi Spartiaticusowi, potomkowi słynnego Juliusza Euryklesa, którego ojciec był prawdopodobnie piratem³⁰. Ponieważ pomógł on Augustowi zwyciężyć w bitwie pod Akcjum, został wynagrodzony przyjaźnią cesarza i kontrolą nad Spartą.

²⁵ Na temat błyskawicznie szerzącego się kultu imperialnego, zob. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 297–298. W skróconej wersji główne myśli zawarte w książce autora można znaleźć w: P. Zanker, „The Power of Images,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 72–86.

²⁶ Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 298–302.

²⁷ Na ten temat zob. także Nystrom “We Have No King But Caesar,” 34–35.

²⁸ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 62–64.

²⁹ Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 316–323.

³⁰ Zob. tłumaczenie inskrypcji w: Chow, „Patronage in Roman Corinth,” 104. Tekst łaciński z komentarzem w: A.B. WEST, *Latin Inscriptions 1896-1926* (Cambridge MA: Harvard University Press 1931) 50–53 50-53.

W dowód swej lojalności wprowadził on tam kult Augusta, którego strażnikami stali się później jego potomkowie. Jednym z nich, wnukiem Euryklesa, był właśnie Julius Spartiacus, flamen boskiego Juliusza, pontifex i najwyższy kapłan Domu Augusta³¹.

W swoim opracowaniu na temat kultu cezara S.R.F. Price, badając Azję Mniejszą, zwraca uwagę na wszechobecność jego elementów, wkomponowujących się w życie codzienne mieszkańców przez posągi, świątynie oraz celebracje nazywane Nedameia czy Sebasta, w których uczestniczyły całe społeczności³². Szczególnie efektywną platformą dla szerzenia kultu sebastoi były miasta i kultury municypalne, które według Friesena charakteryzowały się większą swobodą niż te organizowane na szczeblu prowincji. Cześć oddawana cesarzom wiązała się tam z nie tylko z elitą, ale z szerszymi kręgami społecznymi. W kultach municypalnych imperatorzy czczeni byli tam razem z lokalnymi bóstwami (np. Demeter i jej obrzędy misteryjne), a ich posągi spotykało się na agorze, w budynkach rady miejskie, w gimnazjonie czy łaźniach³³. Friesen omawia szczegółowo przykład Afrodyzji, gdzie sebastoi przedstawiani są jako nowa gałąź bogów olimpijskich spokrewniona z Afrodytą, przez co także bliska lokalnej społeczności³⁴.

Wobec wymiernych związanych z tym korzyści miasta Imperium walczyły z sobą o organizowanie festiwali i posiadanie świątyń poświęconych cesarzom, chwając się przyznawanymi im tytułami i boskimi epitetami³⁵. Festiwale urządzano co cztery lub co dwa lata, a nawet co roku w urodziny cezara, ważne rocznice związane z jego panowaniem lub w dzień upamiętniający jego przybycie do miasta czy prowincji. Uroczystości mogły trwać nawet tydzień, jak w Gytheum, gdzie kolejne dni poświęcone były uczczeniu członków cesarskiej rodziny. Nierzadko wydarzeniom takim towarzyszyły walki gladiatorów. Dekorowano wówczas całe miasta, do których przyptywali goście z zewnątrz³⁶. Wydarzenie te, niezwykle wyczekiwane i wymagające zaangażowania sporego wspólnego wysiłku, stanowiły ważny element wiążący lokalną społeczność³⁷.

³¹ Chow "Patronage in Roman Corinth," 108–109.

³² S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 101–132.

³³ Na temat imperialnych kultów municypalnych, zob. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 56–76.

³⁴ Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 77–95.

³⁵ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 62–64; Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 302–307.

³⁶ Zob. opis podobnego poruszenia w Dio Chryzostom, *Or.* 35.15–16 (LCL). Zob. także S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 101=107.

³⁷ Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 299.

Kult imperatorów obejmował śpiew dedykowanych im i ich rodzinie hymnów, procesje, ofiary i uczty na ich cześć. Wkomponowywał się w kultury misteryjne, podczas których używano posągów władców, oświetlając je być może lampami dla bardziej udramatyzowanego efektu³⁸. Imperatorzy czczeni byli także w domostwach: w Milecie odnaleziono figury Hadriana, w Villa dei Misteri w Pompejach Liwię, popiersie Galby w Herkulaneum, brązowe figurki imperatorów z dynastii julijsko-klaudyjskiej w Rzymie, małe popiersie Kommodusa w Ostii, zaś pełnowymiarowe posągi cesarów odkryto w około sześciu willach w Italii³⁹. Cześć oddawana w domostwach wiązała się z żyjącymi władcami i obejmowała także libacje. Opisuje je Owidiusz: „A teraz, gdy wilgotna noc zachęca do spokojnego snu, modląc się weźcie w dłoń kielich obficie napełniony winem i powiedzcie: ‘Zdrowie wam! Zdrowie tobie ojczyźnie, dobry Cezarze!’ niech dobre słowa mieszają się z winem” (tł własne)⁴⁰.

Świątynie imperialne zajmowały także najbardziej prestiżowe miejsca w miastach, dominując nad nimi i przekształcając ich symboliczną przestrzeń⁴¹. Były również, co zrozumiale, niezwykle bogato dekorowane⁴². Znamiennym jest, że mieszkańcy Miletu, prócz posiadania cesarskiej świątyni, zdecydowali o umieszczeniu na środku dziedzińca budynku rady miejskiej ołtarza dedykowanego imperatorowi, który miał nieustannie przypominać im o oddawanej mu boskiej czci. W Efezie oprócz dwóch mniejszych świątyń imperialnych naprzeciw budynków rady miejskiej istniał dodatkowo królewski portyk poświęcony Artemidzie, Augustowi i Tyberiuszowi z dwoma posągami Augusta i Liwii naturalnych rozmiarów. Prócz tego w mieście ulokowana była jeszcze jedna świątynia dedykowana Augustowi i kolejna ku czci Domicjana⁴³. Przykład Pompei ukazuje wręcz naocznie pozycję kultu imperialnego w porównaniu z innymi kultami. Wobec normalnej wielkości budynków i posągów z okresu republikańskiego te, które dołączają do nich w czasach imperialnych, charakteryzują się kolosalnymi rozmiarami⁴⁴. W ten sposób cesarowie podkreślali swoje boskie panowanie i opiekę nad powierzonymi im pieczy poddanymi.

³⁸ Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 104–116.

³⁹ Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 116–121; Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 198–212.

⁴⁰ Owidiusz, *Fast.* 635–638: *Iamque ubi suadebit placidos nox umida somnos, larga precaturi sumite vina manu, | et “bene vos, bene te, optime Caesar!” dicite suffuso sint bona verba mero.*

⁴¹ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 122–169.

⁴² Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 298.

⁴³ R. Price “Rituals and Power,” 61–64.

⁴⁴ Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, 326–327.

Kult imperialny był wreszcie ściśle powiązany z wysiłkami dyplomatycznymi imperatora i z jego sprawowaniem władzy. Spośród rywalizujących ze sobą jedenastu miast Azji, których delegacje przybyły do Rzymu z prośbą o możliwość wybudowania świątyni imperialnej, Tyberiusz w 23 AD wybrał ostatecznie Smyrnę, nagradzając ją w ten sposób za jej wierność Rzymowi⁴⁵. Kult imperialny tworzył sieć zależności i relacji, która wspomagała rzymską administrację. Ambasadorzy posyłani do Rzymu często rekrutowali się spośród kapłanów imperialnych świątyni, co wzmacniało szanse powodzenia ich misji. Sam imperator swoje decyzje mógł wspierać pokrewieństwem z bogami, nadając im status boskiej łaski, co także dodawało im mocy sprawczej. W ten sposób decyzję cezara o delegowaniu części władzy potomkom dawnych królów Grecji odczytywali jako udział we władzy z wielkimi bogami i w łaskach, które nieskończenie przewyższają ludzkie dobra⁴⁶. Mając takie oparcie w instytucjach religijnych, które w Azji Mniejszej były szczególnie mocno obecne i służyły wyraźnie celom politycznym i ekonomicznym, Rzym nie musiał uciekać się do aktywnego militarnego czy administracyjnego potwierdzenia swojej władzy. Konieczność szacunku wyrażanego cesarom podkreślał fakt, że stanowili oni gwarancję pokoju, nawiązując w ten sposób do mitycznego motywu bóstw, wydobywających świat z chaosu. August w swoim słynnym *Res gestae* przedstawia się jako ten, który stłumił wszelkie wojny domowe, darując światu najcenniejszy dar pokoju (34,1-3)⁴⁷. Kult oddawany imperatorom dla cywilizowanych Greków stanowił uznanie i usprawiedliwienie ich nieograniczonej władzy, rozprzestrzeniając się nie tylko na Wschodzie ale i w zachodnich prowincjach Imperium⁴⁸.

Od czasu ważnej publikacji Price'a podkreśla się też wyraźnie współistnienie elementów politycznych i religijnych w kulcie imperatorów bez deprecjonowania żadnego z nich⁴⁹. Friesen akcentuje w nim prawdziwą religię, kreującą swoisty mit o powstaniu świata, w którym imperatorzy, jak w Afrodyzji, powiązani są bogami olimpijskimi. Kult cesarów tworzył nową wizję świata z centrum w Rzymie i nowy czas mierzony narodzinami sebastoi. Umacniał istniejący

⁴⁵ Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 37–38.

⁴⁶ IGR IV 145 = Syll.³ 798, tłumaczenie w: S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 244. Tekst grecki w: G. Lafaye, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes. Tomus quartus* (Paris: Leroux 1927) 54–56.

⁴⁷ Horsley "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction," 13–15.

⁴⁸ Horsley "The Gospel of Imperial Salvation: Introduction," 22–24.

⁴⁹ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 14–16, 234–248.

system patriarchalny i role płciowe, służył polityce i porządkowi społecznemu. Wreszcie wiązał się z eschatologią poprzez apoteozę cesarów, utwierdzając utopijną wizję realizujących się w ich rządach czasów ostatecznych⁵⁰. Gradel cześć oddawaną władcom tłumaczy z kolei kategoriami statusu oraz relacjami patron-klient. Boskie tytuły nadawane żyjącym imperatorem stanowiły największe ziemskie wyróżnienie, wyniesienie ich ponad innych śmiertelników. Autor określa to mianem „relatywnego bóstwa” (relative divinity), oznaczającego największy z możliwych honorów i władzę większą od innych ludzi, ale nie wspólną z bogami naturę⁵¹. Kultury w rzymskiej Italii, które bada autor, skupiają się zasadniczo na żyjących władcach⁵². Imperatorzy, na zasadzie wymiany charakterystycznej dla relacji patron-klient, ciesząc się boską czcią za życia, mieli ją potwierdzać i spłacać swoim panowaniem, za co po śmierci otrzymywali tytuł państwowych bogów. Jeśli złamali tę umowę, mogli stracić boski tytuł i zostać skazani na niepamięć⁵³. Powyższe syntetyczne omówienie sugeruje jak specyficzny i zróżnicowany był kult imperatorów, w którym łączyły się elementy społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne. W obszarze wpływów wszechobecnej religii imperialnej znajdowali się także pierwsi chrześcijanie .

2. Paweł i wyzwanie rzucone cesarowi

Pierwsi chrześcijanie w konfrontacji z czcią oddawaną imperatorom doznawali oczywistego rozdarcia. Wyrastając z podłoża żydowskiego, mieli głęboko wpisaną awersję do oddawania boskiej czci ludziom. Przede wszystkim jednak cesarz zajmował miejsce należne Chrystusowi, poświadczenie bóstwa którego, jak argumentuje Larry Hurtado, zrodziło się bardzo wcześnie i przynależało do serca wiary chrześcijańskiej⁵⁴. Religia państwowa, jak sugeruje Price, z rzadka uciekała się do składania ofiar żyjącym władcom, sytuując ich raczej na granicy świata boskiego i ludzkiego i składając ofiary za nich⁵⁵. Nie nakładała także obowiązku przyłgnięcia do bóstwa, co jest jedną z zasadniczych cech, na pod-

⁵⁰ Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, 122–131.

⁵¹ Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 25–26, 29, 72.

⁵² Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 88, 97.

⁵³ Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, 369–370.

⁵⁴ L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2005).

⁵⁵ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 215–233.

stawie których Artur Nock rozróżniał religie etniczne (pogańskie) od religii typu prorockiego, do którego zaliczał chrześcijaństwo⁵⁶. Nie znaczy to jednak, że nie domagała się wiary rozumianej jako lojalność i wierność wobec cesarów. Ich kult to w istocie apoteoza imperium, a kwestionowanie go stawiało chrześcijan nie tylko w opozycji do władzy rzymskiej, ale wyłączało ich także z życia społecznego, ekonomicznego i polityki, czyniąc z nich burzycieli porządku publicznego⁵⁷. W ten sposób pierwsi chrześcijanie znaleźli się na trajektorii konfliktu z ideologią Imperium, którą wydają się potwierdzać teksty Nowego Testamentu.

Antyimperialna retoryka Pawła w Liście do Rzymian

Spośród pism Pawłowych na liście tych, w których odkrywa się retorykę antyimperialną, najczęściej pojawiają się 1-2 List do Tesaloniczan, 1-2 List do Koryntian, List do Rzymian oraz List do Filipian, a także List do Kolosan, czy nawet Galatów. Najważniejsze miejsce przynależy w tym zestawieniu do Listu do Rzymian, od którego także zaczniemy. Apostoł we wstępie (praescriptum) przedstawia się w nim jako sługa Chrystusa, przeznaczony do głoszenia Ewangelii, zapowiedzianej przez proroków; Ewangelii o Synu pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1,1-4). Wstęp ten w porównaniu z innymi listami Pawła jest niezwykle ze względu na przestrzeń, jaką poświęca on tu Ewangelii, którą głosi i Chrystusowi. Sam termin Ewangelia (gr. euangelion), którym apostoł opisuje głoszoną przez siebie Dobrą Nowinę, funkcjonuje, co powszechnie się podkreśla, w obszarze kultury grecko-rzymskiej. Opisywano nim dobre wieści, którymi mogły być zwycięstwa, dekryty i zarządzenia cesarów wiadomość o ich narodzinach lub wstąpieniu na tron. Józef Flawiusz wspomina, że kiedy rozniosła⁵⁸ się wieść o objęciu tronu przez Wespazjana, każde miasto celebrowało te „dobre wieści” (euangelia) i składało ofiary⁵⁹.

⁵⁶ A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Brown classics in Judaica; Lanham, MD: University Press of America 1933/1988) 1–16. Na temat wiary i rytuału w Rzymie: M. Linder – J. Scheid, «Quand croire c'est faire: Le problème de la croyance dans la Rome ancienne», *Archives de sciences sociales des religions* 38/81 (1993) 47–61; J.-L. Durand – J. Scheid, «'Rites' et 'religion': Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains», *Archives de sciences sociales des religions* 39/85 (1994) 23–43.

⁵⁷ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 122–126. Chrześcijan oskarżano za brak czci oddawanej bogom i brak dbałości o dobro polis.

⁵⁸ S.R.F. Price, *Rituals and Power*, 215–233.

⁵⁹ Józef Flawiusz, *B.J.* 4.618.

Według Dietera Georgi pierwsi chrześcijanie zaczerpnęli termin euangelion nie z LXX, ale właśnie z kontekstu imperialnego⁶⁰. Jako najbardziej wymowny przykład jego imperialnego użycia podaje się często inskrypcję z Prienne, z ok. 9 r. przed Chr. Sama inskrypcja to złożony tekst, odtworzony na podstawie tekstów łacińskich i greckich znalezionych w Prienne, Apamei, Maionii, Eumeneii i Dorylaion⁶¹. Stanowi ona pokłosie ogłoszenia rady prowincji Azji z 29 r. przed Chr. o przyznaniu złotego wieńca temu, kto wymyśli największy honor, jakim można uczcić nowego boga, Augusta. Rzymski prokonsul Paullus Fabius Maximus (zarządca Azji ok. 11 - 9 r. przed Chr.) zdobył tę nagrodę 20 lat później, sugerując wprowadzenie w Azji kalendarza słonecznego i ustanowienie daty narodzin Augusta początkiem nowego roku. Sam prokonsul wspominany jest kilka razy w tekstach związanych z inskrypcją wraz ze wzmianką, że ogłosił ją w dwóch językach – łacińskim i greckim⁶². W uznaniu jego zasług w Aleksandrii Troas przyznano mu nawet boskie atrybuty i ogłoszono jego związek z Apollo Smintheusem⁶³.

Inskrypcja z Prienne obwieszcza początek nowego roku i podjęcie funkcji przez urzędników rzymskich z dniem 23 września, to jest wraz z datą narodzin Augusta⁶⁴. Zachowały się zasadniczo jej trzy większe fragmenty, z których pierwszy to edykt prokonsula Azji, zaś drugi i trzeci to urywki dwóch dekretów rady prowincji Azji. Edykt prokonsula wzmiankuje okazję wydania zarządzenia. Jest nim rocznica narodzin boskiego Augusta, które przyczyniły się do przywrócenia i podtrzymania naturalnego porządku świata. Opisuje on dalej jego przyjście na świat, życie, które za sprawą opatrności stało się przyczyną dobrodziejstwa dla wszystkich, oraz wylicza celebracje, które mają upamiętnić urodziny cezara⁶⁵. Te same treści powtarzają się w pierwszym dekreście rady

⁶⁰ D. Georgi, "God Turned Upside Down," *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 148–149.

⁶¹ Tekst grecki *OGIS 458* zob. w: W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum. Volumen alterum* (Lipsiae: Hirzel 1905) 49–59; V. Ehrenberg – A.M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* (Oxford: Clarendon Press 1949) 74–76. Na temat inskrypcji zob. S.E. Porter, "Paul Confronts Caesar with the Good News," *Empire in the New Testament* (eds. S.E. Porter – C. Long Westfall) (McMaster New Testament Studies 10; Eugene, OR: Pickwick Publications 2011) 168–171.

⁶² Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, 55, 56, 57, 59.

⁶³ Porter "Paul Confronts Caesar with the Good News," 171.

⁶⁴ Georgi "God Turned Upside Down," 148–149.

⁶⁵ Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, 49–52; Porter "Paul Confronts Caesar with the Good News," 169.

provincji Azji, gdzie dodatkowo wzmiankuje się dobrodziejstwa cezara wobec miejscowych władców, kończąc znów wyliczeniem celebracji upamiętniających jego narodziny⁶⁶. Interesujący nas ze względu na korespondencje leksykalne z Listem do Rzymian relatywnie dobrze zachowany fragment zarządzenia rady prowincji Azji brzmi następująco:

„Ponieważ opatrzność, która wyznaczyła wszystkie sprawy naszego życia i z gorliwością oraz szczodrobliwością zrządziła najdoskonalszy dla naszych żywotów porządek, dając nam Augusta, którego dla dobrodziejstwa ludzkości nappełniła cnotą, posyłając nam i naszym potomkom zbawiciela [soter], który zakończył wojny i uporządkował wszystko; i ponieważ on, Cezar, pojawiwszy się [fanein], przekroczył nadzieje wszystkich spodziewających się dobrych nowin [euangelia], nie tylko przewyższając dobroczyńców zrodzonych przed nim, ale także nie pozostawiając potomnym nadziei na przewyższenie go; i ponieważ narodziny boga [theos] naznaczyły początek dobrych nowin [euangelia], które przysły z jego powodu dla świata, co Azja uznała w Smyrnie...” [tł. własne]⁶⁷.

Wstęp Listu do Rzymian i inskrypcję z Prienne łączy przede wszystkim słownictwo związane z Ewangelią oraz stwierdzenie boskiego statusu Chrystusa i Augusta. Stanley Porter idzie jednak dalej twierdząc, że teksty te spaja ze sobą nie tylko terminologia, ale także zasadnicza narracja na temat obu opisywanych tu postaci⁶⁸. Tzw. inskrypcja z Prienne była znana w co najmniej pięciu miejscach w Azji, gdzie znaleziono jej fragmenty, i stanowi jeden z wielu przykładów podobnych inskrypcji dedykowanych Cesarowi w rozlicznych miejscach Imperium. Żeby uświadomić czytelnikom, jak bardzo powszechny był kult imperatora, Porter przytacza dowody epigraficzne z Halikarnasu i Assos, gdzie zrównuje się Augusta z Zeusem, czyniąc zeń zbawcę rasy ludzkiej, a także z wielu innych miejsc, gdzie Paweł głosił Ewangelię, włączając w to Tars. Tam w oczy rzuciła mu się zapewne dedykacja – „Lud Tarsu, [czci] Imperatora Cezara, Syna Bożego Augusta”⁶⁹. Prócz tego podobne inskrypcje odnaleziono m.in.

⁶⁶ Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, 53–58; Porter “Paul Confronts Caesar with the Good News,” 169–170.

⁶⁷ Tekst grecki fragmentu w: Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, 53–55; Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, 273; Ehrenberg – Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, 74–75; C.A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription. From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel,” *JGRChJ* 1 (2000) 68–69.

⁶⁸ Porter “Paul Confronts Caesar with the Good News,” 168–184.

⁶⁹ G.A. Deissmann, *Bible Studies. Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity* (Edinburgh: T & T Clark 1901) 167 n.1.

w Efezie, Pergamonie, Atenach, Poncie, Melos, Nikopolis, Sardes, Antiochii Pizydyzjskiej, na Krecie i Cyprze, gdzie zaprowadziły apostoła jego misje⁷⁰.

Analiza formy i zawartości inskrypcji kalendarycznej z Prienne i jej porównanie z początkiem Listu do Rzymian (1,1-4) owocują według Portera licznymi punktami wspólnymi, które jednocześnie podkreślają różnicę między Augustem i Chrystusem. We wstępie inskrypcji i Listu do Rzymian naprzeciw siebie stają Paullus Fabius Maximus – rzymski prokonsul, reprezentant Augusta i inny Paulus – sługa Chrystusa. O ile prokonsul przedstawia się jako postać wszechwładna, odbicie władzy cezara, o tyle Paweł nazywa się niewolnikiem Chrystusa, podkreślając przez to tym bardziej jego bóstwo. Dalej w inskrypcji podkreśla się konieczność przyjścia Augusta i dobrą nowinę o nim, motywowane przyczyną naturalną – chaosem i ruiną, w które popadł świat. Z kolei Paweł mówi o Ewangelii Chrystusa, będącej efektem działania sił ponadnaturalnych, zapowiedzianej przez proroków i stanowiącej owoc Bożej obietnicy i wierności (Rz 1,2). Wzmianka o ludzkich narodzinach Augustach idzie w parze ze wzmianką o Chrystusie, synu Dawida według ciała. Podczas gdy cesarz zasługuje na swój boski tytuł przez swoje czyny i zyskuje go z nadania ludzkiego, Chrystus zostaje ogłoszony Synem Bożym przez samego Boga, i jest nim faktycznie. Bóstwo Chrystusa objawione zostaje przez Ducha, w wydarzeniu zmartwychwstania, które wskazuje na jego równą z Bogiem naturę. Dobra, które przynosi cesarz są natury materialnej, podczas gdy Chrystus przynosi dary materialne i duchowe. Narodziny cezara mają być czczone jako święto natury religijnej w całej Azji, podczas gdy Paweł mówić będzie o posłuszeństwie wiary Chrystusowi, które sięga całej ludzkości. Wszystkie punkty styyczne ukazują jak bardzo Chrystus przewyższa cezara, który jest bogiem z ludzkiego ustanowienia. Według Portera, List do Rzymian ogłasza w sercu Imperium, że istnieje tylko jeden Pan i jest nim Chrystus⁷¹.

Kontynuację Pawłowej antyimperialnej retoryki znaleźć możemy dalej w Rz 1,16-17. W stwierdzeniu tym, które stanowi tezę rozdziałów 1 – 4, a według niektórych nawet całego Listu do Rzymian, aż roi się od pojęć i tytułatury imperialnej. Apostoł stwierdza:

„Ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie”.

⁷⁰ Porter “Paul Confronts Caesar with the Good News,” 170–174.

⁷¹ Porter “Paul Confronts Caesar with the Good News,” 175–184.

Jak zauważa Robert Jewett, mamy tu do czynienia z subtelnie zawoalowanym wyzwaniem rzuconym kultowi imperialnemu⁷². Podczas gdy inskrypcja z Prienne przedstawia Augusta jako zbawcę, szczęście i dawcę życia dla całego świata, w Liście do Rzymian Paweł przenosi te wszystkie atrybuty na Chrystusa. Chrystus, nie cesarz, przychodzi, aby dać życie w obfitości, nie tylko doczesne ale wieczne, całemu światu. Przychodzi do wszystkich bez wyjątku, co podkreśla meryzm – tak dla Żydów jak i dla Greków⁷³. To On rości sobie prawo do uniwersalnego dominium, które przypisywał sobie Rzym⁷⁴. W czasach Augusta przywrócono kult *salus populi Romani* którego gwarantem był cesarz, zbawca i dawca i pokoju nie tylko dla Rzymu, ale dla całego świata⁷⁵. Choć cesarowie chętnie wypisywali na swoich pomnikach tytuły *soter* – zbawca – to Chrystus zbawia ludzki świat od grzechu, przywracając nam godność dzieci Bożych i prowadząc do zmartwychwstania oraz wiecznego dziedzictwa w Bogu (Rz 3,21-26; 5,20-21; 6,4-11.17-18; 8,1-4.9-11.14-17.29)⁷⁶.

Prócz tego Paweł w Rz 1,16-17 używa jeszcze kilku innych pojęć, które obdzierają cesarza z jego bóstwa, przenosząc je na Chrystusa. W *Res gestae* (34), opisującym czyny wielkiego Augusta, sprawiedliwość to jeden z czterech atrybutów cesarza, prócz odwagi, łagodności i pobożności, które rozeznął senat, wypisując je na złotej tarczy, umieszczonej w *Curia Iulia*⁷⁷. Na monecie Aleksandryjskiej napis *dikaiosyne* towarzyszy Neronowi przedstawionemu tam razem z młodą kobietą, trzymającą w ręku wagę⁷⁸. Tymczasem to w Synu Bożym, nie w rzymskich imperatorach, objawia się Boża „sprawiedliwość” (*dikaiosyne*), która nie jest tylko manifestacją rzymskiego prawa i mocy, ale zbawczego Bożego miłosierdzia. Wiara (*pistis*), którą w kontekście I w. czyta się jako element składowy ideologii imperialnej, nie należy się cesarzowi, ale Chrystusowi. *Res gestae* (31-33), wyliczając osiągnięcia Augusta, mówią

⁷² R. Jewett – R.D. Kotansky, *Romans. A Commentary on the Book of Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress 2007) 137–141.

⁷³ L. Morris, *The Epistle to the Romans* (The Pillar New Testament Commentary; Leicester, England – Grand Rapids, MI: Apollos; W.B. Eerdmans 1988) 68.

⁷⁴ Georgi “God Turned Upside Down,” 150.

⁷⁵ Zob. M.F. Bird, “‘One Who Will Arise to Rule Over the Nations’”. Paul’s Letter to the Romans and the Roman Empire,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 157.

⁷⁶ Na temat tytułów boga i zbawiciela pojawiających się na inskrypcjach dedykowanych cesarzom, zob. Chow “Patronage in Roman Corinth,” 105 oraz n 5, c i d (105-106).

⁷⁷ Georgi “God Turned Upside Down,” 149.

⁷⁸ Bird “‘One Who Will Arise to Rule Over the Nations’,” 156.

o licznych poselstwach słanych do Rzymu nawet przez królów z odległych Indii, którzy nigdy nie oglądali rzymskich legionów, poszukując przyjaźni z Imperium. W czasie pryncypatu Augusta wiele ludów doświadczyło „dobrej wiary” (fides) rzymskiego ludu, utrzymując z nim przyjacielskie relacje (32). Łacińskie fides, odpowiadające pistis, pojawia się tu najpierw w znaczeniu lojalności, wierności, szczerości i prawości Rzymu wobec swoich zobowiązań, którą odkrywają jego sojusznicy. W Rzymie wskrzesza się wówczas kult rzymskiej bogini Fides. Równocześnie fides / pistis stanowi właściwą odpowiedź tych, którzy, wiążąc się sojuszem z Rzymem, okazują mu swoją lojalność, szacunek i posłuszeństwo⁷⁹. Według Pawła należą się one nie cesarom i Imperium, ale Chrystusowi.

Dieter Georgi dostrzega jeszcze więcej znaków polemiki z ideologią Imperium w Liście do Rzymian. Zwraca uwagę na fakt, że pismo to powstaje w rok przed ogłoszeniem przez senat consecratio zamordowanego Klaudiusza, co oznaczało jego apoteozę, obwieszczenie wstąpienia do nieba i ubóstwienia⁸⁰. Wymownie korespondowałby z tym apoteoza Chrystusa objawionego przez Ojca i Ducha Synem Bożym w wydarzeniu zmartwychwstania (Rz 1,4). W Rz 5,6-8 Paweł ukazuje lojalność Jezusa (fides) przewyższającą rzymską, ponieważ osiąga także jego nieprzyjaciół, za których zdecydował się oddać życie. Bunt i wrogość, będące dla Rzymian objawem perfidii widocznej we wrogach, były karane bez litości⁸¹. Chrystus jest także nowym wzorem człowieczeństwa, przewyższającym cezara stawianego za wzór cnót. Paweł opisuje Go w ten sposób w Flp 2,6-11 ale także w Rz 15,7-9, dając za przykład solidarności z innymi. W Rz 8,19-25 z kolei apostoł, kwestionując ideał złotej ery, która nastąpiła wraz z Augustem, przedstawia dalekie od ideału stworzenie, które wciąż jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, czekając na pełnię odkupienia⁸². Wreszcie Paweł łączy etykę polityczną z etyką miłości w Rzymian 13, znów idąc dalej

⁷⁹ R.A. Horsley, “Patronage, Priesthoods, and Power: Introduction,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 93; Georgi “God Turned Upside Down,” 149.

⁸⁰ Georgi „God Turned Upside Down,” 151 List do Rzymian powstaje podczas drugiego pobytu w Koryncie, t.j. ok 55/56 r. Klaudiusz został zamordowany w 54 r., to znaczy że List do Rzymian powstaje już po tym wydarzeniu.

⁸¹ P.A. Brunt, “Laus Imperii,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 29.

⁸² Podobnie R. Jewett, “The Corruption and Redemption of Creation. Reading Rom 8:18-23 within the Imperial Context,” *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 25–46.

niż Rzym w konstruowanych przez siebie prawach. Z analiz prowadzonych przez Georgi wynika wyraźnie, że apostoł Listem do Rzymian rzuca wyzwanie oficjalnej ideologii Imperium, przenosząc na Chrystusa większość prerogatyw boskich cesarów. Według autora uznał to także rzymski aparat państwowy, ostatecznie skazując Pawła na karę śmierci za zdradę (*crimen [laesae] maiestatis*). To według Georgi tłumaczy wymowne milczenie Łukasza na temat końca życia Pawła w *Dziejach Apostolskich*⁸³.

List do Rzymian to prawdziwa kopalnia odniesień dla entuzjastów krytyki imperialnej⁸⁴. Robert Jewett w swoim komentarzu i opracowaniach szczegółowych czyni z niej klucz do całego pisma Pawła⁸⁵. N.T. Wright w podobny sposób tematycznie spina cały list *inclusio* o Mesjaszu, synu Dawida (Rz 1,1-4), potomku Jessego, który, wypełniając proroctwa Izajasza, ma zapanować nad narodami i stać się nadzieją ludzkości (Rz 15,12), stanowiąc oczywistą konkurencję dla panowania cesarów. W Liście do Rzymian Paweł od pierwszego do ostatniego rozdziału wysyła według Wrighta jasne dla swoich czytelników przesłanie antyimperialne. Domaga się posłuszeństwa wiary wobec Chrystusa i głosi Ewangelię, zawierającą w sobie tę samą siłę, dzięki której Chrystus powstał z martwych, przynoszącą prawdziwą sprawiedliwość i zbawienie. W meta-narracji Listu do Rzymian autor odkrywa objawienie Bożej sprawiedliwości, które tworzy nową rodzinę potomków obiecanych Abrahamowi (1 – 4), daje pokój i wolność, rozwijając doświadczenie Exodusu (Rz 5 – 8), i opowiada na nowo historię Izraela z jej szczytem w postaci Mesjasza (Rz 9 – 11). Eklezjologia Rz 12 – 16 pod bokiem cesara tworzy nową wspólnotę, która jednoczy ludzkość. Na każdym kroku wysiłki imperatorów błędą wobec dzieła, którego Bóg dokonał w Chrystusie⁸⁶. Podobnie jak Georgi i Wright,

⁸³ Georgi “God Turned Upside Down,” 152–157.

⁸⁴ Na temat opracowań na jego temat zob. Bird ““One Who Will Arise to Rule Over the Nations”,” 149–152.

⁸⁵ R. Jewett, “Exegetical Support from Romans and Other Letters Robert,” *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2000) 58–71; Jewett “The Corruption and Redemption of Creation,” 25–46; Jewett – Kotansky, *Romans*.

⁸⁶ N.T. Wright, “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire,” *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2000) 167–173; Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 76–78; . Podobnie E. Stegemann, “Coexistence and Transformation. Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context,” *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell* (eds. K. Ehrensperger – J.B. Tucker) (T & T Clark Library of Biblical Studies 428; London – New York: T & T Clark 2010) 2–23.

Niels Elliott w podstawowych pojęciach Listu do Rzymian (*fides*, *iustitia*, *clementia*, *pietas*) widzi świadomą polemikę Pawła z Imperium oraz strategię konstruowania alternatywnego wobec rzymskiego modelu społeczeństwa⁸⁷. James R. Harrison dopatruje się z kolei w piśmie Pawłowym świadomego wyzwania rzuconego julijsko-klaudyjskiej koncepcji władzy, apoteozy Domu Cezara, związanej z nim koncepcji szczytu dziejów oraz systemu patronatu⁸⁸. Wreszcie David Wallace oraz Ian Rock dopatrują się w korespondencji z Rzymianami nawiązań do motywów znanych z Eneidy oraz do mesjańskiej eschatologii Augusta i potomków Eneasza, skonfrontowanej z eschatologią Chrystusa, potomka Dawida⁸⁹.

Michael F. Bird, podsumowując wyżej wymienione studia, odnosi się z sympatią do ich zasadniczej tezy, stwierdzając, że w Liście do Rzymian mamy do czynienia z kolizją między różnymi modelami synostwa, sprawiedliwości, wiary i zbawienia charakterystycznymi dla chrześcijaństwa i Imperium Rzymskiego⁹⁰. Ostatecznie według autora panujący nad narodami Jezus z Rz 15,5-13, źródło nadziei dla ludzkości, staje naprzeciw wiecznego panowania Augusta. Paweł angażuje się tu w zawołany zapis protestu; to apokaliptyczna i mesjańska narracja z językiem, który czyni ją skrycie antyimperialną⁹¹. W tej optyce nawet notorycznie trudny Rz 13,1-7 traci swoją pro-rzymską wymowę. Według Elliotta, który wykazuje się tu największą kreatywnością, jest to wezwanie do rezygnacji z charakterystycznej dla elit rzymskich pogardy dla Żydów⁹², zaś

⁸⁷ N. Elliott, "Paul and The Politics of Empire. Problems and Prospects," *Paul and Politics. Eklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2000) 17–39; N. Elliott, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire* (Paul in Critical Contexts; Minneapolis MN: Fortress 2008); N. Elliott, "The Letter to the Romans," *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (eds. F.F. Segovia – R.S. Sugirtharajah) (The Bible and postcolonialism 13; London: T & T Clark 2009) 194–219.

⁸⁸ Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 97–323 (rozdz. 4 – 7).

⁸⁹ D.R. Wallace, *The Gospel of God: Romans as Paul's Aeneid* (Eugene, OR: Pickwick 2008); I.E. Rock, "Another Reason for Romans—A Pastoral Response to Augustan Imperial Theology. Paul's Use of the Song of Moses in Romans 9–11 and 14–15," *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell* (eds. K. Ehrensperger – J.B. Tucker) (T & T Clark Library of Biblical Studies 428; London – New York: T & T Clark 2010) 74–89.

⁹⁰ Bird "One Who Will Arise to Rule Over the Nations", 152–158.

⁹¹ Bird "One Who Will Arise to Rule Over the Nations", 160–161.

⁹² Z komentarzy Elliotta na temat Listu do Rzymian w kluczu antyimperialnym, zob. także N. Elliott, "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda," *Paul and Empire*.

według Wrighta, Portera i innych wybrzmiewa tu podporządkowanie władzy rzymskiej Bogu i jego sądowi oraz stwierdzenie jej przemijającego charakteru⁹³.

Antyimperialna retoryka Pawła w pozostałych listach apostoła

Z konfrontacji z Chrystusem cesarz i stworzony przez niego system wychodzą zdetronizowane i obdarte z bóstwa. Według badaczy Paweł sygnalizuje to także wyraźnie w korespondencji z Tesaloniczanami i Koryntianami oraz w Liście do Filipian i Kolosan. W 1 Liście do Tesaloniczan Helmut Koester wylicza trzy zasadnicze paralele leksykalne między myślą apostoła a ideologią imperialną⁹⁴. Po pierwsze, Paweł szczególnie często dla opisu przyścia Pana używa tu terminu *parousia* (2,19; 3,13; 4,15; 5,23; zob. także 2 Tes 2,1.8). Słowem tym opisuje się w starożytność przybycie do miasta znacznego urzędnika, króla bądź imperatora⁹⁵. Wynika stąd prosty wniosek: wspólnota powinna być gotowa na przybycie Chrystusa jako władcy (1 Tes 5,4-10), nie na przyjęcie cesarza, którego przybycia wyczekiwały miasta i całe prowincje Imperium⁹⁶. Po drugie, w scenariuszu ostatecznego przyścia Pana wierni zostaną porwani na obłoki, w ten sposób wychodząc na spotkanie Mesjasza (1 Tes 4,15-17). Tu pojawia się kolejny termin, *apantesis*, którego w starożytności używało się dla opisu formalnego przyjęcia króla bądź dygnitarza przybywającego do

Religion and Power in Roman Imperial Society (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 184–204.

⁹³ Wright “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire,” 172–173; Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 78–79; Porter “Paul Confronts Caesar with the Good News,” 183–189; Diehl “Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament,” 56–58; Bird ““One Who Will Arise to Rule Over the Nations”,” 158–160. Na temat historii interpretacji tego tekstu, zob. Burk „Is Paul’s Gospel Counterimperial?,” 330–335; S. Krauter, *Studien zu Röm 13,1-7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (WUNT 243; Tübingen: Mohr Siebeck 2009); Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 271–323.

⁹⁴ H. Koester, “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in I Thessalonians,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 158–166. Podobnie K.P. Donfried, “The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in I Thessalonians,” *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 216–217; J.R. Harrison, “Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki,” *JSNT* 25/1 (2002) 82–88; A. Smith, ““Unmasking the Powers”. Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians,” *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 57–65;

⁹⁵ BDAG, *parousia*, 781; LSJ, *parousia*, 1343; W. Radl, *parousia*, *EDNT* III, 44.

⁹⁶ Koester “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in I Thessalonians,” 158–159.

miasta⁹⁷. Wreszcie Paweł wzmiankuje, że Dzień Pański, przychodząc jak złodziej, spadnie na tych wszystkich, którzy wierzą w zgubne eirene kai asphaleia lub pax et securitas, będące sloganami rzymskiej propagandy (1 Tes 5,3)⁹⁸. Od czasów Augusta legiony rzymskie były przecież tymi, które zapewniały pokój i strzegły pokoju i bezpieczeństwa w obrębie całego cywilizowanego świata. Ostatecznie zatem Chrystus, nie cesarz, to władca, który wraca do swego ziemskiego miasta/prowincji, na którego przyjście należy się przygotować i ku któremu wychodzi się naprzeciw. Przychodzi także po to, aby zakończyć ziemską władzę cesarów, którzy dufni w swoją moc, powtarzają sobie „pokój i bezpieczeństwo” (1 Tes 5,3).

Karl Donfried, wtórując Koesterowi, dodaje, że smutek Tesaloniczan wywołany jest prześladowaniami i śmiercią ich bliskich, którzy giną ponieważ przyjęli Pawłową Ewangelię detronizującą cesarza i podważającą rzymskie pax et securitas⁹⁹. Abraham Smith stwierdza, że Paweł w 1 Tes 2,14-16 występuje przeciw antyżydowskiej elicie rzymskiej i wspomnianym wyżej sloganom Imperium¹⁰⁰. Także według Wrighta w 1 Tes 4 – 5 apostoł przeciwstawia przybycie cesarza powtórnemu przyjsciu Chrystusa, który, wracając po zwycięskiej kampanii, wstrząśnie złudnym porządkiem Imperium. Dla autora tajemniczy człowiek bezprawia z 2 Tes 2 przybiera rysy Kaliguli, znanego z próby umieszczenia swoich portretów w świątyni jerozolimskiej, stanowiąc wzór i zapowiedź przyszłego bezbożnego władcy, rywala Mesjasza¹⁰¹. Wreszcie Harrison konsekwentnie postrzega w 1 Tes 4 – 5 Pawła walczącego ze zrealizowaną eschatologią panowania Augusta, której przeciwstawia wypełnienie dziejów w Chrystusie, potomku Dawida. W 2 Tes 2,1-10 apostoł odnosi się do przedwczesnego celebrowania nadejścia szczytu dziejów (saeculum), Złego Wieku Saturna i odnowy Imperium przez władców julijsko-klaudyjskich,

⁹⁷ Koester “Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in I Thessalonians,” 160. LSJ, *apantesis*, 178; E. Peterson, *apantesis*, TDNT I, 380; M. Lattke, *apantesis*, EDNT I, 115 (z rezerwą wobec takiego znaczenia).

⁹⁸ Koester „Imperial Ideology and Paul’s Eschatology in I Thessalonians,” 162–166 Na temat wyrażenia i jego związku z rzymską propagandą polityczną, zob. J.A.D. Weima, “‘Peace and Security’ (1 Thess 5.3). Prophetic Warning or Political Propaganda?” *NTS* 58/3 (2012) 331–359.

⁹⁹ Donfried “The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in I Thessalonians,” 222–223.

¹⁰⁰ Smith “‘Unmasking the Powers’,” 47–66.

¹⁰¹ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 74–75; Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1289–1292.

zapowiadając radykalnie różne wypełnienie dziejów świata i zbawienie przez zwycięstwo nad śmiercią, które przynosi Chrystus¹⁰².

Przechodząc do korespondencji koryntkiej, według Richarda A. Horsley'a, w 1 Liście do Koryntian Paweł ogłasza pokonanie władców tego świata, pod którym to stwierdzeniem ukrywa się Rzymskie Imperium (1 Kor 2,6-8 i 15,24-28). Oprócz tego apostoł odrzuca kluczowe rzymskie instytucje społeczne, każąc trzymać się wierzącym z dala od pogańskiej niemoralności (1 Kor 5), sądów (1 Kor 6) i świątyń (1 Kor 8,1 – 11,1). Odrzuca także instytucję patronatu, organizując kolektę (1 Kor 16; 2 Kor 8 – 9), która buduje sieć solidarności alternatywną wobec trybutarnej ekonomii Imperium¹⁰³. Korynt ma stać się wspólnotą alternatywną dla opartych na systemie przemocowym wspólnot imperialnych, kwestionując w ten sposób ich podstawy społeczne. Przez swoją retorykę polityczną, mocno opartą na apokalipcyce i wizji ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, Paweł podważa nie tylko normy zewnętrzne świata grecko-rzymskiego, ale także te uwewnętrznione w postawach samych Koryntian¹⁰⁴.

Podobnie mocne anty-imperialne przesłanie 1 Listu do Koryntian stwierdza Neil Elliott¹⁰⁵. Pojawiający się szczególnie w czterech pierwszych rozdziałach temat krzyża Chrystusa autor czyta w kluczu przesłania politycznego. Apostoł przedstawia Pana jako ukrzyżowanego, mając w świadomości, że jest to najcięższa z kar stosowanych przez Imperium wobec zdrajców i dla zmuszenia

¹⁰² Harrison "Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki," 71–96; Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 47–95.

¹⁰³ R.A. Horsley, "I Corinthians. A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society," *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 242–252. Podobnie S. Wan, "Collection for the Saints as Anticolonial Act," *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2000) 191–215; S.J. Friesen, "Paul and Economics. The Jerusalem Collection as an Alternative to Patronage," *Paul Unbound. Other Perspectives on the Apostle* (ed. M.D. Given) (Peabody, MA: Hendrickson 2010) 27–54

¹⁰⁴ R.A. Horsley, "Rhetoric and Empire and 1 Corinthians," *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2000) 72–102; R.A. Horsley, "The First and Second Letters to the Corinthians," *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (eds. F.F. Segovia – R.S. Sugirtharajah) (The Bible and postcolonialism 13; London: T & T Clark 2009) 220–245. Podobnie R.A. Ramsaran, "Resisting Imperial Domination and Influence. Apocalyptic Rhetoric in 1 Corinthians," *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 89–101.

¹⁰⁵ N. Elliott, "The Anti-Imperial Message of the Cross," *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 1997) 167–183.

innych do uległości. Chrystus przemienia rzymskie narzędzie kary, hańby i dominacji w instrument swojego zwycięstwa, okazując się mocniejszym od cesarów i ukazując słabość ich ideologii. Śmierć Mesjasza zyskuje tu wyraźny wymiar polityczny, zamieniając się w protest przeciw militarnej i ekonomicznej agresji, za którą odpowiada aparat imperialny. Elliott tłumaczy także powołanie Pawła w kluczu wyzwania rzuconego ideologii Imperium, obrazując apostoła w jego misji wyzwoliciela Izraela¹⁰⁶. W samej osobie Pawła odbija się także antyimperialna pedagogia krzyża, co Elliott ukazuje w swojej lekturze 2 Listu do Koryntian¹⁰⁷. Wreszcie Wright, w skromnym tylko stopniu nawiązując do korespondencji korynckiej, stwierdza, że w 1 Kor 15 Paweł opisuje zmartwychwstanie Chrystusa jako inaugurację jego uniwersalnego panowania nad światem, które stawia pod znakiem zapytania rzymskie panowanie¹⁰⁸.

Krytyka imperialna chętnie sięga również po List do Filipian, w którym apostoł używa wprost słownictwa związanego z życiem społeczno-politycznym - politeuma¹⁰⁹. Wright zaczyna od tegoż właśnie pojęcia, które znajdujemy w Flp 3,20-21, i samego tekstu jako oczywistego miejsca dla stwierdzenia retoryki antyimperialnej u Pawła. Autor czyta je w świetle Flp 2,6-11, który stanowi hymn na cześć Chrystusa, przewyższającego cezara w jego służbie, dobrodziejstwach, poświęceniu, a ostatecznie wywyższeniu przez Ojca. Obraz Chrystusa w Flp 2,6-11 z punktu widzenia prowadzonej tam narracji przypomina legitymizację dawaną władcom rzymskim i sposób, w jaki dochodzili oni do swych boskich tytułów. Wspomina on cesarski atrybut - „imię ponad wszelkie imię” i nawiązuje do Iz 45,23, mówiącego o Bogu podporządkowującemu sobie Babilonię. Ten oczywisty antyimperialny fragment stanowi dla autora podstawę dla lektury Flp 3,20-21. Paweł stwierdza tu, że nasza ojczyzna jest w niebie, zatem chrześcijanie rzymskiej kolonii Filippi powinni gotować się na powitanie Chrystusa raczej niż cezara, naśladując w tym Pawła (Flp 3,17). W jaki sposób? Apostoł ukazał to w zakodowanym w Flp 3,1-19 przesłaniu. Tak jak on dla Jezusa porzucił chlubę ze swojego statusu wierzącego Żyda i ze swojej przeszłości, tak oni powinni porzucić swój dumny status obywateli rzymskich.

¹⁰⁶ N. Elliott, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Minneapolis, MN: Fortress 1994) 167–180.

¹⁰⁷ N. Elliott, “The Apostle Paul’s Self-Presentation as Anti-Imperial Performance,” *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 67–88.

¹⁰⁸ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 75.

¹⁰⁹ Na temat autorów, tekstów i argumentów za antyimperialną retoryką Pawła w Liście do Filipian, zob. Cohick “Philippians and Empire,” 171–178.

W Flp 3,20-21 Paweł chce, aby wspólnota naśladowała go nie tylko w biegu do nieba, ale także w zdystansowaniu się wobec społeczno-politycznego etosu i chwały Imperium¹¹⁰.

Także Erik M. Heen dostrzega silny opór wobec kultu imperialnego w Flp 2,6-11. Jezus, w przeciwieństwie do cezara, nie wysuwa pustych roszczeń co do swego bóstwa, lecz ma do niego prawo; jego wywyższenie przychodzi nie przez dominację, lecz przez służbę. Chrystus, nie August, jest prawdziwym władcą tego świata. We wspomnianym fragmencie autor odkrywa krytykę kultu imperialnego, związanego z nim systemu patronatu i lokalnych elit¹¹¹. Z kolei według Efraina Agosto w Liście do Filipian i w innych miejscach swojej korespondencji Paweł zwalcza niezwykle powszechną praktykę Imperium związaną z listami rekomendacyjnymi. Apostoł w swoich listach docenia i realnie promuje swoich współpracowników oraz Ewangelię, podminowując w ten sposób rzymski system patronatu (1 Tes 5,12-13; 1 Kor 16,15-18; Flp 2,25-30; 4,2-3; Rz 16,1-2)¹¹².

Walkę z ideologią Imperium Brian J. Walsh i Sylvia C. Keesmaat dostrzegają w jeszcze jednym liście więziennym, w Liście do Kolosan. Według autorów Paweł używa tu teologii Starego Testamentu i rzymskich obrazów imperialnych dla skonstruowania antyimperialnej teologii, opierającej się na ofierze Chrystusa, która daje życie, podczas gdy Rzym emanuje śmiercią. Hymn z Kol 1,15-20 detronizuje cezara na rzecz Chrystusa, a w Kol 2,15 Mesjasz rozbraja wszelką władzę, na czele z władzą cesarów¹¹³. Wreszcie dla Jennifer Wright Knust nawet denuncjacja wad świata pogańskiego u apostoła służy krytyce rzymskiej propagandy imperatorów, stanowiących wzór cnót dla swoich poddanych¹¹⁴. Jak widzimy niemal każdy fragment korespondencji Pawłowej nadaje się do tego, aby obrócić go w zawołowaną lub otwartą krytykę władzy i zbawienia, które przynosił cesarz.

¹¹⁰ Wright "Paul's Gospel and Caesar's Empire," 173–181; Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 71–74; Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1292–1297.

¹¹¹ Heen "Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule," 136–153.

¹¹² E. Agosto, "Patronage and Commendation, Imperial and Anti-Imperial," *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 103–123

¹¹³ B.J. Walsh – S.C. Keesmaat, *Colossians Remixed. Subverting the Empire* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2004).

¹¹⁴ J. Wright Knust, "Paul and the Politics of Virtue and Vice," *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley) (Harrisburg, PA: Trinity 2004) 155–173.

3. Krytyczna ocena antyimperialnej lektury Pawła

Przy pewnej nowości, jaką krytyka imperialna wnosi w lekturę listów Pawłowych, budzi ona także uzasadnione wątpliwości. Trudno na przykład zgodzić się z Georgim czy Wrightem, którzy całemu Listowi do Rzymian nadają znaczenie manifestu antyimperialnego. Wątpliwym jest, aby to właśnie było celem pisma, w którym Paweł przedstawia wspólnocie rzymskiej głoszoną przez siebie Ewangelię (Rz 1, 1-15), licząc na jej wsparcie w planowanej podróży misyjnej do Hiszpanii (Rz 15, 23-24)¹¹⁵. Wokół odbieranej jako antynomistyczna Ewangelii Pawła narosło sporo kontrowersji, które apostoł chce Rzymianom wyjaśnić. W żaden sposób nie pomogłoby w tym pismo, które otwarcie czy też w sposób zawołowany detronizuje cezara i kwestionuje jego władzę. Wprost przeciwnie, mogłoby ono narazić istniejącą w mieście wspólnotę na niebezpieczeństwo i znów przypomnieć o niej władzom rzymskim, które już za Klaudiusza wypędziły z miasta Żydów z powodów sporów o Chrystusa¹¹⁶. Według Christophera Bryana retoryka antyrzymska lekceważy żydowskie podłoże tytułu Syna Bożego, którego używa Paweł, oraz różnicę między rzymską i chrześcijańską koncepcją boskości i kultu, która sprawia, że Rzym mógł nie być w ogóle zaniepokojony czcią oddawaną Jezusowi¹¹⁷. Z kolei Seyoon Kim oponuje, że tematów krytyki imperialnej po prostu nie widać w argumentacji Pawła w Liście do Rzymian, który skupia się na siłach grzechu i śmierci oraz zbawieniu wykraczającym poza horyzont polityczny i radykalnie różnym od rzymskiego. Sprawia to, że cesarzowi trudno byłoby rywalizować z Chrystusem. Kim krytykuje zarówno Wrighta jak i Koestera, zarzucając im ostatecznie, że przesłanie Listu do Rzymian udało się zakodować tak dobrze, że odczytano je dopiero na przełomie XX i XXI w.¹¹⁸.

¹¹⁵ Na temat celu Pawłowej korespondencji z Rzymianami, zob. K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (Peabody, MA: Hendrickson 1991); L.A. Jervis, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSup 55; Sheffield: JSOT Press 1991); A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (T & T Clark Academic Paperbacks; London – New York: T & T Clark 2004); J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33; New York: Doubleday 1993) 84 (z obszerną bibliografią); T.R. Schreiner, *Romans* (BECNT 6; Grand Rapids, MI: Baker 1998) 10–23; M. Kowalski, “Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian,” *IV* 26 (2014) 95–96.

¹¹⁶ Na ten temat zob. J. Murphy-O’Connor, *Paul a Critical Life* (Oxford – New York: Oxford University Press 1997) 9–15.

¹¹⁷ C. Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower* (New York, N.Y. – Oxford: Oxford University Press 2005) 90–92.

¹¹⁸ Kim, *Christ and Caesar*, 16–21.

Jeśli, jak twierdzi Helmut Koester, w 1 Liście do Tesaloniczan ukrywa się jakieś przesłanie polityczne, to także jest ono mocno zawoalowane¹¹⁹. Wiąże się ono być może ze słownictwem, jakiego używa apostoł, ale nie z logiką jego argumentacji, która skupia się na prześladowaniach wspólnoty (1 Tes 1 – 3) oraz konkretnym problemie związanym z pośmiertnym losem tych, którzy umierają w Chrystusie (1 Tes 4 – 5). Jeśli, jak argumentuje Karl Donfried, śmierć Tesaloniczan spowodowana jest prześladowaniami imperialnymi, to rację ma Kim, stwierdzający, że w 1 Tes 4,13-18 Paweł uczynił mało dla ukazania nagrody dla męczenników politycznych w Tesalonice i zwycięstwa Chrystusa nad cezarzem¹²⁰. Podobnie bez echa przechodzi w argumentacji Pawła w 1-2 Liście do Tesaloniczan krytyka zrealizowanej eschatologii i nowej ery błogosławieństwa zapoczątkowanej przez Augusta przeciwstawionego Chrystusowi, za którym to ujęciem konsekwentnie optuje Harrison¹²¹. J. Albert Harrill krytykuje obecność „ukrytego zapisu” (hidden transcript) w 1 Tes 5,3, twierdząc, że Paweł raczej otwarcie używa tu rzymskich pojęć związanych z auctoritas, zaś Joel White kwestionuje interpretację występującego tu wyrażenia pax et securitas, które nie ma charakteru sloganu i nie funkcjonuje jako nośnik imperialnej propagandy w czasach Pawła¹²².

Seyoon Kim krytykuje także lekturę 1 Listu do Koryntian w wykonaniu Richarda Horsley’a za zbytne zawężenie Pawłowej krytyki do Imperium Rzymskiego, które jest tylko jedną z sił, jakie pokonuje Chrystus w 1 Kor 2,8 oraz 15,24¹²³. Horsley zniekształca znaczenie kolekty organizowanej przez apostoła i mało realistycznie mówi o jego odrzuceniu systemu patron-klient bez możliwości zastąpienia go inną formą ekonomiczną. Jeszcze więcej oporu budzi propozycja Elliotta, która czyni z krzyża Chrystusa w 1 Kor 1 – 4 manifest polityczny, odmawiając mu wprost znaczenia ofiarniczego. O ile Ukrzyżowany Mesjasz jest zgorzeniem dla Żydów i głupotą dla pogan, a krzyż, jak wiemy z przekazów starożytnych zebranych przez Martina Hengela, jest najbardziej haniebną ze śmierci, której Rzymianie woleli nawet głośno nie wymawiać,

¹¹⁹ Na temat omówienia i krytyki podejścia antyimperialnego w korespondencji z Tesaloniczanami, zob. Kim, *Christ and Caesar*, 3–10.

¹²⁰ Kim, *Christ and Caesar*, 7–8.

¹²¹ Harrison “Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki,” 88–96. Szerzej w: Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 47–95,.

¹²² Harrill “Paul and Empire,” 309–310; J.R. White, “‘Peace and Security’ (1 Thessalonians 5.3): Is It Really a Roman Slogan?” *NTS* 59/3 (2013) 382–395.

¹²³ Kim, *Christ and Caesar*, 24–27.

o tyle jego stricte polityczna interpretacja lekceważy argumentację Pawła zawartą w 1 Liście do Koryntian i związaną z nią warstwę teologiczną¹²⁴.

Podobnie krytycznie Seyoon Kim oraz Lynn H. Cohick wypowiadają się na temat skryptu antyimperialnego w Liście do Filipian¹²⁵. Krytyka antyimperialna także tu nie docenia znaczenia systemu patron-klient dla funkcjonowania wspólnot wczesnochrześcijańskich. Nie uwzględnia także faktu, że oprócz Augusta w Filippi boską część oddawano również jego małżonce, Liwii, z którą Chrystus musiałby konkurować. Według autorki nic w Liście do Filipian nie wskazuje na wrogość Pawła wobec Imperium, a apostoł nie używa tu żadnego zakodowanego przekazu, otwarcie głosząc Ewangelię. Paweł wzywa wręcz chrześcijan do dobrego wykorzystania swojego statusu obywateli rzymskich, podobnie jak on wykorzystał go w Filippi (Dz 16,35-40) i wykorzysta być może jeszcze przed sądem. W innym liście więziennym, do Kolosan, Allan R. Bevere także zaprzecza Pawłowej konstrukcji teologii antyimperialnej¹²⁶. Polemizując z Walsh i Keesmat, autor zarzuca im minimalizację kontekstu samego listu, hipotetyczne rekonstrukcje nakładane na myśl Pawła, brak kontekstu imperialnego w herezji w Kolosach, a także zlekceważenie żydowskiego podłoża i teologii hymnu w Kol 1,15-20.

N.T. Wright przyznaje, że piętą Achillesową „krytyki imperialnej” jest właśnie pomijane lub spłycone przesłanie teologiczne¹²⁷. Mimo to Wright, Horsley, Georgi, Koester, Elliott, Harrison i inni opowiadają się za obecnością retoryki antyimperialnej u Pawła. Ponieważ N.T. Wright wypowiadał się na temat tego trendu co najmniej kilka razy, warto zapoznać się z jego argumentacją. W *Paul: Fresh Perspectives*, wychodzi on od prostego założenia: przepaść wykopana między teologią i społeczeństwem, religią i polityką nie ma podstaw u Pawła ani u współczesnych mu, czy to Żydów, czy przedstawicieli kultury grecko-rzymskiej¹²⁸. Wright dla odnalezienia retoryki antyimperialnej u Pawła proponuje adaptację metodologii Richarda Haysa zawartą w jego *Echoes of*

¹²⁴ M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (London: SCM Press 1977).

¹²⁵ Kim, *Christ and Caesar*, 11–16; Cohick “Philippians and Empire,” 171–178.

¹²⁶ A.R. Bevere, “Colossians and the Rhetoric of Empire. A New Battle Zone,” *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies* (eds. S. McKnight – J.B. Modica) (Downers Grove, IL: InterVarsity 2013) 183–193.

¹²⁷ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 79.

¹²⁸ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 59–79, zwł. 60. Zob. także wcześniejsze eseje autora zebrane w tomie N.T. Wright, *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978–2013* (Minneapolis, MN: Fortress 2013), rozdz. 12, 16 i 27.

Scripture in the Letters of Paul. Według niej polemikę z Imperium można by potwierdzić przez jej dostępność dla odbiorców, ilość powtórzeń związanego z nią słownictwa, inne miejsca gdzie pojawia się ona w listach Pawła, spójność tematyczną z tym, czego naucza apostoł, historyczne uprawdopodobnienie, dotychczasową historię interpretacji oraz wkład w odkrycie nowego znaczenia Pawłowych wypowiedzi¹²⁹. Następnie autor rysuje grecko-rzymski oraz krytyczny żydowski kontekst ideologii antyimperialnej, które uprawdopodobniają ją w listach Pawła¹³⁰. Wreszcie przechodzi do stwierdzenia jej u apostoła w wyrażeniach takich jak *kyrios*, *soter*, *parousia*, *euangelion*, *dikaioosyne* oraz w konkretnych tekstach – Flp 2,6-11; 3,20-21; 1 Tes 4; 1 Kor 15 oraz generalnie w Liście do Galatów i Rzymian¹³¹.

Jak mogliśmy to zaobserwować wcześniej, Wright odkrywa nawiązanie do ideologii imperialnej zarówno w specyficznych pojęciach, jak i w całych partiach listów Pawła. Według autora analizowane motywy charakteryzują się wszystkimi cechami, na które wskazuje Hays, ale można mieć co do tego wątpliwości. Rzeczywiście można stwierdzić, że odniesienia imperialne są rozpoznawalne i historycznie prawdopodobne u Pawła, ale nie występują one z takim natężeniem i nie wpisują się tak dobrze w argumentację Pawła, w jego listy i nauczanie, jak chciałby tego Wright. W Flp 2,6-11 uniżający się Chrystus jest wzorem dla wspólnoty, w której zaznaczają się spory i podziały, nie rywalem cezara w jego aspiracji do władzy. Wright w swojej lekturze hymnu chrystologicznego w wielu aspektach idzie za swoim uczniem Peterem Oaksem, który jednak, choć stwierdza tu obecność motywów imperialnych, zaprzecza świadomej polemice Pawła z Imperium¹³². Także Flp 3,20-21 wskazuje ojczyznę niebieską jako miejsce, ku któremu zmierzają Paweł i wierzący bez konfrontacji z obecną ojczyzną czy Rzymem jako takim, ale ze wszystkim, co Paweł nazywa życiem według tego świata. Paweł stawia za negatywny przykład tych, których bogiem jest brzuch, chwała w tym, czego powinni się wstydzić, a dążenia są przyziemne (Flp 3,19). Te ogólne określenie nie wydają się być w szczególności sposób wymierzone w Imperium i cezara. Samo słownictwo nie wystarcza, aby uznać Flp 2,6-11 oraz 3,20-21, czy 1 Tes 4,13-17 oraz List do Rzymian za

¹²⁹ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 61–62.

¹³⁰ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 62–69.

¹³¹ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 70–79.

¹³² P. Oakes, *Philippians. From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge: Cambridge University Press 2001) 147–174, 175–210. Zob. także P. Oakes, “Re-Mapping the Universe. Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians,” *JSNT* 27/3 (2005) 320.

przykłady antyimperialnej retoryki. Terminy, których używa Paweł, są dość powszechne i pojawiają się także, np. w papirusach, w wielu innych kontekstach poza imperialnym¹³³.

Wright poświęca zagadnieniu polemiki antyimperialnej u Pawła jeszcze więcej miejsca w swoim monumentalnym dziele *Paul and the Faithfulness of God*¹³⁴. W rozdziale zatytułowanym „The Lion and the Eagle: Paul in Caesar’s Empire”, rozwija swoją myśl z wcześniejszej pozycji i odpowiada na krytykę Johna Barclay’a wymierzoną w jego odczytanie antyimperialnej retoryki Pawła¹³⁵. Wright potwierdza tu po raz kolejny dwie szerokie przesłanki historyczno-kulturowe, które rekomendują kontekst imperialny w lekturze Pawła. Pierwszą jest podłoże żydowskie z dwoma różnymi postawami wobec pogan. Pierwsza postawa sugeruje, że w obecnym czasie Bóg oddał naród wybrany w moc narodów pogańskich, a Żydzi mają prowadzić życie dobrych obywateli, zachowując swoją wierność wobec Przymierza z Panem (Jr 29,4-7; Dn 1 – 6). Według drugiej postawy, nadejdzie dzień, kiedy Bóg pokona pogańskich władców, ratując Izraela i ustanawiając nowe królestwo (Jr 50-51; Dn 7; Mdr 6,1-6)¹³⁶. Drugą przesłanką dla czytania Pawła w kluczu retoryki antyimperialnej jest szerzący się kult cesarów, na który sam apostoł zwraca uwagę w 1 Kor 8,5, mówiąc o wielu bogach czczonych w Koryncie, wśród których są oczywiście cesarz i jego rodzina¹³⁷. Jeśli chodzi o samego apostoła, dwie kwestie ustawiają go na trajektorii, która naturalnie prowadzi do zderzenia z Rzymem: 1) rozrastające się wspólnoty, które swoją lojalnością wobec Chrystusa, zwartością i solidarnością stanowią wyzwanie dla innych form życia wspólnotowego i przyciągają uwagę Rzymian, ściągając na nich prześladowania w czasach Nerona oraz 2) narracja chrześcijańska na temat kosmicznego i uniwersalnego panowania Chrystusa, która modyfikuje narrację żydowską o zwycięstwie Boga, przenosząc je z przyszłości w teraźniejszość, ale przede wszystkim stanowiąc wyzwanie dla podobnej narracji imperialnej. Tylko jedna z tych narracji mogła być prawdziwa, co naturalnie prowadziło do konfliktu między Pawłem i Imperium¹³⁸.

¹³³ S.E. Porter, *The Apostle Paul. His Life, Thought, and Letters* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2016) 22.

¹³⁴ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 2.1271–1319.

¹³⁵ Na temat teje krytyki, zob. J.M.G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews* (WUNT 275; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 363–388.

¹³⁶ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1274–1275.

¹³⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1275–1276.

¹³⁸ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1277–1282.

W związku z prezentującym się tak podłożem historycznym i teologicznym, Wright posuwa się dość daleko, stwierdzając, że Rzym i cesarz to nie dodatek do większego panteonu, który krytykuje Paweł, ani zwykle ucieleśnienie mrocznych sił zła, ale zasadniczy cel ataku apostoła¹³⁹. Dalej autor przechodzi do tekstów Pawłowych, potwierdzających nie tylko istnienie (1 Kor 2,6-8; 8,5; 10,20) ale także niższą pozycję, bezsilność, podporządkowanie, a nawet pokonanie, rozbrojenie i wyszydzenie zwierzchności i władz, między którymi znajduje się oczywiście cesarz (Rz 8,38-39; Ef 1,20-22; Kol 1,15-16; 2,14-15)¹⁴⁰. Już samo umieszczenie go pomiędzy innymi władcami sugeruje według Wrighta relatywizację jego pozycji i władzy (co niekoniecznie musi pokrywać się z prawdą – zob. cesarów w szatach innych bogów w reprezentacjach imperialnych). Na pewno siły te, których, tu można zgodzić się z autorem, nie da się przedstawić jako czysto duchowych, zostają podporządkowane Mesjaszowi¹⁴¹.

Wright w lekturze tekstów Pawłowych po wielokroć stwierdza obecność zmodyfikowanego wzorca żydowskiego: chrześcijanie mają żyć jak dobrzy obywatele, świadomi, że dzień zwycięstwa Mesjasza już nastąpił. Autor opisuje to jako „nową formę żydowskiego politycznego paradoksu”¹⁴². Zamiast żyć jako wspólnota na wygnaniu, wierzący żyją jako wspólnota zwycięskiego Mesjasza, który osądził świat i jego władców, już panuje, a kiedyś powróci, aby całkowicie przemienić ludzkie uniwersum. Wright zastrzega, że taka interpretacja nie upoważnia nas do zredukowania teologii Pawła do antyimperialnej retoryki¹⁴³. Bierze ona jednak poważnie pod uwagę zarówno żydowski jak grecko-rzymski kontekst myśli apostoła. Konkludując, autor stwierdza, że Ewangelia Jezusa delegitymizuje i wywraca ewangelię cesarza, której retoryka służy idolatrii i jest wyrazem aroganckiego buntu stworzenia przeciw jego Stwórcy. Paweł nie opowiada się jednak za scenariuszem rewolucji siłowej, ale opisuje rewolucję, która już dokonała się w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁴⁴.

Zdecydowane opowiedzenie się Wrighta za retoryką antyimperialną u Pawła ściągnęło na niego krytykę Johna Barclay’a, na którą ten pierwszy odpowiada w swoim *Paul and the Faithfulness of God*. Wright stwierdza najpierw punkty, co do których są zgodni: ulokowanie kultu cesarza w szerszym spektrum

¹³⁹ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1283.

¹⁴⁰ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1284–1286.

¹⁴¹ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1286–1288.

¹⁴² Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1299.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1306–1307.

kultów pogańskich; daleka od czarno-białej, zróżnicowana ocena rzymskiej władza u Pawła (Rz 13; Kol 1), czy odrzucenie przez apostoła mentalnych i praktycznych aspektów życia związanych z symbolicznymi strukturami tego świata na rzecz nowej rzeczywistości w Chrystusie¹⁴⁵. Krytyka Barclay'a, odrzucającego pozycje Wrighta, dotyczy zasadniczo zbytnej wagi, jaką ten drugi przykłada do Rzymu i polemiki z nim u Pawła. Według Barclay'a Rzym nie jest znaczącym aktorem w dramacie historii i jako taki jest dla apostoła mało istotny, ponieważ służy innym, znacznie od siebie potężniejszym siłom¹⁴⁶. Wright z tym stwierdzenie się nie zgadza, twierdząc, że Rzym to apoteoza pogańskiego świata, bardzo ważny punkt odniesienia dla Pawła, do którego nawiązują także Ewangelisci (Mk 15,39) i żydowscy apokaliptycy (Qumran; 4 Ezd)¹⁴⁷. Barclay krytykuje także wyciąganie wniosków na temat polemiki antyimperialnej na nikłej podstawie słownictwa takiego jak *kyrios*, *parousia* itp., które może przyjmować różne znaczenia i pojawiać się w różnych kontekstach. Według Wrighta, który przyznaje mu rację, Barclay lekceważy jednak szerszą narrację, w której słownictwo to się pojawia np. w Flp 2,6-11, a która dotyczy legitymizacji władzy Chrystusa¹⁴⁸.

Wreszcie Barclay wobec braku cytatów z ideologii imperialnej u Pawła krytykuje jako metodologicznie nieadekwatne użycie przez Wrighta kryteriów Haysa¹⁴⁹. Kwestionuje także odkrywanie „ukrytego zapisu” (*hidden transcript*) antyimperialnego przez autorów takich jakich Horsley czy Elliott, implikując tę operację również u Wrighta. Filon, Józef Flawiusz czy Tacyt według Barclay'a, krytykują Imperium i jego idolatrię otwarcie¹⁵⁰. Ostatecznie według Barclay'a Paweł konfrontuje się z Augustem i cezarami, nie przyznając im zbyt wiele miejsca, redukując ich do rzędu innych władców i widząc w nich tylko jedną z wielu manifestacji zła obecnego w tym świecie¹⁵¹. Odpowiadając na te zarzuty, Wright broni swej metodologii. Paweł, używając zawołowanej krytyki antyimperialnej, jest w innej sytuacji niż Filon, Józef Flawiusz czy Tacyt. Jest nie tylko wędrownym, pozbawionym majątku i pozycji apostołem. Jest także

¹⁴⁵ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1307–1309.

¹⁴⁶ Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 384–386.

¹⁴⁷ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1310–1312.

¹⁴⁸ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1312–1313.

¹⁴⁹ Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 380.

¹⁵⁰ Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 381–382. Z odniesieniem do Filon, Leg. 357; Józef Flawiusz, *Ap.* 2.75; Tacyt, *Agric.* 30.5.

¹⁵¹ Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 386–387.

pasterzem kościołów, które mogą opacznie zrozumieć jego wezwanie jako apel do walki, narażając się na rzymskie prześladowania¹⁵². Zredukowanie Rzymu do rządu podobnych mu sił zła także nie odbiera mu w opinii Wrighta znaczenia. Według autora Imperium to przewyższyło inne w idolotryzacji władców, tworząc narrację o uniwersalnej sprawiedliwości, pokoju i dobrobycie, a także żądając całkowitego podporządkowania wobec swojej ideologii¹⁵³.

Barclay dotyka kilku ważnych punktów, jak słownictwo jako podstawowe kryterium dla formułowania teorii na temat antyimperializmu Pawła oraz kryteria Haysa. Przyznając rację, że słownictwo to za mało, Wright zwraca uwagę na szerszą narrację w Flp 2,6-11, która według niego dotyka legitymizacji władzy Chrystusa i przez to nawiązuje do podobnych schematów legitymizacji władzy cesarów. Po pierwsze, powtórzmy raz jeszcze, może wyraźniej, że nie jest to narracja Pawła, który w Flp 2,6-11 prezentuje Chrystusa jako przykład dla wspólnoty, nie jako konkurenta dla cesarza. Po drugie, historia Ukrzyżowanego idzie diametralnie pod prąd rzymskiemu *cursus honorum*. Równocześnie Barclay wydaje się być zbyt radykalnym w swoim stwierdzeniu, że Rzym jest dla Pawła mało znaczącym, pozornym aktantem historii powszechnej, którym kierują wyższe siły duchowe. Tu Barclay, jak słusznie zauważa Wright, ryzykuje przejście na pozycje apokaliptyczne typu Martyna, oderwane od realiów historycznych czasów Pawła.

4. Konkluzje

Jaką pozycję zająć wobec diametralnie różnych ocen krytyki imperialnej u Pawła według Barclay'a i Wrighta? Między Scyllą i Charybdą tych dwóch jasno określonych autorytetów możliwa jest pozycja pośrednia. Na pewno uwzględnienie kultu cesarza daje myśli Pawła lepsze umocowanie w kontekście historycznym jego czasów. Na pewno ma ono także pokrycie w żydowskim stosunku do Imperium, który szczególnie w ruchu prorockim i apokaliptyce jawi się jako krytyczny¹⁵⁴. W pochodzącej z przełomu I/II w. 4 Księdze Ezdrasza, do której nawiązuje tytuł artykułu, w przedostatniej wizji powstający z morza

¹⁵² Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1315.

¹⁵³ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 1318.

¹⁵⁴ Na ten temat zob. A. Portier-Young, *Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011).

rzymski orzeł o trzech głowach zostaje oskarżony i ostatecznie spalony przez wychodzącego z gęstwiny leśnej lwa, symbolizującego Mesjasza z Izraela¹⁵⁵. Czy jednak Mesjasza tego chrześcijanie kojarzyli z Chrystusem? Czy chrześcijanie z Rzymu, Koryntu i Filipi znali żydowskie obrazy apokaliptyczne i czy zainteresowani byli ostatecznym zwycięstwem Izraela? Co do tego można żywić pewne wątpliwości. N.T. Wright zbyt prosto przenosi żydowską teologię antyimperialną na Pawła, który w Chrystusie odkrywa zapowiadanego przez pisma żydowskie niszczyciela imperiów. Pomiędzy apostołem a żydowską apokaliptyką nie ma prostej linii, która pozwalałaby dostrzec zapożyczenie i rozwój obecnych tam idei w pismach Pawłowych¹⁵⁶. Wright jako klasyczny przedstawiciel New Perspective słusznie czyni, czytając Pawła w kontekście żydowskim, lecz czyni to zbyt schematycznie. W jego przedstawieniu niknie oryginalność myśli apostoła wyrastająca z doświadczenia Chrystusa.

Seyoon Kim wylicza liczne problemy metodologiczne związane z „krytyką imperialną”, do których należy słynna sandmelowska „paralelomania”, przenoszenie z kontekstu zewnętrznego myśli, których nie ma w Pawłowej argumentacji, wiązanie znaczenia pojedynczych terminów z ich imperialnym kontekstem a następnie nakładanie tegoż kontekstu na całe listy, czy tajemnicze zakodowane przesłanie, które odkrywają dopiero współcześni¹⁵⁷. Sam Harrison, optujący za obecnością świadomego skryptu antyimperialnego u Pawła, postuluje ograniczone użycie tzw. „ukrytego zapisu” (hidden transcript) u apostoła ze względu na różne grupy we wspólnotach Pawłowych, które mogły nie czuć się komfortowo z krytyką cezara, jak np. niewolnicy jego domu¹⁵⁸. Pawłowa krytyka julijsko-klaudyjskiej władzy wymaga według autora zniuansowanego podejścia. Paweł musi negocjować między różnymi członkami wspólnoty i ich zróżnicowanym podejściem do władzy imperatorów. W traktowaniu

¹⁵⁵ Na temat datacji i tekstu 4 Ezd, zob. B.M. Metzger, “The Fourth Book of Ezra with the Four Additional Chapters. A New Translation and Introduction,” *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1.* (ed. J.H. Charlesworth) (London: Yale University Press 1983) 517–559.

¹⁵⁶ Podobny zarzut można postawić White’owi, który widzi u Pawła koncepcje eschatologiczne zaczerpnięte z Księgi Daniela. Zob. White “Anti-Imperial Subtexts in Paul,” 316–333.

¹⁵⁷ Kim, *Christ and Caesar*, 28–33. Zob. także Burk “Is Paul’s Gospel Counterimperial?,” 315–322, 326–328.

¹⁵⁸ Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 28–33. Na temat małej wiarygodności „ukrytego zapisu” u Pawła z punktu widzenia charakteru rzymskiego państwa i praktyk urzędników, zob. L. Robinson, “Hidden Transcripts?: The Supposedly Self-Censoring Paul and Rome as Surveillance State in Modern Pauline Scholarship,” *NTS* 67/1 (2021) 55–72.

kultu władcy należy także uwzględnić różnice między Wschodem i Zachodem Imperium¹⁵⁹.

Według Kima krytykę imperialną czynią także trudną do przyjęcia brak krytycznych wypowiedzi Pawła pod adresem Imperium, brak odniesienia w jego listach do kultu imperialnego (poza 2 Tes 2,3-12), czy notorycznie trudny Rz 13,1-7, w którym Paweł akceptuje jednak rzymski porządek umożliwiającą jego misję¹⁶⁰. Według autora Paweł ma pozytywny stosunek do rzymskich sądów, broni się przed nimi z sukcesem i apeluje nawet do cezara (Dz 25,11), licząc, że potwierdzi on, iż jego Ewangelia nie stanowi zagrożenia dla porządku Imperium. Paweł nie walczy z Imperium, lecz skupia się na głoszeniu Dobrej Nowiny, a jego Jezusowa etyka wytrwałości wobec prześladowań, przebaczenia i nieodpłacania przemocą za zło słabo wpisuje się w skrypt antyimperialny¹⁶¹. Kim stwierdza także brak retoryki antyimperialnej w Kościele wczesnochrześcijańskim, np. u Klemensa Rzymskiego czy Tertuliana, którzy modlą się za władców, czcząc ich jako drugich po Bogu¹⁶². Walka z Imperium, nawet prowadzona w sposób zawołowany, stanowiłaby również ogromne ryzyko dla młodych wspólnot chrześcijańskich. Dla niewdzięcznych poddanych, którzy nie uznawali dobrodziejstw Rzymu, miał on do zaoferowania tylko miecz.

Ostatecznie cesarz zainteresował się chrześcijanami, którzy w czasach słynnego pożaru Rzymu w 64 r. byli już na tyle znani i znienawidzeni, że Neron uczynił z nich publiczne kozły ofiarne. Wyjaśnienia tego faktu należy poszukiwać nie tyle w sprzecznie wobec Imperium, który czy to otwarcie, czy w sposób zawołowany głoszą autorzy Nowego Testamentu, ale w charakterze głoszonej przez nich Ewangelii i zakładanych wspólnot. Wymagając w pierwszym rzędzie posłuszeństwa i lojalności wobec Chrystusa, w ten sposób relatywizowały już one władzę Imperium i obnażały idolatryczny charakter czci oddawanej cesarzom. Paweł głosił Chrystusa jako Pana, podporządkowującego sobie wszelką władzę, łącznie z rzymską. Równocześnie doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że przetrwanie w kontekście grecko-rzymskim może mu zapewnić tylko uznanie władzy Imperium i ogólna akceptacja dla panującego w nim systemu społecznego¹⁶³. Ślady takiej strategii mamy w jego

¹⁵⁹ Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, 44.

¹⁶⁰ Kim, *Christ and Caesar*, 34–43.

¹⁶¹ Kim, *Christ and Caesar*, 43–58.

¹⁶² Kim, *Christ and Caesar*, 60–64.

¹⁶³ Ten argument podejmuje Papieska Komisja Biblijna analizując trudne teksty na temat ról płciowych w Kol 3,18, Ef 5,22-33 i Tt 2,5. Zob. Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie*

listach, jak choćby w 1 Kor 7; 11,2-16 i 14,34-35. Według A Klostegaard Petersena Paweł w Rz 13,1-7 ogłasza pokój z otaczającym go grecko-rzymskim światem na poziomie organizacji społecznej, zaś Niko Huttunen dostrzega tu apostoła otwartego wobec grecko-rzymskiego społeczeństwa i optymistyczną ocenę władzy, która w zgodzie z myśleniem starożytnych ma służyć dobru innych i ochronie słabszych¹⁶⁴. Także według Portera Paweł w 1 Kor 7; 2 Kor 8 czy Rz 13,1-7 odwołuje się do praw i instytucji Rzymu, nie odrzucając ich, ale reinterpreterując i zastępując rzymską konstrukcję hierarchiczną, opartą na statusie i systemie patron-klient Bożą hierarchią, na szczytcie której znajduje się Chrystus¹⁶⁵. Chrześcijanie mieli zmieniać ten świat nie na drodze siłowej, ale od środka, przez życie wypełnione wartościami ewangelicznymi. Strategię tę określa się mianem budowania kultury albo społeczeństwa alternatywnego, a jej celem jest przekonanie w ten sposób do Ewangelii jak najszerzej grupy osób z nadzieją na przyszłą przebudowę systemu społecznego¹⁶⁶.

Nawet zatem jeśli trudno się u Pawła dopatrzeć otwarcie antyimperialnej retoryki, głoszona przezeń Ewangelia ma w istocie moc obalania imperiów. Sam Paweł w Rz 1,16-17 opisuje ją przecież jak nośnik mocy Bożej, prowadzącej całą ludzkość do zbawienia. Jeśli zbawienia tego nie rozumiemy w sposób czysto duchowy, co byłoby anachronizmem i zubożeniem Ewangelii, to obejmuje ona całe życie człowieka, dotykając także jego wymiarów społecznych, ekonomicznych i politycznych¹⁶⁷. Czytanie Pawła w kontekście retoryki antyim-

i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat (Kielce: Verbum 2014) p. 132. Zob. także R.M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford: Oxford University Press 2010) 99; N. Huttunen, "Imagination Made Real. Paul between Political Realism and Eschatological Hope," *Early Christians Adapting to the Roman Empire* (ed. N. Huttunen) (Leiden: Brill 2020) 124

¹⁶⁴ Klostergaard Petersen "Imperial Politics in Paul," 123; Huttunen "Imagination Made Real," 125–127. Na temat pozytywnego spojrzenia na rzymską władzę w Rz 13,1-7, zob. także White „Anti-Imperial Subtexts in Paul,” 306–307.

¹⁶⁵ Porter "Paul Confronts Caesar with the Good News," 189–192; Porter, *The Apostle Paul*, 23.

¹⁶⁶ V.K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996) 169. Dla zilustrowania tejże strategii u Pawła, zob. M. Kowalski, „Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socjoretoryczna Ef 5,21-33,” *Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* (ed. A. Kubiś) (Analecta Biblica Lublinensia 15; Lublin: Wydawnictwo KUL 2016) 413–416.

¹⁶⁷ Nierozdzielność polityki i religii, a także skomplikowany proces negocjacji z ideologią Imperium stoi za wsparciem krytyki imperialnej u Punt „Paul the Jew, Power of Evil and Rome,” 1–17.

perialnej ma zatem głęboki sens, choć należy to robić krytycznie. Powinniśmy pamiętać, że polemika z Imperium nie należy do serca strategii argumentacyjnej apostoła, lecz wypływa z charakteru jego Ewangelii i roli przypisywanej Chrystusowi. W związku z tym nie należy jej przyznawać w jego listach zbyt wielkiej roli, ani sprowadzać ich celu do polityki i kwestii życia społecznego. Błąd sztucznego nakładania narracji antyimperialnej na listy Pawła widać doskonale u Georgi, Koestera, Elliotta, Harrisona, a także Wrighta.

Dalej, oceniając zasadność zastosowania krytyki imperialnej, trzeba zwracać uwagę na fakt, że często odbijają się w niej nasze współczesne pozycje światopoglądowe. Przyznaje to sam Wright, a potwierdzają McKnight i Modica, twierdzący, że nurt Pawła w polityce padł łupem amerykańskich wojen kulturowych, sporów postkolonialnych, ideologii liberalnej, lewicującej i neo-marksistowskiej¹⁶⁸. Mówiąc o antyimperialnej retoryce Pawła zbyt łatwo możemy dawać upust naszym własnym sporom i zapatrywaniom ideologicznym. Wreszcie Paweł celowo używa języka ogólnego, w którym odnaleźć się może krytyka imperiów wszystkich czasów. Podobny zabieg stosuje zresztą, mówiąc o swoich przeciwnikach w 2 Liście do Koryntian¹⁶⁹. Fakt, że nie poznajemy ich tożsamości, mówi wyraźnie, że ważniejszą od nich jest Pawłowa ekspozycja Ewangelii i wizji jego apostołatu w Koryncie. Nie oznacza to równocześnie, że przeciwnicy są dla apostoła nieistotni. Wręcz przeciwnie – stanowią oni negatywne tło dla tym wyrazistszego zaprezentowania Pawłowej Ewangelii. W podobny sposób cesarz stanowi tylko i aż tło dla Ewangelii Chrystusa.

Krytykę antyimperialną jako pochodną narracji o Chrystusie i związaną z charakterem wspólnot chrześcijańskich mogli w listach Pawła wyczytać niektórzy słuchacze. Mógł i odnajdywał ją także w Kościele aparat imperialny, uruchamiając prześladowania. Na tle idei związanych z kultem cesarza widać także doskonale istotę chrześcijaństwa i czci oddawanej Chrystusowi. To dostateczne powody, aby ostrożnie, z należytą uwagą metodologiczną stosować to podejście. N.T. Wright, stwierdzając, że krytyka imperialna to wciąż stosunkowo nowy trend w badaniach biblijnych, wyraża nadzieję, że znajdzie on w nich większy oddźwięk¹⁷⁰. Nawet jeśli nie w formie, w którym proponuje

¹⁶⁸ Wright, *Paul and His Recent Interpreters*, 308; McKnight – Modica “Introduction,” 20. Na ten temat zob. także Burk “Is Paul’s Gospel Counterimperial?,” 309-314, 322-326, 328-330.

¹⁶⁹ Zob. M. Kowalski, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10-13* (Studies in Judaism; Lanham: University Press of America 2013) 158–171.

¹⁷⁰ Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, 79.

je Wright, podejście to niesie w sobie potencjał, na który z pewnością należy zwrócić uwagę w pracach na temat listów Pawła¹⁷¹.

Ks. dr hab. Marcin Kowalski, SBP 304

¹⁷¹ Spośród monografii na ten temat spoza obszaru listów Pawłowych, zob. L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (New York: Oxford University Press 1990); W. Carter, *Matthew and Empire. Initial Explorations* (Harrisburg PA: Trinity 2001); Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*; J.K. Riches – D.C. Sim, *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context* (JSNTSup 276; London – New York: T & T Clark 2005); S.D. Moore, *Empire and Apocalypse. Postcolonialism and the New Testament* (Sheffield: Sheffield Phoenix 2006); W. Carter, *John and Empire. Initial Explorations* (New York, NY – London: T & T Clark 2008); Kim, *Christ and Caesar*, 75–199; K. Yamazaki-Ransom, *The Roman Empire in Luke's narrative* (T & T Clark Library of Biblical Studies 404; London: T & T Clark 2010); S.E. Porter – C. Long Westfall (eds.), *Empire in the New Testament* (McMaster New Testament Studies 10; Eugene, OR: Pickwick Publications 2011); D. Esterline – J. Lee – D.M. Rhoads, *Luke-Acts and Empire. Essays in Honor of Robert L. Brawley* (Princeton Theological Monograph Series 151; Eugene, OR: Pickwick 2011); H. Leander, *Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective* (SemeiaSt 71; Atlanta: Society of Biblical Literature 2013); P.S. Seo, *Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke* (Cambridge: James Clarke 2015); S.J. Wood, *The Alter-Imperial Paradigm. Empire Studies & the Book of Revelation* (BibInt 140; Leiden – Boston: Brill 2016).