

Wojciech Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7:24-27, Mt 24:45-51, Łk 15:11-32*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, 527 s.

Dr Wojciech Gajewski podjął w rozprawie habilitacyjnej temat mało popularny w polskich badaniach, można wręcz powiedzieć, że niemal pomijany (poza kilkoma artykułami Stanisława Longosza w „Vox Patrum” i w pracach zbiorowych); stan badań w opracowaniach zagranicznych przedstawił autor w miarę kompletnie (s. 17-22). Do braków przejdę pod koniec oceny. Najpierw więc osiągnięcia. Autor rozprawy habilitacyjnej postawił sobie pytanie, w jakim stopniu kategorie *oikos* przejawiały się w szeroko rozumianych strukturach organizacyjnych pierwotnego Kościoła, czyli *ekklesia*. W pierwszych trzech rozdziałach pracy śledzi znaczenie i historię *oikos* w „modelu żydowskim” grecko-rzymskim oraz w czasach Jezusa i Pawła. Rozpatruje zagadnienie „totalnie”: od kwestii „domu” w terminologii w odniesieniu do kategorii gospodarczych (tu także porusza wątek architektury) oraz społecznych, choć w gruncie rzeczy w rozprawie chodzi o problemy religijne. Słusznie na pierwszy plan wysunięto zagadnienia religijne, które pozostają zawsze w związku z innymi kategoriami życia. Są to jednak związki różnego stopnia; w większym stopniu relacje rodzinne w *oikos* – w mniejszym stopniu ekonomiczne – wiążą się z religijnymi. Również w ujęciu historycznym pojawia się „nadmiar” opracowania. Bo co wspólnego ma „dom” (przecież nie *oikos*?) „okresu patriarchalnego” z „domem” w okresie Nowego Testamentu? Chodzi tu o rozdział I. Część materiału badawczego „przecina się” w kilku opracowaniach: „model grecko-hellenistyczny (por. s. 65 i n.) z „modelem rzymskim” (por. s. 85 i n.), gdy okres rzymski na ogół zalicza się także do hellenistycznego. Mimo kilku wątków zbytecznych pierwsze trzy rozdziały przypominają wiele danych historycznych, do których autor wraca w dalszej części rozprawy. Jest to zresztą zagadnienie związane z wieloma pracami naukowymi: kwestia „rozdziół” względnie „rozdziół wstępnych”.

Temat naczelny rozprawy („w epoce Nowego Testamentu”) pojawia się w części II od rozdziału IV. Część II (rozdziały od IV do VIII) łączą się z treścią podtytułu: „na podstawie 1 i 2 Kor”, natomiast część III (rozdziały VIII-XII) łączy się z „przypowieściami Mt 7:24-27; Mt 24:45-51 i Łk 15:11-32”, jak głosi druga fraza podtytułu. Między tytułem pracy a zaznaczoną problematyką pojawiają się pewne niedomówienia: tytuł mówi o „epoce Nowego Testamentu”, przez co należy rozumieć wszystkie teksty Nowego Testamentu, nawet, jak część biblistów przyjmuje, teksty powstałe późno. Autor rozprawy może wykluczyć z analiz pisma „deutero-Pawłowe” (faktycznie zaś często, między innymi w przypisach, do nich się odwołuje). Ze względu na te niedomówienia przyjmuję, że rozprawa dotyczy tylko części zagadnienia *oikos* w Nowym Testamencie. Autor być może obdarzy nas w następnym opracowaniu studium zagadnienia *oikos* choćby na tle tak zwanych „Listów Pasterskich” Pawła, idąc na przykład śladem Theissena (*Die Amtstheologie der Pastoralbriefe*, w: *Die Entstehung des Neuen Testament...*, Heidelberg 2007, s. 170 i n.). Na wstępie rozdziału IV autor definiuje pojęcie *ekklesia*; jest to oczywiście definicja opisowa, do której odnosi się w całej rozprawie („Ileokroć pojawiać się będzie w rozprawie słowo *ekklesia*, będzie to lokalna wspólnota wierzących w Jezusa jako Mesjasza, czyli

społeczność znajdująca się na pewnym etapie dynamicznego procesu inicjacji” – s. 145). Przyjęta w takim zakresie definicja pozwala na jej rozwinięcie w kolejnych etapach opracowania.

W rozprawie habilitacyjnej interesujące są nie tylko rozwiązania, ale także pytania. Przykładowo to zawarte w tytule podrozdziału *Antyfamiłiarność Jezusa?* (s. 146) pozwala na ukierunkowaną analizę tekstów biblijnych (*ipsissima verba Jesu?*) wątku *oikos*. Pytanie ujęte zostało retorycznie. Autor przypisuje danym z Ewangelii znaczenie archetypiczne, czyli, jak rozumiem, pierwotne i wzorcowe. Jak to się ma do zagadnienia datacji powstawania tekstu? Wydaje się, że autor rozprawy przyjmuje w Ewangeliiach pierwszeństwo ustnego przekazu (nauka Jezusa i powstanie archetypicznego znaczenia *oikos*) przed redakcją znanego nam tekstu biblijnego. Rozwiązanie jest słuszne. Co więcej, rzeczywistość *oikos* jest w sposób oczywisty wcześniejsza od jej opisu w nauczaniu Nowego Testamentu. Być może dlatego autor nie wspomina o tym na wstępie analiz biblijnych. W obrazie *Ojca w niebie* (s. 151) nie wspomina o ustaleniach przekazanych w rozprawie w pierwszych rozdziałach (choćby s. 55: „Bóg jako Ojciec Izraela” i ekskurs I: „Bóg jako Ojciec w Nowym Testamencie” – s. 59 i n.). Według porządku tekstów w Nowym Testamencie, autor analizuje temat (po Ewangeliiach!) w Dziejach Apostolskich. Posługuje się także danymi z innych utworów Nowego Testamentu, najczęściej bez ich analizy, odsyłając do przypisów. Dla czytelnika rozprawy problem został przedstawiony przejrzyście, „po kolei” – według kolejności tekstów. Merytorycznie dynamiczne ujęcie *oikos* ujawnia się dopiero w wyodrębnieniu wątku *oikos* judeochrześcijaństwa i etnochrześcijaństwa.

We wnioskach (s. 165 i n.) do analiz biblijnych w Ewangeliiach i Dziejach Apostolskich pojawiają się ustalenia, które znajdują potwierdzenie w następnych rozdziałach, a „mówimy – cytuję autora rozprawy (s. 165) – o wspólnotach domowych, których w mieście mogło być kilka lub kilkanaście. Wszystkie razem tworzyły miejską, lokalną *ekkleśię*”. U podłoża tej wypowiedzi znajdujemy świeckie (polityczne) znaczenie pojęcia *ekkleśia*, które zawiera zebranie wszystkich obywateli miasta (wolnych, mężczyzn, *demos*, z wykluczeniem kobiet, niewolników i wyzwolenców, najwyraźniej w Dz 19,29 – autor rozprawy nie odnosi się do tego wersetu!). Zmiana treści politycznej w religijną pojęcie *ekkleśia* nastąpiła przez odniesienie do *oikos* – jak nas przekonuje autor w rozprawie. W *oikos* uczestniczyli wszyscy należący do domu, a jednym z głównych celów „zgrupowania” były cele religijne. Z czasem cele religijne i struktury *oikos* przenikały *ekkleśia*. Autor zwrócił uwagę na rolę kobiet, które w naturalny sposób „znaczyły” w *oikos* i uzyskały znaczenie w *ekkleśia*. Na tej zasadzie autor rozprawy, analizując w IV rozdziale *język familiarny* (czyli rodzinny, z *oikos*) w listach Pawła, mówi o *kolegiach* i *stowarzyszeniach* (por. s. 168-185). Ta część opracowania wydaje się szczególnie cenna i godna zainteresowania. Kolegia i stowarzyszenia mogły być wzorem samoorganizacji dla chrześcijan. To zagadnienie warto przeanalizować ponownie przy jakiejś innej okazji. Nasuwa się jednak bardzo ważna uwaga o *języku familiarnym* w chrześcijaństwie: skoro pojawiał się w stowarzyszeniach, a nawet w *propagandzie cesarskiej* (s. 181 i n.), to z konieczności nie był pomysłem chrześcijańskim; przeciwnie, właśnie chrześcijanie przejęli go w postaci dostosowania tych konwencji społecznych. W habilitacji autor stwierdza to wyraźnie w tytule podrozdziału, który brzmi jak teza: *4.1. Paweł spadkobiercą antycznej wizji oikosu* (s. 185). Inaczej mówiąc, chrześcijanie w materii społecznej nie wymyślali niczego nowego. Przenikali ową materię „duchem chrześcijańskim”, czyli wartością moralną i religijną. Autor rozprawy ukazał to przede wszystkim w zagadnieniu „tablic domowych” (*Haustafel*) (por. s. 200-204); według założeń pracy, ten wątek należy potraktować jako ekskurs. Zjawisko „języka rodzinnego w Listach Pawła” (s. 185-214) zostało przedstawione osobno, jakby poza Nowym Testamentem! W tym miejscu pojawia się pytanie:

czy na tak zwaną „dekonstrukcję modelu patriarchalnego” wpłynął sam Paweł Apostoł, czy raczej nowa sytuacja społeczna chrześcijańskich wspólnot? Autor rozprawy opowiada się za wpływem samego Pawła (por. *Novum Pawłowej wizji porządku w oikos*, s. 206-214). Wydaje się jednak, że Paweł raczej odnotowywał (na przykład w terminologii familiarnej!) nową sytuację, niż ją tworzył. To rozwiązanie można także zastosować dla wyjaśnienia nowej sytuacji *oikos* w Listach Pasterskich, przyjmując, że nie pochodzą od Pawła. Spójność takiego rozwiązania można również uzasadnić wpływem wzorców antycznych kolegiów i stowarzyszeń.

Kolejne trzy rozdziały (od VI do VIII) stanowią jakby egzemplifikację wzorca *oikos* poprzez opis Kościoła w Koryncie. W tym studium autor skupił się na zagadnieniu patronatu (*pater familias*). Na przykładzie kilku *patronów* i *patronek* opisał sytuację społeczną *oikos* – *ekklesia* i jej teologiczną interpretację. Jest to jednak tylko fragment opisu *oikos* – *ekklesia* w Koryncie. Wprawdzie w VIII rozdziale, kończącym wątek koryncki, autor zajął się całością problematyki *oikos* – *ekklesia*, ale w postaci wniosków (*1. Wnioski z badań nad przestrzenią domostwa ekklesii*, s. 275 i n.) i przykładając model patronacki (*3. Model patronacki*, s. 286 i n.). W opracowaniu brak prezentacji samego modelu *patrona*, antycznej funkcji społecznej. Interesująco opisał autor rolę kobiet i patronat kobiet w gminie korynckiej. W antycznym społeczeństwie patronat taki był możliwy jedynie na poziomie *oikos*. Bardzo ważne dla historyka wczesnego chrześcijaństwa wydają się wyjaśnienia takich pojęć, jak: *diakonos*, *prostatis* (patronka), *nasza siostra* (na określenie współpracownicy). Autor w ekskursie II (s. 270 i n.) wyjaśnił także powstanie terminu *diakonisa* – rozwój tego urzędu w okresie poza chronologią wyznaczoną w rozprawie.

W III części rozprawy habilitacyjnej autor zajął się obrazem *oikos* w świetle przypowieści ewangelicznych, zgodnie z zapowiedzią w podtytule (rozdziału IX do XII). Na wstępie tej części dysertacji przedstawił całościowo zagadnienie ewangelicznej przypowieści (s. 301-319). Nie znalazłem wszak w rozprawie wyjaśnienia kryterium wyboru tylko kilku przypowieści (przedstawia *oikos* w wielu przypowieściach – s. 316-319?). Oczekiwałem takich wyjaśnień w podrozdziale *Metoda* (s. 15 i n). W rozprawie ściśle teologicznobiblijnej byłoby to zbędne. Może jednak dla historyka jest to pożyteczne i konieczne? W odniesieniu do tekstu biblijnego autor rozprawy wykazał się większą pieczołowitością: teksty przypowieści przytacza w wersji greckiej i w polskim tłumaczeniu (nie podaje tłumacza!). Następnie zapoznaje czytelnika ze stanem badań biblijnych poszczególnych przypowieści. Badanie danych przypowieści kończy wydobyciem z tekstu aspektów – jak to Badacz nazywa – *oikoidalnych*, z przypowieści *o dwu domach* (Mt 7,24-27; Łk 6,47-49) także w odniesieniu do 1 Kor 3,10-17. Obszerne opracowanie tej przypowieści (por. s. 325-341), w interpretacji bardzo krótkiej, jeśli chodzi o tekst przypowieści, wpisuje treści pozyskane z interpretacji innych tekstów biblijnych (przede wszystkim 1 Kor) według pojęć kluczowych: *gospodarz*, *fundament*, *budowanie*, *dom*, *egzamin/sąd* (por. s. 327). Nie jestem przekonany co do słuszności tej metody. W analizach egzegetycznych tekstu Biblii stosują następującą metodę: teksty skrótowe, drobne objaśniają przy pomocy innych tekstów biblijnych, obszerniejszych. Odwołują się przez to do zasady jedności Biblii. Z punktu widzenia ogólnej hermeneutyki tekstów, a zwłaszcza komentarzy historycznych nie jest to uprawnione.

Badania w pracy habilitacyjnej nie są jednak pozbawione wartości. Musimy tylko odrzucić zastosowaną metodę. Podam ledwie jeden przykład wartości tych badań. Autor w rozdziale poświęconym przypowieści *o dwu domach* poprzez pojęcia *dom* i *budowanie* prowadzi do podrozdziału *4.2.1 Ekklesia w konflikcie* (s. 327 i n.) oraz do następnych odcinków pracy. Tymczasem wartość tych badań jest niezależna od związku terminologicznego z przypowieścią. Poza tym treści przenoszone są nie przez pojęcia (tu przez *dom*

i *budowanie*), ale przez całe zdania, w których zostały użyte. Historycznie i hermeneutycznie można je „uratować” jedynie przez to, że przypowieści te były znane w kontekście 1 i 2 Listu do Koryntian i ich rozumienie należy suponować wobec wypowiedzi w listach Pawła. Autor zakłada to, interpretując przypowieści po badaniach przeprowadzonych w pierwszych rozdziałach (*oikos* w listach Pawłowych). Autor rozpatruje część tego zagadnienia w IX rozdziale (*Od nauczania Jezusa do redakcji ewangelicznej*, s. 313-316) i zaznacza to albo merytorycznie (s. 332: „odnośnie przypowieści o *dwu domach*”), albo odpowiednim sformułowaniem (por. „Reminiscencję metafor – w przypowieści – oraz występujących w przypowieści tematów odkrywamy w 1 i 2 Kor oraz w innych pismach Apostoła [zarówno w proto- jak i deuteropawłowych]” – s. 346). Innym razem stwierdza: „Redakcja przypowieści – o słudze wiernym i niewiernym – nastąpiła w trakcie narastającego w Koryncie kryzysu” (s. 352), a więc przy supozycji, że sytuacja kryzysowa wpłynęła na ostateczną redakcję ewangelicznej przypowieści. Podobne uwagi autora rozprawy znajdziemy odpowiednio w analizie innych przypowieści (por. s. 380). Takie wyjaśnienia powinny się jednak znaleźć na początku rozprawy, ewentualnie miały zostać przedstawione dobitniej we wprowadzeniu do przypowieści (na poziomie s. 314-316). W ekskursie III (s. 341) autor przy pomocy pojęć *oikia* i *mone* przenosi treści wypracowane w komentarzu do przypowieści o *dwu domach* w komentarz do J 14,2, co oczywiście przypomina inne zagadnienie biblijne: związek Ewangelii Jana z ewangeliami synoptycznymi. Tu znalazłem jednak absolutnie trafną i obiecującą wiele uwagi o interpretacji świątyni (*naos*) według wzoru domu (*oikia*) (s. 343).

Wartość ustaleń w III ekskursie jest oczywiście niezależna od ustaleń na podstawie przypowieści. Badanie przeprowadzone w części III pracy (przypowieści i *oikos*) uważam za bardzo cenne. Szczególnie owocne dla poznania społecznych relacji według paradygmatu *oikos/oikia* okazały się interpretacje na kanwie przypowieści o *słudze wiernym i niewiernym* (Mt 24,45-51 i Łk 12,41). Autor śledzi techniczną terminologię przypowieści śladami kluczowych pojęć: *kyrios*, *doulos*, *oikonomos*. We wnioskach końcowych tych rozważań trafnie przewiduje rozwój treści związanej z tymi pojęciami w późniejszą instytucję *episkopa* (s. 370). Motyw *świątynia (naos) – oikos – ekklesia* (por. ekskurs IV, s. 370 i n.), oczywiście w nawiązaniu do Listu do Hebrajczyków, znajduje trafne rozwiązanie: uzupełnienie treści z III ekskursu i wniosku *ekklelesia* jest mieszkaniem (*oikos*) Jezusa (Boga). W komentarzu do przypowieści o *synu marnotrawnym* (Łk 15,11-32) niektórzy z biblistów zmieniają jej tytuł na *przypowieść o (miłosiernym) ojcu* – i to sformułowanie lepiej odpowiadałoby rozważaniom autora: dr Gajewski przypomina wątek z *Wirkungsgeschichte* tej przypowieści, a dokładniej jej etap redakcji, jak twierdzi, w drugim albo trzecim pokoleniu chrześcijan (s. 380). Tutaj wypadałoby użyć innej terminologii niemieckiej egzegezy *Sitz im Leben*. W obszernym opracowaniu wstępu do tej przypowieści znajduję stwierdzenie autora: „Na etapie redakcji Ewangelii (domyślnie także przypowieści) *ekklelesia* znajdowała się już w innym położeniu niż w chwili powstania przypowieści. Dlatego należy zwrócić uwagę na odmienne tło, jakie towarzyszyło Kościołowi w drugim-trzecim pokoleniu” (s. 380). Oczywiście rozumienie przypowieści w sensie pierwotnym mogło być znane autorowi 1 i 2 Listu do Koryntian, ale całkowitej pewności nie mamy. O tym, że Paweł znał przypowieść (skoro jeszcze była redagowana w drugim lub trzecim pokoleniu), nie wiemy. Autor precyzuje to zagadnienie w sposób przemyślny: *Przypowieść w świetle Pawłowej teologii dwu synów* (por. s. 388), to jest synów ojca Abrahama (Ezawa i Jakuba), i wyjaśnia rzecz, nakreślając perspektywę (Pawłową), następująco: „Perspektywa ta nie odpowiada treści, jaką znajdziemy w przypowieści” (tamże). Wskazuje też elementy wspólne dla przypowieści i teologii Pawła: ideę dwu narodów, co pozwala mu już sięgać bardziej do idei (w liczbie mnogiej) niż przypowieści w dalszych rozważaniach

podjmujących zagadnienie dyscypliny kościelnej (*Przypowieść a dyscyplina kościelna w Listach do Koryntian*, s. 390 i n.) bez odwoływania się do przypowieści. Wprawdzie na zakończenie podrozdziału (*Procedura wykluczania w 1 Kor 5,11-13*) pisze: „Wnioski płynące z tej analizy odniesiemy do tematów zasygnalizowanych w przypowieści o synu marnotrawnym” (s. 394), ale do końca podrozdziałów poświęconych analizie treści w listach Pawłowych autor nie ukazał ich związku z przypowieścią. Dopiero w partii 7. *Wnioski* (s. 422 i n.) stwierdza: „Zgodnie z alegoryczną formułą przypowieści jesteśmy upoważnieni do snucia analogii, których naszym zdaniem jest wiele; na niektóre zwrócili uwagę inni autorzy”. Przypowieść o marnotrawnym synu naprowadziła autora na tematykę *oikos* (lub jak to czasem formuluje *oikoidalną*). Wybrane elementy analizy: *grzech, wykluczenie, nawrócenie, przyjęcie* (s. 422) mieszczą się tak w przypowieści, jak i w materiale z listów Pawłowych. Ale, jak mi się wydaje, nic więcej. W listach Pawłowych tematy takie wymusiło życie w Koryncie, a więc może ich rozwiązywanie należało ująć w duchu przypowieści albo w ogóle w nauce Jezusa, którą Paweł znał i aplikował, bo przecież o *grzechu, wykluczeniu, nawróceniu i przyjęciu* zapisano w wielu innych miejscach Ewangelii. Mimo tych pytań i wątpliwości hipoteza interpretacyjna wobec wybranych problemów z 1 i 2 Listu do Koryntian jest interesująca, a metoda opracowania zagadnienia w habilitacji zgodna z zasadami analizy tekstu biblijnego, hermeneutyki biblijnej i teologicznej. Wniosków autora nie można kwestionować.

Dr Gajewski nie tylko poznał osiągnięcia komentatorów biblijnych, ale potrafił je umiejętnie wykorzystać w swej pracy. Przedstawione powyżej uwagi mają charakter raczej redakcyjny niż merytoryczny. Inaczej mówiąc, autor rozprawy zna doskonale zagadnienie powstawania tekstu biblijnego, ale nieco zbyt powściągliwie korzysta z tej wiedzy. Zna zasadę *Sitz im Leben*, chociaż jej tak nie nazywa, gdy ją stosuje. Przede wszystkim zaś wykorzystuje osiągnięcia biblistów ukazujących powstawanie tekstu biblijnego, lecz jest to wiedza praktyczna, a teoretyczne źródła jego erudycji poznać można dopiero w wykorzystanej bibliografii. Nie znalazłem jednak, choć może przeoczyłem, ważnej dla wspomnianych tematów pozycji: G. Theissenam, *Die Entstehung des Neuen Testament als literaturgeschichtliches Problem*, Heidelberg 2007, a także dla zagadnienia *oikos*: E.W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, 2 Auflage, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1997 oraz K. Erlemann, K.L. Noethlichs, K. Scherberich, J. Zangenberg, *Neues Testament und Antike Kultur II. Familie. Gesellschaft, Wirtschaft*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005. Nieznajomość tych opracowań nie zaważyła wszak negatywnie na rozprawie habilitacyjnej. Raczej spodziewam się, że autor będzie kontynuował badania tematu *oikos*, choćby na tle Listów Pasterskich albo także w literaturze wczesnochrześcijańskiej, w której mimo coraz wyraźniejszych świadectw struktury episkopalnej w *ekklesia* możemy wciąż znaleźć relikty struktur *oikoidalnych* – i to nie tylko w terminie *pater, abba, papa* na określenie *episkopa*, ale także w strukturze mecenatu biskupów (wprawdzie wzorem urzędników miejskich), jak i w tradycji *pater familias*. Sądzę, że dr Gajewski jest dobrze przygotowany do podjęcia takich zagadnień.

Ks. Wincenty Myszor