

Stanisław Bielecki

Tło polityczne, kulturowe i społeczne perykopy o obowiązkach chrześcijanina względem społeczności świeckiej (Rz 13,1-10)

Collectanea Theologica 70/3, 31-51

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW BIELECKI, KIELCE

TŁO POLITYCZNE, KULTUROWE I SPOŁECZNE PERYKOPY O OBOWIĄZKACH CHRZEŚCIJANINA WZGLĘDEM SPOŁECZNOŚCI ŚWIECKIEJ (RZ 13,1-10)

Perykopa Rz 13,1-10 cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem teologów. Jej problematyka pojawia się u starożytnych pisarzy chrześcijańskich¹, w oficjalnych dokumentach Kościoła², w komentarzach Listu do Rzymian i rozprawach prawników. W świetle stwierdzeń zawartych w perykopie Rz 13,1-10 podejmuje się próby określenia kompetencji władzy świeckiej oraz obowiązków względem niej. Trzeba zaznaczyć, że nie tylko teologowie, ale i zwykli wierni poszukują w tym tekście światła do rozwiązywania swych problemów w związanym z życiem w społeczności świeckiej.

Aby lepiej zrozumieć orędzie zawarte w perykopie Rz 13,1-10, należy zapoznać się ze środowiskiem judaistycznym i grecko-rzymskim, w którym ono powstało. Oczywiście, że oba te środowiska przenikają się i wzajemnie na siebie oddziałują. Z jednej strony judaizm palestyński i w diasporze – z wyjątkiem tylko nielicznych grup – znajdował się w zasięgu wpływów imperium rzymskiego. Żyjąc w ciągłych kontaktach z ludnością pogańską, kolonie żydowskie wystawione były na wpływy kultury hellenistycznej. Z drugiej strony wokół wspólnot żydowskich żyjących w diasporze gromadzili się prozelici i tzw. bojący się Boga.

Bez pogłębionej znajomości judaizmu nie można należycie zrozumieć, na czym polega radykalna nowość chrześcijańskiego orędzia. Apostoł Paweł i znaczna część adresatów jego pism, będąc Żydami, formowani byli przez wiarę, tradycje i instytucje judaizmu. Również studium środowiska grecko-rzymskiego jest konieczne, gdyż chrześcijaństwo, jak-

¹ Wybór tekstów podaje: H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 35-49; 89-128; 155-177; 197-218; 239-290.

² Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 46-52; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 73-76; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1899 nn., 2238 nn.

kolwiek zrodziło się w środowisku judaistycznym, to jednak bardzo szybko znalazło zwolenników wśród ludności pogańskiej. Głosiciele Ewangelii z konieczności zatem musieli brać pod uwagę kulturowe dziedzictwo, etykę i obyczaje, nadzieje i oczekiwania swoich słuchaczy. Analizując zawarte w perykopie Rz 13,1-10 zagadnienie obowiązków chrześcijanina względem społeczności świeckiej, trzeba pamiętać, że związane z tym problemy były odmienne u chrześcijan pochodzących z pogaństwa, inne zaś tych, którzy wywodzili się z judaizmu. Dlatego zarysowawszy pokrótce niektóre zagadnienia dotyczące imperium rzymskiego, następnie zwróci się uwagę na to, co było specyficzne dla środowiska judaistycznego, gdy chodzi o stosunek do władz rzymskich.

Główne nurty kulturowe i filozoficzne

Dzięki kampaniom wojennym Aleksander Wielki (356-323 przed Chr.) stworzył ogromne imperium³. Młody władca macedoński pragnął zgromadzić w jednym państwie wszystkich mieszkańców ziemi. W jego zamierzeniach elementem jednoczącym wszystkie podbite narody miałyby stać się nowa kultura, której zasadnicze składniki pochodziłyby z kultury greckiej, podobnie jak i grecki stałby się językiem wspólnym (*koinê*). Nowa kultura przyjęłaby i zasymilowała dorobek kultur starożytnego Wschodu. Zbudować jedność wśród ludzi, którzy pomimo różnic mają taką samą naturę – oto ideał, który opiewali filozofowie, a politycy szukali sposobów praktycznej jego realizacji. Mimo przedwczesnej śmierci Aleksandra Wielkiego i rozpadu imperium, większość jego spadkobierców nie wyrzekła się ideału nowej ludzkości bez konfliktów i dzielących jej granic⁴. W podzielonym dziedzictwie Aleksandra zachował się żywy wpływ języka i zwyczajów greckich.

W I w. przed Chr. dzięki sukcesom politycznym i wojskowym Rzymianie rozciągnęli swe panowanie na Syrię i Palestynę. Czyniąc swoją sztukę i wiedzę hellenizmu, przejęli dorobek Greków i poczuli się do obowiązku kontynuowania ich dziedzictwa. Wraz z rozszerzaniem się ich panowania umacniała się i rozprzestrzeniała kultura i cywilizacja określana jako hellenistyczno-rzymska⁵. Nic dziwnego, że zamysł zjed-

³ Por. F. Gryglewicz, *Aleksander Wielki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dalej: EK, t. 1, k. 329.

⁴ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico e l'impero romano*, w: A. George, P. Grelot (red.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, t. 1, *Agli inizi dell'era cristiana*, Roma 1977, s. 16.

⁵ Por. E. Lohs, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, s. 219.

noczenia wszystkich mieszkańców ziemi w jednym, powszechnym imperium został zaadaptowany przez samego Augusta Oktawiana⁶. Elementem jednoczącym niezmiernie terytoria imperium rzymskiego miała stać się nowa cywilizacja wyrastająca z dziedzictwa grecko-rzymskiego.

Dekadencja miast greckich, zainteresowania okazywane różnym, dalekim ludom i rozprzestrzenianie się hellenizmu spowodowały głębokie przemiany w filozofii. Filozofowie nie zajmują się już problematyką związaną ze środowiskiem wspólnot miejskich, lecz ukazują jednostkom sposób zorganizowania sobie codziennego życia w odmienionej sytuacji⁷.

Głównymi prądami filozoficznymi w tym okresie były epikureizm i stoicyzm⁸. Wobec nowej sytuacji politycznej wytworzonej przez podboje Aleksandra Wielkiego i kształtowania się kultury hellenistycznej, Epikur (342-270 przed Chr.) doradzał wycofanie się z życia publicznego i zajmowanie się wyłącznie sprawami prywatnymi. Według niego na tym świecie pełni życia doświadcza się jedynie w wymiarze indywidualnym. Każdy ma prawo dążyć do tego celu, nie troszcząc się przy tym o wspólnotę⁹. Epikureizm ignorował zatem zaangażowanie polityczne, a wychwalał indywidualizm w poszukiwaniu szczęścia.

Drugi nurt – stoicyzm – chcąc zaoferować przede wszystkim sztukę życia, był bardzo podatny na adaptację swej doktryny do różnorodnych sytuacji¹⁰. W czasach Nowego Testamentu nurt ten w sposób szczególny podkreślał priorytet etyki. Dla doktryny stoickiej fundamentalna była relacja między etyką a wizją świata i natury. Cały świat stanowi wielką jedność przenikniętą boską mocą. Przestrzegając porządku natury, człowiek uczestniczy w tej mocy, a w konsekwencji tego rozumie, jakie jest jego miejsce oraz czego oczekuje się od niego. Według doktryny stoickiej różnice między bogatymi a biednymi, wolnymi a niewolnikami, Grekami a barbarzyńcami, mężczyznami a kobietami nie mają zasadniczego znaczenia, gdyż wszyscy uczestniczą w kosmicznym porządku. W takiej perspektywie stoicki ideał ludzkości ma nastawienie kosmopolityczne. Będąc obywatelem świata, stoicki mędrzec zobowiązany był postępować po ludzku

⁶ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 16.

⁷ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 270.

⁸ Por. E. des Places, *L'ambiente filosofico e religioso del mondo greco-romano all'avvento del cristianesimo*, w: G. Rinaldi, P. de Benedetti (red.), *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961, s. 641-656.

⁹ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 270 n.

¹⁰ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 28.

zarówno w stosunku do wielkich jak i małych. Stoicyzm nie proponuje wyeliminowania aktualnie istniejących różnic społecznych, ale stwierdza, że każdy człowiek – także i niewolnik – ma prawo do szacunku. Ponieważ człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, dlatego państwo, małżeństwo, rodzina winny być przez niego uważane za teren, na którym ma do spełnienia właściwe sobie obowiązki¹¹. Zauważamy zatem, że dwie główne doktryny filozoficzne proponowały swoim zwolennikom dwa odmienne rozwiązania problemów życia w społeczności.

Wpływ doktryn filozoficznych nie ograniczał się do zamkniętego kręgu osób, lecz za pośrednictwem wędrownych nauczycieli oraz dzięki zakładanym po miastach szkołom, docierały one także do prostych ludzi¹². Niektóre punkty etyki stoickiej były bliskie koncepcjom cyników, według których człowiek pogardzając wszelkiego rodzaju używaniem, winien żyć powściągliwie. Oba te nurty łączyły się w popularnej filozofii cynicko-stoickiej. Wędrowni nauczyciele przedstawiali tę doktrynę nie przez skomplikowane rozumowania, lecz przez wywód złożony z pytań i odpowiedzi, dzięki czemu nawet niewykształcony słuchacz mógł uczestniczyć w refleksji. W tej swoistej konwersacji, zwanej diatrybą¹³, przeciwstawiano dwa odmienne punkty widzenia, by z konfrontacji wyprowadzić nieunikniony wniosek.

Zmysł praktyczny Rzymian uczynił własną doktrynę stoicką, szczególnie jej etykę i ideę kosmopolityzmu, oraz dostosował do swych politycznych celów. Ideał stoicki jawił się jako szczególnie odpowiedni do lepszego określenia posłannictwa Rzymian. Dokonane przez nich podboje przedstawiano jako realizację kosmopolitycznej społeczności, w której każdy człowiek winien zrozumieć i wypełnić swe zadanie¹⁴.

Idee epikureizmu i stoicyzmu znajdowały dostęp także do judaizmu. „Epikurejczykiem” nazywano człowieka, który – podobnie jak saduceusze – odrzucał zmartwychwstanie umarłych i dostrzegał sens życia jedynie w ziemskiej egzystencji¹⁵. Bardziej otwarta była postawa judaizmu względem idei stoickich. Posługując się motywami zaczerpniętymi ze

¹¹ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 272 n.

¹² Por. G. Segalla, *Panorama storico del Nuovo Testamento*, Brescia 1984, s. 38.

¹³ Por. L. Stachowiak, *Diatryba*, EK, t. 3, k. 1297; M. Józefowicz, *W kręgu teoretyczno-ustrojowych zagadnień filozofii stoicko-cynicznej pierwszych dwóch wieków cesarstwa rzymskiego*, ZNUJ 364, Prace historycznoliterackie 50 (1974), s. 7-30.

¹⁴ Doktryna stoicka miała wielki wpływ na ukształtowanie się ideału rzymskiego władcy. Cesarz winien sprawować swój urząd jako sługa wspólnoty.

¹⁵ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 271.

stoicyzmu, diaspora żydowska pragnęła uczynić swoją religię zrozumiałą dla świata hellenistycznego. Nie jest wykluczone, że judaizm hellenistyczny odegrał znaczącą rolę w przeniknięciu niektórych motywów stoickich do pierwotnego chrześcijaństwa¹⁶. Czytając listy św. Pawła bez trudności można zauważyć, że apostoł często posługuje się argumentacją typu diatryby cynicko-stoickiej¹⁷. Przykład takiej argumentacji napotykamy we fragmencie Rz 13,3b-5.

W popularnej filozofii, która zawsze wykazywała nastawienie praktyczne, nauczanie o obowiązkach ujmowane było w stały schemat. Autorzy starożytni¹⁸ wspominają o schematach, w których kolejno mówi się o obowiązkach względem bogów, ojczyzny, rodziców, braci, żony, dzieci i niewolników. Schemat pouczeń etycznych zdołał skutecznie przeniknąć z popularnej filozofii do judaizmu hellenistycznego.

W dziełach Filona i Józefa Flawiusza schemat został zastosowany w kontekście wyliczania praw żydowskich. Filon Aleksandryjski¹⁹ z przykazania czci należnej rodzicom wyprowadza przepisy dla starszych i młodych, dla panujących i poddanych, dla dobroczyńców i doznających dobrodziejstw, dla panów i niewolników. Józef Flawiusz²⁰ daje wykaz praw według następującego schematu: cześć należna Bogu, przepisy dotyczące małżeństwa, postępowanie względem dzieci, zmarłych, rodziców i obcych.

W części parenetycznej niektórych listów nowotestamentalnych napotykamy specyficzny typ napomnień. Zawierają one katalogi obowiązków i są zaadresowane nie do wszystkich wiernych, lecz do pewnych grup społecznych. Znajdują się one w następujących fragmentach Nowego Testamentu: Ef 5,21-6,9; Kol 3,18-4,1; 1 Tm 2,8-15; 6,1-2; Tt 2,1-10; 1 P 2,13-3,7. Perykopa Rz 13,1-10 – podobnie jak 1 P 2,13-17 – zawiera pouczenia dotyczące obowiązków chrześcijanina wobec władz świeckich.

Młode chrześcijaństwo pragnęło wejść w życie ówczesnego świata, to jest w życie polityczne, rodzinne oraz w kulturę²¹. Tymczasem – jak wiadomo – zasady Ewangelii mają charakter ogólny. Pierwotne chrze-

¹⁶ Do idej stoickich wyraźnie nawiązuje św. Paweł w przemówieniu na Areopagu: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Jesteśmy bowiem z Jego rodu” (Dz 17,28).

¹⁷ Problem diatryby cynicko-stoickiej w listach do Koryntian omawia: E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 499-512.

¹⁸ Teksty związane z tą problematyką podaje: E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Brescia 1979, s. 282.

¹⁹ *O dekalogu*, 165-167.

²⁰ *Przeciw Apionowi*, II, 199-210.

²¹ Por. M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser an Philemon*, Tübingen 1927, s. 37.

ścijaństwo stawało wobec palącej konieczności dawania odpowiedzi na wiele konkretnych pytań stawianych przez codzienne życie. Odczuwało ono potrzebę kierowania życiem moralnym chrześcijan, uwzględniając także ich zróżnicowane obowiązki²².

W takiej sytuacji chrześcijaństwo nie odwróciło się od ówczesnego świata, lecz starało się wykorzystać reguły życia przedkładane przez popularną filozofię hellenistyczną²³. Zapuszczając korzenie w nowym środowisku, przejmuje z niego wszystko to, co było dobre i szlachetne²⁴. Przejęty z hellenizmu materiał chrześcijaństwo modyfikuje bardzo swobodnie, szczególnie przez dołączenie nowej, sobie właściwej motywacji²⁵.

Problem stosunku chrześcijanina do władzy świeckiej²⁶ domagał się szczegółowego i konkretnego rozwiązania. Podejmując go, św. Paweł nawija do tego, co powszechnie uchodziło za słuszne i właściwe. Jego wywód w perykopie Rz 13,1-10 przenika idea, że człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Zgadza się to z nauką stoików oraz oficjalną ideologią imperium rzymskiego. Tym, co wyróżnia chrześcijanina, jest postawa miłości, dzięki której zdolny jest on wypełnić wszystkie swe obowiązki (Rz 13,7-10).

Władze państwowe a dobro społeczności

W Liście do Rzymian św. Paweł pisze: „Rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego”. Władza jest „narzędziem Boga (prowadzącym) ku dobremu”. Jest „narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle” (13,3.4.6). Można zatem zapytać, czy Pawłowa wizja władz cywilnych nie jest idylliczna?

W Rz 13,3 reprezentanci władz świeckich nazwani są *archontes*. W Nowym Testamencie *archôn* oznacza wszelkiego rodzaju urzędników za-

²² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1972, s. 293.

²³ Por. J.E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen 1972, s. 147 nn.

²⁴ Takie nastawienie dobrze oddają słowa św. Pawła z Listu do Filipian: „Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługujące na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to miejcie na myśli!” (4,9).

²⁵ Wezwanie: „Żony, bądźcie poddane mężom”, występujące również w pismach pogańskich, uzupełnione zostało charakterystycznym dodatkiem: „jak przystało w Panu” (Kol 3,18), który wskazuje na absolutną nowość chrześcijaństwa.

²⁶ Ogólną zasadę podał Jezus: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21).

równy żydowskich, jak i rzymskich²⁷. W Ap 1,15 Chrystus nazwany jest *archôn* królów ziemi. Zatem pojęcie to jest bardzo ogólne.

Podjmując problem: „Władze państwowe a dobro społeczności” skoncentrujemy naszą uwagę na działalności cesarzy rzymskich, gdyż od niej w dużym stopniu zależały warunki życia ludności. Czy istotnie cesarze mieli na uwadze także dobro swoich poddanych?

Długi okres panowania cesarza Augusta stanowi przełom w położeniu ludności imperium. Doszedł on ostatecznie do władzy dzięki zwycięstwu nad Antoniuszem pod Akcjum (31 przed Chr.). Po latach wojen domowych cała ludność imperium doczekała się wreszcie pokoju i bezpieczeństwa. Zarówno Italia, jak i prowincje wiele wycierpiały w wyniku licznych wojen. Rozbita była jedność wielu rodzin, gdyż mężczyźni jako żołnierze walczyli często z dala od domów. W ruinie było rolnictwo i handel. Zamęt docierał do najodleglejszych zakątków imperium. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji wszyscy z wielką nadzieją patrzyli na nowego władcę. Oczekiwania ludności spotkały się z pełnym zrozumieniem ze strony Augusta, który rzetelnie zaangażował się w wygaszanie ognisk wojny i popieranie upragnionego przez wszystkich pokoju. W celu jego utrwalenia podejmował wiele wysiłków podczas swego długiego i pomyślnego panowania²⁸.

Polityka Augusta była mądra i umiarkowana. Nie zmierzał on do podboju nowych terytoriów, lecz myślał o umocnieniu granic. Przeniesione na krańce imperium legiony ochraniały zagrożone prowincje, dzięki czemu ich ludność czuła się bezpieczna. Będąc najbogatszym człowiekiem imperium, August jako dowódca zapewniał żołnierzom należyte utrzymanie. Na własny koszt organizował dystrybucję chleba dla proletariatu rzymskiego. Taka polityka szybko wydała owoce. Zakładano nowe miasta, budowano świątynie, teatry, akwedukty i inne budowle publiczne. Rozbudowano sieć dróg. Policja wojskowa strzegła rzymskich dróg w miejscach niebezpiecznych, dzięki czemu można było swobodnie podróżować. Również drogi morskie chroniła flota cesarska, tak że żegluga nie była nękana przez piratów. W związku z tym rozwijało się życie gospodarcze oraz handel, a kupcy docierali nawet poza granice państwa rzymskiego. Czasy panowania Augusta znamionuje wzrost dobrobytu ludności. Co więcej, cesarz reagował na skargi, które docierały do niego nawet z najodleglejszych punktów ogromne-

²⁷ Por. G. Dellling, *Archôn*, TWNT t. 1, s. 487.

²⁸ Por. C.N. Cochrane, *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969, s. 28.

go państwa. Jego interwencje wielokrotnie były korzystne dla uciśnionej ludności²⁹.

Nic więc dziwnego, że działalność Augusta spotkała się z niemal powszechnym poparciem, jego zaś samego wysławiano jako księcia pokoju³⁰. Umocnienie przez niego państwa przyczyniło się do znacznego polepszenia warunków życia ludności, która wreszcie poczuła się wolna od niebezpieczeństw zagrażających ich życiu i mieniu.

Polityka Augusta, zmierzająca do ustanowienia pokoju, bezpieczeństwa i poszanowania prawa, była kontynuowana przez jego następcę Tyberiusza (14-37 po Chr.). Urząd swój wykonywał energicznie i z dokładnością, jednak bez twórczej inwencji właściwej wielkiemu poprzednikowi³¹.

Po kilku latach panowania Kaliguli (37-41 r.), któremu zdemoralizowane życie uniemożliwiło administrowanie państwem, co w konsekwencji spowodowało rewolucję pałacową, gwardia pretoriańska ogłosiła władcą Klaudiusza (41-54 r.), który swe obowiązki starał się wypełniać sumiennie. Utrzymywał on szeroką korespondencję z urzędnikami na prowincji, by dysponować dobrymi informacjami oraz mieć wpływ na rozwój sytuacji. Kiedy św. Paweł pisał List do Rzymian młody Neron był jeszcze pod wpływem Seneki, dzięki czemu pierwszy okres jego rządów przebiegał pomyślnie³².

Zatem twierdzenia św. Pawła dotyczące miejsca i zadań władz świeckich zasadniczo nie kontrastuje z postawą takich rzymskich cesarzy jak: August, Tyberiusz czy Klaudiusz, którzy bez wątplenia pragnęli dobra społeczności.

Jeśli istniała pewna jedność kulturowa i polityczna w państwie rzymskim, to pod względem religijnym i społecznym obraz był bardziej złożony. W rozległej problematyce prądów religijnych szczególnie ważny do naświetlenia tła perikopy Rz 13,1-10 jest problem kultu cesarzy. Wiadomo, że kult ten oficjalnie związany z instytucją państwa był źródłem wielu konfliktów między władzą państwową a chrześcijaństwem. Jakie jest pochodzenie tego fenomenu religijnego? Jaki był jego zasięg w czasach św. Pawła?

²⁹ Na przykład, pozbawił urzędu Archelaosa znienawidzonego przez Żydów z powodu brutalności; por. Mt 2,22.

³⁰ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 223.

³¹ Charakterystyczna była reakcja Tyberiusza, gdy zarządcy prowincji doradzali mu podwyższenie podatków: „Dobry pasterz powinien strzyc owce, a nie obdzierać ze skóry”; zob. G. Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty Cezarów*, Wrocław 1987, Tyberiusz 32.

³² Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 227 n.

Kult cesarza

Idea boskiego pochodzenia władzy politycznej w cywilizacjach Starożytnego Wschodu ma bardzo dawne korzenie. Władcy uważani byli i doznawali czci jako synowie bogów. Oni otrzymywali z rąk bóstwa prawa, dzięki którym zarządzili ludem. Ich urząd uważany był za pochodzący bezpośrednio od bogów i cieszył się nietykalnością oraz nieograniczoną władzą. Utrzymywano, że we władcy bóstwo objawia się ludziom, stając się w nim i przez niego widzialnym³³. Trzeba zaznaczyć, że rozpowszechnione idee panteistyczne otwierały drogę do ubóstwiania władcy.

Rozpowszechniona na Wschodzie idea ubóstwiania władców nie miała dostępu do liberalnej mentalności Greków. Doceniając wartość rozumu, odrzucali oni jakikolwiek sakralny charakter władzy. Demokratyczny model społeczności, według którego większość obywateli może promulgować prawa, wyraźnie kontrastował z boską godnością władcy, któremu wszyscy powinni służyć jako niewolnicy³⁴.

Z drugiej jednak strony religia Greków nie oddzielała w sposób radykalny bogów od ludzi. Jak wielcy ludzie jako herosi mogli wejść do wspólnoty bogów, tak również bogowie mogli niekiedy ukazać się w ludzkiej postaci (por. Dz 14,8-12). Niezbyt wyraźna różnica między bogami a ludźmi ułatwiała akceptację idei ubóstwionych władców. Zdobycze terytorialne Aleksandra Wielkiego dały Grekom okazję zetknięcia się z tą ideą. Młody król macedoński zaakceptował, by uważano go za syna boga najwyższego oraz sam zachęcał Greków, by oddawali mu cześć boską³⁵.

Po niespodziewanej śmierci Aleksandra Wielkiego zorganizowano mu w założonej przez niego Aleksandrii kult z własnym kapłaństwem. Kult ten rozprzestrzenił się w Egipcie, w Azji Mniejszej, a nawet dotarł do Aten. Niektórzy z następców Aleksandra Wielkiego starali się przypisać sobie godność boską. W królestwie Seleucydów – etnicznie i kulturalnie bardzo zróżnicowanym – religijny kult władców służył konsolidacji państwa. Fenomen kultu władców w monarchiach hellenistycznych, ustanowiony i oficjalnie popierany z motywów politycznych, wyrażał także powszechne dążenie do pokoju. Jeśli władca odpowiadał temu oczekiwaniu, był witany jako widzialne objawienie się bóstwa³⁶. Dlatego termin *sôtêr* używany był jako oficjalny tytuł królów

³³ Por. *tamże*, s. 239.

³⁴ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 24.

³⁵ Por. W. Dommershausen, *L'ambiente di Gesù*, Torino 1980, s. 99.

³⁶ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 240 n.

hellenistycznych, podobnie jak zwrot *theos sôtêr* niekiedy poprzedza imię władcy³⁷.

Silne pragnienie prawdziwego pokoju³⁸ znalazło spełnienie podczas panowania Augusta. We wschodnich prowincjach cesarstwa wielu chciało uznawać go bogiem, zaś jego panowanie witano jako cud. Przypisywano mu tytuł zbawiciela i wyzwoliciela ludzkości. Jednak August nie zgadzał się, by oddawano mu cześć tak, jak ubóstwionym władcom hellenistycznym. Jako roztropny i przewidujący polityk przyzwolił, by w Azji Mniejszej wzniesiono mu świątynię. Aby wzmocnić więź między stolicą a wschodnimi prowincjami cesarstwa zdecydował on, by dedykować świątynię jemu i bogini Romie³⁹.

Natomiast w Italii kult cesarzy musiał być bardziej dyskretny. Na Zachodzie rzymska mentalność zaledwie tolerowała ideę udzielania pełnomocnictw rządzącym przez bóstwo oraz ubóstwiania władcy po śmierci⁴⁰. Następca Augusta, Tyberiusz, władca o mentalności sceptycznej, czcił pamięć poprzednika boskim kultem, lecz kategorycznie zabraniał, by oddawano mu jakąkolwiek cześć religijną. Podobna była również postawa Klaudiusza⁴¹.

Jednak zasada ubóstwiania cesarza jedynie po śmierci z czasem była coraz mniej respektowana. W przeciwieństwie do swoich poprzedników Kaligula postępował na wzór władców hellenistycznych i starał się okryć honorami boskimi swoją godność cesarską. Także Neron chciał swego ubóstwienia jeszcze za życia. Postawa Kaliguli i Nerona, którzy całkiem stracili poczucie miary w swych roszczeniach, spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem w środowiskach rzymskich⁴².

Cesarze August, Tyberiusz, a potem Neron, używali tytułu *kyrios*. Tytuł ten jako taki nie zawierał idei godności boskiej, lecz w wypadku ubóstwienia cesarza za życia zyskiwał boski wymiar⁴³. Instytucja kultu cesarza ściśle powiązana z władzą państwową, która coraz bardziej rozrastała się w pań-

³⁷ Por. J. Schneider, *Sôdzô*, TBNT t. 1, s. 258.

³⁸ Poetyckim wyrazem wyczekiwania pokoju była słynna IV ekloga Wergiliusza.

³⁹ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 242 n.

⁴⁰ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 25.

⁴¹ G. Swetoniusz, *Żywoty Cezarów*, Tyberiusz 26, pisze o nim, że „zabronił wznoszenia na swą cześć świątyń, wyznaczania oddzielnej służby kapłańskiej dla swego bóstwa, wystawiania także posagów i popiersi bez swego pozwolenia. Jeśli pozwalał to jedynie pod warunkiem, aby traktowano je na równi z ozdobami świątyń, a nie na równi z posagami bóstw”.

⁴² Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 243.

⁴³ Por. H. Bietenhard, *Kyrios*, TBNT t. 2/1, s. 660.

stwie rzymskim, miała na uwadze przede wszystkim cele polityczne. Rzymianie pozostawiali całkowitą swobodę religijną podbitym ludom, które nadal mogły czcić swoich bogów. Kult składany władcom był przede wszystkim znakiem przywiązania politycznego, wyrażanego w formie religijnej. Żydzi jako naród posiadający szczególną religię nie byli zmuszani do składania kultu cesarzowi. Początkowo również chrześcijanie, uważani przez władze rzymskie za żydowską sektę, cieszyli się tym przywilejem⁴⁴.

Można zatem powiedzieć, że dla adresatów Listu do Rzymian kult cesarza nie stanowił poważniejszego problemu. Jednak rozwój kultu władców w sposób nieunikniony prowadził do przyszłego konfliktu między rzymską władzą państwową a chrześcijaństwem. Dla chrześcijan jedynym *kyrios* i *sôtêr* jest Jezus Chrystus i wyłącznie Jemu należne jest uwielbienie.

Rozważając w perykopie Rz 13,1-10 postępowanie chrześcijanina w społeczności świeckiej, św. Paweł nie wypowiada się wprost o kulcie władców. Podejmuje natomiast podstawowy problem złączony z tym kultem, to jest relację między Bogiem a sprawującymi władzę. Odrzucając wszelką formę ubóstwienia człowieka, św. Paweł uznaje w strukturach państwa porządek ustanowiony przez Boga. Według Rz 13,4 rządzący są sługami Boga. Odmawiając cesarzowi czci boskiej, chrześcijanin winien oddać „komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13,7).

Sytuacja społeczna

Jedność administracyjna i kulturowa imperium rzymskiego w czasach św. Pawła jaskrawo kontrastowała z ogromnymi różnicami społecznymi. Troszcząc się o bezpieczeństwo, pokój, porządek i szacunek dla prawa, cesarze rzymscy niestety nie podejmowali wysiłków, by rozwiązać poważne problemy społeczne.

W Rzymie, podobnie zresztą jak w każdej starożytnej społeczności, istniał wielki problem nierówności nie tylko między wolnymi a niewolnikami, między obywatelami a tymi, którzy obywatelstwa nie posiadali, lecz również wewnątrz klasy ludzi wolnych i obywateli⁴⁵. Sytuację prawną mieszkańców cesarstwa charakteryzowały ostre kontrasty. Ludność dzieliła się na trzy główne klasy: obywatele rzymscy, wolni ludzie prowincji

⁴⁴ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 244.

⁴⁵ Por. S. Zedda, *Imperatori e impero romano del I secolo*, w: T. Ballarini (red.), *Introduzione alla Bibbia*, Torino 1969, t. 5/1, s. 17.

i niewolnicy. Wśród obywateli rzymskich wyróżniano: klasę senatorską, klasę ekwitów i plebs⁴⁶.

Prawo obywatelstwa początkowo zarezerwowane tylko dla ludzi wolnych mieszkających w Rzymie z czasem rozciągnięte zostało na terytorium całej Italii. W końcu cesarze i senat przyznawały je coraz częściej nie tylko pojedynczym osobom, ale i całym miastom w prowincjach. Dziedziczny przywilej obywatelstwa rzymskiego przyznawany był za zasługi, szczególnie o charakterze wojskowym, chociaż można go było też nabyć za znaczną cenę⁴⁷. Obywatele rzymscy cieszyli się pełnią praw cywilnych: mogli oni uczestniczyć w wyborach, ubiegać się o urzędy, w sprawach sądowych odwoływać się do cesarza (por. Dz 25,10), nie wolno było ich torturować, biczować (por. Dz 16,38; 22,24nn.), ani skazywać na haniebną śmierć⁴⁸.

Podboje i piractwo dostarczały Rzymowi wielką liczbę niewolników⁴⁹. Około 50 r. po Chr. na milion mieszkańców Rzymu połowę stanowili niewolnicy. Oprócz jeńców wojennych i pirackich byli także niewolnicy z urodzenia, gdyż dziecko niewolnicy stawało się również niewolnikiem. Ponieważ ich liczba była znaczna, a cena niska, można było bez trudności nabyć wielu niewolników. Kto chciał coś znaczyć, winien był posiadać przynajmniej tuzin niewolników⁵⁰.

Niestety niewolnicy często uważani byli za rzecz, którą właściciel mógł w sposób całkowicie dowolny dysponować. Ich pozycja prawna była bardzo krucha, mimo że prawo rzymskie wprowadziło ograniczenia samowoli panów. Niewolnik nie miał prawa zawierania małżeństwa, lecz w praktyce milcząco zezwalało, by niewolnik współżył z niewolnicą⁵¹.

Instytucja niewolnictwa w ogromnej części podtrzymywała ekonomię cesarstwa rzymskiego. Niewolnicy należący do państwa albo do lokalnych urzędów pracowali na okrętach, w kopalniach i magazynach. Prywatny właściciel zatrudniał setki niewolników przy pracach rolnych, w przedsiębiorstwach rzemieślniczych i przy załadunku towarów. W Rzymie setki niewolników zatrudniano do posług domowych i do zarządzania domem. Wykształceni niewolnicy mogli też zajmować się nauczaniem i wychowywaniem dzieci panów⁵².

⁴⁶ Por. G. Segalla, *Panorama storico*, s. 51 n.

⁴⁷ Por. S. Zedda, *Imperatori e imperio*, s. 13 n.

⁴⁸ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 22.

⁴⁹ Na przykład, Cezar przysłał z Galii do Rzymu około miliona niewolników.

⁵⁰ Por. W. Dommershausen, *L'ambiente di Gesù*, s. 84.

⁵¹ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 235.

⁵² Por. W. Dommershausen, *L'ambiente di Gesù*, s. 85.

Traktowanie niewolników zależało od woli panów, którzy zasadniczo mieli nad nimi nieograniczoną władzę. Jeśli jedni byli okrutni, inni przyznawali niewolnikom wolność w nagrodę za wierną służbę. Niekiedy zezwalało się niewolnikom na zaoszczędzenie pewnej kwoty, za którą mogli się wykupić z niewoli. Szczególnie często zdarzało się to w Rzymie. Jeśli właściciel był obywatelem rzymskim, również wyzwoleniec zyskiwał obywatelstwo. Spośród wyzwolenców wielu szybko zdobywało wysokie urzędy oraz wielkie wpływy w mieście⁵³. Trzeba zaznaczyć, że właśnie wśród niewolników orędzie ewangeliczne znajdowało żywy rezonans.

Mówiąc o społeczności świeckiej, w której żyli adresaci Listu do Rzymian należy podkreślić, że w żadnym innym mieście cesarstwa rzymskiego przepych i nędza nie spotykały się tak bezpośrednio. Wielkie bogactwa i luksus kontrastowały rażąco z ubóstwem i nędzą. W Rzymie znajdowały się na wzgórzach dzielnice zarezerwowane dla rodzin arystokratycznych, doliny zaś przeznaczone były dla – o wiele liczniejszej – ludności ubogiej. Wielki napływ niewolników spowodował zanik klasy średniej w Italii, a przez to doszło do osiedlenia się w Rzymie ogromnej rzeszy biednych, którzy utrzymywali się z przydziału państwowego zboża⁵⁴.

Społeczność świecka była zatem przeniknięta wielkimi napięciami. W czasach św. Pawła przekształcały się struktury społeczne. Z jednej strony klasa ekwitów i wyzwolenci dążyli do zajęcia miejsc starożytnych rodów patrycjuszowskich, z drugiej strony wolni drobni właściciele coraz bardziej ubożeli. Nic więc dziwnego, że wśród napięć, konfliktów i niesprawiedliwości coraz mocniej odczuwano potrzebę społecznej odnowy, co więcej, wyczekiwano jakiejś nowej społeczności.

Zarysowawszy pokrótce życie społeczne w cesarstwie rzymskim, zwrócimy naszą uwagę na niektóre szczególne problemy ludności żydowskiej.

Położenie Żydów w imperium rzymskim

Imperium rzymskie było państwem kosmopolitycznym, w którym rzymska administracja zawsze przyznawała podbitym terytoriom pewną autonomię, z tym że rzymski zarządca winien kontrolować lokalne władze, a w razie konieczności interweniować. Polityka Rzymu wobec pro-

⁵³ Por. J. Giblet, *Il mondo ellenistico*, s. 20.

⁵⁴ Por. S. Zedda, *Imperatori e imperio*, s. 16.

wincji była mądrą kombinacją poszanowania lokalnej autonomii z wy-
mogami zcentralizowanego kierowania z góry⁵⁵.

Podczas ciężkich walk o zdobycie władzy w państwie rzymskim Żydzi uzyskali od Cezara szerokie przywileje. Gwarantowały im one, między innymi, zachowanie tradycyjnego urzędu najwyższego kapłana, prawo do budowania synagog w całym państwie, sprawowanie bez przeszkód kultu, poszanowanie odpoczynku szabatowego i zwolnienie ze służby wojskowej. Ponadto religia żydowska została uznana za dozwoloną. Ograniczając niezależność polityczną Żydów, Cezar zagwarantował im pełną wolność religijną i przyznał pewne przywileje, które sprzyjały rozwojowi i rozprzestrzenianiu się judaizmu. Nic więc dziwnego, że doświadczywszy tylu dowodów życzliwości od Cezara, Żydzi hałaśliwie opłakiwali jego śmierć⁵⁶.

Niewielkie królestwo Heroda podporządkowane Rzymowi zachowało szeroką autonomię. Jednak jego decyzje dotyczące polityki zewnętrznej musiały mieć aprobatę Rzymu. W czasie publicznej działalności Jezusa Judea, Samaria i Idumea zarządzane były przez najwyższego kapłana i poddane władzy prokuratora rzymskiego, podczas gdy inne części królestwa Heroda rządzone były przez książąt żydowskich. Wśród prowincji cesarskich, to jest z administracją wojskową, niektóre z najmniejszych, które ze względu na szczególną sytuację polityczną czy kulturową wymagały wyjątkowej kontroli i troski, były zarządzane przez prokuratora. Zadaniem prokuratora Judei była obrona własnego terytorium za pomocą pięciu kohort, którymi dysponował. Funkcja sądownicza namiestnika w administracji cywilnej ograniczała się jedynie do wydawania wyroków śmierci, podczas gdy dla swoich żołnierzy był on najwyższą sędzią. Ponadto jako przedstawiciel cesarza winien kontrolować finanse⁵⁷.

Namiestnik rezydował nie w Jerozolimie, lecz w Cezarei. Z okazji świąt żydowskich, kiedy napływ pielgrzymów był znaczny i niespodziewanie mogło dojść do zamieszek, udawał się on do Jerozolimy, by na miejscu kontrolować sytuację.

Administracja żydowska, która w sprawach wewnętrznych zachowała szeroką autonomię, była w rękach tzw. sanhedrynów, wśród których sanhedryn w Jerozolimie cieszył się wyjątkową powagą. Przewodził mu najwyższy kapłan mianowany i kontrolowany przez namiestnika rzymskiego. Za-

⁵⁵ Por. P. Rossano, *L'ambiente ellenistico della predicazione apostolica*, w: *Introduzione alla Bibbia*, s. 21.

⁵⁶ Por. H. Ducsberg, *La soumission aux autorités. Romains 13,1-8*, *BeViCh* 73 (1967), s. 23.

⁵⁷ Por. G. Segalla, *Panorama storico*, s. 61 n.; por. także J 18,31.

tem najwyższy kapłan miał władzę nie tylko w sprawach religijnych, lecz także znajdował się na czele autonomicznej administracji żydowskiej⁵⁸.

Zasadniczo administracja rzymska nie chciała urażać uczuć religijnych ludności żydowskiej i dlatego – na przykład – w świątyni nie umieszczono żadnej podobizny cesarza, a oddziały wojskowe przemierzały miasto bez swoich insygniów⁵⁹. Można zatem powiedzieć, że również w Palestynie administracja rzymska starała się z jednej strony szanować religię i autonomię Żydów w sprawach wewnętrznych, z drugiej realizować własne interesy polityczne.

W epoce Nowego Testamentu ludność żydowska diaspory⁶⁰ była liczniejsza od tej, która zamieszkiwała Palestynę⁶¹. Józef Flawiusz⁶² stwierdza z dumą, że nie jest łatwo znaleźć jakieś miejsce na ziemi, które nie gościłoby ludu żydowskiego. Jednym z wielkich centrów diaspory żydowskiej była Aleksandria, gdzie żył sławny pisarz żydowski, piszący po grecku, Filon (20 przed Chr. – 50 po Chr.). Żydzi zajmowali wówczas dwie z pięciu dzielnic Aleksandrii, tworząc odrębną wspólnotę z własną administracją⁶³. Ze świadectw pisarzy rzymskich i żydowskich dowiadujemy się, że również w Rzymie w tym okresie mieszkało wielu Żydów⁶⁴.

Mimo że liczniejsza była diaspora niż żydowska ludność zamieszkująca Palestynę, to jednak Palestyna, a szczególnie Jerozolima, zawsze pozostawała centrum religijnym i duchowym całego judaistycznego świata (por. Dz 2,5-11). Palestyna stanowiła dla Żyda daną mu przez Boga ojczyznę, natomiast poza nią znajdował się on w obcej krainie, w rozproszaniu wśród pogan. Z tego względu diaspora żydowska utrzymywała żywe kontakty z ojczyzną i ze świętym miastem⁶⁵. Żydzi rozproszeni po całym państwie płacili podatek na Świątynię Jerozolimską.

Szczególne częste kontakty miały miejsce między wspólnotami żydowskimi w Rzymie i w Palestynie. Z jednej strony wielu Żydów z Rzy-

⁵⁸ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 2, Poznań 1958, s. 180.

⁵⁹ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 42.

⁶⁰ Szerzej o diasporcę pisze: E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 2, s. 263-279.

⁶¹ Liczbę żydowskiej ludności za czasów Augusta szacuje się na cztery i pół miliona, z czego tylko około 500000-750000 zamieszkiwało Palestynę.

⁶² *Dawne dzieje Izraela*, 14,115.

⁶³ Por. P. Rossano, *L'ambiente ellenistico*, s. 34.

⁶⁴ Por. S. Reinach, *Textes d'auteurs grece et romains relatifs au Judaisme réunis traduits et annotés*, Paris 1895, s. 327 n.; S. Lyonnet, *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, Roma 1962, s. 17 nn.

⁶⁵ Por. E. Lohse, *L'ambiente*, s. 130 n.

mu pielgrzymowało na święta do Jerozolimy, miasta z jedyną świątynią i centrum ich wiary. Z drugiej strony palestyńscy Żydzi z różnych powodów przybywali do Rzymu, stolicy cesarstwa i centrum życia politycznego, ekonomicznego i kulturalnego. Można zatem zakładać, że rzymscy Żydzi byli dobrze poinformowani o wydarzeniach i sytuacji rodaków mieszkających w Palestynie⁶⁶.

Sytuacja Żydów w diasporze nie zawsze była prosta, gdyż nie włączali się oni w społeczność, w której żyli, przez co często uważano ich za obcych. Ich zwyczaje, zwłaszcza praktyka szabatu, nie znajdowały zrozumienia, a nawet stawały się sposobnością do szyderstw i oczerniania. Z tego powodu dochodziło nawet do krwawych ekscesów⁶⁷. I tak za panowania Kaliguli (38 po Chr.) wybuchły w Aleksandrii rozruchy antyżydowskie. Podczas tego prześladowania delegacja żydowska na czele z Filonem udała się do Rzymu na rokowania, które okazały się bezowocne do końca życia Kaliguli⁶⁸. Dopiero nowy cesarz Klaudiusz przywrócił porządek.

Ten sam cesarz interweniował w Rzymie przeciwko Żydom: „Iudeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit”⁶⁹. Jest bardzo prawdopodobne, że Swetoniusz w tym zdaniu czyni aluzję do przepowiedania chrześcijańskiego, które było powodem konfliktów i rozruchów wśród Żydów⁷⁰. Co do dekretu cesarskiego, trudno jest ustalić, czy cała wspólnota żydowska musiała opuścić miasto, czy też zabroniono jedynie gromadzenia się w synagogach⁷¹. Dekret Klaudiusza obowiązywał aż do jego śmierci (54 r.).

Św. Paweł pisze List do Rzymian wiosną 58 r., to jest zaledwie w kilka lat po wystąpieniu Klaudiusza przeciwko Żydom. Pisząc list, apostoł musiał mieć na uwadze, że to wydarzenie wpłynęło na nastawienie i postawę judeochrześcijańską względem władz rzymskich. Początkowo chrześcijaństwo uważane było przez władze za żydowską sektę. Dlatego sytuacja chrześcijan pochodzących z judaizmu pod wieloma względami nie różniła się od sytuacji Żydów.

⁶⁶ Por. M. Borg, *A New Context for Roman XIII*, NTS 19 (1972/1973), s. 209.

⁶⁷ Por. J.L. Daniels, *Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period*, JBL 98 (1979), s. 45 nn.

⁶⁸ Por. P. Grelot, *Il giudaismo di lingua greca*, w: *Introduzione al Nuovo Testamento*, s. 166.

⁶⁹ Suétone, *Vies des douze Césars. Texte établi et traduit par H. Ailloud*, Paris 1931, Claudius 25.

⁷⁰ Por. S. Lyonnet, *Quaestiones*, s. 18.

⁷¹ Z Dz 18,2 wynika, że również chrześcijanie pochodzący z judaizmu objęci zostali tym zarządzeniem.

Postawa Żydów wobec władz rzymskich

Tradycja biblijna prezentowała dwie postawy wobec królów i władców pogańskich. Jeden z nurtów podkreślał boskie pochodzenie władzy wszystkich, bez wyjątku, panujących i nazywał ich sługami Boga. Inny nurt, który pojawił się w okresie prześladowań Antiocha IV Epifanesa i powstania machabejskiego, ukazywał władców pogańskich jako ciągle buntujących się przeciwko Bogu. Po upadku wszystkich ludzkich królestw wybrany lud otrzyma przyszłe królestwo. Starożytny judaizm aktualizował, modyfikował i aplikował myśl biblijną do konkretnej sytuacji. W czasach Nowego Testamentu grupy antyrzymskie z koncepcji apokaliptycznych wyciągnęły konsekwencje polityczne⁷².

Jak już zaznaczono, Palestyna cieszyła się pewną autonomią, zaś władze rzymskie przyznały Żydom liczne przywileje. Religia judaistyczna była ochraniajana przez państwo. Zatem dlaczego w takiej sytuacji niektóre żydowskie grupy buntowały się przeciw Rzymowi?

Zwróćmy uwagę na pewne epizody z historii narodu żydowskiego. Początek panowania rzymskiego w Palestynie związany jest z faktem, który na długo pozostał w pamięci Żydów. Po zdobyciu Jerozolimy (63 przed Chr.) Pompejusz wszedł do świątyni i to aż do miejsca najświętszego. Ten czyn pogańskiego władcy jednoznacznie był rozumiany jako straszliwa profanacja świątyni⁷³.

Król Herod jako Idumejczyk – mimo że wiele uczynił dla kraju – nie znalazł wielkiego uznania wśród żydowskiej ludności Palestyny. W oczach Żydów mimo wszystko pozostał obcy, uwikłany w układy z pogańskim Rzymem. Pobożni Żydzi, dla których Tora była niezmienną wolą Boga, zarzucali Herodowi, że nagina Prawo do własnych celów politycznych⁷⁴. Nie podobało się im, że buduje łaźnie, teatry i świątynie oraz że okazuje względy greckiej ludności Palestyny⁷⁵.

Po śmierci Heroda, podczas gdy jego synowie przebywali w Rzymie, w Palestynie wybuchły zamieszki. Sprawujący tymczasowo władzę dowódca wojsk Sabinus, usiłując zawładnąć świątynnym skarbem, sprowokował ostre walki. Legat Syrii Warus zareagował ostro i bezwzględnie: ukrzyżował około 2000 zbuntowanych Żydów⁷⁶. Takie

⁷² Por. K. Schubert, *I partiti religiosi ebrei del tempo neotestamentario*, Brescia 1976, s. 90.

⁷³ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 210.

⁷⁴ Por. A. Paul, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica*, Roma 1983, s. 46.

⁷⁵ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 241.

⁷⁶ Por. W. Dommerhausen, *L'ambiente di Gesù*, s. 28.

postępowanie spotęgowało nastroje antyrzymskie wśród żydowskiej ludności Palestyny.

Namiestnik Poncjusz Piłat (26-36 po Chr.), protegowany w Rzymie przez zażartego wroga Żydów Sejana, chciał zademonstrować siłę rzymskiej władzy. Nie mając żadnego względu na zwyczaje i uczucia religijne Żydów, kazał – na przykład – wnieść nocą do Jerozolimy godła wojskowe z umieszczonymi na nich wizerunkami cesarza. Dopiero zawzięty opór Żydów zmusił go do ich wycofania. Aby zbudować nowy wodociąg, namiestnik sięgnął do skarbcza świątyni, co spowodowało wielkie niepokoje i zamieszki wśród Żydów. Wreszcie krwawa interwencja w Samarii, podczas której wielu zginęło lub zostało wziętych do niewoli, kosztowała go utratę urzędu⁷⁷.

W kolejnych latach ruch antyrzymski był podsycany, z jednej strony przez stosunkowo częste pojawianie się fałszywych proroków (por. Dz 5,32; 21,38), z drugiej zaś przez ucisk i prowokacje Rzymian. Nienawiść do Rzymian i jej namiestników coraz bardziej wzrastała, aż w końcu stała się powodem powstania (66 po Chr.)⁷⁸.

Początki buntowniczych ruchów łączą się ze spisem zarządzonym przez Rzymian w 6 r. po Chr. Właśnie w tym roku przejęli oni bezpośrednio władzę w Judei. Mając na uwadze, by cała ludność nowej prowincji płaciła od tej pory podatek cesarzowi, zarządzono spis. Najwyższy kapłan doradzał uległość względem Rzymu. Natomiast w niektórych kołach decyzja ta wywołała oburzenie i zdecydowany sprzeciw. Zbrojny opór wzniecił Juda Galilejczyk⁷⁹.

Według Józefa Flawiusza⁸⁰ Juda i jego zwolennicy odmawiali posłuszeństwa i płacenia podatków Rzymowi. Punktem centralnym przepowiadania Judy było wyłączone panowanie Boga i wolność Izraela, który poza Bogiem nie uznaje innego pana. Dlatego odrzucono spis jako akt, przez który Rzymianie potwierdzali swe panowanie nad narodem żydowskim oraz podatek jako znak uległości zwierzchności cesarskiej, która uszczupla zwierzchność Boga. Ostateczną konsekwencją takich opinii

⁷⁷ Por. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.A. 135)*, Edinburg 1973, t. 1, s. 383 nn.

⁷⁸ Kiedy św. Paweł pisał List do Rzymian, wyzwoleniec cesarski Antonius Feliks sprawował urząd namiestnika (52-60 r.).

⁷⁹ Por. A. Pauli, *La distruzione del secondo tempio e le sue conseguenze. Dati storici, w: Introduzione al Nuovo Testamento*, s. 196 n.

⁸⁰ *Wojna żydowska*, 2,118

była zbrojna walka przeciw Rzymianom, by odnowić i przywrócić pełne panowanie Boga⁸¹.

Józef Flawiusz wyodrębnia w ruchu antyrzymskim dwie grupy różniące się pochodzeniem i ideologią⁸². Nazwa pierwszej z nich wywodzi się od greckiego terminu *dzêlos*. Starotestamentalnym wzorem zelotów był Pinchas, który według Lb 25,1-13 zaangażował się ze szczególną gorliwością w walkę przeciwko idolatrii. Potępił on nie tylko akty idolatrii, ale także ich źródło, czyli łączenie się z poganami. Walka z idolatrią prowokowała i usprawiedliwiała świętą wojnę⁸³.

Ten epizod stworzył tradycję zelotów (por. Ps 106,28-31; Syr 45,23-26), która ożywiła się szczególnie w okresie Machabeuszów. Podczas powstania ideał zeloty ujawnił się w walce z idolatrią aż do ostatniej kropli krwi w trosce o czystość Izraela, Prawa i kultu. Trzeba zaznaczyć, że walka religijno-narodowa Machabeuszów skierowana była przeciwko polityce hellenizacji Seleucydów, a nie ich władzy zwierzchniej. Walkę prowadzono z pogańską kulturą, a nie z władzą królewską⁸⁴.

W czasach Nowego Testamentu zeloci związani byli prawdopodobnie z kręgami kapłańskimi. Ich centrum była Jerozolima. Program zelotów obejmował reformę kultu, ustanowienie prawnego najwyższego kapłana, obronę czystości Świątyni Jerozolimskiej nawet przy użyciu siły. Występowali oni przeciwko Rzymianom, którzy wtrącali się do spraw świątyni oraz przeciwko arystokracji kapłańskiej, która zezwalała na ofiary za cesarza i utrzymywała kontakty z Rzymianami. Zatem niepokoje zelotów dotyczyły raczej wolności religijnej, poszanowania Prawa, uwolnienia Jerozolimy – a szczególnie świątyni – od pogan, a nie wolności politycznej⁸⁵.

Nazwa drugiej grupy antyrzymskiej – sykaryjczyków pochodzi od łacińskiego wyrazu: *sica* – pugiinał o zakrzywionym ostrzu. Skrajny odłam nacjonalistów posługiwał się nimi w dokonywaniu zabójstw. Początkowo nienawiść sykaryjczyków zwrócona była ku wielkim właścicielom ziemskim w Galilei, których popierali Rzymianie. Pojawiwszy się w Jerozolimie, skierowali swą wrogość także ku najwyższym kapłanom oraz arystokracji⁸⁶.

⁸¹ Por. G. Jossa, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980, s. 83 n.

⁸² Por. G. Baumbach, *Zeloten und Sikarien*, ThLZ 90 (1965), s. 727-740.

⁸³ Por. G. Jossa, *Gesù e i movimenti*, s. 61 n.

⁸⁴ *Tamże*, s. 62 nn.

⁸⁵ Por. O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo. Culto, societa, politica*, Brescia 1980, s. 14 n.

⁸⁶ Por. G. Jossa, *Gesù e i movimenti*, s. 84 n.

Program polityczny sykaryjczyków zmierzał do wypędzenia Rzymian, czyli do wolności politycznej i do stworzenia potężnego Królestwa Izraelskiego⁸⁷. Sykaryjczycy dążyli do teokracji, czyli do absolutnego panowania Jahwe. Chcieli wyeliminować wszystkich tych, którzy się sprzeciwiali takiej koncepcji władzy: najpierw Rzymian, lecz również pogańską ludność Palestyny i kolaborantów⁸⁸.

Mimo istniejących różnic, zarówno zeloci jak i sykaryjczycy miesza li wiarę z polityką. Nienawiść do państwa rzymskiego wyrażała się nie tylko w walce zbrojnej, lecz także w pogardzie okazywanej przedstawicielom władzy, w szczególności celnikom. Będąc na usługach okupacyjnej władzy pogańskiej, celnicy bez skrpułów przekraczali przepisy, by ze swej pozycji czerpać wszelkie możliwe korzyści⁸⁹.

Jak już zaznaczono, istniały wzajemne kontakty między palestyńskimi i rzymskimi Żydami. Jeśli z jednej strony nie do utrzymania jest hipoteza, że w okresie pisania Listu do Rzymian działały w Rzymie grupy fanatycznych agitatorów żydowskich do tego stopnia niebezpiecznych dla pokoju we wspólnocie chrześcijańskiej, iż wymagało to zdecydowanej interwencji św. Pawła⁹⁰, to z drugiej strony trzeba pamiętać, że nastroje antyrzymskie, prowokowane przez pewne decyzje władz i podsycane przez wieści docierające z Palestyny do Rzymu, czyniły problematykę perykopy Rz 13,1-10 szczególnie aktualną⁹¹.

Jakkolwiek w czasach św. Pawła ruch antyrzymski cieszył się rosnącym poparciem wśród ludu, to jednak trzeba zaznaczyć, że nie wszyscy Żydzi byli nastawieni antyrzymsko. Nie chodzi tu o małą grupę filorzymskiej arystokracji żydowskiej. Prorocka idea o boskim pochodzeniu władzy wszystkich bez wyjątku władców, którą spotykamy także w Rz 13,1 nn., nie została całkowicie zapomniana w starożytnym judaizmie. U. Wilckens⁹² podkreśla, że wezwanie do lojalności wobec władzy jest charakterystyczne dla większości uczonych w Piśmie. W tra-

⁸⁷ Por. O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari*, s. 15.

⁸⁸ Por. W. Dommershausen, *L'ambiente di Gesù*, s. 43.

⁸⁹ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, t. 1, s. 288 n.

⁹⁰ Por. P. Beatrice, *Il giudizio secondo le opere della Legge el'amore compimento della Legge. Contributo all'esegesi di Rom 13,1-10*, *StPat* 20 (1973), s. 515.

⁹¹ „Sitz im Leben” perykopy Rz 13,1-7 szczegółowo analizuje: J. Załęski, *Chrześcijanin wobec władzy świeckiej*, Warszawa 1996, s.79-89.

⁹² *Der Gehorsam gegen die Behörden des Staates im Tun des Gutes. Zu Römer 13,1-7*, w: *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, Rome 1979, s. 108 n.

dycji rabinistycznej często pojawia się prorocka myśl, według której panowania pogańskie są narzędziem Boga celem ukarania Izraela.

Tak w ogólnych zarysach przedstawia się tło polityczne, kulturowe i społeczne perykopy Rz 13,1-10. Głosząc Ewangelię, apostoł musiał brać pod uwagę popularne prądy filozoficzne, czyli stoicyzm i epikureizm, oraz ich spojrzenie na społeczność świecką. W Rz 13,1 nn. Paweł mówi o państwie i rządzących w sposób pozytywny, co generalnie odpowiadało ówczesnej sytuacji. Nie oznacza to, że społeczność świecka, w której żyli adresaci listu, była idealna. Bez wątpienia, wiele czynników składało się na to, że uległość wobec rządzących oraz wypełnianie obowiązków względem państwa nie było łatwe dla rzymskich chrześcijan, w szczególności dla tych, którzy wywodzili się z judaizmu.

ks. Stanisław BIELECKI