

Wojciech Gajewski
Uniwersytet Gdański

Uczty w ekklesiach domowych w świetle ujęcia oikoidalnego. Na marginesie dyskusji nad 1 Kor 11,17–34¹

Wstęp

W świecie antycznym wspólny posiłek określał miejsce jednostki w strukturze społeczeństwa. Jeżeli ucztę potraktujemy jako swoisty kod kulturowy, to komunikat z niego płynący pozwala zorientować się w panujących w środowisku stosunkach społecznych, w tym hierarchii, podstaw przynależności i wykluczenia oraz granic wyznaczanych przez wspólnotę².

Chrześcijański dom (gr. οἶκος/oikia; łac. *domus/familia*) musiał zmierzyć się z wyzwaniem, na ile nauczanie o braterstwie wierzących (Mt 23,8; Łk 8,21) może stać się autentycznym zaczynem nowej politei. W wielu nowo powstających ośrodkach nawróceni pochodzili nie tylko z różnych warstw społecznych, ale też z różnych Narodów (ἔθνος)³. Ta różnobarwna społeczność miała stać się widzialną jednością. Obowiązek spoczywał w pierwszej kolejności na domostwie i jego zwierzchniku. Zadanie polegało na ułożeniu wzajemnych relacji niwelujących istniejące w społeczeństwie antycznym bariery etniczne, kulturowe i społeczne, by w ekklesii nie było podziału na *Greka i Żyda, obrzezanego i nieobrzezanego, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, ale by wszystkim i we wszystkich był Mesjasz* (Kol 3,11; por. Ga 3,27n). Podstawowym sprawdzianem, na ile próba się powiodła, była wspólnota stołu.

Problematyka związana z ucztami w ekklesii czasów Nowego Testamentu jest obecnie przedmiotem rozlicznych badań. Liczba opracowań istotnie wzrosła w ostatnim

¹ Artykuł jest zrewidowaną wersją mojego wystąpienia, które wygłosiłem na międzynarodowej konferencji naukowej „Historia chrześcijaństwa w źródłach” (Instytut Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II), pt. *Kościół domowe a Wieczera Pańska: oikoidalne odczytanie 1 Kor 11,17–34*: Kraków, 5 grudnia 2014.

² M. Douglas, *Deciphering a Meal*, Daedalus 101 (1972), s. 61.

³ Termin „poganie”, popularny w opracowaniach związanych z wczesnym chrześcijaństwem, nie wydaje się najtrafniejszy. W opracowaniu będę się posługiwać terminem Narody lub jego greckimi ekwiwalentami „ethnos” w znaczeniu, jakim posługiwali się pisarze nowotestamentowi.

czasie⁴. Przyczynił się do tego rozwój badań posługujących się metodą historyczno-kulturową. Za jej pomocą można mówić o istotnym postępie w ramach hermeneutyki i odczytaniu tekstu biblijnego w jego historycznym, kulturowym i literackim kontekście.

Celem studium jest przedstawienie chrześcijańskich zgromadzeń przy wspólnym stole. Na ich określenie NT posłużył się raz jeden greckim terminem ἀγάπη⁵ – [uczta / święto miłości] (Jud 12)⁶. Z czasem określenie to stało się *terminus technicus* i służyło nazwaniu w ten sposób wszystkich wspólnych posiłków organizowanych w kontekście chrześcijańskiej liturgii i/lub dobroczynności.

Szczególne miejsce w debacie nad tym zagadnieniem pełni fragment 1 Kor 11,17–34. Należy on bez wątpienia do najważniejszych tekstów chrześcijaństwa. Ma to związek z podjętym przez Pawła tematem Wieczery Pańskiej (eucharystii) – serca chrześcijańskiego nabożeństwa⁷. Przekaz perykopy jest szeroko komentowany w literaturze przedmiotu, głównie jednak przez teologów, egzegetów i biblistów⁸. Znacznie rzadziej bywa przedmiotem studiów historycznych, pomimo że komunikuje problemy wspólnoty religijnej na płaszczyźnie zwyczajów społeczno-kulturowych antyku. Artykuł ma na celu zasygnalizowanie głównych wątków tego złożonego zagadnienia.

1. Perspektywa badawcza: kilka uwag o podejściu oikoidalnym

Podejście oikoidalne przynależy do zakresu metody społeczno-kulturowej (analiza społeczno-historyczna; ang. *Social-Scientific Criticism*, *Socio-Historical*

⁴ B. Witherington III, *Making a Meal of it: Rethinking the Theology of the Lord's Supper*, Waco 2008; przegląd podstawowej bibliografii, zob.: hasła: „agapa”, „wieczera Pańska”, „pokarmy” w najnowszych słownikach nt. Pawła i późnych ksiąg NT: G.F. Hawthorne, R. Martin, D. Reid (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 15–16; 906–912; R.P. Martin, P.H. Davids (red.), *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców Apostolskich*, Warszawa 2014, s. 757–760; 1057–1064.

⁵ Jeżeli nie zaznaczono inaczej teksty biblijne w tłumaczeniu własnym.

⁶ Łacińskim odpowiednikiem jest *caritas*.

⁷ Termin „eucharystia”, w opisie Ostatniej Wieczery, pojawia się w ramach rytu łamania chleba i występuje w formie imiesłowowej εὐχαριστήσας – „dzięki uczyniwszy” u Pawła (1 Kor 11,24) i Łukasza (Łk 22,19). U Mateusza i Marka mamy do czynienia ze słowem εὐλογήσας – „pobłogosławiwszy” (Mt 26,26; Mk 14,22). Część badaczy uznała pierwszą postać za termin związany ze środowiskiem etnochrześcijańskim, a drugą – judeochrześcijańskim. Ostatnio jednak J. Fitzmeyer udowodnił, że oba mają ewidentnie tło żydowskie, *idem*, *1 Corinthians*, New Haven 2008, s. 437.

⁸ Przywołanie pełnego zestawu monografii i artykułów związanego z tematem przekracza ramy artykułu. Proponuje: A.C. Thiselton, *First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2000, z obszerną bibliografią na wstępie oraz przed każdą omawianą perykopą.

*Approach*⁹), o którym miałem okazję pisać wcześniej¹⁰. Na tym miejscu zaprezentuję wyłącznie jej główne cechy i przedstawię konkretną postać – podejście oikoidalne.

Cechą charakterystyczną metody jest interdyscyplinarność. Uczni, analizujący teksty NT, sięgają po efekty badań różnych nauk humanistycznych i społecznych. Oprócz historii i biblistyki wykorzystane są osiągnięcia badawcze z archeologii, antropologii i socjologii¹¹. Studium podlegają różne aspekty życia codziennego w starożytności, co umożliwia rekonstrukcję antycznych struktur, systemów wartości, trybu interakcji społecznej i mentalności¹². Za Anthonym C. Thiseltonem można stwierdzić, że praktycznie każdy komentarz biblijny, wydany po roku 1980 bierze pod uwagę osiągnięcia z obszaru metody historyczno-kulturowej¹³. Roman Bartnicki sformułował kwestię następująco: „*Analiza społeczno-historyczna*” stawia pytania i wyjaśnia realia starożytne¹⁴. Efektem przyjęcia tej metody jest wpuszczenie nowego światła do egzegezy.

Domostwo stanowiło podstawowe środowisko życiowe starożytności. Nie można go ograniczyć do współcześnie rozumianej rodziny nuklearnej (rodzic/e i dzieci). Tworzyło szeroką sieć relacji i interakcji społecznych, ekonomicznych, kulturowych i religijnych. Zwornikiem domostwa antycznego był ojciec rodziny (hebr. *aw*, gr. πατήρ, łac. *pater familias*), występujący jednocześnie w kilku rolach: gospodarza (hebr. *bet aw*; gr. οἰκοδεσπότης; łac. *pater familias*), pana całej własności domowej i jej poszczególnych członków (hebr. *baal*, *adon*; gr. κύριος; łac. *dominus*) i patrona klientów (gr. προστάτης, łac. *patronus*).

Tak rozumiana rodzina, w terminologii antropologicznej, określana jest mianem domowej lub oikoidalnej¹⁵. Społeczeństwo antyczne funkcjonowało w kluczu oikoidalnym z charakterystycznymi cechami, do których można zaliczyć: fundamentalną rolę domostwa dla życia gospodarczo-społecznego, patriarchalną strukturę rodziny oraz wszechobecny system patronacki. Dla rozwoju Kościoła trzeci element jest szczególnie istotny. E. Judge zwrócił uwagę na fakt,

⁹ D. Horrell, *Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler*, Journal for the Study of the New Testament 78 (2000), s. 83, nota 3.

¹⁰ W. Gajewski, *Disciplina arcani w 1 Kor 2,1-2*, [w:] W. Gajewski, B. Górka (red.), *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, Kraków 2015, s. 32–33, nota 25.

¹¹ J.H. Elliott, *What is Social Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, s. 7; W. 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*, Gdańsk 2013, s. 16–17.

¹² W. Kosek, *Dzieła Homera i innych pisarzy greckich jako źródło poznania mentalności Kościoła w Koryncie*, [w:] T. Jelonek, R. Bogacz (red.), *Między Biblią a kulturą*, Kraków 2011, s. 59–93.

¹³ A.C. Thiselton, *op. cit.*, s. 860. Autor odniósł się w szczególności do 1 Kor 11,17–34.

¹⁴ R. Bartnicki, K. Klósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014, s. 182.

¹⁵ L. Ostasz, *Rozumienie człowieka. Antropologia filozoficzna*, Olsztyn 2003, s. 310–320.

że chrześcijaństwo w pierwszej postaci było *ruchem społecznym utrzymywanym przez lokalnych patronów*¹⁶.

Prezentowane podejście oikoidalne polega na analizie egzegetyczno-hermeneutycznej tekstów NT w ramach metody historyczno-kulturowej, którego zasadniczą perspektywą jest antyczny *oikos*. Przez ekklesję rozumieć będe lokalną grupę wiernych (ekklelesia lokalna) związaną z określonym ośrodkiem, gromadzącą się w kilku lub kilkunastu domach wiernych. W odpowiednich warunkach ekklelesia lokalna mogła gromadzić się razem na jednym miejscu, w domu jednego z bogatszych wiernych¹⁷.

2. Wspólnota stołu w ekkleсії

Ewangelisci wielokrotnie wspominają Jezusa zasiadającego do uczy. Nauczyciel czynił to nie tylko z osobami „godnymi”, ale też społecznie napiętnowanymi, jak celnicy i grzesznicy (Mt 9,11; Mk 2,16; Łk 5,30)¹⁸. Za spoufalanie się z nimi nadano mu ironiczny przydomek *przyjaciela celników i grzeszników* (Mt 11,19; Łk 7,34). Fakt ten wskazuje na znaczenie, jakie Jezus przywiązywał do wspólnoty stołu. Królestwo Boże często przedstawiał jako ucztę, na którą zaproszeni są ludzie z całego świata (por. Łk 13,29 *przyjdą ze wschodu i zachodu, północy i południa i położą się za stołem*). Ze wspólnoty nie wykluczał tych, którzy w odbiorze przywódców religijnych uchodzili za ludzi niegodnych.

Niestandardowe zachowanie Jezusa wywarło wpływ na wczesny Kościół. Świadczy o tym zachowanie wśród uczniów pamięci o postawach gorszących środowisko *chasadim*. Przełamanie oporu do zasiadania za wspólnym stołem nie dokonało się w Kościele automatycznie. Miernikiem trudności, przed jakimi stały pierwsze ekkleсії, są właśnie owe ewangeliczne perykopy. Jednak szczególnie aktualne stanie się to w momencie, gdy w orbicie Ekklesii pojawiają się nawróceni z Narodów.

2.1. Dzieje Apostolskie

Autor *Dziejów* kilkakrotnie wspomina Kościół gromadzący się na wspólnej uczcie. Kluczowa jest w tym przypadku fraza *łamanie chleba* [τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου] oraz termin *stół* [τράπεζα]. Wojciech Surmiak dzieli występowanie frazy w NT na dwie kategorie: czynność towarzysząca cudownemu rozmnożeniu chleba

¹⁶ E.A. Judge, *The Early Christians as a Scholastic Community*, *Journal of Religious History* 1 (1960–1961), s. 8.

¹⁷ R.W. Gehring, *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody 2004, s. 135–142.

¹⁸ O. Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern*, Stuttgart 1967, s. 20.

i ustanowieniu Wieczery Pańskiej¹⁹ oraz akt Kościoła (i Pawła). Fraza występuje łącznie pięć razy: dwukrotnie w pierwszym *summariu* (Dz 2,42.46²⁰), dwukrotnie przy opisie spotkania Pawła w Troadzie (Dz 20,7.11), jeden raz w kontekście dramatycznych okoliczności morskiej katastrofy z udziałem Pawła (Dz 27,35).

Badacze podkreślają judaistyczne korzenie formuły κλάσις τοῦ ἄρτου²¹. Jan Słomka stwierdził stanowczo, że *formuła taka nie występuje w grece świeckiej [...], świat pogański greckojęzyczny nie znał takiego rytu*²². Uroczyste błogosławieństwo połączone z łamaniem chleba stanowiło początek żydowskiego posiłku²³, a obowiązek jego sprawowania spoczywał na ojcu rodziny²⁴. Potwierdza to literatura judaistyczna okresu drugiej Świątyni, m.in. w postaci rytu wieczerzy paschalnej²⁵. Ryty te towarzyszyły też wspólnocie esseńskiej. W zwojach z Qumran istniał zapis zabraniający rozpoczęcia wspólnego jedzenia (*wyciągnąć ręki po chleb*), zanim kapłan nie odmówił dziękczynienia²⁶. Obrzęd łamania chleba jest wyprowadzony z żydowskiego rytu, którego gruntem jest domostwo (wspólnota) i posiłek.

Dzieje w pierwszym *summariu* ukazują wspólnotę jerozolimską *trwającą w nauce apostoelskiej* [τῆ διδαχῆ τῶν ἀποστόλων], *we wspólnocie* [κοινωνίᾳ], *łamaniu chleba* [τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου] i *w modlitwach* [προσευχαίς] (2,42), dodając: *codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, łamiąc chleb po domach* [κλώντες τε κατ' οἶκον ἄρτων], *przyjmowali pokarm z radością i w prostocie serca* (2,46). Uszczegółowienie z w. 46 pozwala przyjąć, że łamanie chleba przyjęło postać uczt domowych. Stanowiły one wyraz jedności. Niektórzy badacze są zdania, że termin κοινωνία określa samą ucztę, a κλάσει τοῦ ἄρτου jest obrzędem eucharystycznym²⁷. Na podstawie samej frazy nie można tego jednoznacznie potwierdzić. Należy natomiast zauważyć, że uczty stanowiły integralną część spotkań liturgicznych, są bowiem wymienione obok διδαχῆ τῶν ἀποστόλων i προσευχῆ.

¹⁹ W. Surmiak, „Łamanie chleba” w Nowym Testamencie (Łk 23,45 i Dz 2,42), Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, 36/2 (2003), s. 404–405.

²⁰ Raz w formie rzeczownikowej – „łamanie chleba” (Dz 2,42), pozostałe przypadki mają formę czasownikową – „łamać chleb”.

²¹ W. Surmiak, *op. cit.*, s. 405.

²² J. Słomka, *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000, s. 17–18.

²³ D.E. Aune, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity*, Tübingen 2013, s. 88.

²⁴ J. Słomka, *op. cit.*, s. 18.

²⁵ *Mishna, Pesachim* 10,3, za: M. Dziwisz (red.), *Judaizm*, Kraków 1989, s. 177.

²⁶ *Reguła Zrzeszenia* (1 Q S 6,4–5); *Reguła Całego Zgromadzenia* (1 Q Sa 2,17–21); zob.: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996, s. 30, 40; por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 366.

²⁷ Jako pierwszy pogląd ten sformułował J. Jeremias; przegląd stanowisk: W. Surmiak, *op. cit.*, s. 409–410.

Druga para tekstów związana jest z wydarzeniami w Troadzie. Paweł, wracając z kolejnej wyprawy misyjnej, zatrzymał się na siedem dni w tym portowym mieście, położonym w północno-zachodniej Azji Mniejszej (Dz 20,6–12)²⁸. Łukasz prezentuje materiał z perspektywy naocznego świadka. Spotkanie miało miejsce w niedzielę wieczorem w mieszkaniu na trzecim piętrze. Autor nadmieniał, że spotkano się, by *połamać chleb* [κλάσαι ἄρτον]. Na zgromadzeniu Paweł przemawiał dwa razy. Pierwsze wystąpienie trwało do północy i zakończyło się wypadkiem – pewien młodzieniec, imieniem Eutyches, wypadł z okna i cudem został przywrócony do życia. Po epizodzie nastąpiło łamanie chleba [*połamawszy chleb* – κλάσας τὸν ἄρτον], a Paweł kontynuował przemówienie do rana.

Interesująca fraza ostatni raz występuje w opisie podróży morskiej Pawła i nie jest związana ze zgromadzeniem Kościoła. Przedstawia Apostoła, który w obliczu dramatycznej sytuacji zbliżającej się katastrofy nie traci wiary: *wziąwszy chleb, podziękował* [εὐχαρίστησεν] *Bogu przed wszystkimi i połamawszy zaczął jeść* (Dz 27,35)²⁹. Swoją postawą zachęcił współpodróżnych do posilenia się i dodał nadziei na ocalenie. Gest ten był elementem kultury i może być rozpatrywany w kategoriach czynności religijnej, jako akt zaufania Bogu. Nie ma potrzeby odwoływania się przy tym do porządku Ostatniej Wieczerzy i traktowania całego wydarzenia jako *prefiguracji chrześcijańskiej eucharystii*, jak utrzymuje Bo Reicke³⁰.

Łukasz przywołuje uczyty wierzących także za pomocą terminu τράπεζα. Wspomina go przy okazji pierwszego kryzysu, jaki dotknął metropolię jerozolimską. Wspólnotę toczył międzyfrakcyjny spór, związany z podziałem na hebraistów i hellenistów (Dz 6,1–2)³¹. Wyrażenie τράπεζα jest skrótem oznaczającym pomoc materialną okazywaną ubogim.

Zgodnie z żydowskim wzorcem Kościół organizował opiekę dla najbardziej potrzebujących, do których w pierwszej kolejności zaliczały się wdowy³². Hellenistki poczuły się ignorowane, a niewystarczająca pomoc spowodowała szemranie. Z jakichś powodów nie otrzymywały wsparcia, którym, jak się wydaje, był codzienny posiłek [ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ] (Dz 6,1). Biorąc pod uwagę organizowanie instytucji wiary, a konkretnie brak własnych ośrodków kultu, należy założyć organizowanie pomocy na bazie domostw bogatszych członków

²⁸ W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2008, s. 275. Autor jest zdania, że wydarzenie miało miejsce na wiosnę roku 56, s. 274–282.

²⁹ A. Sikora, *Gest „łamania chleba” w Nowym Testamencie*, [w:] S. Szymik (red.), *Biblia o Eucharystii*, Lublin 1997, s. 111–126; por. A.B. MacDonald, *Christian Worship in the Primitive Church*, Edinburgh, 1934, s. 125.

³⁰ B. Reicke, *Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers Act. 27*, *Theologische Zeitschrift* 4/6 (1948), s. 409.

³¹ W. Gajewski, „Zburzył mur – wrogość” (Ef 2,14). *Apostoła Pawła wizja jedności Żydów i pogan w Kościele*, *Christianitas Antiqua* 3 (2010), s. 169–170.

³² W. Gajewski, *Filantropia i dobroczynność chrześcijańskiej politei oraz ich oddziaływanie na antyczny system wartości*, *Christianitas Antiqua* 4 (2012), s. 99.

wspólnoty. Pomijanie grona wdów jednej frakcji odzwierciedla pewne napięcia, których jednak w tym miejscu nie będziemy analizować³³.

Przedstawiając okoliczności pobytu Piotra w Cezarei, w domu rzymskiego centuriona Korneliusza, Łukasz wspomina zamieszanie, jakie wybuchło po powrocie Piotra z misji. Jerozolimscy chrześcijanie postawili Apostołowi zarzut: *Wszedłeś do (domu) nieobrzezanych i jadłeś z nimi* [συνέφαγες αὐτοῖς] (Dz 11,3). Pobożny Żyd zobowiązany był do omijania domów zamieszkałych przez nieobrzezanych, a szczególnie do niespożywania tam posiłków. Co prawda, prawo żydowskie nie zabraniało kontaktów z nie-Żydami, ale ich domy traktowane były jako miejsca idololatrii i niemoralności, przez co stawały się źródłem rytualnej nieczystości. Dlatego w okresie drugiej Świątyni wprowadzono ogólny zakaz korzystania z posiłków sporządzanych przez nie-Żydów i uczestniczenia z nimi we wspólnych ucztach³⁴.

Craig S. Keener, komentując całe wydarzenie napisał: *pobożny Żyd nigdy nie wszedłby do domu poganina ani nie wpuściłby go do swojego domu. Zaproszenie do domu Korneliusza jest więc dla Piotra problemem*³⁵. Według Davida H. Sterna źródłem niechęci była tradycja starszych: *W jednym miejscu Miszna powiada bez ogródek: „Miejsca zamieszkania nie-Żydów są rytualnie nieczyste”*³⁶. Rabini zabraniali kontaktów z „nieobrzezanimi”, porównując ich do zwierząt nieczystych³⁷.

Jeżeli nawróceni z judaizmu chcieli pozostać wierni własnej tradycji, powinni byli unikać kontaktu z nawróconymi z Narodów, szczególnie przebywania w ich domach i wspólnych posiłków. Hubert Ordon, dostrzegając wagę problemu, stwierdził: *lekceważenie oznaczało poważne przewinienie, traktowane jako faktyczne odstępstwo, które w konsekwencji pociągało za sobą wykluczenie ze wspólnoty*³⁸.

Piotr odpowiedział na zarzuty, przywołując otrzymane objawienie (Dz 10,10–17). Odczytał je jako znak od Boga, by *żadnego człowieka nie uważał za pospolitego czy nieczystego* (Dz 10,28). Incydent z Cezarei wskazuje na problem związany ze wspólnymi posiłkami wewnątrz chrześcijańskiej wspólnoty. Na podobne sytuacje narażeni byli również inni apostołowie, szczególnie Paweł, Apostoł Narodów³⁹.

³³ W. Gajewski, *Paweł Apostoł i reforma u źródeł chrześcijaństwa*, Gdański Rocznik Ewangelicki, 6 (2012), s. 235–237.

³⁴ Tb 1,10–12; Jdt 12,1–3.11–12.

³⁵ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 260.

³⁶ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 408.

³⁷ Midrasz Tillin 6,3, cyt. za: M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle „Ewangelii według św. Marka”*, Warszawa 2004, s. 562.

³⁸ H. Ordon, *Autorytet św. Piotra w świetle tzw. konfliktu antiocheńskiego*, Ga 2,11–14, [w:] S. Szymik, H. Ordon (red.), *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 135.

³⁹ G. Wainwright, *Wieczera Pańska, ucztą miłości (agapa)*, [w:] R.P. Martin, P.H. Davids (red.), *Słownik późnych ksiąg...*, s. 1058.

Wraz z rozszerzeniem misji Kościoła na środowisko grecko-rzymskie wspólne uczty nie były wydarzeniami sporadycznymi, stały się codziennością. Ze zrozumiałych względów stanowiło to problem dla żydowskich wiernych, pragnących zachować swoją tożsamość kulturowo-religijną. Dlatego jedną z najważniejszych kwestii do rozstrzygnięcia było określenie dozwolonej przestrzeni wspólnoty. Decyzję w tej sprawie podjęto w trakcie debaty określonej nieraz mianem „soboru jerozolimskiego” (Dz 15). Gwarancją spokoju sumienia dla Żydów wierzących w Mesjasza Jezusa miało być przestrzeganie przez nawróconych z Narodów czterech fundamentalnych zasad: zakazu idololatrii i spożywania ofiar na cześć bogów, zakazu mordowania (*od krwi*), zakazu spożywania mięsa ze zwierząt uduszonych (zabitych bez upuszczenia krwi) i nakazu powstrzymania się od nierządu⁴⁰ (Dz 15,29). Przestrzeganie tych zasad mogło niwelować napięcie, ale ich ostatecznie nie usuwało. Z tego powodu niektórzy judeochrześcijanie (judaizanci) nie uznawali ich za wystarczające i w dalszym ciągu domagali się od współbraci postawy separacji wobec nawróconych z Narodów, a od tych konwersji na judaizm.

2.2. List do Galatów

Przykładem trwającego napięcia jest tzw. „incydent antiocheński” (Ga 2,11–14). Część badaczy wydarzenie to umieszcza przed spotkaniem apostołów i starszych w Jerozolimie, ale ich argumenty nie są przekonujące. Wynikają bowiem z założenia, że po „soborze jerozolimskim” napięcia ustały. Biorąc pod uwagę przedstawioną w *Liście do Galatów* chronologię i uznając, że spotkanie w Jerozolimie opisane przez Łukasza w Dz 15 jest tożsame z Ga 2,1–10, twierdzenie takie nie wydaje się zasadne⁴¹.

W Antiochii starły się ze sobą trzy autorytety – Piotr, Paweł i Jakub. Ekklesie domowe organizowały uczty, na których wierzący z Żydów spotykali się za wspólnym stołem z wierzącymi z Narodów. Przykład szedł z góry. Jak podaje w swojej relacji Paweł, Piotr bez większych oporów uczestniczył w tych spotkaniach. Jednak wraz z przybyciem do miasta judaizantów, określonych w tekście *od Jakuba* [ἀπὸ Ἰακώβου], Piotr zerwał wspólnotę stołu z etnochrześcijanami. Paweł zarzucił Kefasowi hipokryzję, ponieważ przed przybyciem jadał z nimi [μετὰ τῶν ἔθνῶν συνήσθιεν], a po przyjsciu zwolenników Jakuba *powstrzymał się i odłączył się od nich ze względu na obrzezanych*, a z nim inni, w tym Barnaba (Ga 2,12–13). Za zerwaniem wspólnoty stołu szło także zerwanie wspólnoty eucharystycznej, co potwierdza Jean Daniélou: *Ponieważ*

⁴⁰ Za podlegające temu prawu uchodziły związki małżeńskie osób zbyt blisko ze sobą spokrewnionych według żydowskiego Prawa.

⁴¹ W. Rakocy, *op. cit.*, s. 149–166.

*Eucharystię sprawowano przy okazji posiłku, było rzeczą niemożliwą, aby [w tej sytuacji – W.G.] judeochrześcijanie celebrowali ją razem z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego*⁴². Ekklesia w Antiochii nie była tylko jedną z lokalnych wspólnot, ale stanowiła centrum misyjne wczesnego Kościoła i bazę wypadową wszystkich misji Pawła. Dlatego zerwanie wspólnoty stołu nie było jedynie działaniem wymierzonym w jedność wspólnoty antiocheńskiej, ale mogło mieć kolosalne skutki dla innych ośrodków, w których powstawały i rozwijały się ekklesie etnicznie mieszane. Uczty nie dotyczyły bowiem marginesu życia religijnego, ale znajdowały się w jego centrum.

2.3. Listy Powszechne

Zwróciliśmy już uwagę na *List Judy*, który jako jedyny w NT określa chrześcijańskie uczty terminem *agape* (Jud 12; plur. ἀγάπαις). W *Drugim liście Piotra* (2,13) słowo to zostało najprawdopodobniej świadomie przekreślone. Zamiast ἐν ταῖς ἀγάπαις, czyli w *ucztych miłości*, jak podają niektóre lekcje (A^c B Ψ, i inne)⁴³, pojawia się zwrot ἐν ταῖς ἀπάταις, czyli w *oszustwie* (lub w *rozpuście*)⁴⁴. Innym terminem, użytym przez obu pisarzy, jest συνευωχέομαι – *wspólnie ucztujący* (συνευωχούμενοι; Jud 12; 2 P 2,13).

Same uczty nie zostały opisane. Założyć możemy, że nie były to skromne posiłki, ale raczej większe biesiady, o czym świadczy fakt, że rozpoczynały się za dnia (2 P 2,13)⁴⁵. Obydwa listy przedstawiają naganne zachowanie niektórych uczestników wieczerzy, podobne są też epitety, którymi posługują się autorzy wobec sprawców zamieszania (Jud 10. 12–13; 2 P 2,12. 17). Uczty stanowią dla nich doskonałą okazję do głoszenia swoich nauk (2 P 2,18). Autorzy przypisują im rozliczne grzechy, pisząc o nieustannym wypatrywaniu ofiar dla zaspokojenia swojej rozpusty (2 P 2,14). *Rozpustę* [τροφή] i *pożądliwość* [ἐπιθυμία], cechy znamionujące fałszywych nauczycieli, można potraktować dosłownie lub w przenośni. W tym drugim przypadku oznaczałyby różne formy idololatrii, zgodnie z konwencją języka biblijnego. Biorąc pod uwagę niektóre antynomistyczne sekty gnostyckie i ich libertyńskie poglądy, możemy przyjąć obie interpretacje⁴⁶.

⁴² J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, Warszawa 1986, s. 37.

⁴³ *The Greek New Testament*, K. Alland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1983, s. 809, nota 5.

⁴⁴ B.B. Blue, *Agapa*, [w:] G.F. Hawthorne, R. Martin, D. Reid (red.), *Słownik teologii...*, s. 15. Termin ἀπάταις występuje w większości manuskryptów, m.in.: p⁷² & A^c C K.

⁴⁵ Ucztowanie za dnia stanowiło domenę bogatych.

⁴⁶ W. Gajewski, *Kościół wobec herezji w I wieku*, Gdański Rocznik Ewangelicki 3 (2009), s. 146.

3. Uczta ekklesii korynckiej: 1 Kor 11,17–34

3.1. Tło gospodarczo-społeczne

Początek pryncypatu to czas wzrostu gospodarczego. W mieście portowym, jakim był Korynt, ważną dziedziną życia gospodarczego był handel oparty na branży morskiej. Armatorzy i kupcy, dzięki pomyślnej koniunkturze i przedsiębiorczości, mogli się szybko wzbogacić. Rozwój nie dokonywał się jednak jednolicie. Społeczeństwo było rozwarstwione, pogłębiały się podziały społeczne. Stratygrafia społeczna ekklesii korynckiej zapewne je oddawała. W kościele żyły obok siebie różne grupy społeczne: *przyjrzyjcie się sobie, bracia – nieliczni są wśród was dobrze wykształceni* [σοφοὶ κατὰ σάρκα], *niewielu bogatych* [δυνατοί], *nieliczni szlachetnie urodzeni* [εὐγενεῖς] (1 Kor 1,26). Owi „nieliczni”, to posiadacze ziemscy i bogaci przedsiębiorcy, zdobywający pieniądze w ramach handlu. Zdecydowana większość to osoby o niższej pozycji, w tym wyrobnicy i niewolnicy.

W starożytności do opieki nad ubogimi zobowiązana była dalsza rodzina. Jej brak oznaczać mógł dla człowieka w nieszczęściu katastrofę. Sieć zależności patronackiej była formą utrzymania i utrwalenia panujących stosunków społecznych. Opieką otaczano wybrany krąg osób, najczęściej ograniczony do krewnych, przyjaciół i ich rodzin, ewentualnie współobywateli. Ewangeliczny obowiązek troski rozszerzał ten krąg rodzinno-przyjacielski, poszerzając go na uboższych współwyznawców, zgodnie z postulatami: *czyńmy dobro wszystkim, najbardziej zaś domownikom wiary* (Ga 6,10).

Na początku lat pięćdziesiątych, za cesarza Klaudiusza (41–53), Korynt i inne miasta Wschodu, a nawet sam Rzym, dotknęła klęska głodu. Wspomina o tym m.in. Łukasz (Dz 11,28) i Józef Flawiusz, ten ostatni, pisząc o *srogim głodzie*⁴⁷. Swetoniusz napisał o *braku żywności, wywołanym ustawicznymi nieurodzajami*⁴⁸, a Tacyt o *braku zboża i powstałym stąd głodzie*⁴⁹. Jeżeli Paweł był w Koryncie w roku 51, mógł już odczuć skutki niedoborów żywności⁵⁰. Poważniejsze problemy zaczęły się po jego wyjeździe⁵¹. David W.J. Gill⁵², na podstawie

⁴⁷ Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae* 3,320–321, cyt. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z Kubiak, Poznań–Warszawa–Lublin 1979, s. 214–215.

⁴⁸ Suetonius, *De Vita Caesarum: Divi Claudii* 18,2, cyt. za: Swetoniusz, *Żywoty cesarów. Boski Klaudiusz*, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1969, s. 299.

⁴⁹ Tacitus, *Annales* 12,43, cyt. za: Tacyt, *Roczniki*, przekł. S. Hammer, t. 1, Warszawa 1957, s. 346.

⁵⁰ B.B. Blue dostrzega aluzję do głodu w 1 Kor 7,26, idem, *The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress*, s. 221–239, *Crisswell Theological Review* 5 (1991), s. 236–237.

⁵¹ W. Rakocy, *op. cit.*, s. 107–118. 386. Autor datuje obecność Pawła w Koryncie na okres od wiosny 50 r. do jesieni 51 r.

⁵² D.W.J. Gill, *In Search of the Social Elite in the Corinthian Church*, *Tyndale Bulletin*, 44/2 (1993), s. 333.

wyliczeń Donalda Engelsa⁵³ i Petera Garnseya⁵⁴ na zapotrzebowanie zboża w Koryncie, wykazał, że miasto to było wyjątkowo narażone na jego niedobór. Potwierdzając dane pisarzy antycznych, napisał: *rzeczywiście w latach pięćdziesiątych Korynt dotknął brak żywności. Skala problemu była wyjątkowo duża*⁵⁵.

Listy Pawła (1 Kor i Rz) oraz *Dzieje* potwierdzają istnienie ekklesii nuklearnych skupionych wokół kilku domów, w tym Stefanasa (1 Kor 1,16; 16,15), Kryspusa (Dz 18,8; 1 Kor 1,14), [Gajusza] Tycjusza Justusa⁵⁶ (Dz 18,7; 1 Kor 1,14; Rz 16,23), Akwili i Pryscylli (1 Kor 16,19), Feby z Kenchr (jednego z dwóch korynckich portów; Rz 16,1–2), a być może także Erasta, skarbnika miejskiego [ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως] w Koryncie (Rz 16,23; por. 2 Tm 4,20). Architektura grecko-rzymskiego domostwa wyższych i średnich⁵⁷ warstw społecznych odpowiadała zapotrzebowaniu na przestrzeń zdolną pomieścić większą liczbę domowników, zgodnie z koncepcją rodziny zbiorczej⁵⁸. Zamożność rodu czy rodziny przekładała się na okazałość i funkcjonalność domu. Witruwiusz, w swym dziele o architekturze, wskazuje na zróżnicowanie zabudowy w zależności od przynależności do określonej grupy społecznej⁵⁹.

Mariusz Rosik stwierdził ostrożnie: *Przypuścić należy, że Koryntianie spotykali się w domach prywatnych patronów, którzy często zapraszali na uczty członków własnej grupy społecznej*⁶⁰. Ostrożność jest nieco na wyrost, ponieważ w sytuacji, w jakiej znalazły się nowo powstałe wspólnoty, nie było innej alternatywy, jak organizowanie spotkań w domach⁶¹. Praktykę tę potwierdzają liczne teksty NT (m.in. Dz 2,46; 5,42; 8,3; 12,12; 16,15.32; 20,7–12; 21,8–15; 28,30, w tym zastosowana przez Pawła czterokrotnie formuła κατ' οἴκων ἐκκλησίαν – *kościół*

⁵³ D. Engels, *Roman Corinth: an Alternative Model for the Classical City*, Chicago 1990.

⁵⁴ P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, Cambridge 1988.

⁵⁵ D.W.J. Gill, *op. cit.*, s. 336.

⁵⁶ Wydaje się, że wspomniany w pismach Pawła Gajusz (Rz 16,23; 1 Kor 1,14; identyfikowany m.in. przez G. Theissen, W. Meeksa i L. Welborn (por. L.L. Welborn, *An end to Enmity. Paul and the „Wrongdoer” of Second Corinthians*, Berlin 2011, s. 231, nota 88) jest prawdopodobnie tożsamy z Tycjuszem Justusem, o którym napisał Łukasz (Dz 18,4–7). Za utożsamieniem opowiada się m.in.: E.J. Goodspeed, *Gaius Titius Justus*, *Journal of Biblical Literature* 69 (1950), s. 382–383; J. Gillman, *Gaius*, [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, (ed.) D.N. Freedman, New York 1992, s. 869; H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota*, Kraków 1995 s. 27.

⁵⁷ Przez warstwę średnią społeczeństwa grecko-rzymskiego rozumiem zróżnicowane, pod względem majątkowym, grupy społeczne nienależące do elity, ale niebędące również ubogimi w znaczeniu antycznym, por. W. Gajewski, *Ekklesia a oikos...*, s. 124.

⁵⁸ D. Balch, C. Osiek (ed.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids 2003, s. 4.

⁵⁹ Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, przekł. K. Kumaniecki, Warszawa 2004, s. 158.

⁶⁰ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 364.

⁶¹ W. Myszor, *Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999–2000, s. 67.

konstytuujący się na sposób domowy – Rz 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Flm 1,2⁶²) oraz współczesne badania⁶³.

Poza spotkaniami organizowanymi w poszczególnych domach, cała koryncka ekklesia gromadziła się u jednego z bogatszych patronów. Informację tę potwierdza użyty pięciokrotnie w 1 Kor 11,17–34 termin *συνέρχομαι* – *schodzić się razem, gromadzić się na jednym miejscu* (11,17.18.20.33.34) w odniesieniu do całej ekklesii (11,18.22)⁶⁴. Wzmianka Pawła, zawarta w Rz 16,23, może pomóc w określeniu domu zdolnego pomieścić całą koryncką ekklesję. W przywołanym tekście Apostoł nazywa Gajusza *gospodarzem całej eklezji* (ξένος μου καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης). Gajusz był *prozelitą bramy* (σεβομένου τὸν θεόν), jednym z pierwszych nawróconych w Koryncie, jego dom przylegał do synagogi (Dz 18,7)⁶⁵. Badania prowadzone ostatnio przez Larry’ego L. Welborna potwierdzają tezę, że dom ekshymptyka judaizmu był miejscem gromadzenia się wszystkich korynckich chrześcijan. Ekklesję szacuje na około sto osób⁶⁶. Oznacza to, że dom był wystarczająco obszerny, by pomieścić taką liczbę ludzi. Badacz dodaje: [Gajusz] *wymieniony jest w listach Pawła, jako jedyny, który gościł wszystkich chrześcijan z danego miasta w swoim domu – centralnym miejscu chrześcijańskich spotkań. Był prawdopodobnie najbogatszym neofitą Pawłowej misji*⁶⁷. Podobnego zdania jest J. Murphy O’Connor⁶⁸.

⁶² Na temat formuły *κατ’ οἶκον ἐκκλησία* zob. m.in. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 358: *Kościół określony w Kol 4,15b jako ‘kat’ oikon ekklesia’, wyraźnie jest lokalną wspólnotą domową. Nie oznacza to jednak, iż wspólnota ta staje się Kościołem dopiero wtedy, gdy gromadzi się na liturgie.*

⁶³ Już w 1939 r. Floyd V. Filson stwierdził: *Kościół Nowego Testamentu byłby lepiej zrozumiany, gdybyśmy więcej uwagi poświęcili rzeczywistym warunkom, w których pierwsi chrześcijanie się spotykali i mieszkali. W szczególności należy starannie rozważyć znaczenie i funkcję kościoła domowego; idem, The Significance of the Early House Churches, Journal of Biblical Literature 58 (1939), s. 105–106. Na temat domów wiernych jako najbardziej naturalnego miejsca spotkań kościoła korynckiego zob.: G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Philadelphia 1982, s. 83–91; R.W. Gehring, *op. cit.*, s. 291; S. Longosz, *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, s. 35–45, A. Tomkiewicz, W. Wiczorek (red.), *Rodzina jako kościół domowy*, Lublin 2010, s. 38; W. Gajewski, *Ekklesia a oikos...*, s. 22, nota 68.*

⁶⁴ Szczególnie wyraźnie w 11,20 – *συνερχομένων... ἐπὶ τὸ αὐτὸ* – *gdy się schodzicie na to samo [w domyśle – miejsce].*

⁶⁵ C.G. Kruse, *Paul’s Letter to the Romans*, Grand Rapids, 2012, s. 584–585.

⁶⁶ J.D.G. Dunn, jest zdania, że społeczność liczyła około 40–50 osób, *idem, Romans 9–16*, Dallas 1988, s. 910–911. Z kolei na 100–150 osób szacują wspólnotę: H.-J. Klauck, *op. cit.*, s. 28–29; J. Gnlika, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 124, a także: W. Gajewski, *Ekklesia a oikos...*, s. 281–283.

⁶⁷ L.L. Welborn, *op. cit.*, 377–378.

⁶⁸ J. Murphy O’Connor, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 1321–1347, [w:] R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2004, s. 1339.

3.2. Analiza hermeneutyczna

Perykopa 1 Kor 11,17–34 znajduje się w drugiej części listu (rozdziały 5–16). Po raz pierwszy Paweł podjął wątek Wieczery Pańskiej w 1 Kor 10,14–22. Nie użył, co prawda, tego terminu, ale aluzje są jednoznaczne. Apostoł pisał o *kielichu błogosławieństwa jako wspólnotcie krwi Chrystusa, łamanym chlebie* [τὸν ἄρτον ὃν κλώμεν] *jako wspólnotcie ciała Chrystusa* (10,16). Chrześcijan określił *jednym ciałem* ze względu na uczestnictwo w *jednym chlebie* (10,17). W dalszej części wezwał do zerwania z idololatrią ze względu na *picie z kielicha Pana* oraz *uczestnictwie w stole Pana* (10,21). Następnie przedstawił stosunek do stroju podczas zgromadzenia liturgicznego oraz zachowania kobiet i mężczyzn na zebraniach liturgicznych (1 Kor 11,3–16). Po udzieleniu tych pouczeń przystąpił do omówienia nadużyć w Koryncie w trakcie wspólnych posiłków. Do określenia Kościoła jako jednego chleba i jednego ciała Paweł powróci jeszcze w dalszej części listu (1 Kor 11,27.29; 12,12–27).

Struktura sekcji 1 Kor 11,17–34 składa się z trzech jednostek: w pierwszej Paweł przedstawia obraz zgromadzenia i formułuje zarzuty (11,17–22), w drugiej przywołuje tradycję związaną z Ostatnią Wieczerzą (11,23–25), by na koniec wskazać na konsekwencje błędów i zaproponować rozwiązanie (11,26–34)⁶⁹.

Spotkanie, o którym mowa, określone zostało jako zgromadzenie całej lokalnej ekklesii [συνέρχομαι]. Po ogólnej konstatacji Paweł przeszedł do wyłożenia szczegółowych zarzutów. Schodzący się razem są podzieleni (σχίσματα – od: σχίζω – *rozdziałać, rozszczepiać*; w. 18). O rozłamach i sporach Apostoł pisał już wcześniej. Ganił Koryntian za podziały w korynckiej ekklesii na kilka frakcji, wśród których wymienił: Pawłowych, Apollosowych, Kefasowych, i Kryspusowych (1,10–12) Na innym miejscu wypomina wspólnotcie *niezdrową rywalizację i spory* (3,3)⁷⁰.

W kolejnych wierszach tej jednostki Apostoł prezentuje obraz wspólnoty zebranej wokół stołu i stawia zarzuty. Koryntianie spotykają się co prawda na wspólnym posiłku, ale nie jest to Wieczera Pańska⁷¹: *Gdy się wspólnie zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczery Pańskiej, każdy bowiem zajmuje się od razu spożywaniem własnej wieczerzy, i gdy jeden jest głodny, drugi już jest pijany. Czy nie macie domów, by tam jeść i pić, albo czy lekceważycie Ekklesję Boga i upokarzacie tych, którzy nic nie mają? Co mam wam powiedzieć? Czy mam was za to pochwalić? Za to was nie chwalebę* (w. 20–22)⁷².

⁶⁹ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 364.

⁷⁰ Na temat zdania: „*Ja jestem Pawła, ja Apollosa, ja Kefasa, ja zaś Kryspusa*” (1,12), w tym Kryspusa zamiast Chrystusa, zob.: W. Gajewski, *Ekklesia a oikos...*, s. 327–329.

⁷¹ D. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids 2003, s. 542.

⁷² Συνερχομένων οὐκ ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό, οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὅς μὲν πεινᾷ ὅς δὲ μεθύει. μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς

Przy obecnym stanie badań nie możemy z całą pewnością potwierdzić istnienia formuły anamnetycznej w trakcie organizowanych uczt, ale w. 23 pozwala to założyć. Paweł zdecydowanie przeciwstawił się jednak, by nazywać te uczyty Wieczerzą Pańską⁷³. Apostoł nazywa ją z przekąsem *ich własną wieczerzą* [τὸ ἴδιον δεῖπνον]. Za pomocą zaimka dzierżawczego (Κυριακὸν δεῖπνον – *wieczera należąca do Pana*) przeciwstawia ucztę Koryntian Wieczerzy Pańskiej. Podobną strukturę ma sformułowanie odnoszące się do ekklisii. Sformułowanie ἡ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ wskazuje na *ekklisję należąca do Boga*. Dlatego ignorancja ekklisii jest w rzeczywistości lekceważeniem Boga.

Na korynckiej wieczerzy dostrzegamy istnienie dwóch grup: uprzywilejowanej i reszty⁷⁴. Pierwsza bez skrępowań korzystała z dobrodziejstw stołu, druga jest ewidentnie upośledzona i pozostaje głodna. Na taką interpretację naprowadzają dwie formy: konstrukcja w. 21: *każdy więc zajmuje się od razu spożywaniem własnej wieczerzy* [ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν] oraz imiesłów z zaprzeczeniem: *nieposiadający* [μὴ ἔχοντας] z w. 22. Termin ἕκαστος mógłby co prawda sugerować, że Paweł zwraca się do *każdego*, ale dalsza argumentacja wskazuje na istnienie dwóch grup: pijanych i głodnych. Nie każdy ma więc równy udział w dobrach wieczerzy. Apostoł krytykuje tych, którzy najedli się i zaczęli pić. Nagana dotyczy właśnie tej grupy i do niej, a nie do wszystkich, kierowane są zarzuty. Paweł piętnuje praktykę rozpoczęcia jedzenia bez czekania na innych (por. 11,33). Implikować to może dodatkowo czasownik προλαμβάνει, jeśli odczytamy go w aspekcie czasowym⁷⁵. Sugeruje wówczas grupę osób, która *wcześniej bierze się za jedzenie*⁷⁶.

Teorię istnienia społecznego podziału na bogatych i ubogich, jako najbardziej prawdopodobną przyczynę konfliktu, wspierają swoimi argumentami m.in. B.W. Winter⁷⁷, L. Morris⁷⁸, C. Osiek⁷⁹, M.L. Soards⁸⁰, C.S. Keener⁸¹,

τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἡ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.

⁷³ Por. w. 20 w przekładzie Biblii Poznańskiej: *Wasze wspólne zgromadzenia nie są spożywaniem wieczerzy Pańskiej*.

⁷⁴ A.C. Thiselton, *op. cit.*, s. 857.

⁷⁵ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 366.

⁷⁶ Wersję taką proponuje *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 807.

⁷⁷ B.W. Winter, *The Lord's Supper at Corinth: An Alternative Reconstruction*, *Reformed Theological Review* 37 (1978), s. 73–82.

⁷⁸ L. Morris, *1 Corinthians*, Grand Rapids 1989, s. 156–157.

⁷⁹ C. Osiek, *The Family in Early Christianity: Family Values Revisited*, *Catholic Biblical Quarterly* 58 (1996), s. 11–13.

⁸⁰ M.L. Soards, *1 Corinthians*, Peabody 1999, s. 234.

⁸¹ C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 364.

D. Garland⁸², P. Naylor⁸³, J. Murphy O'Connor⁸⁴, B. Witherington III⁸⁵, B.B. Blue⁸⁶ i M. Rosik⁸⁷. Uczni zgodnie podkreślają, że wieczorne spotkania przy „stole Pana” były dla biednych nie tylko udziałem w kulcie, ale realną wieczerzą, na której mogli się najeść⁸⁸. Bradley B. Blue komentuje Pawłową uwagę o domach następująco: *Biedni chrześcijanie natomiast nie mają jedzenia, a czasem – jako wyrobnicy – mogą nie mieć domu lub choćby kawałka dachu nad głową w czyimś gospodarstwie, który mają nawet niewolnicy*⁸⁹.

W pierwszej kolejności Apostoł wskazał poważne uchybienia w organizacji chrześcijańskiego posiłku, by następnie przedstawić czym w rzeczywistości powinna być Κυριακὸν δεῖπνον. Uczynił to, przywołując słowa i gesty Jezusa z Ostatniej Wieczerzy. Fragment 1 Kor 11,23–25 jest chronologicznie najstarszym zapisem słów i gestów Chrystusa z Ostatniej Wieczerzy. Apostoł wykazuje się w ten sposób znajomością najwcześniejszej tradycji o Jezusie⁹⁰. Paweł celowo ograniczył przekaz do samego jądra wydarzenia paschalnego, by ukazać w ten sposób jego istotę. Mógł dzięki temu zderzyć poświęcenie Jezusa z egocentryczną i samolubną postawą niektórych Koryntian.

Po przedstawieniu Ostatniej Wieczerzy Apostoł wskazuje na konsekwencje błędów (11,26–30) i zaproponował rozwiązanie (11,31–34). Cała jednostka brzmi następująco: *Tak każdy, który jadłby ten chleb lub piłby ten kielich Pana niegodnie [ἀναξίως], winien [ἔνοχος] będzie ciała i krwi Pana. Niech poddaje próbie [δοκιμαζέτω] człowiek siebie samego i tak z tego chleba niech je, i z kielicha niech pije. Bo (w przeciwnym razie) jedząc i pijąc, sąd [κρίμα] sobie samemu je i pije, nie rozróżniając ciała [σῶμα]. Z tego właśnie powodu wielu wśród was jest słabych, chorych, a niektórzy zasnęli [pomarli]. Jeśli zaś siebie samych byśmy rozsądzili [δικρινομεν], nie byłibyśmy sądzeni [ἐκρινόμεθα]. Sądzeni [κρινόμενοι] zaś przez Pana otrzymujemy wychowywanie [παιδεύομεθα], by nie być zasądzonymi [κατακριθῶμεν] wraz ze światem. Tak więc bracia moi, schodząc się na spożywanie, czekajcie jedni na drugich. Jeśli ktoś jest głodny, niech zje w domu, aby nie schodzić się na sąd [κρίμα]. Pozostałe sprawy rozporządź jak przyjdę.*

⁸² D. Garland, *op. cit.*, s. 537.

⁸³ P. Naylor, *Study Commentary on 1 Corinthians*, Darlington, 2004, s. 290–291.

⁸⁴ J. Murphy O'Connor, *op. cit.*, s. 1339.

⁸⁵ B. Witherington III, *op. cit.*, s. 53.

⁸⁶ B.B. Blue, *Agapa*, s. 16.

⁸⁷ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 366.

⁸⁸ J. Murphy O'Connor, *op. cit.*, s. 1339; C. Osiek, *op. cit.*, s. 12; M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 366.

⁸⁹ B.B. Blue, *Agapa...*, s. 16. Por. C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, New York 1968, s. 262–265.

⁹⁰ B. Witherington, *op. cit.*, s. 55; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 545.

Praktyczne rady Pawła, znajdujące się na końcu perykopy, są bodajże najbardziej oczywiste w całym fragmencie. Koryntianie są napominani, by czekać z rozpoczęciem uczty na wszystkich i nie zaczynać zanim inni się nie zbiorą. Powinni też, jeśli zajdzie taka potrzeba, zjeść w domu, by zamieszanie wokół stołu nie stało się powodem sądu. Swoje uwagi kończy stwierdzeniem, które pozwala założyć, że do tematu jeszcze powróci, gdy ponownie do nich przybędzie.

Uwagi z trzeciej jednostki poświęcone są przedstawieniu fatalnych konsekwencji zawłaszczenia przez bogatszych Koryntian uczty. Paweł rozpoczyna od ostrzeżenia przed niegodnym spożywaniem chleba i wina (w. 27). Problem ten często jest podejmowany w publikacjach teologicznych.

M. Rosik wyraża utrwaloną wiekami opinię⁹¹, w myśl której wyrok *dosięga każdego, kto w sposób nieświadomiony spożywa Ciało i Krew Pańską, czyli nie zwraca uwagi na rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi*⁹². Henryk Witczyk nieco inaczej stawia akcent. Jego argumentacja związana z problemem niegodności Koryntian wiąże się z brakiem perspektywy wiary w uobecniającej się w chlebie *śmierci Jezusa oraz nie zdają sobie sprawy z faktu, że przyjmując [chleb – W.G.] otrzymują udział w Jego śmierci*⁹³.

Przywołane opinie pozwalają zorientować się w ciężarze gatunkowym analizowanego tekstu. Podjęliśmy się odczytania passusu z perspektywy społeczno-kulturowej, zwróćmy więc uwagę na te aspekty, które się z tym wiążą.

Ton wypowiedzi Pawła wyraźnie uległ zmianie. W tekście pojawiają się liczne terminy zaczerpnięte z języka sądowego: *ἔνοχος, κρίμα, κρινόμενοι, ἐκρινόμεθα, κατακριθῶμεν*. Wcześniej Apostoł wskazywał na rozłamy, zamieszanie i niesprawiedliwość przy organizowaniu i prowadzeniu uczty. Obecnie ukazuje, w jaki sposób postawa braku miłosierdzia przekłada się na dramatyczny stan wspólnoty: *wielu wśród was jest słabych, chorych, a niektórzy umarli* (w. 30). Koryntianie zostali wezwani do poddania próbie samych siebie (w. 28. 31), w przeciwnym razie mogą spodziewać się sądu i usłyszeć wyrok. Czy Paweł ma na myśli sąd ostateczny i wyrok potępienia? Uwaga o słabych, chorych i umarłych wydaje się wspierać taką interpretację. Część egzegetów dostrzega w tym karzącą rękę Boga, który sprofanowany przez Koryntian odpowiada plagami⁹⁴.

Pojawia się jednak pewna niekonsekwencja. Paweł, opisując nadużycia odżegnuje się od określenia uczty *Κυριακὸν δεῖπνον*, nazywając ją *ἴδιον δεῖπνον*. Jeżeli Koryntianie nie uczestniczyli de facto w Wieczerzy, to dlaczego miałyby ich

⁹¹ Przegląd tradycji, zob.: A.C. Thiselton, *op. cit.*, s. 892.

⁹² M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, s. 370.

⁹³ H. Witczyk, *Wieczera Pańska Pamiątką Ofiary Jezusa Chrystusa*, s. 63–9, [w:] A. Jarosiewicz, P. Kot (red.), „Pan mój i Bóg mój! Uwierzyłeś dlatego, ponieważ mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” J 20,28–29. *Teologia Eucharystii w dobie I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Legnickiej*, Legnica–Bolesławiec 2014, s. 70–71.

⁹⁴ L. Morris, *op. cit.*, s. 160–162; C.K. Barrett, *op. cit.*, s. 274–275.

dotknąć konsekwencje niegodnego spożywania (konsekrowanego) chleba i kielicha? Nie uczestnicząc w Wieczerzy Pańskiej nie mogli przecież zwrócić uwagi na rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi czy na śmierć Jezusa uobecniającą się w chlebie.

Według D. Garlanda zwrot: *nie rozróżniając ciała* (w. 29) nie odnosi się do konsekrowanego chleba, lecz do zgromadzonej wokół stołu ekklesii⁹⁵. Myśl ta naprowadza na rzeczywiste źródło złej kondycji korynckich części ekklesii. Słabość, choroby i śmierć były w rzeczywistości efektem braku miłości-agape i to we wspólnocie zgromadzonej na agapie.

Niektórzy komentatorzy upatrują przyczynę choroby i śmierci w efekcie obżarstwa i opilstwa⁹⁶. Wydaje się, że było wręcz odwrotnie. Biorąc pod uwagę wnioski płynące z badań nad sytuacją gospodarczą Koryntu w latach pięćdziesiątych, możemy stwierdzić, że to niedobory wynikające z nieurodzaju oraz wynikający z tego głód i towarzyszące mu inne klęski (*utrapienia*; 1 Kor 7,26) gnębiły społeczność i przyczyniły się do słabej kondycji fizycznej wspólnoty. Pierwszymi ofiarami niedoboru byli ubodzy. Pogardzani przez część korynckich patronów, jako *nic nie mający* oraz traktowani drugorzędnie, nie doświadczali należytego z tytułu braterstwa udziału w dobrach Ciała-Ekklesii w ramach uczty. Nic więc dziwnego, że wielu było słabych i chorych, a niektórzy umarli.

Zakończenie

Kościół w okresie apostołskim gromadził się w lokalnych ekklesjach. Podstawowym miejscem zgromadzania były domy bogatszych współwyznawców. Istotnym elementem składowym spotkań była wspólnota stołu. Ślady, na które się natknęliśmy przy analizie materiału nowotestamentowego, pozwalają przyjąć powszechność organizowania uczt przez pierwszych chrześcijan. Wspomina je Łukasz, prezentując metropolię jerozolimską, Paweł, pisząc do Koryntian i Galatów, czy autorzy *Listu Judy* i *Drugiego listu Piotra*. Nazewnictwo nie było jednolite, uczty określano różnymi terminami: τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου, δεῖπνον, ἀγάπη, być może także κοινωvία. Wspólnota stołu, jako uczta braterska, miała na celu świadczenie konkretnej pomocy ubogim, w tym w pierwszej kolejności wdowom. Wyłączając Dz 27,35 (być może także Dz 6,1–2), spotkania przy stole stanowiły centralne zgromadzenie lokalnej ekklesii.

Uczty niosły ryzyko podziałów. Odzwierciedlały się w nich stosunki społeczne, różnice kulturowe i religijne, mogły stać się areną sporów frakcyjnych, jak na to wskazuje Łukasz i Paweł, lub ulegania fascynacji fałszywymi nauczycielami.

⁹⁵ D. Garland, *op. cit.*, s. 552.

⁹⁶ Opinie takie przywołuje A.C. Thiselton, *op. cit.*, s. 894.

Jednak o ich kulturowo-religijnych wartościach świadczy fakt, że autorzy NT, krytykując nadużycia nigdy nie domagali się zaprzestania tej formy spotkań. Poza judaizmem wpływ na powstanie i funkcjonowanie uczt mogła mieć kultura antyczna. Organizowanie bankietów przez patronów było w omawianym okresie zjawiskiem powszechnym i stało się wręcz znakiem firmowym kultury grecko-rzymskiej. Zwyczaje zaczerpnięte z tych wzorców mogły mieć jednak wpływ na negatywne stereotypy, odbijające mentalność epoki.

Ta forma spotkań ukształtowała nie tylko obraz wczesnochrześcijańskich nabożeństw, ale, posiadając olbrzymi potencjał społeczno-formacyjny, miała wpływ na strukturę kościelną. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że jedna z istotnych funkcji w łonie wczesnego Kościoła, mianowicie instytucja diakona, etymologicznie związana jest właśnie z usługiwaniem przy stole⁹⁷.

Summary

Table fellowship in house ecclesiae in light of an oikoidal approach. A contribution to the discussion of 1 Corinthians 11,17–34

Fellowship meals were an important part of early Church meetings. The evangelists mention hasidim's critique of Jesus having meals with those who were religiously excluded (e.g. tax collectors). Traces of fellowship meals organized by the Church of the apostolic era can be found in virtually all the New Testament strata. They are mentioned by Luke, in his presentation of the early Jerusalem community, by Paul in his letters to the Corinthians and Galatians as well as by the authors of Catholic letters (Jude and 2 Peter). These meals were referred to by various terms, like τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου, δεῖπνον, ἀγάπη and probably also κοινωνία.

Table fellowship reflected social conditions as well as cultural and religious differences. The emergence of fellowship meals and their functioning was influenced by ancient culture, in its broad sense. Organizing banquets by the patrons was a common feature and trademark of the Greco-Roman culture. The meals, however, carried a danger of dividing the fellowship into those culturally privileged and disadvantaged. The present article analyzes the problem on the basis of 1 Corinthians 11,17–34. The cultural and religious value of fellowship meals for the early Church is attested by the fact that, while criticizing certain abuses, New Testament authors never demanded ceasing the meetings themselves.

Słowa kluczowe: wczesny Kościół, Paweł, wspólnota stołu, domostwo

Keywords: early Church, Paul, table-fellowship, household

⁹⁷ A. Weiser, *diakoneo*, H. Balz, G. Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1990–1993, t. 2, s. 302; W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010, s. 174–176.