

ETHOS MĘCZEŃSTWA I „NON VIOLENCE” W II STULECIU CHRZEŚCIJAŃSTWA

Już w pierwszych dziesięcioleciach swojego istnienia chrześcijaństwo stanęło wobec zjawiska "przemocy". Doświadczenie to wywołało wiele pytań. Było również niezwykle doniosłe dla całego "ethosu" chrześcijańskiego. Oczywiście, nie używano w tamtych czasach samego terminu "non violence", niemniej jednak już wtedy wypracowano poszczególne elementy dla etyki "nie używania przemocy".

Teoria i praktyka "non violence" w pierwotnym Kościele wyraża z zasadniczej prawdy "nie używanie przemocy" przez Jezusa Chrystusa, oraz z Jego nakazu "miłości nieprzyjaciół" /Mt 5,43,47;26,52; J 14, 21-31; 15, 13; 15, 18/. Prawda o "non violence" obecna w Ewangeliach Jezusa Chrystusa znalazła swoje żywe odbicie w pismach Ojców Apostolskich oraz w myśli Tertuliana. Chrześcijaństwo jako jedyna w swoim rodzaju siła starożytnego świata, wniosło weń "ethos" przemiany bez "przemocy". Aplikacja teologii "Krzyża" do historii Kościoła i świata ukazuje równocześnie odkupieńczą wartość każdego cierpienia zmierzającego ku "pełni czasów", kiedy to "Bóg otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu /.../" /Ap 21, 4/. W tym świetle też ukazuje się głębiej sens etyczny męczeństwa i ściśle korespondującej z nim "non violence".

Od samego początku chrześcijaństwa rozwijano coraz głębiej rozmaite kształty "ethosu non violence". "Ethos" ten wyznaczany był przez sławną zasadę, że najskuteczniej niszczy się wrogów wtedy, gdy czyni się z nich przyjaciół. Jednym z bardziej znanych przykładów refleksji wczesnochrześcijańskiej o wcielaniu w życie tej prawdy, jest powiedzenie Tertuliana przytaczane przez apologetów wszystkich czasów, że "sanguis martyrum semen christianorum est". Stwierdzenie to niesie z sobą ściśle określony ładunek motywacji etycznych, obecnych w patrystycznej teologii moralnej. Pragniemy zatem podkreślić niektóre z tych elementów motywacyjnych.

I. "MARTYRION" I "NON VIOLENCE" W KOŚCIELE APOSTOLSKIM

W przekazach nowotestamentalnych "martyrion" oznacza fundamentalne "świadczenie apostołów o zmartwychwstaniu Jezusa" /Dz 4, 33/, przy czym owo "świadczenie" staje się najgłębszym tworzywem "koinonia". Apostołowie zostali nazwani "μάρτυρες", ponieważ otrzymali moc Ducha Świętego do odważnego głoszenia Zmartwychwstałego /Dz 1, 3; 2, 32; 3, 15; 13, 31/.

Moralny problem "non-violence" został postawiony w pierwotnym Kościele przede wszystkim w związku z doświadczeniem męczeństwa. W tym też kontekście już sami apostołowie są prawdziwymi "martyres" śmierci i zmartwychwstania, stając się równocześnie fundamentem wiary /Lk 24, 48; Dz 6, 3; 10, 22; 22, 12; 1 Kor 1, 6; 2 Tes 1, 10/¹. Św. Jan w swoich pismach używa słowa "μαρτύρειν" na oznaczenie absolutnej pewności, jaką daje wiara wewnętrzna. Duch Święty jest Tym, który daje wierzącemu pewność zmartwychwstania; "świadczyć o Jezusie" (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ) oznacza niezbitą gwarancję nadprzyrodzoną i pewność sumienia, które pozwalają człowiekowi całkowicie przyłączyć się do Osoby Jezusa².

W związku z licznymi procesami sądowymi, teksty nowotestamentalne podkreślają fakt, że "wierzący wyznają swoją wiarę" /ὁμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν; np. 1 Tm 6, 13/, tak że "wyznawca" jest tym, który dla imienia Jezusa jest poddawany "próbom". Sam Jezus Chrystus, nie używając przemocy /np. J 18, 35-38/, złożył przed Piłatem "dobre wyznanie", stając się tym samym wzorem dla każdego chrześcijanina. Wyrażenie biblijne "τοῦ μαρτυρήσαντος τὴν καλὴν ὁμολογίαν" /"świadczyć wyznaniem"/ staje się terminem technicznym na oznaczenie "wyznawców" Chrystusa i ich "ethosu".³

- 1 Por. G. G. Dorado, El Evangelio y la violencia, "Moralia" 1/1979/ 285-317.
- 2 Por. H. Strathemann, Martys, TWNT IV 503-508; N. Brox, Zeuge und Märtyrer, München 1961, 50-61; M. Lods, Confesseurs et martyrs, Neuchâtel 1958, 28-33.
- 3 Bogata jest w treść teologiczną grecka "homologia". Stąd też istnieje wielka rozpiętość interpretacyjna tego pojęcia /Chryzostom, Schlater, Dibelius, Barth/. Por., np. K. Barth, Dogmatique, Genève 1969, t. IV 4, 155-156; H. von Campenhausen, Die Idee des Marty-

W 1 Tm 2, 6 termin "μαρτύριον" staje się jakby nową kategorią etyczną, znaną z licznych przekazów ewangelicznych, i oznacza tyle co "dać siebie na okup za wielu". Owa nowość semantyczna nawiązuje wyraźnie do sytuacji Jezusa, który stał się "okupem za wielu". Ów "okup" jest możliwy tylko dzięki "non-violence" ze strony Jezusa /Łk 22, 19-20/. Wieczerza Pańska /Łk 22, 19-20/, w swojej dynamice eucharystycznej, dzięki użyciu chleba, symbolu "non violence", wskazuje na "koinonia" uczestników z Ciałem i Krwią Chrystusa /1 Kor 10, 16-22/. W tym kontekście "non violence" staje się szczególnym uczestnictwem bytowym i moralnym w dziele Odkupienia⁴, staje się ona "sposobem", uobecniania zbawczego, zgodnie ze słowami św. Pawła: "/Bóg/ nas pociesza w każdym naszym utrapieniu, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakiegokolwiek udręce, pociechą, której doznajemy od Boga. Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy. Ale gdy znosimy udręki - to dla pociechy i zbawienia waszego /.../. A nadzieja nasza co do was jest silna, bo wiemy, że jak cierpień jesteście współuczestnikami, tak i naszej pociechy /.../" /2 Kor 1, 5-7/.

W I Liście św. Piotra /5, 1/ autor określa siebie samego jako "świadka cierpień Chrystusowych" (μαρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων). W tekście tym możemy zatem odnaleźć swoiste utożsamienie "non violence" ze "znoszeniem cierpień" z powodu Jezusa. Doświadczenie to jest możliwe dzięki temu, iż sam Jezus Chrystus zjednoczony (κοινωνός) z cierpiącym wyznawcą nadaje i określa zasadniczą wartość cierpienia spowodowanego przemocą /Łk 13, 9-13/.

Słownictwo martyrologiczne nowotestamentalne jest bardzo brzemienne w swojej treści teologicznej i moralnej. W tym też świetle "martyrein", "martyrion", "martyrs" jest prawie zawsze jakimś wyszczególnieniem "non violence", będącej pozytywną odpowiedzią chrześcijanina na zadawane cierpienie /Dz 4, 23-31; 7, 60/⁵.

riums in der alten Kirche, Göttingen 1936, 24-26.

- 4 P. Angelo Gramaglia, La teologia biblica della testimonianza, w: Introduzione, traduzione e note "Ai martiri" di Tertulliano, Roma 1981, 31-33.
- 5 Por. A. Hamman, La confession de la foi dans les premiers actes des martyrs, w: "Epektasis". Mélanges patristiques offerts au

Teologia męczeństwa według św. Pawła eksponuje przede wszystkim "upodobnienie się chrześcijanina" do Chrystusa. Słownictwo paulińskie przeniknięte jest "współcierpieniem" z Chrystusem (συν-πάσχειν), "noszeniem stygmatów Jezusa we własnym ciele" /Ga 6, 17/, "współumieraniem z Chrystusem" (συναποθνήσκειν), które nadają niepowtarzalnego znaczenia tak każdemu "męczeństwu", jak i związanej z nim "non violence".

Nowy Testament, który nie posługuje się pojęciem "non violence", mówi jednak bardzo szeroko o wewnętrznej, żywej strukturze "nie używania przemocy". Struktura ta utkana jest z nadprzyrodzonych usprawnień natury ludzkiej, z opcji eschatycznej /np. Flp 3, 8-11; Ap 7, 13-17/, z cnót wlnych i moralnych, a także z darów Ducha Świętego⁶. Cała pareneza nowotestamentalna wraca często do tematu "nie używania przemocy" w związku z takimi zjawiskami, jak "przymierze" /Rz 4, 1-25/, "serce" /Mk 7, 18-23; J 3, 19-22; Łk 5, 32, 13, 3-5; 15, 7-10/, "byciem z Boga" /1 J 3, 10; 4, 7/, "trwaniem w słowie Prawdy" /J 8, 31; 1 J 2, 4-7/, "trwaniem w Duchu prawdy" /1 J 3, 24/⁷. "Non violence" jest zatem nie do pomyślenia z wykluczeniem formacji sumienia. Wszelkie odnowienie wrażliwości sumienia, otwarcia serca, dyspozycyjności serca wobec innych ludzi dokonuje się poprzez "nawrócenie" /Mt 3, 10; Łk 24, 17/. Sumienie jest bowiem ową zdolnością percepcji wartości i najgłębszym sposobem samostanowienia osoby. Myślał o tym św. Paweł, kiedy pisał: "A modłę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczu-ciu dla oceny tego, co lepsze, abyście byli czyści i bez zarzutu na dzień Chrystusa, napełnieni płonem sprawiedliwości /.../" /Flp 1, 9-11/. I wydaje się, że słowa te można uznać za próbę wnikliwszego

Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 98-105; N. Brox, Zeuge und Märtyrer, dz.cyt., 49-61; 70-85.

- 6 Por. M. Lods, Confesseurs et martyrs, dz.cyt., 28-33.
7 Por. A. Molinaro - A. Valsecchi, La coscienza, Bologna 1971, 14-27.

określenia "non violence" w jej aspekcie moralnym⁸.

Przeciwieństwem "nie używania przemocy" jest przemoc i nienawiść. W Nowym Testamencie słowo "μισοειν" /nienawidzić/ występuje 39 razy, z czego w pismach św. Jana aż 20 razy⁹. Radykalne przykazanie Jezusa, zobowiązujące do miłości nieprzyjaciół /Łk 6, 27-36/, stanowi moralne centrum "non violence", wyznaczając wszystkie jej granice i sposoby urzeczywistnienia. Prześladowani uczniowie Jezusa, którzy są przedmiotem nienawiści /Łk 6, 22/, zostają nazywani "błogosławionymi". Między błogosławieństwem a "męczeństwem" istnieje zatem ścisłe powiązanie /Mt 5, 11/¹⁰. "Ethos przemocy" istniejący w świecie traci zatem swoją "moc" i swoje znaczenie tylko w spotkaniu z "ethosem non violence". Chodzi o to, co wyraził odwołując się do Ewangelii M. L. King: "Najlepiej niszczymy nieprzyjaciół wtedy, gdy stają się rzeczywiście naszymi przyjaciółmi"¹¹. Tak również objawiała się "non violence" w Kościele poapostolskim.

II. OCZEKIWANIE ESCHATYCZNE I "NON VIOLENCE" W KOŚCIELE POAPOSTOLSKIM

Uczniowie apostołscy nie używają wprawdzie technicznego słowa "non violence", lecz mówią dosyć szeroko o wszystkich odcieniach rzeczywistości, jaką ten termin oznacza¹².

"Ethos" uczniów apostołskich był kształtowany w znacznym stopniu przez zasadę: "Ecclesia pressa praevallet, passa triumphat"¹³. W Kościele cierpiącym widziano bez wątplenia cierpienie samego

-
- 8 H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, dz.cyt., 17, 40-41, 91-92.
 - 9 Por. O. Michel, "Miséo", TWNT IV 687-694.
 - 10 Problem ten wypełnia esej K. Michalskiego, Między heroizmem a bestialstwem, Kraków 1949, 281 nn.
 - 11 Cytuję za T. Goffim, Rivoluzione e violenza, w: L. Rossi - A. Valsecchi, Dizionario Enciclopedico di teologia morale, Roma 1976, 919; por. także B. Häring, La contestazione dei non violenti, Brescia 1969.
 - 12 Por. A. Hortelano, Violencia o no violencia? Interrogante histórico y actual, "Moralia" 1/1979/ 327 n.
 - 13 Por. W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the early Church, Oxford 1965, 79-103.

Chrystusa, a w triumfie Chrystusa odczytywano bardzo pewnie całkowite zwycięstwo nad złem¹⁴. Wewnętrzna logika tej doktryny etycznej ukazywała możliwie pełne relacje między Krzyżem a Zmartwychwstaniem, znajdując swój charakterystyczny objaw w stwierdzeniu św. Augustyna, że "świat skończy się wówczas, kiedy ustanie ostatecznie prześladowanie"¹⁵. Uczniowie apostołscy i poapostołscy byli świadomi tego, iż każdemu prześladowaniu, będącemu zastosowaniem przemocy, odpowiada chrześcijańska "non violence".

Pisma kanoniczne, a nade wszystko pisma Ojców Apostolskich, są budującymi egzortami moralnymi, ukazującymi problem formacji sumienia w czasach prześladowań i doświadczeń Kościoła. Pisarze tamtego czasu są świadomi faktu, że wierzący "żyje w tym świecie", mając jednak nadzieję, która przekracza "sprawy tego świata". Wiara i nadzieja wierzących są mierzone każdego dnia siłą konfrontacji /świadectwa/ ze zdarzeniami "tego świata", stając się p r ó b ą miłości¹⁶.

Według "Didaché" reguły moralne koncentrują się w obrazie dwóch dróg, a mianowicie drogi dobra i zła.

"Dwie są drogi, jedna prowadząca do życia, druga zaś do śmierci. Między nimi jest wielka różnica. Droga życia jest to: będziesz kochał nade wszystko Pana, który cię stworzył; na drugim miejscu będziesz kochał bliźniego jak siebie samego. Wszystko co nie chciałbyś, żeby ci czyniono, również i ty nie czyni innym"¹⁷.

Wiemy, że ostatnia "złota zasada" jest bez wątpienia tezą wyjściową dla całej etyki "non violence". Stąd też "Didaché" pokazuje również negatyw tej zasady, wyliczając wszystko to, co

14 Motyw ten odnajdujemy szczególnie w myśli Tertuliana, kiedy mówi o identyfikacji męczennika z cierpiącym Chrystusem /De praescriptione haereticorum 3, 12, CCL 1, 189/. Bardziej adekwatnym przykładem wydaje się być zwrot: "quae patimur ad exemplum ipsius Christi". Powiązania martyriologiczne i etyczno-motywacyjne wynikają z jego wyrażenia "communicatis passionibus Christi" /Scorpiace 12, 3 CCL 2, 1092/.

15 Por. Św. Augustyn, De civitate Dei XVIII 52-53, CCL 48, 650-652.

16 Por. szerzej: J. Espeja, Moral cristiana y violencia. Reflexión teológica, "Moralia" 1/1979/ 318-326; N. Brox, Zeuge und Märtyrer, dz.cyt., 132-173.

17 Doctrina Duodecim Apostolorum /Didaché/, Sch 248, 139-142.

służy przemocy, a mianowicie: złorzeczenie, przekleństwo, zabójstwa, pożądlivości, kradzieże, bałwochwalstwo, fałszywe świadectwa, hipokryzję, dwulicowość, pychę, złośliwość, oszustwo, arogancję, zawiść, buńczuczność¹⁸. Autor "Didaché" konkluduje, że wszystkie wspomnienia moralne są nieodłączne od czuwania i wytrwałości:

"Strzeżcie waszego życia. Niech wasze lampy nie gasną /.../. W ostatnich dniach przyjdą fałszywi prorocy i zwodziciele, owce zamienią się w wilki, a miłość zostanie zastąpiona nienawiścią /.../"¹⁹.

"List do Koryntian" Klemensa Rzymskiego potwierdza nastrój eschatyczny pierwszych wieków, podejmując również problem obecności chrześcijan w "państwie". Państwo stało się bowiem siłą reprezentującą "przemoc". Św. Klemens w zasadzie ignoruje rzeczywistość państwową, ponieważ jest ona wcieleniem "tego świata". Rozdział XX tego listu dotyczy przede wszystkim restauracji wewnętrznego porządku Kościoła. List Klemensa wskazuje na tendencję pierwotnego Kościoła, aby stworzyć własną społeczność, rządzącą się swoimi zasadami²⁰. Problem ten jednak podejmie szerzej Tertulian, ukazując rozmaite aspekty stosowania przemocy przez państwo.

Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, będące swoistym obrazem chrystologicznym, są również jasnym wyrazem oczekiwań eschatycznych. W ich ramach mieści się wielkie pragnienie męczeństwa. Jest to pragnienie niemal entuzjastyczne. Idea upodobnienia się do Chrystusa wzbudza gotowość poświęcenia życia dla Mistrza. Biskup Antiocheński pisał:

-
- 18 Por. A. Agnoletto, *Motivi etico-escatologici nella "Didaché"*, Catania 1959, 259-276.
- 19 *Didaché* 16, 1-3, SCh 248, 194. Por. szerzej P. Palazzini, "Summa Theologiae Moralis" in "Didaché" et in "Epistula Pseudo Barnabae", "Euntes Docete" 11/1958/ 260-273.
- 20 *Epistola ad Corinthios*, SCh 167, POK 1, 106-167; por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1939, 124 nn.; L. W. Barnard, *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, "New Testament Studies" 10/1963-64/ 251-260.

"Nie jestem jeszcze doskonałym w Chrystusie /.../.
Wydajcie mi, gdyż wiem, ile mi jeszcze brakuje /.../.
Nic dla mnie nie znaczy cały świat i jego królestwa.
Dla mnie jest czymś najchwalebniejszym umrzeć dla
Chrystusa, który rządzi całą ziemią /.../. Być blisko
miecza oznacza być blisko Chrystusa /.../"²¹.

Rozdział XI "Listu do Efezjan" jest bardzo wymowną motywacją dla "non violence" moralną: "Nastąpiły czasy ostateczne. Lękajmy się tego, by nie zmarnować wspaniałych darów Boga. Lękajmy się również gniewu przyszłego i miłujmy łaskę obecną"²².

Św. Ignacy określa także w tym duchu Kościół, nazywając go "miejszem ofiary"²³. Prawda ta stoi u podstaw całej chrześcijańskiej wspaniałomyślności i wielkoduszności spotykających się z przemocą. Nic dziwnego, że w tej perspektywie wiolenca państwowa, znana tak dobrze z opisu pragnienia męczeństwa w "Liście do Rzymian", staje się jakąś szczególną możliwością doskonalszego połączenia z Chrystusem:

"Jest czymś pięknym gasnąć dla świata, by wschodzić
razem z Chrystusem /.../. Pragnę być pszenicą Bożą
zmieloną kłami dzikich zwierząt, aby stać się czystym
chlebem Chrystusa /.../. Wtedy będę naprawdę uczniem
Chrystusa, gdy świat nie ujrzy mojego ciała /.../"²⁴.

W liście adresowanym do Rzymian autor wykorzystuje kategorię "naśladowania Chrystusa" dla określenia męczeństwa, a w nim pośrednio do opisu postawy "non violence". Ideał ucznia, jak wiemy, miał różne konkretyzacje w życiu pierwszych chrześcijan. Początkowo oznaczał

21 Epistola ad Smyrnaeos 4, 2, Sch 10, 158.

22 Epistola ad Ephesios 11, 1, Sch 10, 80; por. E. J. Tinsley, The "Imitatio Christi" in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch, Berlin 1957; G. Colasanti, Deciso atteggiamento di S. Ignazio Martire, "Palestra del Clero" 37/1958/ 343-347; D. F. Winslow, The Idea of Redemption in the Epistles of St. Ignatius of Antioch, GOTR 11/1965/ 119-131.

23 Por. Epistola ad Ephesios 5, 2; Epistola ad Trallianos 7, 2, Sch 10, 72 i 116.

24 Ad Romanos 2, 2, i 4, 1-2, Sch 10, 128 i 130; por. A. Garciadego, Katholiké Ekklesia. El significado del epiteto "católica" aplicado a la "Iglesia" desde San Ignacio de Antioquia hasta Origenes, Méjico 1953, 117 nn.

tych, którzy "szli za mistrzem" /Mt 8, 18-22/, następnie oznaczał Dwunastu /Mt 10, 1-16/, a wreszcie tych, którzy cierpieli za wiarę w pierwszych doświadczeniach misyjnych po śmierci Jezusa /Mt 10, 17-26; Dz 8, 1-3; 2 Kor 4, 7-18/²⁵.

Św. Polikarp zachowuje biblijny i ignacjański punkt widzenia i w męczennikach widzi "autentyczne odbicie Chrystusa w prawdziwej miłości przyjaciół i nieprzyjaciół"²⁶. W opinii św. Polikarpa "ethos męczeństwa" jest najlepszym spełnieniem przykazania nie używania przemocy, ponieważ "być sprawiedliwym", "być uczniem" i "przełać krew męczeńską" organicznie się przenikają i utożsamiają. Najgłębszym zaś motywem całego "ethosu męczeństwa" i organicznie z nią związanej postawy nie stosowania przemocy i nie odpłacania "złem za zło" pozostaje świadomość "już" i "jeszcze nie" eschatycznego²⁷.

III. KONFLIKT, PRZEMOC I MIŁOŚĆ W "LIŚCIE DO DIOGNETA"

Wśród apologetycznych pism greckich, przedstawiających życie chrześcijan nie stosujących "przemocy", jest bez wątpienia ważna "Epistula ad Diognetum"²⁸. Jest to świadectwo etyczne, jedyne w swoim rodzaju, zachowujące aktualność w każdym czasie. Żadne z innych pism nie odsłania z taką jasnością problemu stosunku dialektycznego między "ethosem" chrześcijańskim a funkcjonowaniem struktur przemocy tego świata:

"Chrześcijanie żyją w swojej ziemskiej ojczyźnie, ale są tu również obcymi; uczestniczą we wszystkim co ciężkie jak obywatele, ale są wydziedziczeni jak

25 M. M. Estradé, Dos frases de la carta de S. Ignacio de Antioquia a los Romanos, "Helmantica" 1/1950/ 310-318.

26 Epistola ad Philippenses 1, 1 i 8, 2, SCh 10, 242 i 252.

27 A. Heitmann, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Vaterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, Roma 1940, 71-74; H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, dz.cyt., 5 nn.

28 Epistula ad Diognetum, SCh 33; por. L. W. Barnard, The Epistle ad Diognetum, Two Units from one Author? ZNW 65/1965/ 130-137.

obcy. Każda ojczyzna jest im ziemią obcą i każda ziemia obca jest im ojczyzną. Są w ciele, ale nie żyją według ciała. Zamieszkują ziemię, lecz mają swą ojczyznę w niebie"²⁹.

Autor Listu widzi chrześcijan w sytuacji paradoksalnej. Widzi ich oczami samych chrześcijan, ale także widzi ich w optyce niechrześcijańskiej. Autor boleje nad tym, że chrześcijanie tamtego czasu byli nazywani "wrogami" bez jakiegokolwiek sensownego uzasadnienia. W "ethosie" niechrześcijan raz nadany tytuł "wroga" usprawiedliwiał stosowanie przemocy wobec tych, którzy przemocą nie odpłacali. Autor dziwi się temu, że obywatele "tego świata", współżyjący z chrześcijanami na codzień, nie mogą żyć bez nienawiści wobec wszystkiego, co chrześcijańskie. Co więcej, niechrześcijanie nie potrafią nawet podać motywu dlaczego "nienawidzą"³⁰.

"Non violence" widoczna jest bez wątpienia w sytuacji chrześcijan będących mniejszością społeczną, o czym mówią wiersze V rozdziału:

"Są oni /chrześcijanie/ posłuszni ustanowionym prawom, chociaż swoim życiem przewyższają te prawa. Miłują wszystkich, a zewsząd doznają prześladowań. Nie są znani, a zostają potępiani. Są biednymi, lecz wzbogacają wielu. Brakuje im wszystkiego, ale też we wszystko opływają. Są deprecjonowani, lecz w pogardzie odnajdują chwałę. Urąga się im, a pozostają sprawiedliwymi i milczącymi. Kiedy się ich przeklina - błogosławią, kiedy są źle traktowani - zdobywają chwałę. Czyniąc dobrze bywają karani jak złoczyńcy, skazywani cieszą się, że stali się godnymi życia. Przez Żydów są zwalczani jako obcy, przez Greków bywają pogardzani, a ci, którzy ich nienawidzą, nie znają nawet motywu swej nienawiści"³¹.

Prześladowania chrześcijan były objawem przemocy wynikającej z konfliktu między "sumieniem" a "prawem", a raczej między dwoma prawami. Światu starożytnemu wydarzenia te pokazały najpierw to, że taki konflikt jest możliwy, po prostu, iż jest rzeczywistością³².

29 Epistula ad Diognetum 5, 5-9, SCh 33, 62.

30 Por. S. Nicolosi, Fede e politica, "Sapienza" 31/1978/ 136-138.

31 Epistula ad Diognetum 5, 10-17, SCh 33, 64.

32 Por. szerzej W. H. Friend, Martyrdom and Persecution in the early Church, Oxford 1965, 31-78.

W świecie pogańskim, w którym pojawiło się chrześcijaństwo, praktycznie był niemożliwy konflikt między "sumieniem religijnym" a prawem państwowym, ponieważ religia była jedną z zasadniczych funkcji państwa. Znany nam dramat Antygony Sofoklesa rodzi się nie tyle z konfliktu między głosem sumienia i prawem, ile raczej z konfliktu między dwoma prawami - rodzinnym i państwowym. Zasadniczo w świecie pogańskim religia i państwo nie mogły "walczyć" ze sobą, gdyż państwo właśnie dyktowało obywatelom "święte prawa"³³. Dramat Antygony natomiast ukazuje źródło, z którego pochodzi ból egzystencji. Jest nim konflikt między prawami życia rodzinnego a prawie absolutnymi prawami społeczności państwowej.

Chryścianizm, podnosząc dylemat etyczny wyboru "życia na tym świecie", "dla tego świata" a "życiem dla innego świata", stał się tym samym źródłem kryzysu "absolutności" państwa i społeczności /polis/. Akceptacja prześladowań, o której mówi "List do Diogneta", była swoistą postacią "nadstawiania drugiego policzka na świadectwo dla innych". Nie była to forma "biernego oporu", lecz czynnego "stawiania się pełniejszym człowiekiem" /*apertismai*/³⁴. Mądrość helłeńska wysoko stawiała ideał etyczny panowania rozumu nad pożądaniemi i popędami. W literaturze ówczesnej często wracał motyw etyczny poświęcania się i umierania dla samej godności i piękna /*hyper tēs kalokagathias*/. Bardzo rzadki jednak był motyw umierania "dla religii"³⁵.

Razem z chrześcijaństwem pojawił się motyw "non violence" jako znak przynależności niezbitej i wyłącznej do Chrystusa, a w Nim do lepszego świata. Akceptacja prześladowań /non violence/ stała się zatem znakiem i postawą etyczną, niosącą z sobą ogromny ładunek

33 S. Nicolosi, Fede e politica, art.cyt., 140.

34 M. Lods, Confesseurs et martyrs, dz.cyt., 32 n.

35 Na przykład Seneka bardzo mocno podkreślał sens "arystokratyczny" moralności. W "De constantia sapientis" /8, 2-3/ mówi, iż jest czymś wstydliwym "ronić łyż"; i tylko ten, kto buduje na "rozumie", może spokojnie rozwiązywać wszystkie sprawy ludzkie. Cnota jest tą siłą, która "ubóstwia" człowieka. Por. J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, "Hermes" 45/1910/ 481-505.

"pewności". Dzięki tej ostatniej chrześcijanin miał przewagę wiary i "ethosu" nad wartościami i prawami tego świata. I z tej to racji autor "Listu do Diogneta" mógł napisać, że "chrześcijanie są posłuszni ustanowionym prawom, lecz swoim życiem przewyższają te prawa"³⁶. Kościoł katakumb przeciwstawił potędze tego świata wartość przebaczenia i miłości. "Ethos" męczeństwa wiązał się tu ściśle z pewnością definitywnego zwycięstwa Chrystusa oraz ze świadomością prowizoryczności struktur przemocy. Problem ten jednak podejmie szerzej Tertulian.

IV. "NON LICET ESSE VOS"

Męczeństwo i "non violence" wydawały się być formą fanatyzmu. Tak je widział początkowo świat grecko-rzymski³⁷. Szybko jednak przekształciły się one w model etyczny godny kultury hellenistycznej stając się zaszczytem dla "mądrych tego świata".

Literatura I i II stulecia, zwłaszcza ta o charakterze apokaliptycznym, znała motyw "walki atletycznej", mając na myśli walkę rozgrywaną między męczennikiem a prześladowcą. Walka ta oczywiście ujęta była w perspektywie moralnej, w której prześladowca bywał pokonany przez atletę ducha. Nic zatem dziwnego, że w tych plastycznych opisach określano męczennika jako "γενναῖος ἀθλητής" /szlachetny atleta/. Przymiotnik "szlachetny" natomiast zawsze wskazywał na siłę "cnoty-cnót", bez których "non violence" jest nie do pomyślenia. Dzięki "cnocie" i potędze ducha każdy γενναῖος ἀθλητής, poddany torturom ciała i ducha, czyli poddany spadającej na niego przemocy, był w stanie zwyciężyć swoich oprawców³⁸.

36 Paralele semantyczne i treściowe, helleńskie i chrześcijańskie omawiane są szerzej przez N. Boxa, Zeuge und Märtyrer, München 1961, 175-195.

37 Por. np. W. Rordorf, Martirio e testimonianza, RSLR 8/1972/ 239-258.

38 Por. szerzej M. Amelotti, La posizione degli atleti di fronte al diritto romano, "Studia de Documenta Historiae et Juris" 21/1955/ 123-155.

Istnieje w I-III w. szeroko rozpowszechniona analogia gotowych wzorców etycznych mówiących o "walce atletycznej". Już sama semantyka wskaże nam główne linie opcji etycznej możliwej

Walka atlety ducha z przemocą odznaczała się tym, że rozgrywała się pod "patronatem" prawnym. W związku z tym myśl etyczna Tertuliana podnosi zagadnienie zasadności i rzeczywistej prawomocności tego "patronatu". Pytanie postawione przez Tertuliana jest w części jurydyczne, w części zaś etyczne i brzmi: "dlaczego prześladowanie istnieje?" Odpowiedź wydaje się być dosyć prosta. Otóż zdaniem Kartagińczyka wierzący wyznawali, iż świat starożytny często potępiał chrześcijan w myśl zasady "non licet esse vos"³⁹. Nie była to zasada powszechna etycznie, niemniej jednak w rozmaitych częściach Imperium była również formułowana prawnie. Tym samym również wyrażała pewien kryzys "sprawiedliwych praw".

Ten ostatni problem podejmuje Tertulian przede wszystkim w swoich pismach apologetycznych. Na podstawie kryzysu "sprawiedliwych praw" ukazuje kryzys etyczny starożytnego państwa w ogóle, twierdząc, że jeżeli prawo ma być szanowane, to wobec takiego prawa wszyscy winni być równi⁴⁰. W sytuacji prześladowań w imię prawa Tertulian denuncjuje "niesprawiedliwość prawa", które jest dziełem ludzkim. Niespra-

do wyodrębnienia w takich wyrażeniach jak: "stadion", "brabeuein", "stephanos", "pykteuein", "synathlein", "agon", "ponos", "theatron". Wiemy, że była to również terminologia etyczna stoicka. Ideałem stoickim stał się np. "agon" wskazując coś przeciwnego lękowi, umęczeniu, bólowi. Stoicka "askesis psychike" tworzyła zatem zrab, czyli opcję prawdziwych atletów ducha i cnoty. "Autarkeia-ataraksia" była ową samowystarczalnością człowieka, która pozwalała mu przeciwstawić się kaprysom Losu i Fortuny.

Chrześcijańska wizja cnoty i owej "askesis psychike" ma swoją koncentrację chrystologiczną. Chrystianizm też podejmuje wielki problem owej "samowystarczalności" człowieka. W związku z doświadczeniem męczeństwa pokazano już bardzo wcześnie to, że "atleta niezwyčajony" to jedynie ten, który ma udział w Zmartwychwstaniu Chrystusa. Całe zaś życie chrześcijanina było uważane za "askesis", za "gymnasia" dzięki ciągnięciu upodabnianiu się do Chrystusa. Stąd też elementy te wyznaczały ethos atlety ducha, utożsamiający się z ethosem "non violence".

39 Według W. H. C. Frenda męczennicy I-III stulecia byli nie tylko uczestnikami i przedstawicielami "widowiska-dramatu eschatycznego", ale też tymi, którzy dzięki swej odwadze stali się w sądach, cyrkach i teatrach "gotowymi modelami etycznymi i filozoficznymi". Znaczy to również, że z biegiem lat kultura helleniska zaczęła w męczennikach i w męczeństwie rozpoznawać coraz lepiej swoje najbardziej podniosłe elementy; por. Martyrdom and Persecution in the early Church, dz.cyt., 250-251.

40 Jest to równość szczególnego rodzaju. Tertulian rzeczywiście w "Ad martyres" /2, 4, CCL 1,4/ zapewnia, że skazywani chrześ-

wiedliwe prawo zaś staje się narzędziem przemocy i wyraża "ethos" przemocy. Autor "Apologeticum" pisał:

"Teraz wam pokażę, że to, co prawo zakazuje, jest rzeczywiście czymś dobrym i przez to samo, że jest dobre, prawo nie jest w stanie mi tego zakazać; podobnie też prawo nie może mnie zmusić do czegoś złego. Z drugiej strony, jeżeli twoje prawo jest omyłne, to pochodzi ono z tego, że jest stworzone przez ludzi; omyłne bowiem nie jest wcale podarowane przez niebo"⁴¹.

W tym świetle również pozostaje głos Tertuliana domagający się - jak byśmy to dzisiaj powiedzieli - prawa do wolności sumienia, które jest podstawą dla "non violence". Wolność ta była wówczas zanegowana przez obowiązujący porządek prawny, który usankcjonował zasadę etyczno-prawną "non licet esse vos!"⁴². Tertulian nie odrzuca całkowicie "tego świata" i istniejącego w nim rzymskiego porządku prawnego. Domaga się jednak takiego prawa pozytywnego, bo moralne "już jest", aby w oparciu o nie "chrześcijanin mógł żyć jako chrześcijanin".

W tym momencie Tertulian stawia przed historią problem niezwykle brzemienny w skutki praktyczne. Chodzi mianowicie o to, że Rzymianie zazwyczaj respektowali wierzenia podbitych i sprzymierzonych ludów. Rzym był świadom faktu, że człowiek tak łatwo nie wyrzeka się wierzeń i zwyczajów własnego narodu. Wiara religijna była jednym z najbardziej znaczących elementów w ówczesnym życiu, wyznaczała sposób przynależności do grup etnicznych i kształtowała określony rodzaj "ethosu". W tamtych czasach jednak wiara religijna bardzo niewiele mówiła o prawach jednostki i o prawach sumienia. Chrześcijaństwo, rozprzestrzeniając się jako religia ponadnarodowa i międzynarodowa, przyniosło ze sobą nowy problem dla państwa rzymskiego, a mianowicie nowe zagadnienie praw jednostki do wolności religijnej i wolności sumienia. W Imperium Rzymskim chrześcijaństwo,

cijanie naprawdę "sądzą" tych, którzy wydają na nich wyroki; por. M. Lods, Confesseurs et martyrs, dz.cyt., 61 nn.

41 Apologeticum 4, 5, CCL 1, 93.

42 S. Nicolosi, Fede e politica, art.cyt., 142.

jako jedyne w swoim rodzaju, nie uznawało "przymusu" religijnego i tym samym wysoko postawiło zasadę etyczną, że religia "przymusowa" przestaje być religią we właściwym sensie. Stąd w ocenie chrześcijańskiej szczególną formą areligijności czy też kontrreligijności był brak wolności religijnej. Na ten temat Tertulian pisał następująco:

"Bądźcie uważni /zeby nie posądzać chrześcijan/ o przestępstwo areligijności; to właśnie wasze zniesienie wolności religijnej i ten wasz zakaz swobodnego wyboru bóstwa przeszkadza mi adorować tego, kogo pragnę, natomiast zmusza mnie do adoracji tego, kogo nie chcę. Nikt jednak nie chce być czczonym pod przymusem, ani człowiek, ani Bóg. /.../ Tylko nam /chrześcijanom/ zakazuje się własnej religii. Uważacie, że obrażamy Rzymian i nie traktuje się nas jak Rzymian, ponieważ czcimy jednego Boga, który nie należy do Panteonu. Za to Bóg ten jest Bogiem wszystkich, niepodzielnie i niezależnie od tego, czy Go ktoś uznaje czy nie"⁴³.

Dopiero w świetle tych słów Tertuliana rozumiemy lepiej jego polemikę z pogańską zasadą etyczno-prawną "non licet esse vos!". Pisze on nie bez pewnej przesady poetyckiej, że chrześcijanie są tak liczni, iż wypełniają już całe Imperium. Zdaniem sławnego Kartagińczyka chrześcijanie są "gwarancją pokoju" w całym Imperium, tak że wzrastająca liczba chrześcijan zmniejsza liczbę możliwych wrogów wewnętrznych; pozostaną zatem tylko wrogowie zewnętrzni, którzy jednak nie będą w stanie poważnie zagrozić Rzymowi. Oznacza to także, że chrześcijanie nie zamierzają stworzyć "państwa w państwie", ani też oddzielać się od Rzymu. Nie zamierzają też chrześcijanie tego, aby całkowicie izolować się w samotniach "pośród" tego świata⁴⁴. Wierzący z czasów Tertuliana pragnie rozwijać "ethos" życia w państwie, zgodnie z prawami państwa, ale też żąda niezbywalnego prawa do tego, by mógł "być wierzącym". Owo niezbywalne prawo do "bycia wierzącym", jest właśnie prawem do swobodnego wyboru opcji religijnej i etycznej.

43 Apologeticum 24, 6 i 9-10, CCL 1, 136.

44 S. Nicolosi, Fede e politica, art.cyt., 143-144.

Takie postawienie sprawy było czymś wyjątkowym w ówczesnym czasie. Przecież wtedy traktowano religię jako integralną część polityki, a "pontifex maximus" był urzędem państwowym najwyższej rangi. Tymczasem żądanie niezbywalnego prawa do swobodnego wyboru opcji religijnej jawi się w tamtym czasie jako niezwykle i śmiałe "novum".

Koncepcja "ethosu" Tertuliana "bez broni i bez czynienia rewolty"⁴⁵ tkwi mocno w nurcie "apokaliptycznym". Wbrew pozorom, autor ten nie pragnie "chrystianizacji" wszystkich struktur Imperium Rzymskiego. Nie dąży też do stworzenia "societatis christianae", chociaż mówi w wielkich hiperbolach o wypełnieniu przez chrześcijan już całej ziemi. Mocno jednak akcentuje fakt, że dla chrześcijanina "klęska jest zwycięstwem", "więzienie jest wolnością", "porażka w czasie jest zadatkiem zwycięstwa wiecznego"⁴⁶. Tertulian motywuje nie używanie przemocy racjami eschatologicznymi:

"Stawiacie nas przed trybunałami: i tu jest miejsce naszej walki, podczas której ryzykujemy życie dla prawdy. Zwycięstwem jest osiągnięcie celu: jest nim to, żeby podobać się Bogu i zdobyć chwałę wieczną"⁴⁷.

Tertulian nigdy nie poddał w wątpliwość zasady etycznej, że w "walce" obowiązuje moralność środków. W sytuacji przemocy spadającej na chrześcijanina, wystawiony on jest na wiele pokus. Niemniej jednak wie o tym, że "śmierć jest życiem", a "klęska - triumfem":

"Jesteśmy rozbijani w proch. Ale wtedy osiągamy nasz cel. Wtedy zwyciężamy, kiedy bywamy zabijani, wymykamy się przemocy wtedy, gdy jesteśmy uciskani"⁴⁸.

45 Por. Apologeticum 37, 4-7, CCL 1, 148.

46 Ten model religijny i literacki był często przywoływany w hagiografii tamtego okresu. Por. H. von Campenhausen. Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, dz.cyt., 24 nn.; N. Brox, Zeuge und Märtyrer, dz.cyt., 145 nn.

47 Apologeticum 50, 2, CCL 1, 169.

48 Tamże, 50, 3, CCL 1, 169.

Takie definitywne zwycięstwo, rodzące się w momencie ziemskiej porażki, jest znakiem i zadatkim niewyczerpanej płodności męczeństwa. Kościół zatem rozwija się i żyje, oczyszcza się z każdym dniem dzięki krwi męczeńskiej:

"Tak więc nie przydaje się wam wasza najbardziej wyrafinowana przemoc. Przemoc wasza wzmacnia raczej atrakcyjność naszej religii. O ile bardziej nas miążdżycie, tym więcej nas jest. Krew męczenników jest nasieniem chrześcijan"⁴⁹.

W motywacji "non violence" Tertulian sięga do argumentu, że osąd Boży jest całkiem inny, niż sądy i opinie ludzkie. To co w oczach ludzkich jest "karą i upokorzeniem", to właśnie w męczeństwie chrześcijan staje się nagrodą i koroną chwały. Wszelki niesprawiedliwy wyrok z ust sędziego ziemskiego jest właśnie tylko okaleczeniem prawa i przywoływaniem sądu Bożego, który nagradza.

Wiemy, że Tertulian zgłębiał problem męczeństwa wkrótce po swoim nawróceniu. Dlatego też w "Ad martyres" można odnaleźć liczne analogie literackie przypominające "De providentia" Seneki⁵⁰.

49 Apologeticum, 50, 13, CCL 1, 171: "Krew męczenników" to nic innego jak "agon". Metafora ta jednak jest niezwykle bogata w treść, także etyczną. Otóż już w Kol 4, 12 "agon" oznacza nieustanną modlitwę" za wspólnotę wierzących. W Flp 1, 27 oznacza poczucie pełnej odpowiedzialności misyjnej. W listach apostoelskich "agon" oznacza cały wysiłek apostoelski przepowiadania Ewangelii i cierpienia dla niej. "Kalos agon", o którym mówi 2 Tm 4, 6-8 oznacza "szlachetną walkę" o spełnienie się Bożych planów wobec człowieka. "Szlachetność" zaś jest równoważna krwi męczeńskiej i oznaczanej przez nią non violence.

Ponadto, "krew męczeńska" już w czasach apostoelskich staje się symbolem stawania się człowiekiem doskonałym w Chrystusie /Flp 3, 12-14/. W 1 Tm 4, 7-10 "sōmatikē gymnasia" oznacza walkę ascetyczną mającą na celu zdobycie doskonałości moralnej i religijno-osobowej przez kompletny udział w rozwoju wartości i dyspozycji wrodzonych. W czasach poapostoelskich natomiast tego samego znaczenia nabrała "krew męczeńska"; por. P. A. Gramaglia, La teologia biblica della testimonianza, w: Introduzione e note "Ai Martiri" di Tertulliano, Roma 1981, 92-96 /noty 43-49/.

50 P. A. Gramaglia, Prime tematiche martirologiche in Tertulliano, w: Introduzione e note "Ai Martiri" di Tertulliano, dz. cyt., 97-146.

Patrimonium afrykańskich szkół stoickich było niemożliwe do zapamiętania w ówczesnych kręgach chrześcijańskich. Stąd też stało się ono, obok Ewangelii, niejako drugim źródłem dla rozwinięcia teorii etycznej o "nie używaniu przemocy". U Seneki był poza dyskusją fakt, że "universum etyczne" jest poddane kierownictwu. "Providentia" jest bowiem tą siłą, jaka na serio zajmuje się ludźmi i żadne wydarzenie nie może zaistnieć "sine ratione"⁵¹. Seneka, jak wiemy, zmienił gruntownie "optykę widzenia przemocy". Według niego filozof winien jednak człowieka pełnego "godności" z bóstwem, które nie jest "nienawistne". Między człowiekiem a bóstwem istnieje zatem "przyjaźń" oparta na cnocie moralnej; natomiast prestiż moralny cnoty wzmacnia w człowieku podobieństwo do bóstwa⁵².

Pomimo licznych podobieństw są także liczne różnice między myślą Tertuliana i stoików. Niemniej jednak Tertulian wypełnił literacki schemat Seneki treściami chrześcijańskimi. Człowiekowi "godnemu" nie może stać się nic złego, ponieważ jego fundamentem etycznym jest sam Chrystus. W tym świetle też pozostaje druga perspektywa, w której wszelka "przemoc" traktowana jest jako możliwość "ćwiczenia" moralnego, prowadzącego nieuchronnie do doskonałości cnoty. Natomiast człowiek ściągający na siebie "wrogosć i nienawiść", sam będąc niewinnym, zdobywa świadomość swojej "nobilizacji moralnej"⁵³. Owa "nobilizacja" jest więc siłą decydującą o wielkości człowieka i o atrakcyjności samej "non violence".

Tradycja senecjańska o "człowieku mocnym" została wypełniona treścią chrześcijańską w "Ad martyres". Elementy typowo chrześcijańskie są łatwo wyodrębniane: solidarność z uwięzionymi braćmi, wezwanie do męstwa, umocnienie przykładem Chrystusa, obecność Ducha Świętego, pewność uczestnictwa w zwycięstwie Chrystusa, świadomość, że męczennicy są źródłem pokoju i oczekiwania sądu Bożego. Treści te wyznaczają również fundamentalną perspektywę dla "ethosu non violence".

51 Seneca, De providentia 1, 1.

52 Por. szerzej N. Brox, Zeuge und Märtyrer, dz.cyt., 149-152.

53 Nobilitacja moralna jest wynikiem owej "askesis", która rodzi "w walce ascetycznej" /agon/ w chrześcijańskim sensie "gennaios athletēs"; por. P. A. Gramaglia, La teologia biblica della testimonianza, art.cyt., 85.

Mówiąc o "non violence" autorzy II w. łączą ją ściśle z męczeństwem. Nic dziwnego zatem, że w ich wizjach męczennicy są prawie zawsze przedstawiani jako "wzór" heroizmu moralnego. Nie jest to tylko przywoływanie prestiżowych ideałów stoickich, gdyż w myśli chrześcijańskiej jedynym "ideałem" jest Jezus Chrystus.

Tertulian odwołuje się w 197 r. wielokrotnie do obrazów "walk atletycznych". Nie jest to tylko zabieg czysto literacki. W tamtym czasie bowiem imperatorzy z wielkim upodobaniem nadawali sobie tytuł "Herkulesa", a sama Roma bywała określana jako "nieśmiertelna i fortunna kolonia". Również kalendarium imion, modnych wówczas, wskazywało na wyższość atletyczną nad resztą poddanych. Wśród imion własnych dominowały takie, jak: Amasonius, Invictus, Felix, Pius, Lucius, Aelius, Aurelius, Commodus, Augustus, Hercules, Romanus. Często były to jednocześnie tytuły upoważniające stosowanie przemocy⁵⁴. Kościół pierwszych katakumb w tym środowisku preferuje jednak, sam będąc przeciwwagą, siłę "nie używania siły". Znaczy to, że "pax in ecclesia" wykluczała wszelki rodzaj "ethosu" wiolencji.

Ks. Alojzy Drożdż - Tarnów

L'ETHOS DEL MARTIRIO E "NON VIOLENCE" NEL II SECOLO DEL CRISTIANESIMO /Sommarlo/

L'articolo affronta il tema del "martirio cristiano" costellato di richiami e di analogie etiche che ricordano l'ethos di non violenza. La letteratura del I-II secolo del cristianesimo favorisce le semantiche del "martirion" con l'assoluta certezza interiore della fede e con l'ethos di non violenza /Didaché, S. Clemente Romano, le lettere di S. Ignazio, lo "Ad martyres" di Tertulliano/.

Dagli scritti dei Padri Apostolici si ricavano esortazioni edificanti e si scorgono preoccupazioni morali, che riguardano quasi esclusivamente l'ambito della coscienza, l'ambito dell'ethos di non violenza. Le persecuzioni sono la prima espressione del conflitto violento tra la coscienza morale e la legge, o piuttosto fra due leggi, per la prima volta considerate in un conflitto possibile o addirittura reale. Di fronte alle persecuzioni, il cristianesimo del I-II secolo denuncia l'iniquità delle leggi, le quali, appunto perché opera di uomo, possono essere ingiuste. Per bocca dei Padri Apostolici il credente rivendica la sua libertà di coscienza, libertà negata dall'ordine giuridico vigente. L'accettazione della persecuzione e anche il segno morale che la fede non intende scendere a compromessi: è il marchio doloroso che imprime in modo indelebile nelle carni doloranti della Chiesa il segno della sua identità nell'appartenenza esclusiva a Cristo, e per Cristo a Dio. Questa concezione resta sostanzialmente e chiaramente etica esponendo l'ethos di non violenza. Tutto ciò significa che i Padri Apostolici hanno elaborato il principio etico attuale anch'oggi: "Non distruggiamo forse i nostri nemici, quando ce li facciamo amici?"

⁵⁴ Por. P. A. Gramaglia, Prime tematiche martirologiche in Tertulliano, art.cyt., 97-99; Nicolosi, Fede e politica, art.cyt., 130-145.