



APOSTOŁ PAWEŁ I ROLA KOBIET W KOŚCIELE. OIKOS, PATRONAT, CHARYZMAT

**The Apostle Paul
and the Role of Women in the Church:
Oikos, Patronage, Charism**

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem roli kobiet w organizacji wczesnego Kościoła, koncentrując się na ich udziale w funkcjonowaniu i kształtowaniu najstarszych wspólnot chrześcijańskich. Punktem wyjścia jest napięcie między strukturami społecznymi świata judaistycznego i grecko-rzymskiego a nowością wynikającą z teologii i praktyki misyjnej środowiska skupionego wokół osoby Pawła Apostoła. Analiza opiera się na wybranych tekstach nowotestamentowych oraz na ustaleniach badań socjo-historycznych. Szczególna uwaga została poświęcona relacji między oikos jako podstawową jednostką organizacji życia społecznego, mechanizmom patronatu oraz praktykom charyzmatycznym obecnym we wspólnotach Pawłowych. W tym kontekście omówione zostały postacie Feby (Rz 16,1–2), Pryski (Dz 18,26) i Junii (Rz 16,7). Przeprowadzona analiza wskazuje, że udział kobiet w życiu i organizacji najstarszych wspólnot był znaczący, choć w późniejszym etapie rozwoju Kościoła uległ stopniowemu przekształceniu wraz z procesem instytucjonalizacji.

Abstract

This article examines the role of women in the organization of the early Church, with particular attention to their participation in the functioning and formation of the earliest Christian communities. The point of departure is the tension between the social structures of the Jewish and Greco-Roman worlds and the novelty emerging from the theology and missionary practice of the milieu centered on Paul the Apostle. The analysis is based on selected New Testament texts and on findings from socio-historical research. Special attention is devoted to the relationship between the *oikos* as the basic unit of social organization, the mechanisms of patronage, and the charismatic practices present in Pauline communities. Within this framework, the figures of Phoebe (Rom 16:1–2), Prisca (Acts 18:26), and Junia (Rom 16:7) are discussed. The analysis indicates that women played a significant role in the life and organization of the earliest communities, although this participation underwent gradual transformation in the later development of the Church in connection with processes of institutionalization.

Słowa kluczowe: wczesny Kościół, kościół domowy, patronat, Feba, Pryska, Junia, ekklesia, oikos, diakonos, prostatis, charyzmat

Keywords: early Church, house church, patronage, Phoebe, Prisca, Junia, ekklesia, oikos, diakonos, prostatis, charisma

Wstęp

Analiza aktywności kobiet w najwcześniejszym chrześcijaństwie wymaga odejścia od pytania o samą ich obecność, bo ich udział jest tu ewidentny, na rzecz rekonstrukcji form uczestnictwa w życiu wspólnot. Teksty nowotestamentowe pozwalają uchwycić różne poziomy tej aktywności: od przestrzeni domowej, przez działalność misyjną, po udział w komunikacji wspólnotowej i usługiwaniu charyzmatycznym. Badania nad społecznym kontekstem wczesnego chrześcijaństwa wskazują, że wspólnoty te funkcjonowały w ramach struktur znanych ze świata antycznego, takich jak domostwo, sieci patronalne, szkoły filozoficzne czy dobrowolne stowarzyszenia¹. Struktury te pozostawały w dużej mierze patriarchalne, choć ich funkcjonowanie było regionalnie zróżnicowane². W tym kontekście istotne staje się pytanie o zakres konkretnej roli i ogólnej aktywności kobiet wewnątrz struktur kościelnych.

W artykule stosuję greckie terminy „oikos” i „ekklesia”, zamiast ich polskich odpowiedników „dom” i „kościół”. Polskie terminy, obciążone późniejszymi konotacjami (instytucjonalnymi i sakralnymi),

nie oddają adekwatnie realiów społecznych i semantyki greckiej. „Oikos” oznacza bowiem nie tylko przestrzeń mieszkalną, lecz podstawową jednostkę organizacji życia społecznego, obejmującą relacje pokrewieństwa, zależności ekonomiczne oraz mechanizmy patronatu. Z kolei „ekklesia” w najwcześniejszym chrześcijaństwie odnosi się przede wszystkim do zgromadzenia i wspólnoty relacyjnej, a nie do sformalizowanej instytucji kościelnej, która często jest wyobrażana pod terminem „kościół”. Przyjęcie tej konwencji pozwala uchwycić specyfikę najstarszych wspólnot chrześcijańskich jako rzeczywistości zakorzenionej w strukturze oikosu, a zarazem kształtowanej przez praktykę charyzmatyczną i komunikację wspólnotową.

Punktem wyjścia przedłożonego artykułu jest napięcie, jakie występuje między kontekstem społecznym a nową tożsamością teologiczno-społeczną wyrażoną przez Apostoła Pawła w zdaniu z *Listu do Galicjan*: *Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny i kobiety, bo wy wszyscy jesteście jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28)³. Tekst bywa interpretowany jako deklaracja równości w sferze zbawienia, niekoniecznie jednak jako bezpośredni program reorganizujący istniejące w antycznym świecie relacje

¹ W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven–London 1983, s. 74, 110; por. G. Theißen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Kraków 2004, s. 109–114.

² B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches: The Social World of the Apostle Paul*, Cambridge 1988, s. 5–24.

³ K. B. Neutel, *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration "Neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female" in the Context of First-Century Thought*, London–New York 2015.

społeczne⁴. W tym sensie analiza musi uwzględniać zarówno dane tekstowe, jak i ich kontekst społeczny.

Przyjęta w artykule perspektywa zakłada, że rola kobiet w najstarszych wspólnotach chrześcijańskich może być uchwycona poprzez relację trzech elementów: oikosu jako podstawowej przestrzeni funkcjonowania wspólnot, patronatu jako mechanizmu społecznego oraz charyzmatu jako formy aktywności religijnej w obrębie lokalnej ekklesii.

Teza niniejszego szkicu jest następująca: kobiety w organizacji wczesnego Kościoła odgrywały rolę znacznie istotniejszą, niż sugerowałby późniejszy, zhierarchizowany model przechowywany w pamięci kościelnej tradycji. Miejsce i rola kobiet we wczesnym chrześcijaństwie związana była przede wszystkim z oikoidalnym charakterem pierwotnej Ekklesii – z mechanizmami towarzyszącymi antycznemu patronatowi oraz z charyzmatyczno-misyjną dynamiką pierwszych wspólnot w naturalnej przestrzeni oikosu. Dopiero późniejsza instytucjonalizacja ograniczyła część tych funkcji i przeddefiniowała ich zakres. Szczególnie owocne okazują się badania nad relacją ekklesia – oikos. Wynika z nich, że dom nie pełnił jedynie roli miejsca spotkań wspólnoty, a był jej podstawowym środowiskiem życiowym. To zaś oznacza, że stanowił przestrzeń, w której kobiety mogły sprawować realne funkcje, a nie tylko zajmować

symboliczne miejsce⁵. Szczególnie istotna jest tu opinia Hansa-Josefa Klaucka, wybitnego niemieckiego biblisty i historyka, który napisał⁶:

Miejscem przeznaczonym na zgromadzenia chrześcijan były zazwyczaj przestronne domy prywatne. Liczba zamożnych chrześcijan, którzy dysponowali odpowiednio dużymi domami mieszkalnymi, nie była z pewnością zbyt wysoka. (...) Dom w szerszym ujęciu był najważniejszym tworem społecznym i gospodarczym antycznego świata. Służył on jako baza, jako kamień węgielny i częściowo także jako model dla kształtowania większych jednostek politycznych.

1. Tło kulturowe: patriarchalizm judaizmu i ambiwalencja świata grecko-rzymskiego

Nie da się mówić o roli kobiet w pierwszym Kościele bez zwrócenia uwagi na tło historyczno-kulturowe. Judaizm czasów Drugiej Świątyni był światem patriarchalnym. Nie znaczy to jednak, że kobieta nie odgrywała w nim żadnej roli. Życie rodzinne i pobożność domowa w dużej mierze na niej się opierały. Udział kobiet w przestrzeni oficjalnego kultu pozostawał ograniczony – zarówno przez strukturę społeczną, jak i przez wymogi rytualne. Sama architektura Świątyni jerozolimskiej, z wydzielonym Dziedzińcem Kobiet, nie była neutralnym detałem architektonicznym, lecz materialnym znakiem dystansu. Do tego dochodziły regulacje związane z nieczystością rytualną, które okresowo

⁴ J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1997, s. 378–381; J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Peabody 1993, s. 206–209; B. Witherington III, *Rite and Rights for Women – Galatians 3.28*, „New Testament Studies” 1981, nr 5, s. 593–604.

⁵ 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. 145–165.

⁶ H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, tłum. S. Jopek, Kraków 1995, s. 25–28.

wyłączały kobiety z pełnego uczestnictwa w sferze sakralnej⁷.

Świat grecko-rzymski był inny, ale niekoniecznie bardziej egalitarny. Również tutaj dominował model androcentryczny, a kobieta pozostawała zwykle pod zwierzchnictwem ojca, męża lub opiekuna. Rzeczywistość społeczna Imperium Romanum, zwłaszcza w I wieku, była bardziej płynna, niż sugerowałby sam model prawny. Ben Witherington III zwraca uwagę, że sytuacja kobiet nie była jednolita w całym Imperium, lecz wyraźnie różniła się – nieco inna była na Wschodzie (Grecja, Azja Mniejsza, Egipt), a inna na Zachodzie (Rzym, Afryka Prokonsularna)⁸. Na Wschodzie, szczególnie w Macedonii i Egipcie, spotykamy kobiety samodzielne ekonomicznie i dobrze osadzone w sieciach klientalno-patronalnych⁹. Kobiety z warstw zamożniejszych mogły dysponować majątkiem, prowadzić interesy, finansować przedsięwzięcia publiczne, a nawet występować jako patronki środowisk lokalnych i stowarzyszeń.

Dla wczesnego chrześcijaństwa decydująca okazała się nie tyle formalna równość, ile konkretna możliwość działania. To ona otworzyła przestrzeń, w której nowa wspólnota mogła się rozwijać. Kościół pierwszego wieku nie miał świątyni ani własnej infrastruktury publicznej, co oznacza, że wzrastał w domu. Ale antyczny oikos nie był domem w naszym sensie.

Był strukturą znacznie szerszą. Obejmował rodzinę, relacje zależności, ekonomię, gościnność i władzę. Obejmował klientów, niewolników, wyzwolenców, majątek, relacje społeczne oraz funkcje kultowe. Kto kontrolował dom, ten współtworzył przestrzeń wspólnoty. To nie jest detal organizacyjny, ale rzeczywistość oddziałująca na strukturę władzy. Właśnie ta zależność stanowi jeden z kluczy do zrozumienia roli kobiet we wczesnym Kościele¹⁰. Margaret MacDonald zwraca uwagę, że użyczenie domu dla chrześcijańskich spotkań podnosiło prestiż gospodarza w społeczności, ale jednocześnie przypomina, że oikos to przede wszystkim domena kobiet i główna przestrzeń ich aktywności¹¹. Z innej perspektywy rzecz ujmując Danuta Musiał, która zwróciła uwagę na różnicę między obrazem aktywności kobiet w źródłach literackich a źródłami w postaci inskrypcji¹²:

Z inskrypcji (wotywnych, honoryfikacyjnych) wyłania się inny obraz niż znany ze źródeł literackich. Spotykamy w nich kobiety – aktywne uczestniczki życia publicznego i nie zawsze są to hellenistyczne królowe bądź rzymskie cesarzowe. Kobiety były oczywiście kapłankami, ale również ambasadorkami wybieranymi przez polis do pełnienia misji specjalnych, zarządzały dobrami ziemskimi, prowadziły rozległe interesy, sponsorowały budowę publiczne i organizację różnych uroczystości.

⁷ S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, s. 111–129; por. T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody 1996.

⁸ B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, s. 5–24.

⁹ R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York-Oxford 1992, s. 75–98; S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York 1975, s. 161–210.

¹⁰ C. Osiek, D. L. Balch, *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Louisville 1997, s. 32–58; W. Gajewski, *Ekklesia a oikos*, s. 11–15.

¹¹ C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006, s. 194–219.

¹² D. Musiał, *Kobieta i mężczyzna w świecie antycznym: uwagi o starych sporach i nowych oczekiwaniach*, „Klio” 2013, nr 26, s. 20.

2. Oikoidalny charakter ekklesii i przestrzeń kobiecej sprawczości

Kościół początków rozwijał się jako sieć wspólnot domowych według modelu określonego formułą *kat' oikon ekklesiai* (por. Rz 16,5; Kol 4,15; Flm 2). Zwrot ten oznacza wspólnotę eklezjalną gromadzącą się w przestrzeni domowej, czy jak woli Hans-Josef Klauck: Kościół konstytuujący się na sposób domowy¹³. Nie jest to wyłącznie detal organizacyjny, lecz jedna z podstawowych danych eklezjologicznych. Wynika z tego, że najstarsza wspólnota chrześcijańska była ruchem zakorzenionym w antycznym oikosie. Relacja między domem a Kościołem ma więc znaczenie konstytutywne. Instytucja antycznego domostwa w znacznie większym stopniu niż współczesny dom determinowała egzystencję człowieka antyku, a określony model domu-rodziny stanowił wręcz „kuźnię mentalną” tamtej epoki. Dom w świecie antycznym był miejscem życia, produkcji, reprezentacji i ochrony. Udostępnienie go wspólnocie oznaczało coś więcej niż gest gościnności. Wchodził w grę patronat, odpowiedzialność, kontrola nad przestrzenią zgromadzenia. W tym sensie gospodarz lokalnej ekklesii stawał się figurą przywódczą. Jeśli zaś właścicielką domu była kobieta, jej pozycja we wspólnocie nie mogła sprowadzać się do milczącej obecności. Byłoby to sprzeczne z logiką starożytnego domu jako przestrzeni władzy i reprezentacji. Odpowiedzialność osób stojących na czele domostwa obejmowała zarówno wymiar materialny, jak i duchowy¹⁴.

Ten model tłumaczy, dlaczego Nowy Testament wymienia kobiety jako osoby centralne dla konkretnych lokalnych ekklesii. Przykładem jest Lidia z Filipi, która nie została przedstawiona jedynie jako nawrócona słuchaczka Pawła. To kobieta samodzielna ekonomicznie, handlarka purpurą, której dom staje się ośrodkiem życia chrześcijańskiego w Filipi (Dz 16,14–15.40). Adam Dynak podkreśla:

Lidia przedstawiona jest jako pani domu. W starożytnym świecie pogańskim nie było to czymś wyjątkowym, w odróżnieniu od środowiska żydowskiego, zwłaszcza na terenach Palestyny. Kobiety w Macedonii słynęły ze swojej niezależności. Jeśli urodziły co najmniej troje dzieci, miały wiele przywilejów, w tym prawo do prowadzenia własnych transakcji handlowych. (...) Lidia ukazana jest przez Łukasza w sposób szczególny. Bogata kobieta biznesu staje się pierwszą chrześcijanką w Macedonii i na europejskim kontynencie. Z biernego odbiorcy łaski przechodzi do aktywnej działalności dobroczynnej. Jest gościnną i uprzejmą. Otwarte serce wyraża się w otwartych drzwiach jej domu. Jej postawa dała początek bardzo dobrym relacjom, które łączyły Pawła z tamtejszą wspólnotą Kościoła. Łukasz wiąże duchowe usposobienie z rozporządzaniem materialną własnością¹⁵.

Podobny obraz pojawia się w innych miejscach. Maria, matka Jana Marka, udostępnia swój dom jerozolimskiej wspólnocie modlitewnej (Dz 12,12), Nymfa zostaje wymieniona wraz z Kościołem, który gromadzi się w jej domu (Kol 4,15), Chloe jawi się jako osoba o realnym zapleczu

¹³ H.-J. Klauck, *Wczesnochrześcijańska wspólnota...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ W. Gajewski, *Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym (Mt 24,45–51; Łk 12,41–48)*, „Christianitas Antiqua” 2012, nr 4, s. 45–82.

¹⁵ A. Dynak, *Skromne wielkie początki. Lidia – pierwsza chrześcijanka Europy (Dz 16,11–15)*, w: „Kogo szukasz?” (J 20,15). Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Warszawa 2021, s. 146.

społecznym, skoro „ludzie Chloe” są zdolni przekazywać Pawłowi informacje o stanie wspólnoty korynckiej (1 Kor 1,11; por. także: Dz 16,14–15.40; Dz 12,12; Kol 4,15)¹⁶.

Z tych świadectw wyłania się obraz mniej uporządkowany, niż sugerują późniejsze modele instytucjonalne. Kobieta w pierwotnej wspólnocie nie pełniła roli „dekoracyjnej” i nie była jedynie odbiorczynią misji. W wielu przypadkach współtworzyła jej zaplecze organizacyjne, ekonomiczne i komunikacyjne. Model oikoidalny nie przyniósł emancypacji jako projektu. Otwierał jednak przestrzeń działania, w której kobieta sprawczość stawiała się częścią życia Kościoła – nie obok struktur, lecz w ich obrębie.

3. Feba z Kenchr: urząd, patronat i reprezentacja wspólnoty

Jednym z ważniejszych tekstów dla rekonstrukcji oficjalnej roli kobiety w Kościele pierwszego wieku jest tekst pochodzący z *Listu do Rzymian*. Apostoł w zakończeniu pisze krótki list polecający, w którym przedstawia Rzymianom Febę jako „naszą siostrę”, „diakona Kościoła w Kenchrach” oraz patronkę – „prostatis wielu, także mnie samego” (16,1–2). W krótkiej formule skupia się materiał o wyraźnym ciężarze społecznym i eklezjalnym. Nie jest to uprzejma wzmianka, lecz zestaw terminów, które w języku epoki mają istotne znaczenie. Układ: ἀδελφὴν ἡμῶν – διάκονον – προστάτιν (adelfēn hēmōn – diakonon – prostátin) wskazuje osobę głęboko włączoną w życie i organizację wspólnoty.

Termin „diakonos” należy do języka chrześcijańskiej służby. Pierwotnie oznaczał

„sługę usługującego przy stole”¹⁷. W pismach Pawła termin posiada szerokie pole semantyczne, ale z pewnością nie oznacza „sługi stołu” czy „pomocnicy” w sensie potocznym. Tym terminem Apostoł określa osoby zaangażowane w głoszenie Ewangelii, przedstawicieli wspólnot, ale też osoby wykonujące odpowiedzialną misję na rzecz Kościoła. Przykładem może być określenie Tymoteusza jako „diakona Boga” (*diákonon tu theú*; 1 Tes 3:2), apostołów jako diakonów Nowego Przymierza (*diákonoi kainēs diathēkēs*; 2 Kor 3:6) czy siebie jako diakona według daru łaski / charyzmatu (*diákonos katà tēn dōrean tēs cháritos*), gdzie diakonia wyrasta z charyzmatu i stanowi efekt działania Boga. Jeśli więc użył terminu *diákonos* (rodzaj męski) wobec Feby, robi to w podobnym rejestrze, w jakim określa własną posługę i posługę współpracowników. Nie ma podstaw, by w tym jednym miejscu obniżać rangę terminu. W odniesieniu do Feby chodzi o funkcję rozpoznawalną i publiczną, najpewniej powiązaną z reprezentowaniem wspólnoty oraz z przekazem *Listu do Rzymian*.

W Rz 16,1–2 pada także termin „prostatis”. W przekładach bywa spłaszczany, a jego znaczenie społeczne staje się niezbyt wyraźne. Tymczasem oznacza patronkę, protektorkę, osobę udzielającą wsparcia materialnego, prawnego i społecznego, posiadającą sieć relacji (klientelę), będącą reprezentantem wspólnoty. W świecie rzymskim patronat nie był dodatkiem do życia publicznego, lecz jednym z mechanizmów jego funkcjonowania. Relacje

¹⁶ Por. C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place...*, dz. cyt., s. 145–192.

¹⁷ H. W. Beyer, *διακονέω, diakonía, diákonos*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 2, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, Grand Rapids 1964, s. 81–82.

klientalne regulowały dostęp do dóbr, ochrony i prestiżu. Jeśli Feba jest „pro-statis” „dla wielu”, znaczy to, że działa w obrębie uznanego modelu społecznego i dysponuje realnymi zasobami. Paweł nie dystansuje się od tej relacji; przeciwnie, odwołuje się do niej wprost¹⁸.

Feba nie mieści się w schemacie „pobożnej benefaktorki”. To raczej osoba osadzona społecznie, posiadająca środki, mobilność i autorytet. Łączyła w sobie trzy role: członkini ścisłego kręgu wspólnoty, urzędowej służebnicy Kościoła oraz patronki. Kluczowa okazała się jednak nie tyle formalna równość, ile coś bardziej namacalnego – praktyczna możliwość działania. To właśnie ona stworzyła warunki, które dla kobiet w łonie wczesnego chrześcijaństwa były czymś niepowtarzalnym.

4. Pryska i Junia: kobieta jako

nauczycielka i uczestniczka apostołatu

Podobnie wysoki stopień podmiotowości ujawniają wzmianki o Prysce i Junii. Pryska, żona Akwili, pojawia się w źródłach jako bliska współpracownica Pawła. Jej imię bywa wymieniane przed imieniem męża, co w realiach antycznych trudno uznać za przypadek stylistyczny. Taki porządek mógł sygnalizować wyższy status społeczny kobiety lub jej większą widzialność w działalności wspólnotowej¹⁹. Dom Akwili i Pryscylli znajduje się na usługach

ewangelizacji. Jeszcze istotniejsza jest scena z Dz 18,26, gdzie Pryska i Akwila wyjaśniają Apollosowi drogę Bożą. Mamy tu do czynienia z aktem nauczania, a nie z biernym przysłuchiwaniem się męskiej katechezie. Apollos był człowiekiem uczonym, „biegłym w Pismach”, a jednak potrzebuje korekty i dopełnienia orędzia Ewangelii. Fakt, że czynnie w tym procesie bierze udział Pryska, oznacza, iż kobieta mogła współuczestniczyć w przekazie doktrynalnym i w formowaniu innych głosicieli Ewangelii. To ważny argument przeciw uproszczonemu wyobrażeniu, jakoby kobiety we wczesnym Kościele ograniczały się do zaplecza materialnego.

Równie ciekawa jest inna postać z kręgu współpracowników Pawła – Junia (Rz 16,7). Długo próbowano osłabić wymowę tego tekstu, zmieniając jej imię na hipotetyczne męskie „Junias”. Dziś jednak egzegeza niemal jednomyślnie uznaje, że chodzi o kobietę. Paweł łączy ją z Andronikiem i określa jako osobę „znaczącą wśród apostołów” lub „cieszącą się uznaniem wśród apostołów”. Niezależnie od szczegółu przekładu, nie da się usunąć podstawowego faktu: Junia należy do osób wyjątkowo wysoko ocenionych w kręgu apostołskim. To samo w sobie świadczy o dużej randze kobiety w najstarszej pamięci kościelnej. Junię należy posadowić w orbicie autorytetu apostołskiego²⁰.

Do kręgu współpracownic należy dołączyć również Ewodię i Syntychę z Flp

¹⁸ J. K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, Sheffield 1992, s. 121–142; B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, s. 180–194.

¹⁹ B. Witherington III, *Women in the Earliest...*, dz. cyt., s. 114–116; C. Osiek, M. Y. MacDonald, J. H. Tulloch, *A Woman's Place...*, dz. cyt., s. 14–192; por. M. N. Keller, *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Collegeville 2010.

²⁰ B. J. Brosten, *Junia: Outstanding among the Apostles*, w: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, red. L. Swidler, A. Swidler, New York 1977, s. 141–144; R. S. Cervin, *A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16,7*, „New Testament Studies” 1994, nr 3(40), s. 464–470.

4,2–3, o których Paweł mówi, że „trudziły się dla Ewangelii” wraz z nim. Formuła ta nie jest zdawkowa. W języku Pawłowym oznacza aktywny udział w pracy misyjnej. Widać więc wyraźnie, że kobiety były nie tylko beneficjentkami ewangelizacji, ale współtwórczyniami apostolskiego wysiłku.

5. Charyzmat słowa: prorokinie, modlitwa i publiczna aktywność kobiet

Udział kobiet w posłudze słowa należy do najlepiej poświadczonych elementów życia pierwszych wspólnot. Łukasz odnotowuje, że cztery córki Filipa Ewangelisty prorokowały (Dz 21,9), a Paweł w 1 Kor 11,5 traktuje jako oczywistość, że kobiety modlą się i prorokują w zgromadzeniu. Zakłada dopuszczalność ich wypowiedzi na zgromadzeniu, ale też porządkuje formę. Ta różnica ma znaczenie dla rekonstrukcji praktyki wspólnot: sama czynność nie jest przedmiotem sporu, regulacji podlega sposób jej wykonywania. Proroctwo w tym okresie nie ograniczało się do doświadczeń prywatnych ani do form ekstazy. Funkcjonowało jako akt komunikacji wewnątrz zgromadzenia: służyło napomnieniu, budowaniu, zachęce i rozeznanii (por. 1 Kor 14,3). Skoro kobiety występują w tej roli, oznacza to udział w publicznym dyskursie wspólnoty, a nie jedynie obecność bierną czy wyłącznie recepcyjną. Materiał źródłowy nie daje podstaw do redukcji ich aktywności do sfery prywatnej²¹.

Współczesne badania nad charyzmatami w epoce Ojców Apostolskich są w tym

przypadku bardzo pomocne, ponieważ pokazują trwałość środowisk charyzmatycznych jeszcze na przełomie I i II wieku. Sugerują jednocześnie, że kobieca aktywność w przestrzeni słowa nie była krótkotrwałym epizodem, lecz należała do szerszego krajobrazu chrześcijaństwa pierwszych pokoleń²².

6. Teksty restrykcyjne i proces instytucjonalizacji

Nie można przemilczeć przy tym tekstów, które zdają się iść w przeciwną stronę, przede wszystkim 1 Kor 14,34–35 oraz 1 Tm 2,11–12. Egzegeza tych miejsc pozostaje sporna, ale jedno wydaje się pewne: nie wolno interpretować ich w oderwaniu od całego obrazu nowotestamentowego. Między innymi na podstawie tych fragmentów, uchodzących za najbardziej antyfeministyczne i utrwalające stereotypy wrogie wobec kobiet, w części prac badawczych pojawia się obraz Pawła jako autora podtrzymującego patriariat, a nawet jako mizogina²³. Znaczna część współczesnych badaczy i badaczek, także spoza nurtu konserwatywnego, nie podziela jednak takiej oceny i wskazuje na bardziej złożony charakter tradycji Pawłowej²⁴.

W 1 Kor 14 chodzi o porządek zgromadzenia i kontrolę wypowiedzi, które zakłócają jego przebieg. Ten sam list wcześniej zakłada modlitwę i prorokowanie kobiet (1 Kor 11,5), co wyklucza interpretację absolutnego zakazu. Bardziej przekonujące

²² W. Gajewski, *Charyzmaty w świadectwach epoki ojców apostolskich*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2020), s. 169–178.

²³ M. Daly, *The Church and the Second Sex*, New York 1968.

²⁴ E. Schüssler Fiorenza, *Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, „Word & World” 1986, nr 4(6), s. 420–433.

²¹ W. Gajewski, *Profetyzm, Paweł Apostoł i Eklezja*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 3, s. 175.

pozostaje odczytanie sytuacyjne: regulacja dotyczy określonego typu wypowiedzi lub konkretnej praktyki, a nie samej możliwości zabierania głosu²⁵. Inaczej tekst wchodziłby w sprzeczność z wcześniejszymi partiami listu.

Większe znaczenie dla rekonstrukcji procesu przemian ma 1 Tm 2,11–12. List odzwierciedla etap, w którym wspólnoty stabilizują struktury i intensywniej reagują na oczekiwania otoczenia społecznego. Przesunięcie z przestrzeni domowej ku bardziej widocznej obecności publicznej pociąga za sobą większą wrażliwość na normy kulturowe, w tym na modele patriarchalne. Ograniczenia dotyczące ról kobiet wpisują się w szerszą strategię legitymizacji i porządkowania życia wspólnot. Równolegle zmienia się język urzędów. Pod koniec I wieku terminy takie jak *diákonos*, *epískopos* i *presbýteros* zaczynają funkcjonować w bardziej ustabilizowanym sensie. Wraz z tym procesem zanika wcześniejsza elastyczność terminologiczna i maleje zakres spontanicznej aktywności charyzmatycznej²⁶. W fazie wspólnot domowych zarządzanych przez kobiety i mężczyzn obserwujemy większą równowagę modeli przywództwa; dopiero późniejsza konsolidacja struktur i rywalizacja o wpływy sprzyjają przejmowaniu funkcji kierowniczych przez mężczyzn oraz redefinicji udziału kobiet.

Powstaje napięcie, które będzie powracać w dalszych dziejach: pamięć o kobietach jako patronkach, prorokiniach

i współpracownicach misyjnych współistnieje z dążeniem do jednoznacznych ról i stabilnych struktur. Teksty nowotestamentowe nie rozstrzygają tego napięcia, lecz zachowują ślady kolejnych etapów organizowania wspólnot – od form charyzmatycznych i domowych po bardziej sformalizowane.

7. Od Feby do diakonis:

zawężenie i przekształcenie roli

Institucja diakonis, rozwinięta w późniejszym Kościele – zwłaszcza na Wschodzie – pozwala uchwycić kierunek przemian. Materiał źródłowy wskazuje jednocześnie na ciągłość i przesunięcie znaczeń. Utrzymana zostaje potrzeba kobiecej posługi rozpoznawalnej publicznie, natomiast jej zakres zostaje wyraźnie określony i ograniczony funkcjonalnie²⁷. W tym kontekście konieczna jest większa ostrożność: stąd męski rodzaj *diákonos* w odniesieniu do Feby, przechodzi w żeński *diakónissa*. Dokonało się to przy jednoczesnej zmianie znaczenia, ponieważ zakres działań diakonisy obejmuje przygotowanie katechumenek, asystę przy chrzcie kobiet, opiekę nad chorymi oraz pośrednictwo w sytuacjach, w których normy obyczajowe ograniczają obecność mężczyzn. Funkcja pozostaje istotna dla życia wspólnoty, ale nie odpowiada już szerokiego polu semantycznemu Pawłowego *diákonos*. Następuje przesunięcie ku zadaniom pastoralnym i pomocniczym, przy jednoczesnym zawężeniu wymiaru reprezentacyjnego i misyjnego.

Proces ten nie polega na eliminacji kobiecej aktywności, lecz na jej redefinicji

²⁵ G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 699–708; L. Peppiatt, *Women and Worship at Corinth*, Eugene 2015.

²⁶ W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia. Przegląd pojęć i zjawisk związanych z organizacją Kościoła pierwszego wieku*, Kraków 2025, s. 198–202.

²⁷ Por. A.-G. Martimort, *Deaconesses: An Historical Study*, San Francisco 1986, s. 165–186.

w obrębie stabilizujących się struktur kościelnych. Wcześniejsza elastyczność, widoczna w przypadku Feby określonej jako *diákonos* i *prostátis*, ustępuje miejsca bardziej precyzyjnemu przypisaniu ról. Zmiana dotyczy więc nie tyle samej obecności kobiet w przestrzeni usługiwania, ile sposobu instytucjonalnego ujęcia służby. W tym świetle wzmianka o Febie zachowuje wartość świadectwa wcześniejszego etapu rozwoju wspólnot, w którym zakres kobiecej działalności nie został jeszcze ograniczony przez późniejszą organizację urzędów.

8. Paternalizm czy kooperacja? Spór interpretacyjny w badaniach nad Pawłem

Jednym z kluczowych sporów współczesnej egzegezy związanej z Apostołem jest pytanie o charakter jego relacji do kobiet i ich miejsca w organizacji Kościoła. Po jednej stronie mamy do czynienia z modelem paternalistycznym, który dopuszcza jedynie pewien zakres aktywności kobiet w granicach kontrolowanych przez mężczyzn, z drugiej – z formą rzeczywistej kooperacji, w której kobiety współuczestniczą w misji, nauczaniu i organizacji wspólnot na bardziej partnerskich zasadach. Rozstrzygnięcie tej kwestii jest w znacznej mierze funkcją przyjętych założeń badawczych oraz tego, którym świadectwom źródłowym nadaje się większą wagę interpretacyjną.

W nurcie interpretacji określanym często jako komplementarystyczny (termin ten jest anachroniczny wobec starożytności) podkreśla się, że Paweł funkcjonuje w ramach zasadniczo patriarchalnego porządku społecznego, który nie zostaje przez niego zakwestionowany na poziomie

strukturalnym. W tym ujęciu teksty takie jak 1 Kor 14,34–35 czy 1 Tm 2,11–12 nie są traktowane jako marginalne czy sytuacyjne, lecz jako wyraz normatywnego stanowiska apostołskiego. Kobieca aktywność, o ile jest dopuszczona, ma charakter wtórny, pomocniczy lub ograniczony do przestrzeni prywatnej bądź półprywatnej. W tym sensie Paweł jawi się jako teolog, który, choć wprowadza pewne korekty etyczne i duchowe, nie przekracza zasadniczego modelu androcentrycznego²⁸.

Odminną perspektywę reprezentuje nurt egzegezy historyczno-krytycznej oraz socjo-historycznej, często określanej jako egalitarny, choć i tu terminologia wymaga ostrożności. Badacze tacy jak Elisabeth Schüssler Fiorenza, Wayne A. Meeks czy Ben Witherington III zwracają uwagę, że kluczowe dla zrozumienia Pawła jest nie tylko to, co mówi w swoich listach, ale również to, jak funkcjonują konkretne wspólnoty, do których pisze. W tym ujęciu decydujące znaczenie mają świadectwa takie jak Rz 16, gdzie Feba pojawia się jako diakon i patron, ale także wspomniane tam kobiety są przywoływane jako współpracownice apostołskie (w tej części listu [Rz 16,1–20] wspomnianych jest 11 kobiet i 18 mężczyzn). Można to połączyć z danymi z innych Listów i Dziejów, ukazującymi kobiety jako gospodynie ekklesii domowych, nauczycielki i prorokinie. Wynika z nich, że kobiety nie były jedynie biernymi adresatkami misji. Razem tworzy to obraz kobiecej sprawczości

²⁸ T. R. Schreiner, *Head Coverings, Prophecies, and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16*, w: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, red. J. Piper, W. Grudem, Wheaton 1991, s. 124–139, 485–487.

misyjnej, domowej, charyzmatycznej i komunikacyjnej.

Paweł nie tyle projektuje nowy model społeczny w sensie instytucjonalnym, ile uruchamia dynamikę wspólnoty, w której dotychczasowe granice ulegają relatywizacji w obrębie nowej tożsamości: *nie ma mężczyzny i kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Podział mężczyzna – kobieta zostaje włączony w nową logikę wspólnoty, w której nie można uzasadniać wykluczenia z działania eklezjalnego ze względu na płeć, nację (Żyd – Grek) czy status społeczny (wolny – niewolnik). W tym sensie wspomniany tekst funkcjonuje jako czynnik hermeneutyczny i praktyczny zarazem, dokonując redefiniowania sposobu rozumienia przynależności, a przez to także zakres możliwego działania uczestników wspólnoty.

Paweł nie tworzy programu społecznej rewolucji, lecz inicjuje proces, który w konkretnych warunkach wspólnotowych może prowadzić do bardziej partnerskich form współdziałania. Jego perspektywa pozostaje zakorzeniona w realiach oikosu, patronatu i istniejących kodów społecznych. Nowość polega na wprowadzeniu zasady tożsamościowej, która działa wewnątrz tych struktur i stopniowo je przekształca od środka. Tam, gdzie decydująca staje się tożsamość „w Chrystusie”, a nie status wynikający z płci, otwiera się przestrzeń dla realnej współpracy kobiet i mężczyzn w misji, komunikacji i organizacji ekklesii. Dynamika ta nie znosi napięć ani nie eliminuje wszystkich ograniczeń, ale podważa ich absolutny charakter i czyni możliwym ich przekraczanie w praktyce życia wspólnotowego.

Na tym tle coraz większą rolę odgrywają badania nad kategorią współpracowników apostołskich (*synergoi*). W listach apostołskich termin ten odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet, co sugeruje, że przynajmniej w przestrzeni misyjnej i organizacyjnej nie obowiązuje prosty model zależności jednostronnej. Kobiety takie jak Pryska, Junia czy Feba nie są przedstawiane jako bierne adresatki działań Pawła, lecz jako osoby współuczestniczące w tym samym dziele głoszenia Ewangelii. W tym sensie model kooperacyjny wydaje się lepiej odpowiadać danym źródłowym, zwłaszcza jeśli uwzględnimy oikoidalny charakter wspólnot oraz znaczenie patronatu.

Nie oznacza to jednak, że napięcie między tymi dwoma modelami zostaje w źródłach nowotestamentowych rozwiązane. Przeciwnie, teksty Pawłowe zachowują ślady obu tendencji: z jednej strony otwierają przestrzeń dla realnej współpracy kobiet w misji i organizacji Kościoła, z drugiej – w określonych kontekstach wprowadzają ograniczenia, które można interpretować jako formę dostosowania do norm społecznych lub jako element procesu instytucjonalizacji. Właśnie ta ambiwalencja sprawia, że pytanie o „paternalizm czy kooperację” nie daje się rozstrzygnąć w sposób binarny. Bardziej adekwatne wydaje się ujęcie dynamiczne, w którym wczesne chrześcijaństwo jawi się jako przestrzeń negocjowania ról, a nie jako system o ustalonym i jednolitym modelu relacji płci.

Zakończenie

Obraz kobiety w najwcześniejszym chrześcijaństwie pozostaje zarazem czytelnym i wewnętrznie napiętym. Czytelny, ponieważ

analizowane teksty ukazują kobiety jako rzeczywiste uczestniczki życia wspólnot, jako patronki organizujące ekklesie, diakonów, prorokinie, nauczycielki i gospodynie Kościołów domowych. Napięty, gdyż w tych samych tekstach widoczny jest proces ograniczania tej podmiotowości, szczególnie w miarę przechodzenia od dynamiki charyzmatycznej ku bardziej trwałym i kontrolowanym formom organizacyjnym²⁹.

Lektura źródeł nowotestamentowych, prowadzona bez odwołań do późniejszej tradycji, prowadzi do spójnego wniosku, w myśl którego kobiety współkształtowały strukturę wczesnego Kościoła. Nie pełniły roli wyłącznie biernych uczestniczek zgromadzeń ani ukrytego zaplecza religijności. Występują jako patronki ekklesii domowych, osoby mobilne i dysponujące środkami, reprezentantki wspólnot, prorokinie, nauczycielki oraz współpracownice w misji³⁰.

²⁹ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, s. 205–217, 235–236; B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988, s. 5–23.

³⁰ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, dz. cyt., s. 169–192.

Bibliografia

Beyer, H. W. διακονέω, διακονία, διάκονος, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, red. G. Kittel, tłum. G. W. Bromiley, t. 2, 81–93, Grand Rapids: Eerdmans 1964.

Brooten, B. J. *Junia: Outstanding among the Apostles*, w: *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, red. L. Swidler, A. Swidler, Paulist Press, New York 1977.

Ich rola była możliwa przede wszystkim dlatego, że pierwotny Kościół rozwijał się w strukturze domu. Oikos stworzył przestrzeń, w której kobieca sprawczość mogła zostać włączona w organizację wspólnoty bez konieczności natychmiastowego zerwania z formalnie publiczną sferą męskiej dominacji. Drugim czynnikiem był patronat, a więc społeczny mechanizm wsparcia, ochrony i reprezentacji. Trzecim zaś charyzmatyczna dynamika pierwszych wspólnot, w której słowo, modlitwa i misja nie były jeszcze całkowicie podporządkowane późniejszemu modelowi urzędu. Dopiero proces instytucjonalizacji, wraz z przechodzeniem od wspólnoty domowej do Kościoła bardziej publicznego i zinstytucjonalizowanego, doprowadził do ograniczenia części tych funkcji. Nie zmienia to jednak podstawowego faktu historycznego: kobiety współtworzyły nie tylko społeczne zaplecze chrześcijaństwa, ale jego realną organizację. Świadek Feby, Pryski, Junii, Lidii czy Nimfy pozostaje pod tym względem wyjątkowo wymowne. To nie margines dziejów Kościoła, ale jeden z ich istotnych fundamentów.

Cervin, R. S. *A Note Regarding the Name 'Junia(s)' in Romans 16.7*, "New Testament Studies" 1994, nr 3, s. 464–470.

Chow, J. K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth*, JSOT Press, Sheffield 1992.

Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox, Philadelphia 1987.

Daly, M., *The Church and the Second Sex*, Harper & Row, New York 1968.

- Dunn, J. D. G., *The Epistle to the Galatians*, Peabody, MA Hendrickson 1993.
- Dynak, A., *Skromne wielkiego początku. Lidia – pierwsza chrześcijanka Europy* (Dz 16,11–15), w: „Kogo szukasz?” (J 20,15). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski i M. Kowalski, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2021, s. 127–149.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- Gajewski, W., *Ojciec rodziny jako model zwierzchnika kościoła domowego. Analiza przypowieści o słudze wiernym i niewiernym* (Mt 24,45–51; Łk 12,41–48), „Christianitas Antiqua” 2012, nr 4, s. 45–82.
- Gajewski W., *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7,24–27, Mt 24,45–51, Łk 15,11–32*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013.
- Gajewski, W., *Charyzmaty w świadectwach epoki ojców apostoelskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2020, nr 4, s. 169–178.
- Gajewski, W., *Profetyzm, Paweł Apostoł i Ekklesia*, „Przegląd Religioznawczy” 2023, nr 3, s. 169–178.
- Gajewski, W. *Charyzmat, urząd, hierarchia. Przegląd pojęć i zjawisk związanych z organizacją Kościoła pierwszego wieku*, WAM, Kraków 2025.
- Ilan, T. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Hendrickson, Massachusetts 1996.
- Klauck, H.-J. *Wczesnochrześcijańska wspólnota kościelna*, przeł. S. Jopek, WAM, Kraków 1995.
- Keller. M. N. *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus*, Liturgical Press, Collegeville 2010.
- Kraemer, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford University Press, New York–Oxford 1992.
- Martimort, A.-G., *Deaconesses: An Historical Study*, Ignatius Press, San Francisco 1986.
- Martyn, J. L. *Galatians*, Anchor Bible 33A, Doubleday, New York 1997 .
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven–London 1983.
- Musiał, D., *Kobieta i mężczyzna w świecie antycznym: uwagi o starych sporach i nowych oczekiwaniach*, „Klio” 2013, nr 26, s. 5–22.
- Neutel, K. B., *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration “Neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, nor Male and Female” in the Context of First-Century Thought*. Seria „Library of New Testament Studies”, tom 513, T&T Clark, London 2015.
- Osiek, C., Balch D. L., *Families in the New Testament World: Households and House Churches*, Westminster John Knox, Louisville 1997.
- Osiek, C., MacDonald M. Y., Tulloch J. H., *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- Peppiatt, L., *Women and Worship at Corinth*, Cascade, Eugene 2015.
- Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken, New York 1975.

- Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.
- Schüssler Fiorenza, E., *Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History*, "Word & World" 1986, nr 4, s. 420–433.
- Schreiner, T. R., *Head Coverings, Prophecies, and the Trinity: 1 Corinthians 11:2–16*, w: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, red. J. Piper i W. Grudem, Crossway, Wheaton 1991, s. 124–139.
- Theißen, G., *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk. WAM, Kraków 2004.
- Winter, B. W., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- Witherington B. III, *Rite and Rights for Women – Galatians 3:28*, „New Testament Studies” 1981, nr 5, s. 593–604.
- Witherington III, B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

WOJCIECH GAJEWSKI – historyk i religioznawca, profesor Uniwersytetu Gdańskiego. Habilitację uzyskał na podstawie badań nad domostwem i rodziną w starożytności w kontekście wczesnochrześcijańskiej *ekklesii*. Autor podejścia oikoidalnego, rozwijanego w ramach metody społeczno-kulturowej w badaniach nad antykiem.

Specjalizuje się w historii starożytnej, historii Kościoła, społeczno-religijnych aspektach wczesnego Imperium Rzymskiego, relacjach chrześcijaństwa i judaizmu okresu Drugiej Świątyni oraz problematyce rodziny i domostwa w kulturze antycznej. W swoich badaniach podejmuje także

zagadnienia związane z protestantyzmem, zwłaszcza z historią, teologią i fenomenem ruchu pentekostalnego.

Autor monografii *Charyzmat, urząd, hierarchia* (2010, 2025) oraz *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa* (2013), współautor i redaktor opracowań zbiorowych, autor około 70 prac naukowych.

Kierownik Zakładu Studiów nad Religią oraz wicedyrektor Instytutu Antropologii na Wydziale Historycznym UG, koordynator kierunku religioznawstwo na Uniwersytecie Gdańskim.

E-mail: wojciech.gajewski@ug.edu.pl