

Ks. Jan ZAŁĘSKI

RÓWNOŚĆ MĘŻCZYZNY I KOBIETY W GA 3,28

Treść: 1. *Sitz im Leben* oraz kontekst Ga 3,28; 2. Analiza egzegetyczno-teologiczna Ga 3,28.

Wśród bardzo wielu tekstów NT, podejmujących problematykę roli i zadań kobiety w społeczeństwie i w Kościele, wspomniany w tytule artykułu tekst zasługuje na szczególną uwagę choćby z tego względu, że jakby rekapitułuje w krótkiej wypowiedzi całe bogactwo pouczeń różnych autorów NT, wprawdzie podkreślających równość obu płci, ale nie tak zwięźle i zdecydowanie, jak to czytamy w Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie”. Także w tekstach Pawłowych, w których Apostoł poświęca wiele uwagi postawie kobiet w różnych sytuacjach życiowych (w czasie nabożeństw liturgicznych, w małżeństwie, w rodzinie, w pełnieniu różnych posług), ten tekst jest wyjątkowo wyraźny, gdy chodzi o zrównanie kobiety i mężczyzny. Może oczywiście nasunąć się pytanie, czy rzeczywiście na każdym odcinku społecznego życia? Czy można, na przykład, z tego tekstu wyciągać wnioski o zrównaniu mężczyzny i kobiety w posługiwaniu liturgicznym? Żeby odpowiedzieć na te pytania, spróbujemy najpierw przebadać jego *Sitz im Leben* oraz kontekst (1), a następnie dokonać szczegółowej analizy egzegetyczno-teologicznej (2). Warto wspomnieć jednym zdaniem, że Pawłowe autorstwo naszego tekstu nie budzi wątpliwości¹.

1. *Sitz im Leben* oraz kontekst Ga 3,28

Nieco bardziej problematyczne jest pochodzenie interesującego nas dwudziestego ósmego wiersza trzeciego rozdziału, choć i tu panuje dość powszechna zgoda wśród biblistów, że wchodzi on w skład formuły chrzcielnej zawartej w Ga 3,26-28, skąd Paweł go zaczerpnął i włączył do Listu do Galatów². Tego rodzaju stwierdzenie nie wyklucza dal-

¹ Zob. np. W. RAKOCY, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, 171-179, który szczegółowo rozważa zarówno czas, jak i miejsce napisania tego listu przez Pawła (zwl. s. 171.179); U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002⁴, 112: „Die paulinische Verfasserschaft des Gal ist heute unbestritten”; J. A. FITZMYER, „List do Galatów”, w: *Katolicki komentarz biblijny* (red. polskiego wydania W. Chrostowski), Warszawa 2001, 1370; E. TAMEZ, „List do Galatów”, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* (red. polskiego wydania W. Chrostowski), Warszawa 2000, 1507; E. SZYMANEK, *List do Galatów*, Poznań-Warszawa 1978, 29.

² E. SCHÜSSLER FIORENZA, „Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik”, *BThZ* 16(1999) nr 2, 212; „... die meisten ExegetInnen darin übereinzustimmen, daß Paulus in Gal 3,26-29 ein traditionelles Taufbekenntnis zitiert, dessen Kern generell in Vers 28abc gesehen wird”; TAZ, In

szych pytań o przed-Pawłową tradycję naszego tekstu. Obszerne studium poświęcił temu problemowi R.D. McDonald³, który słusznie zauważył spore podobieństwo między Ga 3,28 a 1 Kor 12,13 i Kol 3,10-11.

Wspólnym elementem gramatycznym tych tekstów jest ich druga osoba liczby mnogiej, za pomocą której autor zwraca się do adresatów, mimo że w najbliższym kontekście mamy trzecią osobę liczby mnogiej; zwraca uwagę także podobieństwo tematyczne: we wszystkich znajdujemy wzmiankę o Żydach i Grekach, niewolnikach i wolnych; mniej lub bardziej wyraźnie pojawia się też w nich myśl o jedności wszystkich w jednym Duchu lub w Chrystusie (najmniej wyraźnie ten ostatni element pojawia się w Kol); ponadto w dwóch pierwszych jest wzmianka bądź w tym samym wierszu (1 Kor 12,13), bądź w bezpośrednio poprzedzającym kontekście (Ga 3,27) o chrzcie. Natomiast tylko w Ga 3,28 autor listu dodał mężczyznę i kobietę. Jest bardziej prawdopodobne – zdaniem McDonalda – że wzmiankę o mężczyźnie i kobiecie dodał Apostoł w Ga, niż to, że została on usunięta z pozostałych dwóch listów. Trzeba przyznać rację McDonaldowi, że jeżeli nawet Paweł zaczerpnął to z tradycji, to z pewnością przepracował to dla użytku Galatów, choć on sam optuje za innym źródłem naszego tekstu, a mianowicie za jego zależnością od podobnych wyrażenń znalezionych w Ewangelii według Egipcjan (nazywa je logiami Pana), 2 Liście Klemensa i Ewangelii Tomasza⁴. Faktycznie można znaleźć podobne wyrażenie we wspomnianych tu pismach (np. EwEg: *...i gdy dwoje stanie się jednym, a męski pierwiastek z żeńskim nie będzie ani męski, ani żeński – oute arsen oute thêly*; EwTm, 22: *...i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie, nie było męskim, a to, co jest żeńskie nie było żeńskim...*). Problem jednak w tym, że wszystkie te utwory są późniejszego pochodzenia niż List do Galatów, a poza tym obydwie apokryficzne ewangelie są pismem gnostyckim⁵. Nie przekonuje argumentacja Mc Donalda, jakoby te pisma

Memory of Herr, New York 1983, 208; B. KAHL, "No Longer Male: Masculinity Struggles Behind Galatians 3,28?", *JSNT* 79(2000) 37; D. M. SCHOLLER, "Galatians 3,28 and the Ministry of Women in the Church", *CovQ* 56(1998) nr 3, 2; P. E. DINTER, "Christ's Body as Male and Female", *CC* 44(1994)nr 3, 395; W. LITKE, "Beyond Creation: Galatians 3,28, Genesis and the hermaphrodite myth", *StRel* 24(1995) nr 2, 174; GL. BORCHERT, "A Key to Pauline Thinking – Galatians 3,23-29: Faith and the New Humanity", *RevExp* 91(1994) nr 2, 145; B. BYRNE, *Paul on the Christian Women*, Collegeville 1989, 6; E. TAMEZ, "List do Galatów" (tł. z ang.) w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma św.* (red. polskiego wydania W. Chrostowski), Warszawa 2000, 1517. Odmiennego zdania jest G. DAUTZENBERG, "Das ist nicht männlich und weiblich. Zur Interpretation Gal 3,28", *Kai* 24(1982) 181-206 i F. SARACINO, "Forma e funzione di una formula paolina", *ReBL* 28(1980) 345-406. Obydwaj są zdania, że podłożem tego tekstu było przeciążanie aktualnych społecznych różnic w Pawłowych wspólnotach dzięki słuchaniu polaryzacyjnie wymienionych grup społecznych i próbie zaradzenia ich problemom. F. G. DOWNING, "A Cynic Preparation for Paul's Gospel for Jew and Greek, Slave and Free, Male and Female", *NTS* 42(1996) nr 3, 461, nie wyklucza wprawdzie możliwego wpływu Rdz 1,27-28 na formułę zawar tą w Ga 3,28, ale jednocześnie sugeruje jeszcze inną możliwość, a mianowicie zapożyczenie idei równości między wymienionymi w Ga 3,28 grupami ludzi od znanego wśród filozofów cynickich bardzo zbliżonego w treści sloganu ('unisex virtus'), dotyczącego zwłaszcza ostatniego zestawienia par w Ga 3,28, czyli mężczyzny i kobiety.

³ *There is no Male and Female: The Fate of Dominic Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia 1987.

⁴ *Tamże*, 7.14n; por. także B. BYRNE, *dz. cyt.*, 8. Niektórzy autorzy podają nawet rekonstrukcję przed-Pawłowej formuły chrzcielnej naszego fragmentu, tzn. Ga 3,26-29; R.D. McDONALD, *There is no Male and Female*, *dz. cyt.*, 8; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *art. cyt.*, 212.

⁵ Por. M. STAROWIEYSKI, "Ewangelia według Egipcjan", w: *Apokryfy Nowego Testamentu* (red. TENZE), 121, datuje jej powstanie na połowę II wieku. Ten sam autor datuje Ewangelię Tomasza na połowę II wieku, por. "Ewangelia Tomasza", w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, 122. Wątpliwe jest pochodzenie 2 Listu

były świadectwem rozwoju ustnej tradycji, a więc sięgały pierwotnej wersji owych logiów, czyli mogły stanowić niewątpliwe źródło wypowiedzi Pawła w Ga 3,28.

Kolejny krok w badaniu nad interesującym nas obecnie fragmentem Ga prowadzi do zastanowienia się nad jego kontekstem. Bardzo szeroko potraktował to zagadnienie T. Hopko, stwierdzając, że dla prawosławnych chrześcijan niezmiernie ważne jest przekonanie, iż przy interpretacji Biblii należy uwzględnić historyczne środowisko osoby, tradycji Kościoła, wiary itd. Człowiek zaczyna czytać Biblię w łączności ze swoimi predyspozycjami, życiowymi doświadczeniami i pragnieniami. Z drugiej strony trzeba pamiętać - twierdzi dalej Hopko - że hermeneutyczny kontekst domaga się od nas czytania i interpretowania każdego tekstu Biblii w powiązaniu z życiem. Tak też należy postrzegać Ga 3,28, tzn. jako fragment kanonicznych pism NT, zaakceptowanych przez Kościół. Następny etap to interpretacja tego tekstu w kontekście całego Listu do Galatów, którego głównym celem jest nauka o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, a nie dzięki Prawu, co zresztą daje się wyraźnie zauważyć w bliższym kontekście dla Ga 3,28, a mianowicie w Ga 3,23-29⁶.

Właśnie temu najbliższemu kontekstowi warto poświęcić nieco uwagi. Autor listu stopniowo wprowadza myśl o równości między mężczyzną i kobietą i dlatego najpierw przypomina adresatom stan człowieka przed nadejściem wiary. Wtedy człowiek był w niewoli Prawa (Ga 3,23). Prawo jednak pełniło też pozytywną funkcję wychowawcy w drodze do Chrystusa (Ga 3,24). Wraz z nadejściem wiary wychowawcza rola Prawa się skończyła (Ga 3,25). W nowej epoce, epoce wiary wszyscy otrzymali możliwość stania się dziećmi Bożymi, o ile będą wierzyć w Chrystusa (3,26). Potem Apostoł pokazuje, na czym bliżej ma polegać dziecięstwo Boże. Przez przyjęcie chrztu zostaliśmy włączeni w Chrystusa, co autor listu wyraża za pomocą metafory przyobleczenia się w Chrystusa (Ga 3,27). Fakt włączenia w Chrystusa jest źródłem równości wszystkich ludzi i dlatego nie ma już Żyda ani Greka, wolnego czy niewolnika, mężczyzny i kobiety. Wszyscy bowiem ludzie stanowią jedno w Chrystusie (por. Ga 3,28). Z kolei owa ścisła łączność z Chrystusem jest źródłem uczynienia nas potomstwem Abrahama, co z kolei sprawia, że stajemy się dziedzicami (Ga 3,29)⁷.

Najbliższy zaś kontekst dla Ga 3,28 stanowią wiersze Ga 3,26-29, w których autor listu zwraca się do adresatów w drugiej osobie liczby mnogiej. Na wyróżnienie tej mniejszej jednostki (3,26-29) spośród nieco większej (3,23-29) pozwala oprócz wspomnianej tu drugiej osoby liczby mnogiej w ostatnim z tych fragmentów (3,26-29), w przeciwstawieniu do pierwszej osoby liczby mnogiej w pierwszym z nich (3,23-25) – także nieco inaczej rozłożony akcent w każdej z nich. O ile w pierwszym fragmencie (Ga 3,23-25) dominuje tematyka przejściowej roli Prawa (jako pedagoga), o tyle druga zdominowana jest myślą o sytuacji człowieka, nie będącego już pod władaniem Prawa, lecz pozostającego wraz z przyjściem Chrystusa pod wpływem łaski, której skutkiem jest synostwo Boże pozostających w łączności z Chrystusem⁸.

Klemensa. B. BYRNE, *dz. cyt.*, 8, również podaje w tłumaczeniu logion 22, w którym podobne wyrażenia występują, i także zalicza EwT do pism gnostyckich.

⁶ T. HOPKO, "Galatians 3,28: An Orthodox Interpretation", *VTQ* 55(1991)nr 2-3, 169-186, zwł. 169-176; por. też G. BORCHERT, "A Key to Pauline Thinking – Galatians 3,23-29", *art. cyt.*, 146; F. R. COAD, "Galatian", w: *The International Bible Commentary*, Grand Rapids 1986², 1423.

⁷ Por. G. L. BORCHERT, *art. cyt.*, 145-151.

⁸ E. L. MILLER, "Is Galatians 3,28 the Great Egalitarian Text?", *ExT* 114(2002) nr 1, 10; F. J. MATERA, *Galatians* (Sacra Pagina 9), Collegeville 1992, 143.

2. Analiza egzegetyczno-teologiczna Ga 3,28

Przedmiotem naszej analizy będzie przede wszystkim Ga 3,28, a dokładniej mówiąc tylko jego końcowa część o równości między mężczyzną i kobietą. Zauważmy, że Paweł podejmuje w interesującym nas wierszu problematykę jedności narodów czy kultur (żyd/poganin), klas społecznych (niewolnicy/wolni) i wreszcie biologiczną równość płci (mężczyzna/kobieta)⁹. Niemniej jednak wypada poświęcić nieco miejsca i czasu także owemu najbliższemu kontekstowi. Stojąca na początku w. 26 partykuła *gar* (bowiem) wyraźnie nawiązuje do bezpośrednio poprzedzającego kontekstu, dostarczając jednocześnie argumentu na potwierdzenie prawdziwości treści zawartej w 3,25. W Ga 3,25 potwierdził Paweł przemijającą rolę Prawa, a w 3,26 wyciągnął z tego wniosek. Prawo nie może obowiązywać *synów Bożych*, którzy stali się takimi dzięki wierze w Chrystusa.

Dyskusja dotyczy należytego rozumienia wyrażenia *hyioi theou* (synowie Boży). Termin *hyios* oznacza tu zapewne dorosłych, a nie nieletnich, o których mowa jest nieco dalej w tym samym liście (4,1-2), gdzie występuje też inny termin grecki (*nepios*). Określenie *synowie Boży* odnosiło się przede wszystkim do Izraela (Wj 4,22-23; Pwt 14,1-2; Oz 11,1; Syr 36,11; 3 Mch 6,28; 4 Ezdr 6,55-59; PsSal 17,26-27; Jub 1,24-25). Tytuł zarezerwowany kiedyś dla synów Izraela przynosi Paweł tu także na pogan. Apostoł stwierdza, że wszyscy (*pantes*) są synami Bożymi. Słusznie zwraca się uwagę na to, że Apostoł nie wykluczył w tym pojęciu także kobiet, na co wskazuje już w tym wierszu zastosowany przymiotnik *pantes*, a potem już bardzo wyraźnie wymienione kobiety w Ga 3,28. Musiał jednak użyć terminu *hyioi* ze względu na metaforę dziedzictwa, którego podmiotem mogli być tylko synowie¹⁰.

⁹ B. KAHL, "No Longer Male", *art. cyt.*, 38; R. M. GRANT, "Neither Male Nor female", *BiR* 37(1992) 8; G. L. BORCHERT, *art. cyt.*, 149; K. H. MAAHS, Male and Female in Pauline Perspective: A Study in Biblical Ambivalence, *Dialogue and Alliance* 2(1988) nr 3, 21; C. BUSSMANN, "Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament", w: *Die Frau im Urchristentum* (red. G. Dautzenberg i in.), Freiburg-Basel-Wien 1992⁵, 255; E. L. MILLER, *art. cyt.*, 11. Ten ostatni autor zwraca uwagę, że św. Paweł mówi wprawdzie o jedności w Chrystusie, ale bez zacierania różnic; jego zdaniem nasz tekst akcentuje wręcz praktyczną i społeczną wyższość Żydów, wolnej osoby i mężczyzny (s. 111). O niezacieraniu różnic między wymienionymi grupami mówi też S. Motyer, który poświęcił swój artykuł głównie problematyce relacji między Ga 3,28 i tablicami domowymi ("The Relationship Between Paul's Gospel of „All One in Christ Jesus” (Galatians 2,28) and the „Household Codes”", *VoxEv* 19(1989) 330. Z kolei P. E. DINTER, "Christ's Body as Male and Female", *CC* 44(1994) nr 3, 395, wskazuje na niedokładność myślenia Pawła, który potraktował mężczyzn i kobiety jako istoty nierozłączne w Chrystusie w Ga, podczas gdy opuścił kobiety w wyżej wspomnianym tekście w 1 Kor, zrywając je do posłuszeństwa mężczyznom i zabraniając im przemawiać. Na równość między mężczyzną, podkreśloną w Ga 3,28, zwraca też uwagę Anne-Marie PELLETIER, "Il n'a plus l'homme et la femme", *ComF* 18(1993) nr 2, 37.

¹⁰ F. J. MATERA, *Galatians*, *dz. cyt.*, 141; por. także F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1988⁴, 260n; C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (tł. z ang), red. polskiego wydania K. BARDSKI, W. CHROSTOWSKI, Warszawa 2000, 406n; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 81; G. L. BORCHERT, *art. cyt.*, 148, stojący na początku zdania w Ga 3,26 przymiotnik „*pantes*” odnosi jednak nie do kobiet, ale do błędzących, legalistycznie nastawionych Galatów. Podobnie do wszystkich Galatów odnosi wyrażenie „synowie Boży” H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Leipzig 1967⁴ (czwarte wydanie poprawione), 171. Warto zwrócić uwagę, że duńska teolożka nie zgadza się na tłumaczenie wyrażenia „*hyioi theou*” inaczej niż „synowie Boży”, ponieważ nie pozwala na to ani kontekst, ani sam tekst. Należy - jej zdaniem - tłumaczyć dosłownie, a nie np. „dzieci Boże” (L. FATUM, "Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts", *ST* 43(1989) nr 1, 64.

Galaci stali się synami Bożymi *dia tês pisteôs en Christô Iêsou* (przez wiarę w Chrystusie Jezusie). Powstaje pytanie, czy wyrażenie *dia tês pisteôs* odnieść do wyrażenia w *Chrystusie Jezusie*, czy *synowie Boży*? W pierwszym przypadku Chrystus byłby przedmiotem wiary, a całe wyrażenie należałoby przetłumaczyć: *Jesteście synami Bożymi przez wiarę w Chrystusa*; w drugim przypadku Chrystus byłby sferą czy miejscem, w którym ktoś staje się synem Bożym przez wiarę rozumianą jako obiektywną rzeczywistość, wiarę Jezusa Chrystusa i wówczas interesujące nas zdanie należałoby przetłumaczyć: *Jesteście synami Bożymi w sferze Chrystusa przez wiarę Chrystusa*. Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Za drugą interpretacją opowiada się F. J. Matera, według którego odpowiada to najlepiej myśli Pawła, ponieważ nigdzie nie pojawia się u niego wyrażenie *en Christô*, kiedy mówi o wierze w Chrystusa. Przemawia też na korzyść drugiej interpretacji – według Matery – fakt, iż w całym rozdziale trzecim dominuje motyw wiary Jezusa Chrystusa. Dodatkowym argumentem może być niezręczny język tego zdania, a także możliwość przyjęcia lekcji *dia pistês Jesou Christou* za P⁴⁶ i kilku innymi odpisami, pozwalającymi na rozumienie tego wyrażenia albo jako *genetivus obiectivus* (przez wiarę w Chrystusa Jezusa), albo jako *genetivus subiectivus* (przez wiarę Chrystusa Jezusa)¹¹.

Także F. Mußner, powołując się na wiele tekstów Pawłowych (Ga 2,16.20; 3,22; Rz 3,22.26; Flp 1,27; 3,9, a także Ef 3,12; Kol 2,12; 2 Tes 2,13), dochodzi do wniosku, że w obecnie analizowanym fragmencie (Ga 3,26) wyrażenie *en Christô Jesou* należy interpretować „mystycznie”, tzn. Chrystus jest tu dla Pawła sferą (Bereich), w której realizuje się synostwo Boże wierzących. Również w innych tekstach (Ef 1,15; Kol 1,4) Chrystus nie jest dla Mußnera przedmiotem wiary, lecz jej fundamentem. Oddzielając wyrażenie „synowie Boży” od *dia tês pisteôs* czasownikiem *este* (jesteście), chciał Apostoł mocniej zaakcentować to ostatnie, co nie dziwi – twierdzi wspomniany wyżej autor – jeżeli zauważymy, że termin *pistis* występuje aż trzykrotnie w bezpośrednio poprzedzającym kontekście (Ga 3,23-25). Synostwo Boże wierzących jest następstwem wiary albo inaczej mówiąc, wiara jest pośrednikiem i przyczyną ich synostwa Bożego. To wszystko dokonuje się w obrębie, w sferze Jezusa Chrystusa, a nie gdziekolwiek¹².

Sporo uwagi poświęca temu zagadnieniu również autor polskiego komentarza do naszego listu, przypominając różne sposoby łączenia wspomnianych wyżej zwrotów. Niewątpliwie formuła *en Christô* sprawiała wiele kłopotów interpretatorom tych tekstów biblijnych, w których występuje (a pojawia się w NT ponad 160 razy), choćby ze względu na szerokie zastosowanie *en* w języku greckim. Pewną pomocą w rozwiązaniu dylematu może być analogiczne do naszego zastosowanie formuły *być w Adamie* (1 Kor 15,22; 2 Kor 5,21). Mimo iż kusząca jest propozycja wielu autorów przetłumaczenia Ga 3,26 następująco; *Wszyscy jesteście synami Boga przez wiarę Chrystusa*, to jednak niemal wszystkie nowsze tłumaczenia polsko- i obcojęzyczne tłumaczą wyrażenie *en Christô* w Chrystusie Jezusie. Może najlepszą propozycją byłoby przetłumaczenie jej przez *w łączności z Chrystusem* (zob. BW-P)¹³.

¹¹ F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 142.

¹² F. MUSSNER, *dz. cyt.*, 261n. W podobnym duchu interpretuje nasze wyrażenie H. SCHLIER, *dz. cyt.*, 171n, nie zgadzając się jednak na położenie szczególnego akcentu przez Pawła na wiarę; por. także A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1973³, 123 (poprawione i poszerzone wydanie), który traktuje wyrażenie „en Christô” jako samodzielny, przysłówkowy dodatek, który należy rozumieć „w i przez Chrystusa”.

¹³ E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 81n, gdzie można znaleźć bardziej szczegółową argumentację dwóch kierunków łączenia wyrażenia, znajdującego się w Ga 3,26, a zwłaszcza przyjętej przez autora komentarza tłu-

Nie ma wątpliwości, że Ga 3,27 nawiązuje do poprzednio wyrażonej myśli w 3,26, na co wskazuje niedwuznacznie partykuła *gar* (bowiem) oraz rozpoczynający to zdanie zaimek względny w liczbie mnogiej *hosoi*, a pełniący niejako funkcję zaimka, będący odpowiednikiem *pantes* w poprzednim wierszu. Nic więc dziwnego, że tłumaczy się go najczęściej także *wszyscy*. Autor wyjaśnia bliżej w Ga 3,27, dzięki czemu wszyscy stali się synami Bożymi. Otóż stało się to dzięki przyjęciu chrztu. To właśnie chrzest sprawił, że ochrzczeni przyoblekli się w Chrystusa, czyli złączyli się z Chrystusem¹⁴. Ze wzmianką o chrzcie mamy do czynienia w Ga tylko jeden raz, właśnie w 3,27, ale użyty tu czasownik (*baptidzô*) występuje u Pawła jeszcze kilkakrotnie, choć jest ograniczony do dwóch jeszcze listów (Rz 6,3: 1 Kor 1,13.14.15.16.17; 10,2; 12,13; 15,29). Oznacza on zanurzenie w stronie czynnej lub w stronie biernej zanurzenie się i w podobnym znaczeniu występuje w innych pismach NT (np. Mk 7,4; J 1,25.28; Mt 3,13.14; Dz 8,16) i dlatego można go tłumaczyć przez *zanurzyć*. Czasownik ten występuje najczęściej u Pawła z *eis*, jak to ma miejsce w naszym liście. Użyty w Ga 3,27 czasownik *baptidzô* z dopełnieniem *eis Christon* wskazuje na element ruchu, co może uzasadniać tłumaczenie całego wyrażenia właśnie przez *zanurzyć* w wodzie, ale nade wszystko chodzi o przejście z grzechu do stanu dziecięstwa Bożego¹⁵.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element. W Rz 6,3 Paweł mówi o chrzcie zanurzającym w śmierć Chrystusa, tymczasem w Ga 3,27 posługuje się metaforą przyodziewania (... *przyoblekliście się w Chrystusa*). Okazuje się jednak, że tego rodzaju metafora występuje jeszcze w Rz 13,12-14; 1 Tes 5,8; 1 Kor 15,53-54; Ef 4,24; Kol 3,10, choć już nie w kontekście chrztu. Czasownik *endyô* znany jest też LXX na przyodzianie się w zbawienie (2 Km 6,41), w sprawiedliwość (Hi 29,14; Ps 132(131),9; Iz 59,17), okrycie się wstydem (Ps 35(34), 26). Za pomocą wspomnianej metafory autor listu wskazuje na chrzest jako przyczynę złączenia się z Chrystusem. Dodajmy jeszcze, że jedni formułę być *ochrzczone* w Chrystusie (*eis Christon*) traktowali jako skrót pełniejszej formuły być *ochrzczone* w imię Chrystusa (*eis to onoma Jesou Christou*), znanej z Dz 2,38; 8,16; 10,48; 19,5, inni byli zdania, że owa krótsza formuła oznacza bezpośrednio włączenie w Chrystusa, tzn. zanurzenie nie tyle w wodzie, ile wprost w Chrystusie. Metafora zaś o przyobleczeniu się w Chrystusa wyrażała postępowanie moralne, którego przykładem było życie Chrystusa według jednych, według innych, zwolenników tzw. interpretacji jurystycznej, Apostołowi chodziło nie tyle o pokazanie Jezusa jako wzoru do naśladowania, lecz jako sprawcy zbawienia człowieka. Jeszcze inni byli zwolennikami tzw. interpretacji mistycznej. Według tej ostatniej teorii Paweł chciał po prostu zwrócić uwagę na fakt, że przez chrzest następuje bardzo ścisła wspólnota z Chrystusem. Ta ostatnia wydaje się najbliższa myśli Apostoła¹⁶.

maczenia jej przez „w Chrystusie Jezusie”; por. też H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu* – cz. 2, Wrocław 1984, 146n, gdzie autor analizuje krótko znaczenie formuły „en Christô”.

¹⁴ F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 142; F. R. COAD, *dz. cyt.*, 1423; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 83; A. OEPKE, *dz. cyt.*, 124; F. MUSSNER, *dz. cyt.*, 262. H. SCHLIER, *dz. cyt.*, 173, widzi nawiązanie tylko do wyrażenia „w Chrystusie Jezusie”, a nie do całego wiersza poprzedniego

¹⁵ E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 83.

¹⁶ Por. F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 142; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 84n, u którego można znaleźć nazwiska przedstawicieli różnych prób wyjaśnienia naszego tekstu czy wyrażenia; F. MUSSNER, *dz. cyt.*, 263, który jednocześnie dostrzega sakramentalny charakter tego tekstu. O sakramentalnym charakterze wypowiedzi Pawła wspomina też H. SCHLIER, *dz. cyt.*, 174; A. OEPKE, *dz. cyt.*, 124n; H. LANGKAMMER, *List do Galatów* (Biblia Lubelska), Lublin 1999, 64. BECKER J., *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (Das Neue

W ten sposób dotarliśmy do zasadniczego tekstu naszych dociekań, czyli do Ga 3,28, w którym to wierszu autor listu wyciąga wnioski z poprzednich rozważań. Skoro wszyscy są złączeni ściśle przez chrzest z Chrystusem, to w zasadzie mówienie o jakichkolwiek różnicach nie bardzo jest uzasadnione. Przypomnijmy, że rozpoczynające ten wiersz stwierdzenie *ouk eni Joudaios oude Hellên* (nie ma już Żyda ani poganina) występuje w 1 Kor 12,13 i Kol 3,11 (por. Ga 5,6; 6,15; 1 Kor 7,19; Ef 2,15) i wskazuje na etniczny czy religijny podział ludzkości z punktu widzenia Żydów w ówczesnym świecie. Poza Rz 1,14, gdzie nie ma wzmianki o Żydach, wszędzie pojawia się w *Corpus Paulinum* łącznie wzmianka o Żydach i poganach (Rz 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1 Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Kol 3,11). Niewątpliwie *Hellên* odnosi się tu nie tyle do narodowości, czyli nie tyle oznacza tu Greka, ile nieobrzezanego, czyli poganina. W czasach Pawła istniał zdecydowany podział – zwłaszcza w środowisku palestyńskim – na Żydów i greków, rozumianych jako pogan. Stąd najczęściej u Pawła wspomniany termin oznacza poganina¹⁷.

Przedstawicielka feministycznej teologii stawia tu pytanie, czy zarówno we wzmiance o Greku i Żydzie, jak i o wolnym i niewolniku można wyczytać intencję autora natchnionego włączenia także kobiet, czy też chodziło tylko o mężczyzn? Gdyby tak miało być – kontynuując dalej swoje rozważania E. Schüssler Fiorenza – nie miałyby sensu dodatkowa wzmianka na końcu 5,28 o mężczyźnie i kobiecie. Można zrozumieć myśl Apostoła - jej zdaniem - jedynie przy założeniu, że Ga 5,28c, odwołując się do Rdz 1,27, ma na uwadze męską zdolność rozrodczą i patriarchalne małżeństwo. Tego rodzaju wyjaśnienie (generyczne wyliczenie mężczyzny i kobiety w Ga 5,28ab) tłumaczy jednocześnie, dlaczego w dwóch innych tekstach (1 Kor 12,13; Kol 3,11) pominięto wzmiankę o mężczyźnie i kobiecie. Nie było to konieczne, skoro owe teksty włączały także żydowskie i greckie kobiety oraz wolne kobiety i niewolnice¹⁸.

Kolejną przeciwstawną parą wymienioną przez Apostoła jest *doulos* – *eleutheros* (niewolnik – wolny). Ta część w. 28 pokazuje społeczne spojrzenie czy barierę w grecko-rzymskim świecie. Inne teksty NT (1 Kor 7,21-24; Ef 6,5-8; Kol 3,22-25; Flm) pokazują wyraźnie, że nie były obce problemy niewolnictwa autorom wspomnianych tu tekstów. Trudno chyba zgodzić się z twierdzeniem L. Fatum, według której Paweł miał tu na myśli jedynie chrześcijańską wolność od Prawa i żydowską niewolę pod Prawem¹⁹. I wreszcie trzecią przeciwstawną parę stanowią rzeczowniki *arsen* – *thely* (mężczyzna – kobieta), co stanowi niewątpliwie nawiązanie do Rdz 1,27 (LXX), gdzie czytamy: *arsen kai thely epoiêsen autous* (mężczyznę i kobietę uczynił ich). W tym przypadku akcentuje natchnio-

Testament Deutsch 8/1), Göttingen 1998, 60, podkreśla, że Paweł, mówiąc o przyoblekaniu się w Chrystusa, nawiązuje do języka hellenistycznych misterii pogańskich.

¹⁷ F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 142; A. OEPKE, *dz. cyt.*, 125; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 85. P. BONNARO, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Commentaire du Nouveau Testament IX), Neuchâtel 1972², 78 zauważa, że terminy „niewolnik” – „wolny” nie są aluzją do wolności chrześcijańskiej w przeciwstawieniu do niewoli ludzi będących pod Prawem, lecz zwróceniem uwagi na społeczne różnice między tymi dwoma grupami ludzi. Z Kolei H. N. RIDDERBORS, *The Epistle of Paul to the Church of Galatia*, Michigan 1972², 148n., jest zdania, że para „Żyd – Grek” podkreśla raczej różnice religijne niż etniczne; podobnego zdania jest też S. LEWIS JOHNSON, „Role Distinctions in the Church”, w: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood; a Response to Evangelical Feminism* (red. J. PIPER – W. GRUDEM), Wheaton 1991, 158.

¹⁸ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *art. cyt.*, 221n. Nie zgadza się z takim podejściem do naszego tekstu L. Fatum, *art. cyt.*, 65-77.

¹⁹ F.J. MATERA, *dz. cyt.*, 142; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 85.

ny autor odmienną płciową między ludźmi. Nie można jednak wykluczyć, że Apostoł chciał tu zwrócić uwagę na społeczną sytuację kobiety w tamtym świecie²⁰.

Zauważmy, że wszystkie trzy pary wymienionych wyżej rzeczowników są poprzedzone zaprzeczeniem, przy czym wobec pierwszych dwóch par użył autor listu przeczenia *ouk eni... oude*, podczas gdy w przypadku trzeciej pary przeciwstawnie zestawionych rzeczowników mamy do czynienia z nieco inaczej wyrażonym przeczeniem: *ouk eni... kai*, co wskazuje – zdaniem niektórych uczonych – na ewidentny dodatek Pawłowy do istniejącej już wcześniej formuły chrzcielnej. Tego rodzaju przypuszczenie – zdaniem Betza – jest tym bardziej uzasadnione, że nie ma go w pozostałych dwóch tekstach (1 Kor 13,13; Kol 3,11)²¹. Nie zgadza się z takim przypuszczeniem W. Litke, według którego to raczej Ga 3,28 zawiera pełną formułę chrzcielną, a nie pozostałe dwa teksty wyżej cytowane, a zmianę formuły przeczenia między Ga 3,28ab i 28c da się wytłumaczyć inaczej niż dodatkiem tej części zdania przez Pawła.

Nie da się wykluczyć, że owa zmiana była przez Pawła zamierzona. Zarówno użycie rzeczownika *arsen* i *thēly*, jak i spójnika *kai* miało podkreślić rolę mężczyzny i kobiety w odniesieniu do małżeństwa i więzów pokrewieństwa. W mniemaniu tak utrzymujących uczonych ten fragment naszego tekstu, mówiący o mężczyźnie i kobiecie, nie ma jak gdyby przełożenia na relacje „mężczyzna-kobieta” w chrześcijańskiej wspólnoty²². Gdyby tego rodzaju interpretacja była słuszna przynajmniej w odniesieniu do jednego z fragmentów naszego zdania, trudno byłoby dostrzec powód włączenia go do Ga 3,28. Ponieważ nie ma takiego powodu z punktu widzenia Apostoła umieszczenia go w tym właśnie fragmencie Ga, z trudnością tylko można dowodzić, że uczynił to ze względów teologicznych. Wiele wskazuje raczej – jak wspomnieliśmy już o tym wcześniej – na zaczerpnięcie naszego tekstu z formuły chrzcielnej. Nawet jeżeli przyznamy słuszność rozumowaniu Schüssler Fiorenza i Witheringtonowi, to nie można nie zauważyć ich całkowitej zależności od powiązania tego zdania z pewnymi żydowskimi normami kulturalnymi, które opierają się na relacji o stworzeniu człowieka, zawartej w Rdz 1 – 2.

Poddawszy krytyce opinie wspomnianych przed chwilą teologów, W. Litke nie bez racji zauważa, że to składnia wyrażenia *ouk eni arsen kai thēly*, a nie choćby słuszna jego interpretacja, wskazuje na ścisłe jego powiązanie z Rdz 1,27 (LXX), w której występują te same terminy *arsên kai thēly*. Wiele wskazuje więc, że mamy tu do czynienia z aluzją do wspomnianego tekstu ST²³. Zdaniem niektórych teologów należy mówić w naszym przypadku o czymś więcej niż tylko aluzji. Tu trzeba mówić po prostu o cytacie²⁴. Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły dyskusji, co można uznać za cytat, a co za parafrazę czy

²⁰ F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 142n; E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 85.

²¹ H. D. BETZ, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, 182, który wymienia jeszcze W. A. Meeksa i R. Scroggsa; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, *dz. cyt.*, 208n; W. LITKE, *art. cyt.*, 174.

²² Tak sądzą E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, *dz. cyt.*, 211; B. WITHERINGTON, "Rite and Rights for Women – Gal 3,28", *NTS* 27(1980/81)599-600.

²³ Tak sądzi N. A. DAHL, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis 1977, 133; F. F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1982, 189; B. WITHERINGTON, *art. cyt.*, 599-600, dodaje, że chodzi o świadomą aluzję.

²⁴ K. STENDAHL, *The Bible and the Role of Women: A Case Study in Hermeneutics*, Philadelphia 1966, 22; W. LITKE, *art. cyt.*, 175n.

aluzję. Problem wydaje się być daleki od jednoznacznego rozstrzygnięcia²⁵. Jedno wydaje się pewne: autor Ga odwołuje się do tekstu ST w celu udowodnienia tezy, że wszyscy w Chrystusie są równi. Warto może zwrócić uwagę na różne warianty wyrażenia *heis este en Christô* w aparacie krytycznym (*este Christou, este en Christou*), których zamiarem było zapewne uczynienie lepszym przyjętego tekstu przez opuszczenie *heis* (jedno), które mogłoby sugerować – zdaniem niektórych kopistów – że owe różnice już nie istnieją²⁶.

Wspomniane przeczenia posłużyły Apostołowi do stwierdzenia na końcu Ga 3,28 (28d), że od chwili przyjęcia chrztu (Ga 3,27) nie ma już znaczenia, czy ktoś jest Żydem, czy poganinem, niewolnikiem, czy wolnym, mężczyzną, czy kobietą, ponieważ w Chrystusie wszyscy (kolejny raz *pantes*) stanowimy jedno. Nie znaczy to oczywiście, że dla Apostoła nie ma już odtąd żadnej różnicy narodowej/religijnej, społecznej czy płciowej między ludźmi. Są to jednak drugorzędne różnice wobec faktu włączenia wszystkich w jedno Ciało Chrystusa. Nie ma jej natomiast na płaszczyźnie teologicznej. Pozostaje jeszcze ustosunkować się do *pantes gar hymeis este* (wszyscy jesteście jedno). O jakiego rodzaju jedność chodzi w tym tekście? Czy np. taką, która znosi wszelkie różnice? Niektórzy uczeni widzieli tu jakąś wspólną osobowość, jaką mogła być osoba Chrystusa, w którego przez chrzest zostaliśmy najpierw zanurzeni, a potem przyobleczeni²⁷. Zdaniem innych teologów mogła Pawłowi towarzyszyć myśl o włączeniu wszystkich do Kościoła, który jest Ciałem Chrystusa. Nie ma wątpliwości, że dla Apostoła Kościół jest Ciałem Chrystusa, czemu dał wyraz w innych swoich pismach (1 Kor 12,13; por. także Ef 4,12.16; Kol 3,11). Na swój sposób zinterpretował tego rodzaju myśl tłumacz Vulgaty, który greckie *heis* przetłumaczył przez *unum*, choć nie jest to dokładne tłumaczenie. Dla św. Hieronima było jasne, że ochrzczeni stanowią tak dalece jedność z Chrystusem, że tworzą z Nim jedno ciało. Mamy więc tu uzasadnienie chrystologiczno-eklezjologicznej owej jedności, co jednocześnie wyklucza przyjmowanie jakiejś kolektywnej zbiorowości.

Zwróćmy uwagę, że owo *heis este* w 3,28 wynika z tego, co Paweł wcześniej powiedział o przyobleczeniu się w Chrystusa w 3,27, co z kolei jest następstwem wynikającym z chrztu. Dodajmy, że Ga 3,28d nawiązuje do 3,28a-c dzięki partykule *gar*, a wspomniane już kilkakrotnie *heis* jest przeciwstawieniem w stosunku do wymienionych wcześniej różnych grup ludzi (żydzi/poganie, niewolnik/wolny, mężczyzna/kobieta). Stoi więc nasz liczebnik w opozycji do tego, co dla ówczesnego świata nie było bez znaczenia w kategoriach wymienianych tu ludzi i zarazem różnic między nimi. Zwraca się też uwagę, że nie można oddzielać owego „jedno” od następującego po nim *en Christô Jesou*. Formuła *en Christô (Jesou)* występuje w Ga siedmiokrotnie (1,22; 2,4.17; 3,14.26.28; 5,6). W 1,22 oznacza ona po prostu chrześcijańskie kościoły; w 2,4.17; 3,17 oznacza historyczną osobę Jezusa. Nieco inne znaczenie otrzymuje ona w 3,26.28 i 5,6. Może najlepszą propozycją byłoby przetłumaczenie jej przez *w łączności z Chrystusem*. Te ostatnie teksty wprowadzają na w zbawczą sferę, w której wszyscy przez wiarę są zjednoczeni z Chrystusem. Nie da się jednak określić bliżej od strony języka, w czym ona ma się wyrażać. Z całą pewnością nie wyraża to identyczności z Chrystusem dla wierzących w niego, ale pozwala na

²⁵ Zob. dyskusję na ten temat u D-A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen 1986, 13-15; W. LITKE, *art. cyt.*, 175-178. U tego ostatniego autora można znaleźć (podane za Kochem) kryteria wskazujące na rozróżnienie cytatów od aluzji.

²⁶ F. J. MATERA, *dz. cyt.*, 143.

²⁷ E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 85n, zalicza do zwolenników tej teorii Buzy'ego; A. OEPKE, *dz. cyt.*, 126, jest podobnego zdania; J. A. FITZMYER, *List do Galatów, dz. cyt.*, 1382.

rozpoznanie bliskości ludzi ochrzczonych w stosunku do Chrystusa²⁸. Trudno natomiast zgodzić się z opinią wyrażoną w artykule D. M. Scholera, prezentującego stanowisko kościoła metodystycznego czy Armii Zbawienia, czy szerzej ewangelickich kościołów jakoby tekst Ga 3,28 stanowił zasadniczy argument na pełne uczestnictwo kobiet w kapłaństwie kobiet²⁹. List do Galatów w ogóle tego rodzaju problematyki nie podejmuje. Niewątpliwie natomiast zawiera się tu nauka o równości między mężczyzną i kobietą na płaszczyźnie teologicznej, bez zacierania równocześnie istniejących różnic na płaszczyźnie biologicznej.

W kończącym tę niewielką jednostkę wierszu (Ga 5,29) wyciąga autor listu wniosek z przynależności do Chrystusa ludzi ochrzczonych, o czym mówił wcześniej. Otóż należący do Chrystusa staną się, a właściwie już są *sperma tou Abraam* (potomstwem Abrahama), co z kolei prowadzi do tego, że są również dziedzicami obietnic danych niegdyś Abrahamowi.

DIE GLEICHHEIT DES MANNES UND DER FRAU IN GAL 3,28

Zusammenfassung

Der Autor des Artikels ist zu der Schlussfolgerungen gekommen, dass Gal 3,28 in dem breiteren Kontext (Gal 3,23-29) analysiert werden muss. Man sollte auch in Gal 3,28 bei der detaillierten Exegese die Lehre über die Gleichheit der Juden und Griechen, Freien und Sklaven berücksichtigen. Es ist klar dem Verfasser der Artikel geworden, dass der heilige Paulus auf der theologischen Ebene Mann und Frau gleich sieht. Man darf aber von dem Text keine Schlussfolgerungen ziehen, dass er irgendwelche Lehre über die Zulassung der Frauen zum Priestertum in sich enthält, obwohl manche feministische Theologinnen das tun.

²⁸ Zob. E. SZYMANEK, *dz. cyt.*, 86; F. MUSSNER, *dz. cyt.*, 265n; H. SCHLIER, *dz. cyt.*, 175.

²⁹ D. M. SCHOLER, *art. cyt.*, 2-13.