

GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS

(PRZ 15,33)

KSIĘGA PAMIĄTKOWA

DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY

W 70. ROCZNICĘ URODZIN

CZĘSTOCHOWA 2015, s. 579-598

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA

(PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY, WROCŁAW)

CZEGO KOBIECIOM NIE WOLNO? W POSZUKIWANIU KONSENSUSU DLA INTERPRETACJI 1TM 2,11-15

W 1911 r. znany francuski projektant, Paul Poiret rozpętał prawdziwą modową burzę, odziewając swoje modelki w *jupes-culottes* (spódnico-spodnie). Przyczyną oburzenia był fakt odziania kobiet w stroje męskie – na nic się zdały tłumaczenia projektanta, który pragnął jedynie wyjść naprzeciw praktycznej naturze pań, zmęczonych krępującymi ruchy spódnicami do kostek.¹ Choć skandal wkrótce ucichł, nie trzeba było długo czekać, aby spodnie na stałe zagościły w garderobach co bardziej wyemancypowanych pań. Wynikłe z emancypacji przywdzianie męskiego ubioru nie ograniczyło się do stroju, ale rozciągnęło się na wszelkie płaszczyzny życia społecznego. Noszące spodnie kobiety poczęły garnąć się do pracy zarobkowej i nauki. Pomnożenie przywilejów kobiecych wzbudziło również w płci pięknej chęć rozprawienia się z co bardziej maskulinistycznymi poglądami na temat podziału ról w społeczeństwie. Na nowo zdefiniowano granice między kobiecością i męskością.

¹ Por. A. SIERADZKA, *Żony modne. Historia mody kobiecej od starożytności do współczesności*, Warszawa 1993, s. 127-128.

Co jednak uczynić, gdy wątki o dominacji mężczyzn pojawiają się w Piśmie Świętym, którego nie sposób napisać na nowo? Odpowiedź jest prosta – zadać sobie trud, aby dobrze zrozumieć „rażący” tekst na drodze wnikliwej interpretacji i właściwej kontekstualizacji. Gdy idzie o nowotestamentowe listy, rzecz staje się o tyle trudna, że dla współczesnych czytelników księgi te mają charakter uniwersalny. Czytelnicy wydają się zatem zapominać, że list jest pismem, które odwołuje się przede wszystkim do aktualnej sytuacji autora lub/i adresatów.² Alan Padgett akcentuje ten fakt, pisząc w swoim artykule *Wealthy Women at Ephesus. 1 Timothy 2:8-15 in Social Context*, że Listy Pasterskie nie są „podręcznikiem kościelnym”, ale „odповідzią *ad hoc* skierowaną do fałszywych nauczycieli, działających w Efezie”.³ Nie należy zatem listu, tym bardziej Listów Pasterskich, przekładać na współczesny grunt „słowo po słowie”, a jednocześnie nie można odmówić mu aktualności ze względu na kanoniczność – czy to wygodne czy nie, jest przecież dziełem natchnionym.⁴

W analizowanym passusie, tj. 1Tm 2,11-15, ulegając „hermeneutyce podejrzew”, postaramy się zaprezentować różne możliwości interpretacji tego jednego z bodaj najbardziej „niestrawnych” dla badaczek feministycznych tekstów.⁵ Aby temu zadaniu sprostać, należy przeanalizować wnikliwie trzy z budzących kontrowersje elementów: (1) postawiony przed kobietami zakaz nauczania i związany z nim nakaz milczenia, (2) znaczenie czasownika *authenteō* oraz (3) zbawienie kobiety uzależnione od rodzenia dzieci.

² Por. A. L. BOWMAN, *Women in Ministry: An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15*, BS 149 (1992) s. 193-195.

³ A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus. 1 Timothy 2:8-15 in Social Context*, Int 41 (1987) 1, s. 20. Por. T.R. SCHREINER, *An Interpretation of 1 Timothy 2, 9-15. A Dialogue with Scholarship*, w: *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*, ed. A.J. Köstenberger – T.R. Schreiner, Grand Rapids 2005, s. 87.

⁴ Por. F.R. AMES – J.D. MILLER, *Prayer and Syncretism in 1 Timothy*, RestQ 52 (2010) s. 65-66; J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005, s. 105. W tym kontekście odważną tezę stawia Mary Ann Tolbert, która przenosi akcent w postrzeganiu Pisma Świętego, od autorytetu do inspiracji. Jak słusznie zauważa Sandra Hack Polaski, ujęcie to jest niewłaściwe – Biblia może bowiem inspirować, ale w oparciu o autorytet tekstu świętego. Propozycja Tolbert jest niczym innym, jak propozycją badawczego relatywizmu, który nakazuje nam traktować tekst wybiórczo. S.H. POLASKI, *A Feminist Introduction to Paul*, St. Louis 2005, s. 118-119.

⁵ Por. E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2010, s. 236-239; J. DEWEY, *1 Timothy*, w: *Women's Bible Commentary. Expanded Edition with Apocrypha*, ed. C.A. Newsom – S.H. Ringe, Louisville 1998, s. 446-447.

1. KOBIECY EFEZU

Efez, ze względu na przebiegające przezeń szlaki handlowe, które łączyły go z Bramą Cylicji⁶ i większymi miastami zachodniej Azji Mniejszej, jak Milet, Smyrna, Pergamon, Troada, oraz za sprawą ruchliwego portu, był w czasach Pawła miastem dobrze prosperującym.⁷ Strabon uważał go za największe *emporium* po tej stronie masywu Taurus (*Geogr.* 14,1,24). Miasta tranzytowe, takie jak Efez, charakteryzowała wielokulturowość i synkretyzm religijny. Poza istniejącym sanktuarium Artemis-Diany, w której dostrzega się frygijską Kybele, kwitł w efeskim *polis* kult cesarza. Za panowania Oktawiana Augusta mieszkańcy Efezu mieli nawet prawo do wzniesienia dwóch świątyń ku czci imperatora, co w dobie Imperium uważane było za zaszczyt.⁸ Przypuszcza się ponadto, że większe miasta małaazjatyckie, a pośród nich także Efez, mogły być zamieszkiwane nawet przez kilkutysięczne diaspory żydowskie.⁹

Rekonstrukcja sytuacji społeczno-kulturowej miasta, znajdującej swoje odbicie w 1Tm, dostarcza pewnych trudności. Z treści listu wynikają same niewiadome. Nie jesteśmy bowiem w stanie odkryć istoty problemu, z którym borykała się wspólnota. Nie wiemy zatem, co sprowokowało autora do sformułowania tak stanowczych zakazów wobec kobiet, jak te, które znajdujemy w 1Tm 2,11-15.¹⁰ Egzegeci wysnuli kilka hipotez. Uznali np., że kobiety efeskie szukały sposobu, aby podczas zgromadzeń dominować nad mężczyznami lub że popadły w herezję związaną z jakimś ruchem gnostyckim, a nakaz milczenia był dla Pawła doraźnym środkiem na zduszenie problemu, albo też ła-

⁶ Por. J.S. JEFFERS, *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove 1999, s. 266.

⁷ Por. F.V. FILSON, *Ephesus and the New Testament*, BA 8 (1945) s. 75-75; F.R. AMES – J.D. MILLER, *Prayer and Syncretism in 1 Timothy*, s. 68-69.

⁸ Por. J.S. JEFFERS, *The Greco-Roman World*, s. 265.

⁹ Por. K. STEBNICKA, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu cesarstwa*, Warszawa 2011, s. 2.

¹⁰ Niektórzy badacze w oparciu o te zakazy uznają tekst za interpolację z III w., będącą reakcją na kontrowersje związane z anty-montanizmem. Por. C. CONTI, *Infiel es esta palabra. 1 Timoteo 2,9-15*, „Ribla” 37 (2000) 3, s. 41-56. Podobnie Joanna Dewey podkreśla, że może to być interpolacja. Skoro zatem autorem (z całą pewnością!) nie jest Paweł, tekst traci na aktualności – zob. J. DEWEY, *1 Timothy*, s. 447. Tym samym badaczka daje najlepszy przykład badawczego relatywizmu.

two ulegały wpływom fałszywych nauczycieli za sprawą swego niedouczenia i ignorancji.¹¹ Wedle Ricka Strelana pełna śmiałości postawa kobiet wynikała z obecnego w Efezie kultu Artemidy, który je faworyzował i głównie do nich był skierowany¹² (choć podkreśla się również obecność kultu Demeter, wraz z poświęconym bogini, kobiecym świętem Thesmoforiów, zob. *I. Eph.* 213,¹³ i Dionizosa,¹⁴ zob. Dz 19,18-19). Kult Artemidy był do tego stopnia zakorzeniony w świadomości mieszkańców Efezu, że pomimo przyjęcia chrześcijaństwa, jak dowodzą Ames i Miller, popadali oni w synkretyzm.¹⁵

Strelan zauważa, że kobiety piastowały w efeskim *polis* ważne urzędy i aktywnie uczestniczyły w rozmaitych kultach.¹⁶ G.M. Rogers i A. Padgett dowodzą, że kobiety, głównie kapłanki, rozporządzały własnymi majątkami i fundowały budynki użyteczności publicznej już w pierwszym stuleciu (zob. inskrypcja fundacyjna Helvidii Pauli, kapłanki Artemidy z 89/90 r. po Chr. [*I. Eph.* 492]).¹⁷ Ich sytuacja społeczna była na obszarze Anatolii znacznie lepsza niż w innych rejonach *oikoumenē*,¹⁸ a ich pokaźne majątki mogły być

¹¹ A. L. BOWMAN, *Women in Ministry. An Exegetical Study of 1 Timothy 2:11-15*, s. 194.

¹² W kulcie Artemidy efeskiej uczestniczyć mogły wyłącznie kobiety niezamężne. Artemida, choć przedstawiana jako inkarnacja płodności, której atrybutem były liczne piersi, była boginią dziewiczą, niezwiązaną z mężczyzną. Kult Artemidy służył przygotowaniu dziewcząt do zamążpójścia i rodzenia dzieci. W kulcie uczestniczyli również mężczyźni, bowiem Artemida poprzez swe typowo męskie zamiłowania, odpowiadała również i na ich potrzeby. Por. R. STRELAN, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Berlin – New York 1996, s. 120. O kulcie Artemidy w Efezie: C.L. BRINKS, "Great Artemis of the Ephesians". *Acts 19:23-41 in Light of Goddess Worship in Ephesus*, CBQ 71 (2009) s. 776-794; F.R. AMES – J.D. MILLER, *Prayer and Syncretism in 1 Timothy*, s. 71.

¹³ G. VAN DEN HEEVER, *Space, Social Space, and the Construction of Early Christian Identity in First Century Asia Minor*, R&T 17 (2010) s. 213.

¹⁴ Por. TAMŻE, s. 212.

¹⁵ Przykładem takiego synkretyzmu ma być pochodzący z III w. po Chr. rzymski sarkofag Artemidory, na którym dostrzega się wiele współistniejących ze sobą motywów pogańskich i chrześcijańskich. Samo imię kobiety, oznaczające „dar Artemidy”, jest tego najdobitniejszym świadectwem. Por. F.R. AMES – J.D. MILLER, *Prayer and Syncretism in 1 Timothy*, s. 72.

¹⁶ Wedle przekazów apokryficznych, Tymoteusz miał ponieść męczeńską śmierć w wyniku sprzeciwu wobec kultu obcych bożków. Por. H. USENER, *Acta s. Timothei*, Bonn 1887, s. 12.

¹⁷ Najwięcej dowodów epigraficznych dostarcza III w. po Chr. (np. renowacje fundowane przez Iulię Potentillę), choć i w schryścianizowanym Efezie IV w. nie brakuje samodzielnych kobiet-budowniczych, jak np. roztropna Scholastyka (*I. Eph.* 453). Por. G.M. ROGERS, *The Constructions of Women at Ephesos*, ZPE 90 (1992) s. 219-223.

¹⁸ Dotyczy to również kobiet żydowskich. Na terenie Azji Mniejszej znaleziono wiele inskryp-

pokusą dla wszelkiej maści religijnych oszustów. Wydaje się, że na tle ogólnej sytuacji w Anatolii, najwięcej prominentnych ról odgrywały w swym *polis* właśnie kobiety efeskie¹⁹ i dlatego też to one stały się łatwym łupem dla fałszywych nauczycieli. Nie jest zatem prawdą, jak chce tego np. Thomas C. Oden, jakoby 1Tm 2,11-15 poświadczał niski status społeczny kobiet w I w. po Chr.²⁰

Nie ulega wątpliwości, że 1Tm jest pismem okolicznościowym, a nie uniwersalnym (jak tego chcą badaczki feministyczne, walczące z tekstami!²¹), stanowiącą reakcją apostoła na zaistniałe problemy.²² Teza ta znajduje potwierdzenie w samym tekście, którego autor uparcie stosuje słownictwo związane z nauczaniem i prawowiernością (za: Frank Ritchel Ames, J. David Miller): *didaskalia* („nauczanie”), *heterodidaskaleō* („nauczać fałszywie”), *oikonomia theou* („Boży plan”), *paraggelia* („przykazanie”, „nakaz”), *nomodidaskalos* („nauczyciel prawa”), *hygiainō* („jestem właściwy/zdrowy”), *epignōsis* („poznanie/wiedza”), *alētheia* („prawda”), *didaskalos* („nauczyciel”), *manthanō* („uczę się”), *didaskō* („nauczam”), *epiginōskō* („poznaję”), *hypotithēmī* („przedkładam”), *entrefō* („wychowuję w czymś”).²³

A. Padgett opisuje, wyciągając wnioski z samych tylko Listów Pasterskich, czym charakteryzować się mogły fałszywe nauki, którym ulegały ko-

cji, wspominające kobiety, których imionom towarzyszą nazwy urzędów: *archisynagogissa*, *presbytis*, *kohenet*, *archidekanos* etc. Wiele z nich nosiło te tytuły niezależnie od swych małżonków. Por. K. STEBNICKA, *Tożsamość diaspory*, s. 56-66; P. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSm 69, Cambridge – New York – Port Chester 1991, s. 104-106; B.J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico 1982.

¹⁹ Wedle danych źródłowych zebranych przez Kearsleya, aż piętnaści kobiet piastowało urząd arcykapłanek (*archieireian*), w tym niektóre niezależnie od mężczyzn. Wiele kobiet było ponadto kapłankami w sanktuarium Artemidy i pryтанisami (*prytanis*) w kulcie Hestii o przydomku Boulai. Por. R. STRELAN, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, s. 120. Rogers odnotowuje również kobiety, które piastowały urząd gimnazjarchów oraz należały do *theoroi* – grupy panhelleńskich urzędników, uczestniczących w igrzyskach olimpijskich. Por. G.M. ROGERS, *The Constructions of Women*, s. 223; G.H.R. HORSLEY, *The Inscriptions of Ephesos and the New Testament*, NT 34 (1992) s. 135-138.

²⁰ Por. T.C. ODEN, *First and Second Timothy and Titus*, s. 96.

²¹ Por. E. ADAMIĄK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 239.

²² Przemawiać za tym mogą również teksty, wspominające o kobiecej aktywności w innych wspólnotach, np. Rz 16,1-3 czy Flp 4,2-3. Por. T.C. ODEN, *First and Second Timothy and Titus*, s. 97.

²³ Pełna lista z sigłami biblijnymi: F.R. AMES – J.D. MILLER, *Prayer and Syncretism*, s. 68.

biety w Efezie. Wylicza co następuje: fałszywe nauki miały coś wspólnego ze Starym Testamentem (1Tm 1,6-10), wiązały się z praktykami ascetycznymi (1Tm 4,1-5), polegającymi na powstrzymywaniu się od niektórych rodzajów pożywienia oraz małżeństwa. Jak wynika ze wspomnianych listów, fałszywi nauczyciele otrzymywali od kobiet wsparcie finansowe (1Tm 6,3-10). W 1Tm 5,13 autor sugeruje ponadto, że kobiety „uczą się też bezczynności krążąc po domach” (BT), próbując w ten sposób pozyskać wyznawców dla nowej doktryny (1Tm 5,13).²⁴ Inną grupą odbiorców 1Tm były młode wdowy, które pod wpływem obcych nauk nie chciały ponownie wychodzić za mąż (1Tm 5,11) oraz zarzucały opiekę nad starszymi wdowami z własnych rodzin (1Tm 5,16), co należało do ich obowiązków moralnych.²⁵

2. KOBIETA BIERNA ²⁶

Już dwa pierwsze wersy omawianego tekstu wydają się sugerować, że jakakolwiek aktywność kobiety we wspólnocie jest niewskazana. Autor nie dość, że nakazuje kobiecie uczyć się w cichości i poddaniu (w. 11), co już może ugodzić w kobiece uczucia, to dalej zakazuje jej nauczać i „przewodzić nad mężem” (BT).²⁷ Czy wobec tego autor listu zamierza odciąć się od Pawłowej wizji Kościoła, w którym kobiety również piastują ważne funkcje i są aktywnymi uczestniczkami ewangelizacji (Dz 18,18.26; 1Kor 16,19)? Przyjrzyjmy się w pierwszej kolejności wyrażeniom: *en hesychia(i)* oraz *en pasē hypotagē(i)*.

²⁴ Por. A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 21.

²⁵ W porzucaniu przez młode wdowy ponownego zamążpójścia i odchodzeniu od rodzin autorzy widzą znamiona tej samej gnostyckiej nauki, z którą mamy do czynienia w apokryfie „Dzieje Pawła i Tekli”. A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 21.

²⁶ Dla naszej analizy poczynimy założenie, że autor listu pod pojęciem *gynē* rozumie raczej w kontekście płci (kobieta), a nie funkcji (żona), jak chcą tego Quinn i Wacker. Zob. J.D. QUINN – W.C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, ECC, Cambridge – Grand Rapids 2000, s. 199.

²⁷ Polskie teksty biblijne podawane będą za przekładami *Biblii Tysiąclecia* z 2013 r., *Biblii Poznańskiej* z 2013 r. oraz w tłumaczeniu własnym. Dla zaakcentowania, z jakim tekstem mamy do czynienia, posłużymy się skrótami BT i BP. Tłumaczenia własne nie będą opisane.

Zwrot *en hesychia(i)* ma w pierwszym odczuciu wydźwięk negatywny, ponieważ tłumaczony jest zazwyczaj wyrażeniami, które implikują konieczność milczenia kobiet podczas nauki (*manthanō*). Za takim nakazem przemawiać by mógł status społeczny kobiet w poza-anatolijskich gminach żydowskich w I w. po Chr.²⁸ oraz wciąż niekorzystna sytuacja greckich kobiet,²⁹ choć jak argumentowaliśmy powyżej, ich kondycja w Efezie, w którym odgrywały prominentne role, prezentowała się nieco odmiennie. W związku z tym wydźwięk tego wyrażenia może być nieco złagodzony – może być ono zachętą do unikania rozproszeń podczas nauki, aby właściwie ją przyswoić. Wówczas zwrot ten mógłby być tłumaczony jako polecenie do nauki „w spokoju”, tj. w sprzyjających warunkach (zob. Filon *Spec. Leg.* 3. 169).³⁰ Sam fakt ukazania przez autora listu kobietę oddającą się nauce może przemawiać na korzyść proponowanego przekładu. Czego kobieta się uczy? Zapewne Dobrej Nowiny o Jezusie w jej prawdziwym brzmieniu (2,4). Zaakcentowanie „spokoju” (podobna emfaza w w. 12) służyć może również podkreśleniu kontrastu pomiędzy prawdą Ewangelii a krzykliwymi naukami fałszywych nauczycieli, których rozsiewaniem parały się efeskie kobiety (Tt 3,9-11).

Autor poucza dalej, że kobiety mają się uczyć „z całym poddaniem się” (BT) – wspomniane *en pasē hypotagē(i)*. Na pierwszy rzut oka wyrażenie to nawiązuje do życia rodzinnego i poddania kobiety mężczyźnie/mężowi (por. z tablicami domowymi w Ef 5,21-33). Gdy jednak weźmiemy pod uwagę inne konteksty, w których rzeczownik *hypotagē* występuje, zauważymy, że nie o taki rodzaj poddaństwa chodzi. Autor posłużywszy się tym słowem, nawiązuje bądź do poddaństwa w sensie kosmicznym (1Kor 15,28; Hbr 12,9; Jk 4,7;

²⁸ Choć znane są nam imiona znaczących żydowskich kobiet z innych obszarów *oikoumenē*, jak Sofia z Krety, Rebeka z Tracji, Peristeria z Tesalii, Coelia Paterna z Wenecji itd. Więcej w: P. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, s. 111.

²⁹ O ile uznać w tym czasie za powszechnie obowiązujące względem aktywniejszych kobiet choćby słowa Arystotelesa (*Pol.* 1260 a3) czy też, współczesnego Listom Pasterskim, Plutarcha, który zaleca kobietom zamężnym milczenie (*Conjug.* 142D). Por. B. FIORE, *The Pastoral Epistles: First Timothy, Second Timothy, Titus*, SP 12, Collegeville 2007, s. 66.

³⁰ Por. A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 24. Oden zauważa, że w innych miejscach podobny nakaz skierowany jest do mężczyzn, np.: Dz 22,2; 1Tes 4,11; 2Tes3,12, 1P 3,4). Por. T.C. ODEN, *First and Second Timothy and Titus*, s. 96.

1P 3,22), bądź do posłuszeństwa Ewangelii (2Kor 9,13; por. Ga 2,5) lub też do szacunku, jaki winno się okazywać starszym (1P 5,5), władzom miejskim i kościelnym (1P 2,13; por. 1Tm 3,4), a więc osobom otaczanym czcią ze względu na doświadczenie lub piastowany urząd. Semantyka słowa wskazuje zatem, że kobieta ma się uczyć w poddaniu wobec osób doświadczonych, zaawansowanych w sprawach wiary, a więc w poddaniu wobec Pawła i Tymoteusza.³¹ Warta podkreślenia jest również forma czasownika *manthanetō* – „niech przyjmuje pouczenie” (BP) lub „uczy się” (BT) – która jednoznacznie wskazuje, że kobieta nie jest wykluczona z partycypowania w pobieraniu nauk, a więc może należeć do grona apostoelskich uczniów. Mało tego, kobieta musi się uczyć, aby nie ulegała złym podszeptom.

Analiza egzegetyczna nakazu „niech kobieta uczy się w spokoju z całym podporządkowaniem” prowadzi nas zatem do wniosku, że pośród adresatów listu znajdowała się grupa niedawnych efeskich konwertytek, których entuzjazm uczynić z nich mógł łatwe ofiary dla fałszywych nauczycieli. Jeżeli wniosek ów jest zgodny z prawdą, uznać możemy dalej, że kobiety zaawansowane w sprawach wiary mogły być zarówno nauczycielkami, jak i liderkami wspólnot, czego przykładem są: diakonisa Feba, Lidia, Pryska, Maria, Junia, Tryfena, Tryfoza, Persyda, matka Rufusa, Julia i siostra Nereusza (Dz 16; Rz 16).³²

Największe kontrowersje wśród badaczek feministycznych budzi jednak w. 12, który często przytaczany jest jako argument przeciwko ordynacji kobiet.³³ Brzmi następująco: „nauczać kobietom nie pozwalam, ani przewodzić

³¹ A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 24.

³² W spisie tym pewną kontrowersję wzbudza wspomniana Junia, która w przekładzie BT figuruje jako Juniusz, ponieważ Paweł zalicza ją wspólnie z Andronikiem do grona apostołów (*eisin episēmoi en tois apostolois* – „są prominentni pośród apostołów”). W brzmieniu greckim forma *Iounian* może być biernikiem zarówno męskiego imienia *Iounias*, jak i żeńskiego *Iounia*. Np. Jan Chryzostom nie ma co do imienia wątpliwości i opowiada się za wersją żeńską. Gdyby przyjąć, że imię przynależy do męczyzny, wówczas mielibyśmy do czynienia z formą skrótową, która nie jest nigdzie poświadczona w literaturze greckiej. Por. T.R. SCHREINER, *Romans*, Grand Rapids 1998, s. 795-796. Większość z wymienionych kobiet (często przy współudziale małżonków) stała na czele Kościołów domowych. B. FIORE, *The Pastoral Epistles*, s. 67.

³³ Zob. S.M. BAUGH, *Cult Prostitution in New Testament Ephesus. A Reappraisal*, JETS 42 (1999) s. 449; T.R. SCHREINER, *An Interpretation of 1 Timothy 2, 9-15*, s. 85-86; H.G. COINER, *A Study of the Ordination of Women' Issue*, CurTM 2 (1975) 4, s. 224-227.

nad mężem” (BT). Choć zakaz sprawia wrażenie zasady uniwersalnej, posłuszenie się przez autora indykativem czasu teraźniejszego (*ouk epitrepō*), brak jakiegokolwiek przysłówka, wskazującego na stałe obowiązywanie zasady (np. *pantote*) oraz emocje emanujące z wypowiedzi, wydają się sugerować, że zakaz ten skierowany jest do współczesnych mu („tu i teraz”) kobiet, z konkretnej, efeskiej wspólnoty.³⁴

Pierwsza kontrowersja wiąże się z pojawiającym się we wcześniejszym w cytowaniu czasownikiem *didaskō* – „nauczać”, który jest w LXX odpowiednikiem hebrajskiego *lāmad*. Aby odpowiedzieć, jak kobietom nauczać nie wolno, należy zrozumieć, co wpisuje się w kompetencje osoby nauczającej w NT. J.D.G. Dunn definiuje nauczanie dwojako – po pierwsze, jako przekazywanie tradycji (np. Paweł nauczający o Jezusie – 1Kor 11,23), po drugie, jako interpretowanie tradycji (podobnie jak to czynił Jezus z uczniami w drodze do Emaus – Łk 24,25-27).³⁵ W tym kontekście podkreślić trzeba, że nauczanie prowadziło do zmiany życia (Pwt 11,19).³⁶ Gdy sięgniemy do ST zauważymy, że nauczanie (*lmd*) jest sprawą Boską (Ps 71,17; 119,12.26.64.66.108.124; 143,10), ma charakter wychowawczy (Ps 25,4; Iz 26,9; choć niekiedy nauki prowadzą do upadku: Jr 9,13), jest ściśle związane z powołaniem i autorytetem starszych ludu, osób nieskazitelnych oraz proroków (Pwt 4,5; Koh 12,9; Iz 1,17). Nauczanie w znaczeniu *didaskō* jest w NT związane z piastowaną funkcją – przynależało zatem apostołom, biskupom, prezbiterom i diakonom. I choć możemy się spierać, czy przywołana już Junia rzeczywiście była apostołką (o ile w Rz 16,7 jest mowa o kobiecie), nie cieszyła się z pewnością autorytetem apostoła pokroju Pawła czy jednego z Dwunastu. Kobiety zatem mogły głosić Dobrą Nowinę, ale nie na sposób apostołski.³⁷

³⁴ Por. J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety*, s. 120-121; A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 25.

³⁵ Por. J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, Grand Rapids 1997, s. 282-283; R.L. SAUCY, *Women's Prohibition to Teach Men: an Investigation into Its Meaning and Contemporary Application*, JETS 37 (1994) s. 83.

³⁶ Por. TAMŻE, s. 81.

³⁷ Okazuje się, że przykład Junii stał się niezwykle kuszący dla badaczek feministycznych pokroju Elżbiety Adamiak, które argumentują, że zmaskulinizowanie imienia tej kobiety w przekładach było i jest reakcją mężczyzn, którym nie mieści się w głowie, by kobietę nazwać apostołką. Co ciekawe, wnioskowi tym nie towarzyszą żadne argumenty źródłowe.

Taką interpretację wzmacnia przywołany w wyrażeniu *oude authentein andros*, czasownik *authenteō*, który zarówno BT, jak i BP, tłumaczą jako „przewodzić”. Co oznacza ów termin i dlaczego jest trudny do interpretacji? Trudność wynika z faktu, że mamy tu do czynienia z *hapax legomenon*, który w formie czasownikowej³⁸ w powszechniejszym użyciu znalazł się dopiero w erze chrześcijańskiej (od IV do XVII w.³⁹). Wziąwszy zatem pod uwagę, że częściej posługiwał się nim dopiero Jan Chryzostom (IV/V w., zob. np. *In Col. Hom.* 10,1), nie mamy właściwego punktu odniesienia, a termin tłumaczony być musi *per se* bądź na podstawie zakresu semantycznego terminów o tym samym morfemie. Tym tropem poszła w swoim artykule z 1979 r. Catherine C. Kroeger, która badając ewolucję znaczeniową rzeczownika *authentēs*, zwróciła uwagę na konieczność relektury 1Tm 2,11-15. Argumentowała, że czasownik *authenteō* nabiera nadawanego mu współcześnie znaczenia („przewodzić”) dopiero w III/IV w., wcześniej natomiast rozumiany był jako „popęłnić samobójstwo”.⁴⁰ Jego semantykę w czasach nowotestamentowych badaczka wiąże z praktykami seksualnymi, które towarzyszyły obcym kultom. Kobiety efeskie i obecne wśród nich hetery miałyby nakłaniać mężczyzn do cudzołóstwa w imię religii lub innych fałszywych nauk (2Tm 3,6-7).⁴¹ Autorka dopuszcza się jednak dwóch zasadniczych błędów w nakreśleniu tła kulturowego, stanowiącego *clue* dla jej teorii. Po pierwsze, choć Artemida Efeska była faktycznie, choć nie wyłącznie, boginią płodności, jej kultowi nie towarzyszyły rytualne

A skoro teolożki nie sięgają częstokroć do źródeł, nie zdają sobie sprawy z tym podobnych problemów translatorskich. Zob. E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 200-201.

³⁸ Wcześniej odnotowuje się obecność terminu *authentēs* – „morderca”, pokrewnego, jak się wydaje, morfologicznie, ale nie znaczeniowo.

³⁹ Informacja zaczerpnięta z *Thesaurus Linguae Graece*. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>, dostęp dnia 09.03.2015.

⁴⁰ Choć pojawiają się wyjątki od reguły – jednym z nich jest scholium do Ajschylosa, pochodzące z XIII w. po Chr., wedle którego czasownik znaczy „mordować”. Por. D.K. HUTTAR, *Authenteō in the Aeschylum Scholium*, JETS 44 (2001) s. 624-625.

⁴¹ Autorka, podkreślając morfologiczne pokrewieństwo czasownika *authenteō* z rzeczownikiem *authentēs*, argumentuje, na podstawie *Andromachy* Eurypidesa, za seksualnym i zbrodniczym wydźwiękiem tego słowa, zaś posiłkując się Mdr 12,6 zauważa, że *authentēs* stają się uczestnicy rytualnych orgii, podczas których poczynali się dzieci. Por. C.C. KROEGER, *Ancient Heresies and a Strange Greek Verb*, RJ 29 (1979) s. 12-13.

orgie.⁴² Po wtóre, autorka przywołując na myśl prominentne hetery dopuszcza się anachronizmu, bowiem hetery wiązać należy raczej z Atenami epoki klasycznej (V w. przed Chr.), a nie z Efezem przełomu er.⁴³

Najnowsze prace innych badaczy, z których niemal każdy przytacza opinię Kroeger, oparte są zazwyczaj na całym korpusie tekstów, w których posłużono się omawianym biblijnym *hapax legomenon*.⁴⁴ Pomimo wielości przywoływanych znaczeń, każde z badań kończy się mgliście nakreślonym wnioskiem, że czasownik *authenteō* oznacza najprawdopodobniej tyle, co „sprawować władzę”, „przewodzić”.⁴⁵ Przeprowadzone dotąd analizy nie dają nam jednoznacznej odpowiedzi co do znaczenia tego czasownika. Możemy jednak, w kontekście naszych wniosków nt. czasownika *didaskō* uznać, że autor 1 Tm zakazuje kobietom ingerowania w nauki mężczyzn powołanych do nauczania (w tym wypadku głównie Pawła i Tymoteusza oraz tych, na których nałożono ręce).

Błądzące niewiasty mogły zatem siać zamęt pośród efeskich chrześcijan i stanowić wielkie zagrożenie dla prawowierności gminy,⁴⁶ ponieważ za sprawą wysokiej pozycji społecznej cieszyć się mogły większym autorytetem niż niektórzy spośród prezbiterów. Taką interpretację wydaje się popierać odniesienie do attyckiego czasownika *autodikeō*, którego odpowiednikiem w *koine* jest właśnie *authenteō*.⁴⁷ Czasownik *autodikeō* – „kierować się własnym osądem/poczuciem sprawiedliwości” sugeruje pewną samowolę, którą mogły odznaczać się zamożniejsze kobiety w Efezie.

Wydźwięk całego zakazu wzmocniony zostaje za sprawą epanadiplozy. Autor otwiera i zamyka zdanie zwrotem *en hēsuchia(i)* - „w spokoju”. Powtórne przywołanie tych słów oraz analizowane uprzednio treści jednoznacznie sugerują, że efeskie kobiety nie były jeszcze gotowe do mówienia o Jezusie publicznie, a wszystko za sprawą nieumiejętności podążania za nieskażoną Ewangelią.

⁴² Por. S.M. BAUGH, *Cult Prostitution in New Testament Ephesus*, s. 459-460.

⁴³ Inne błędy Kroeger wylicza m. in. C.D. OSBURN, *Authenteō (1 Timothy 2, 12)*, RQ 25 (1982) s. 6-7.

⁴⁴ Por. A.C. PERRIMAN, *What Eve Did, What Women Shouldn't Do: The Meaning of AYTHENTEŌ in 1 Timothy 2:12*, TB 44 (1993) 1, s. 134.

⁴⁵ Por. J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety*, s. 126.

⁴⁶ Por. A.C. PERRIMAN, *What Eve Did, What Women Shouldn't Do*, s. 136.

⁴⁷ Taką sugestię pozostawił Moeris – gramatyk z II w. po Chr. Por. J.D. QUINN - W.C. WACKER, *The First and Second Letters to Timothy*, s. 201.

3. GRZESZNA EWA

Duże wątpliwości budzi również argumentacja starotestamentowa, która ukazując słabość płci niewieściej, podkreśla wtórne ukształtowanie kobiety oraz obarcza za upadek pierwszych rodziców pramatkę Ewę (1Tm 2,13-14). Czyżby był to apostołski argument za niższą godnością kobiety? Raczej nie. Jeżeli weźmiemy pod uwagę analogiczną wypowiedź apostoła z 1Kor 11,8-12, zauważymy, że nie o godność tu chodzi. Wszak autor wyraźnie podkreślił, że „u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (BT: 1Kor 11,11). Czemu zatem służy argumentacja oparta na lakonicznym przywołaniu Rdz 2 i 3? J. Załęski nadmienia, że możemy mieć tu do czynienia z halachą, która aplikuje wydarzenia ze ST do nakazów dotyczących porządku na modlitwie. Zauważa, że wspomnienie o stworzeniu Adama w pierwszej kolejności stawia mężczyznę w pozycji uprzywilejowanej, poprzez analogię do przywileju pierworództwa, za którym szły wielkie korzyści majątkowe i autorytet (Pwt 21,15-17). Zatem zakaz wobec kobiet ma silny fundament w planie samego Stwórcy.⁴⁸ Autor listu wydaje się podkreślać, że w Kościele, który jest nowym Izraelem, nie należy doprowadzać do społecznej rewolucji i zachować obowiązujący ład społeczny.

W związku z powyższym rodzi się pytanie, czy rzeczywiście przywołana argumentacja ma charakter uniwersalny, czy też okolicznościowy. Z pomocą przychodzi, jak podpowiada J. Załęski, w. 14, w którym autor listu posłużył się dwoma czasownikami o synonimicznym znaczeniu: *apataomai* – „być oszukany, zwiedziony” względem Adama (Ef 5,6; Jk 1,26) oraz *exapataomai* – „zostać omamiony” względem Ewy (Rz 7,11; 16,18; 1Kor 3,18; 2Kor 11,3; 2Tm 2,3).⁴⁹ We wszystkich nowotestamentowych tekstach czasowniki te mają wydźwięk pejoratywny⁵⁰ i związane są z odstępstwem, głupotą i uleganiem

⁴⁸ J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety*, s. 128-129.

⁴⁹ Por. TAMŻE, s. 129.

⁵⁰ Nie ma racji J. Załęski twierdząc, że w niektórych tekstach czasownik pojawia się w kontekście zachęty do dobra. W przytaczanym przez autora 2Kor 11,3 czasownik *exapataō* odnosi się do omamienia Ewy przez węża. Nie wydaje się również, że w Rz 7,11 fakt „omamienia przez grzech” miał wydźwięk pozytywny, nawet jeśli prowadzi do uświadomienia własnej słabości.

namowom. Wart jednak zauważenia jest przedrostek *ek* dodany do czasownika *apataomai*, który może być emfazą dramatu Ewy – pra-kobiety, która została całkowicie omotana przez podszepty węża (podobnie w 2Kor 11,3).

Ciekawa wydaje się również forma obu czasowników - w aoryście strony biernej. Forma ta wskazuje najpierw na jednorazowość wydarzenia, a następnie na właściwego mamiela. Wina Ewy ogranicza się nie tyle do słabości wobec zwodzającego ją węża, ile do zaburzenia porządku, bowiem to Adam powinien być poddany podobnej próbie. Choć autor listu sprowadza kwestię niemal *ad absurdum*, jasne jest, zważywszy na kontekst (ww. 11-12), że ma ona przełożenie na sytuację gminy w Efezie. Autor listu, w obawie przed powtórką scenariusza z pradziejów człowieka, przypomina, że jednorazowe, z pozoru niewinne wydarzenie z dawnych czasów, doprowadziło do upadku całą ludzkość. Dlatego podobne zaburzenie porządku społecznego w gminie chrześcijańskiej, za sprawą błędzących kobiet, również może nieść za sobą katastrofalne konsekwencje.⁵¹ Innymi słowy, tekst nie sprzyja kobietom efeskim, które jak pramatka Ewa pozwoliły się zwieść. W konsekwencji swojej słabości powinny pogodzić się one z uprzywilejowaniem mężczyzn podczas zgromadzeń.

Możemy jednak pokusić się o dostrzeżenie pewnej alegorii. Gdy bowiem uznamy Adama za ekwiwalent mężczyzn przewodzących w gminie efeskiej, w Ewie zaś ekwiwalent efeskich kobiet, wówczas możemy dojść do istoty problemu, z którym borykała się gmina. Efescy liderzy zostali, za przykładem Adama, uformowani jako pierwsi w sprawach wiary, a zatem są bieglejsi i bardziej doświadczeni. Formowane w drugiej kolejności kobiety uległy złym podszeptom i, podobnie jak Ewa, zostały zwiedzione. Ich słabość rodzi konieczność odsunięcia ich od istotnych funkcji, przede wszystkim podczas zgromadzeń liturgicznych, oraz nakazanie im trwania w milczeniu.⁵²

Por. TAMŻE, s. 130.

⁵¹ Por. A.C. PERRIMAN, *What Eve Did, What Women Shouldn't Do*, s. 139.

⁵² Por. K.L. WATERS, *Saved Through Childbearing*, s. 709; B. FIORE, *The Pastoral Epistles*, s. 70.

4. ZBAWCZE RODZENIE DZIECI

Ostatnią zastanawiającą kwestią w omawianym fragmencie jest przywołane przez autora „zbawcze rodzenie dzieci” (w. 15). Czyżby rola kobiet w Kościele do tego miała się ograniczać, a ich zbawienie zależeć miało od liczby zrodzonego potomstwa? Czy w. 15 przynależy do omawianego passusu? Pierwszą przesłanką, która przemawia za przystawalnością w. 15, jest partykuła *de*, informująca nas, że autor odnosi się do treści bezpośrednio poprzedzających. Drugą jest jedność gramatyczna, bowiem podmiotem w. 15 wciąż jest kobieta – *gynē* (z w. 12 i 14).

Największych trudności wydaje się dostarczać *hapax legomenon* o niejasnym w niniejszym kontekście znaczeniu – *teknogonia*.⁵³ J. Załęski przytacza aż siedem różnorodnych interpretacji, ku którym skłaniają się egzegeci.⁵⁴ Ze względu jednak na odmienny cel artykułu nie będziemy ich szczegółowo omawiać, a jedynie przedstawimy własne propozycje, poparte głosami innych egzegetów.⁵⁵

Gdy weźmiemy pod uwagę kontekst liturgiczny całego passusu oraz skłonimy się ku literalnemu odczytaniu tekstu, uznać możemy, że autor słowami: „zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci” (BT), przywołuje efeskie kobiety do porządku, przypominając im, co jest ich nadrzędnym, zbawiennym powołaniem⁵⁶. Takie podkreślenie zbawczej wartości macierzyństwa nie miałyby umniejszać roli kobiet, ale zwrócić uwagę na ich odmienność względem mężczyzn – jak bowiem przewodzenie liturgii zbawienne jest dla mężczyzn, tak macierzyństwo dla kobiet.⁵⁷ Miałyby być ponadto podszytą sarkazmem reakcją na treści fałszywych

⁵³ Termin *teknogonia* jest słabo poświadczony w literaturze przełomu er. Niemniej w pismach, w których się pojawia, oznacza wydawanie na świat potomstwa (zob. Ariusz Didymus, *Lib. phil.* 76.1.22).

⁵⁴ Por. J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety*, s. 132.

⁵⁵ Głównie Kennetha L. Watersa, związanego z Azusa Pacific University.

⁵⁶ Opowiada się za tym m.in. Teodor z Mopsuestii, mówiąc, że słowa te dotyczą całego rodu niewieściego. *Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone*, trad. M. Zuppi, *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento* 9, ed. T. C. Oden, ed. it. A. di Bernardino, Roma 2004, s. 230.

⁵⁷ Por. B. FIORE, *The Pastoral Epistles*, s. 69. Kroegerowie widzą w tym wezwaniu reakcję na gnostyckie tendencje w gminie. Por. C.C. KROEGER - R.C. KROEGER, *I suffer Not a Woman. Rethinking I Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids 1992, s. 176-177.

nauk.⁵⁸ Taka interpretacja wydać by się mogła badaczkom feministycznym szokująca, dlatego zaproponujemy również inne rozwiązania.⁵⁹ W tym kłopotliwym zwrocie dostrzec bowiem można przysłowiowe „drugie dno”. Jeśli uznamy, że w w. 14 mowa jest o pramatce Ewie, wówczas możemy założyć, że to dla niej głównie rodzenie potomstwa okazało się zbawienne – z niej bowiem zrodziła się ludzkość i „dzięki” niej doszło do Wcielenia. Gdyby podążać tym tropem, pokusić się można o dostrzeżenie tu typologii Ewa-Maryja – obie bowiem (choć Ewa pośrednio, wskutek następstwa pokoleń) zrodziły swego Zbawiciela (wg Rdz 3,15⁶⁰). Nie należałoby zatem doszukiwać się w wypowiedzi autora twardego argumentu za ograniczeniem roli kobiet do macierzyństwa, ale raczej dostrzec w niej logiczną konsekwencję starotestamentowej argumentacji. Faktem bowiem jest, że *teknogonia* Maryi okazała się dla ludzkości zbawienna.⁶¹

Inną i najbardziej spójną propozycją, jest podążenie za alegoryczną interpretacją terminu *teknogonia*. K.L. Waters uważa, że termin ten nie odnosi się do literalnego rodzenia dzieci, ale raczej do rodzenia cnót koniecznych do zbawienia. Podobne motywy odnajduje on w literaturze współczesnej autorowi 1Tm, np. u Filona z Aleksandrii. Dostrzega ten motyw również u myślicieli z dawniejszych czasów, choćby u Platona.⁶²

Zwrócenie uwagi na możliwość istnienia ruchów proto-gnostycznych (choć swój rozkwit gnoza przeżywała w II-IV w. po Chr.). Rzecz wydaje się o tyle ciekawa, że zwrócenie kobiet ku macierzyństwu stanowiłoby kontestację nowych praktyk, które deprecjonowały rolę kobiety jako matki. Por. K.L. WATERS, *Saved Through Childbearing. Virtues as Children in 1 Timothy 2:11-15*, JBL 123 (2004) s. 710-711. Jeszcze inną propozycją jest zwrócenie uwagi na model Kościoła jako *oikos theou*. Skoro mamy do czynienia z modelem typu *oikos*, musimy uznać patriarchalizm pierwotnych wspólnot, a wraz z nim hierarchię, która za sprawą bogacenia się kobiet mogła zostać zaburzona. Por. U. WAGENER, *Pastoral Epistles. A Tamed Paul – Domesticated Women*, w: *Feminist Biblical Interpretation*, ed. L. Schottroff – M.-T. Wacker, Grand Rapids – Cambridge 2012, s. 838. W prosty, choć przekorny, sposób wyraża tę rację Ambroży, uznając za wysoce niestosowne, by mężczyzna parał się kobiecymi zajęciami, zob. *Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone*, s. 228.

⁵⁸ Por. S. FURHMANN, *Saved by Childbirth Birth. Struggling Ideologies, the Female Body and a Placing of 1 Tim 2:15a*, Neot 44 (2010) 1, s. 42-43.

⁵⁹ Por. E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 238.

⁶⁰ Takie rozwiązanie proponuje m.in. Jan Chryzostom. Por. T.C. ODEN, *First and Second Timothy and Titus*, s. 101.

⁶¹ Por. A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus*, s. 28-29.

⁶² K.L. Waters podkreśla, że cały *passus* jest alegorią, którą w następujący sposób odróżnia, jak sam podkreśla, nieco banalnie, od typologii: „If one might risk a pithy distinction, in a typol-

5. CHRZEŚCIJANKA W EFEZIE

Skoro wspomnieliśmy o logice całej wypowiedzi, kwestią wartą zauważenia jest zamysł autora, który przemyślnie konstruuje swoją wypowiedź, nadając jej (ze względu na adresata nakazów) budowę koncentryczną. Jeżeli dodamy do perykopy ww. 9 i 10, dostrzec możemy, że autor listu najpierw zwraca się z pouczeniem do wielu kobiet (ww. 9-10), następnie do pojedynczej kobiety (ww. 11-12), w końcu przywołuje postać pramatki Ewy (ww. 13-14), by znów powrócić do jednej kobiety (w. 14b-15a) i zakończyć na kobietach (w. 15b). Gdy zatem zestawimy ze sobą poszczególne wypowiedzi, naszym oczom ukaże się następująca struktura:

(A) ww. 9-10 – pouczenia o charakterze moralnym (odzienie i pobożność);

(B) ww. 11-12 – pouczenia o charakterze normatywnym (zakaz przewodzenia w liturgii);

(C) ww. 13-14 – argumentacja starotestamentowa;

(B') w. 15a – konsekwencja przestrzegania norm społecznych (*explicite* – zbawienie);

(A') w. 15b – konsekwencja przestrzegania norm moralnych (*implicit* – zbawienie).

Oparcie się na takiej strukturze prowadzi do kilku wniosków. W kontekście moralnym, kobiety efeskie powinny zrezygnować ze strojenia się, bowiem główną ich ozdobą powinny być dobre uczynki (ww. 9-10), które w konsekwencji prowadzą do zbawiennego umiaru (w. 15b). Dalej kobieta efeska, podatna na fałszywe nauki, nie powinna aspirować do roli nauczyciela w sensie żydowskim i ewangelicznym – do nauczania w gminie powołani zostali bowiem mężczyźni (ww. 11-12). Kobieta nie powinna stronić od życia rodzinnego i macierzyństwa, gdyż na wzór Maryi, matki Zbawiciela, może się ono stać źródłem jej zbawienia (w. 15a).⁶³ Skoro zaś ulega złym podszeptom,

ogy the present derives its meaning from the past, but in allegory the past derives its meaning from present" (*Saved Through Childbearing*, s. 704).

⁶³ O ile autor nie ma na myśli metaforycznego rodzenia cnót. Por. K.L. WATERS, *Saved Through Childbearing*, s. 709.

powinna mieć w pamięci słabość Ewy, która otworzyła się na słowa szatana, choć właściwym interlokutorem węża powinien być Adam (ww. 13-14). Chęć przywłaszczenia męskich funkcji, co w wypadku Efezu dotyczyłoby liturgii, grozić mogła odstępstwem całej gminy.

Treść pouczeń pogłębia również analiza form czasownikowych. Aktywność kobiet efeskich (wedle form czasownikowych w stronie aktywnej: *kosmein*, *manthanetō*, *didaskein*, *meinōsin*), zgodnie z zaleceniem autora, ogranicza się powinna do kilku kwestii. Po pierwsze, kobieta efeska powinna zadbać najpierw o skromniejszy ubiór („ubierać się ze wstydlivością i powściągliwością”, w. 9), skoncentrować na nauce („uczyć się w spokoju”, w. 11) oraz wykazać się stałością w tych sprawach („jeśli wytrwają”, w. 15). Te zewnętrzne wyrazy wiary i dojrzałości były bowiem kluczem do uznania kobiety za godną piastowania ważniejszych funkcji. Skoro jednak w tym kobiety zawiodły, wykluczone zostały z nauczania i sprawowania ostatnich funkcji podczas liturgii (w. 12). Po drugie (czego wyrazem są czasowniki w stronie biernej: *eplasthē*, *ēpatēthē*, *exapatētheisa*, *sōthēsetai*), kobiety choć zostały uformowane jako drugie (w. 13) i choć zostały omamione za sprawą złych podszeptów (w. 14), mają zbawczy potencjał – zostaną zbawione (w. 15a), jeśli skłonią się ku temu, co na chwilę obecną mogło ich zbawieniu najpełniej się przysłużyć, czyli ku rodzinie i macierzyństwu. Spojrzenie na perykopę w tym kontekście jeszcze mocniej uwydatnia jej okazjonalny charakter.

PODSUMOWANIE

Proponowane szkice interpretacyjne passusu 1Tm 2,11-15 trudno określić mianem przyczynkarskich, w kontekście obfitości badań nad pierwszymi gminami chrześcijańskimi w Efezie. Wielość analiz i wyciąganych zeń wniosków ma jednak nader często, szczególnie w środowiskach feministycznych, charakter reakcji na to, co kobietom może wydawać się agresją wobec nich. Analiza nasza miała na celu nie tyle odparcie zarzutów teologów, ile raczej ukazanie, że passus nie może być właściwie zinterpretowany bez mocnego

osadzenia w kontekście historycznym i społecznym. Jest to kwestia o tyle ważna, i tu należy przyznać rację feministkom, że *passus* ten pobieżnie i fałszywie interpretowany miał i wciąż może mieć katastrofalne konsekwencje dla kobiet szczególnie oddanych sprawom Ewangelii.⁶⁴

Choć badacze wielokrotnie podkreślają okolicznościowy charakter Listów Pasterskich, nie możemy przecież uznać, że analizowany przez nas fragment jest nieaktualny albo że przypadkowo znalazł się w kanonie. Może być bowiem szczególnie wymowny tam, gdzie dochodzi do podobnej jak w Efezie sytuacji, gdy mniej biegle w sprawach wiary kobiety (wszak płeć piękna liczebnie dominuje w Kościele) chcą przewodzić bardziej zaawansowanym członkom wspólnoty. Dotyczyć może również tych kręgów, w których kobiety uzurpują sobie prawo do nauczania z autorytetem równym kapłańskiemu czy też pojawiają się w tych momentach liturgii, które tradycyjnie przynależne są mężczyznom. Temat może być również aktualny w takich wspólnotach, w których kobiety walczą o prawo do święceń. Choć dla co ambitniejszych lidererek perspektywa ta może być nieco przygnębiająca, *passus* 1Tm 2,11-15 może posłużyć za słaby, ale jednak kontrargument w dyskusji nad ordynacją kobiet.

Nadmienić jednak trzeba, że choć materia jest szczególnie drażliwa, treść *passusu* nie odsuwa kobiet wszystkich wieków od nauczania (w rozumieniu *didaskō*), czego przykład daje sam Paweł z Tarsu (Rz 16). Kładzie ona jedynie akcent na szczególną prawdę, wspólną tak kobietom, jak i mężczyznom wszystkich czasów. Do nauczania przeznaczeni mogą być jedynie ci członkowie wspólnot, którzy oddawali się nauce (*manthanō*) oraz całą swą postawą, od ubioru po zachowanie w sytuacjach życia codziennego (1Tm 2,8-10), przejawiają cnoty właściwe naśladowcy Chrystusa. Cnoty te jednak, choć poprzez swe zakotwiczenie w Piśmie Świętym mają przymiot niezmienności, wraz z upływem wieków wyrażane są w odmienny sposób.

⁶⁴ Por. E. ADAMIAK, *Kobiety w Biblii. Nowy Testament*, s. 239.

~

**WHAT WOMEN ARE NOT ALLOWED TO DO.
IN SEARCH OF CONSENSUS REGARDING UNDERSTANDING
OF 1TIM 2:11-15
(summary)**

Among the biblical passages concerning women, 1Tim 2:11-15 is one of the most controversial. This can be clearly seen when we take into account that it's often considered as one of the key arguments against women's ordination. The common opinion about this passage, as being somehow misogynistic, is mostly caused by the interpretational habit of universalizing its meaning. In that situation, in order to understand 1Tim 2:11-15 properly, an exegete needs to follow two procedures. The first consists of showing occasional aspects of the Pastoral Epistles. It also includes presenting the false teaching performed in Ephesus by numerous deceivers – the presence of whom could have been a possible impetus for the prohibitions from 1Tim 2:11-15. The second procedure should focus on describing the situation of women in Ephesus – the real recipients of those prohibitions. My article is an attempt to introduce both steps, arguing that the reason behind the “prohibition of teaching” that is present in the passage is the author's concern for the rich and powerful, yet sometimes naïve, Ephesian women.

Słowa kluczowe: Efez, diaspora, 1Tm 2,11-15, kobieta, feminizm, ordynacja, fałszywi nauczyciele.

Keywords: Ephesus, diaspora, 1Tim 2:11-15, women, feminism, ordination, false teachers.

Bibliografia:

- A. PADGETT, *Wealthy Women at Ephesus. I Timothy 2:8-15 in Social Context*, Int 41 (1987) 1, s. 19-31.
- TREBILCO P., *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSm 69, Cambridge – New York – Port Chester 1991.
- KROEGER C.C. – KROEGER R.C., *I suffer Not a Woman. Rethinking I Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*, Grand Rapids 1992.

- STRELAN R., *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Berlin – New York 1996.
- JEFFERS J.S., *The Greco-Roman World of the New Testament Era. Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove 1999.
- POLASKI S.H., *A Feminist Introduction to Paul*, St. Louis 2005.
- *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*, ed. A.J. Köstenberger – T.R. Schreiner, Grand Rapids 2005.
- ZAŁĘSKI J., *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2005.
- AMES F.R. – MILLER J.D., *Prayer and Syncretism in 1 Timothy*, RestQ 52 (2010) s. 65-80.
- STEBNICKA K., *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu cesarstwa*, Warszawa 2011.