

Ks. Roman Pindel (PAT, Kraków)

Charakter narracyjny partii Ga 1, 13 – 2, 14

Nie ulega wątpliwości, że partia Listu do Galatów w granicach 1, 11 – 2, 21 zawiera tekst o charakterze narracyjnym. Na początku tak określonej partii, stanowiącej zamkniętą całość argumentacji, można wyodrębnić tezę (wersety 1, 11–12), która będzie uzasadniana w sposób narracyjny (1, 13 – 2, 14), a następnie dyskursywny (2, 15–21)¹. Niniejszy artykuł, odwołując się do niektórych zasad narratologii, zawiera obserwacje dotyczące Pawłowej autonarracji w granicach 1, 13 – 2, 14.

Autor, czytelnik i proces czytania

Do fundamentalnych problemów każdego tekstu, nie tylko z punktu widzenia narratologii, należy określenie autora, przewidywanego czytelnika i zakładany proces czytania². Autorem przyjętym dla przewidywanego czytelnika, ale także dla czytelnika rzeczywistego – według analizy historyczno-literackiej – jest Paweł Apostoł. Jest on autorem nie tylko interesującej nas partii narracyjnej Ga 1, 13 – 2, 14, ale całego dostępnego nam dzisiaj Listu do Galatów³. Przyjmowany przez założonego czytelnika autor –

¹ Uzasadnienie takich granic jednostki perswazji w: R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11 – 2, 21*, Kraków 2001, s. 31–60.

² Por. M. A. Powell, *Narrative Criticism*, [w:] *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, (ed.) J. B. Green, Grand Rapids 1995, s. 238–255.

³ List do Galatów niemal powszechnie jest przyjmowany jako całość za autentyczne pismo Pawłowe i to pomimo stwierdzanych odniesień do innych Li-

niezależnie od stopnia zaangażowania w proces pisanie sekretarza (por. Ga 6, 11) – stanowił autorytet religijny⁴. Interesująca nas partia narracyjna (1, 13 – 2, 14) przynależy do partii wstępnych argumentacji całego Listu, a jednym z zamierzonych jej celów jest wzmocnienie (a po części także przywrócenie) autorytetu piszącego oraz uwiarygodnienie dalszych wywodów⁵.

Z interesującego nas tekstu, przy uwzględnieniu całego Listu do Galatów, wyłania się także przewidywany czytelnik. Jest to nieokreślona bliżej liczba wierzących w Chrystusa w Galacji, którzy tworzą co najmniej kilka Kościołów: ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας (Ga 1, 2). Ten „zbiorowy czytelnik”⁶ uznaje autorytet religijny autora, którego spotkał kiedyś jako głosiciela (ἀπόστολος) religii obiecującej usprawiedliwienie dla wszystkich, którzy uwierzą w Chrystusa⁷. Przewidywany czytelnik w czasie pomiędzy ewangelizacją Pawła a pisanem Listu uległ perswazji głosicieli usprawiedliwienia z grzechów, które dokonało się przez tego samego Chrystusa, którego głosił Paweł. Jednak doktryna owych głosicieli musiała różnić się od Pawłowej. Ponieważ Apostoł mocno podkreśla prawdę o usprawiedliwieniu z wiary w Jezusa Chrystusa (w opozycji do ἔργα νόμου), więc należy wnioskować, iż

stów Corpus Paulinum; por. W. Schmithals, *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*, Zürich 1984, s. 87–98. Rzeczywisty czytelnik partii narracyjnej Ga 1,13 – 2, 14 ma do dyspozycji tekst, którego brzmienie jest problematyczne tylko w kilku miejscach, i to w sprawach mało istotnych; por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the UBS Greek New Testament* (3rd edition), Stuttgart 1975, s. 590–593.

⁴ O możliwych czterech modelach współpracy autor – sekretarz traktuje H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, (UTB 2022), Paderborn 1998, s. 64–65.

⁵ Ten element w funkcji perswazyjnej partii narracyjnej jest podkreślany przez tych egzegetów, którzy partię tę identyfikują z retoryczną *narratio*, a których najbardziej znanym przedstawicielem jest H. D. Betz, autor przełomowego pod tym względem komentarza do Listu do Galatów. Szerzej na ten temat: R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii*, dz. cyt., s. 47–50.

⁶ Brak jest w Liście odwołania się do przełożonych Kościoła, a wszelkie apele kierowane są nie do pojedynczych członków, ale zbiorowości (por. Ga 6, 1).

⁷ Termin δικαιοσύνη: 2, 21; 3, 3. 21; 5, 5; δικαίω: 2, 16. 17; 3, 8. 11. 24; 5, 4.

w konkurencyjnej ewangelizacji podkreślano potrzebę zachowywania przepisów Prawa – także przez chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Praktyki, których dotyczy spór, to obrzezanie (już ochrzczonych) oraz przepisy dotyczące czystości, a których weryfikacja dokonuje się poprzez wspólne zasiadanie do stołu (2, 11-12).

Pomiędzy czytelnikiem przewidywanym a autorem musiały być w przeszłości bardzo mocne i emocjonalne więzy. O przeszłym powiązaniu ze strony czytelnika świadczy sam autor pisząc: „nie skrzywdziliście mnie w niczym” (4, 12), „nie wzgardziliście mną ani nie odtrąciliście, ale mnie przyjęliście jak anioła Bożego, jak samego Chrystusa Jezusa” (4, 14), „gdyby to było możliwe, byłibyście sobie oczy wydarli i dali je mnie” (4, 15). Obecny związek emocjonalny ujawniają, zmieniające się, ale zawsze intensywne, liczne zwroty bezpośrednie – nietypowe jak na dyskurs religijny: „O, nierozumni Galaci” (3, 1), „Bracia, proszę was, stańcie się tacy jak ja, bo ja stałem się taki jak wy” (4, 12), „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę...” (4, 19), „Przypatrzcie się, jak wielkie litery własnoręcznie stawiam ze względu na was” (6, 11), „Odtąd niech już nikt nie sprawia mi przykrości...” (6, 17).

Przewidywany przez autora proces czytania to wspólna lektura Listu do Galatów przez adresatów, jak można wnioskować z uwag zawartych w innych tekstach (por. 1 Tes 5, 27; Kol 4, 16; Dz 15, 31). Będzie to więc odczytanie sukcesywne, prawdopodobnie jednorazowe, bez powracania do zapisanej treści i wielokrotnego analizowania, przy szczególnej wrażliwości adresatów na środki przekazu właściwe dla mowy⁸. To linearne zapoznawanie się z treścią Listu sprawia, że autor musi zakładać pewną wiedzę adresatów, do której odwołuje się w różnych momentach prowadzonej argumentacji. Zakładaną wiedzę adresatów stanowi ich znajomość przynajmniej niektórych tekstów Biblii Hebrajskiej, faktów z życia Pawła oraz dotychczasowych wydarzeń wspólnych.

⁸ Por. Ch. D. Stanley, *“Pearls before Swine”. Did Paul’s Audiences Understand His Biblical Quotations?*, *NovTest XLI* (1999) 2, s. 135, 140.

Przewidywany proces czytania uwzględnia i wykorzystuje autorytety, z którymi liczy się odbiorca. Autorytetem dla adresatów Listu jest świadectwo samego autora, który relacjonuje o swoim życiu i wydarzeniach dotyczących innych osób, ale także przedkłada osobiste przekonania (1, 13 - 2, 21). Nie powołuje się na zeznania świadków, jak to bywało w praktyce retorów antycznych⁹, a jedynie na rozstrzygnięcie z przeszłości odnośnie do obszarów i sposobów ewangelizacji (por. 2, 1-10). W interesującej nas narracji raz posiłkuje się przysięgą odwołującą się do Boga, by bardziej uwiarygodnić przedstawione wcześniej fakty (1, 20)¹⁰.

Autor Listu do Galatów wykorzystuje na korzyść swojej argumentacji autorytet osób trzecich (οἱ δοκοῦντες), z którym mogli liczyć się adresaci (2, 7-10), ale równocześnie ów autorytet relatywizuje (2, 6c). Relatywizacji autorytetu uznanej grupy w Kościele dokonuje się ze względu na autorytet Boga: πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (2, 6d). W partii narracyjnej brak jest ostrych wypowiedzi pod adresem nie wymienionych z imienia „jakichś ludzi, którzy sięją zamęt” (1, 7). Natomiast w innych partiach Listu w odniesieniu do tej grupy i do wszystkich, którzy by usiłowali głosić ewangelię inną od przekazanej przez Pawła, zostaje wypowiedziane przekleństwo i potępienie (1, 8-9; 5, 10. 12).

Zakładanym w Liście autorytetem jest sam Bóg, zapośredniczony poprzez swoje działanie i jego rozpoznanie przez autorytet ludzki (2, 7-9), a także poprzez tekst natchniony. W partii narracyjnej Paweł nie odwołuje się do autorytetu Biblii. Czyni to jednak w dalszych partiach Listu, gdzie przytacza znaczące sformułowa-

⁹ Tak np. słynna mowa Demostenesa *O wieńcu* zawiera odniesienia do 34 tekstów (listy, uchwały, dokumenty sądowe i zeznania świadków), które miały być odczytane w odpowiednich momentach jej wygłaszania; por. Demostenes, *Wybór mów*, tłum. i opr. R. Turasiewicz, (BN II, 15), Wrocław 1991, s. 185-298.

¹⁰ Użyte w Liście do Galatów sformułowania ἐνώπιον τοῦ θεοῦ powtarzają się dopiero w Listach Pasterskich, z dołączeniem wzmacniającego διαμαρτύρομαι (por. 1 Tm 5, 21; 2 Tm 2, 14; 4, 1) lub παραγγέλλω (1 Tm 6, 13). Natomiast w Listach przyjmowanych powszechnie za Pawłowe znajdziemy mocniejsze sformułowania: θεὸς μάρτυς (Rz 1, 9; Flp 1, 8; 1 Tes 2, 5; por. 2 Kor 1, 23; 1 Tes 5, 10).

nia (np. Ga 3, 10; por. Pwt 27, 26), bądź to odwołuje się do znajomości wątków narracyjnych, wyzyskując wybrane epizody lub ujęcia wybranych postaci (np. Ga 4, 22–23; por. Rdz 16, 1–4). Interpretacja Biblii z jednej strony nosi ślady rabinackiej formacji, z drugiej zaś, zwłaszcza gdy dotyczy faktów zbawczych, jest procka, kerygmaticzna, autorytatywna. Apostoł odwołuje się także do osobistego doświadczenia działania Ducha Świętego u adresatów (Ga 3, 2) oraz do znajomości powszechnej praktyki prawnej dotyczącej dziedziczenia (Ga 3, 15; 4, 1–2).

Zagadnienia literackie

Język narracji w Ga 1, 13 – 2, 14 jest pozbawiony wyrażeń symbolicznych, ale nie metaforycznych¹¹. Dotychczasowy sposób głoszenia Ewangelii (przed drugim pobytym w Jerozolimie) zostaje przez narratora określony czasownikiem określającym bieg (τρέχω), i to w dwóch formach czasu: teraźniejszym i aoryście (2, 2). Takie użycie czasownika τρέχω, jak również neologizmu ὀρθοποδέω (2, 14), odwołuje się do sposobu wyrażania się autorów ST. Metaforyczne jest także użycie dwóch przeciwstawnych co do znaczenia czasowników (καταλύω i οἰκοδομέω), których pierwsze znaczenie odnosi się do budowli i rzeczy (2, 18). Dla opisu sposobu życia wynikającego z wiary w Jezusa Chrystusa metafory mnożą się: διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον (2, 19), Χριστῷ συνεσταύρωμαι (2, 19), ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (2, 20).

Należy zwrócić uwagę na fakt, iż tak obszerny tekst autobiograficzny jest czymś rzadko spotykanym w całej Biblii¹². Czymś wręcz własnym i oryginalnym – na pewno w Nowym Testamencie, jeżeli nie w całej literaturze – jest autobiograficzne uzasadnienie

¹¹ Ironia, której używa Paweł w partiach apologetycznych (por. 1 Kor 9), obecna jest w innej partii Listu do Galatów, w odniesieniu do sprawców zamieszania (5, 12).

¹² Można wskazać np. Księgę Koheleta i fragmenty Księgi Ezdrasza, zaś w NT niektóre pasáže Dziejów Apostolskich (ale w formie „my”).

nie głoszenia orędzia przez Pawła¹³. Czyni to Apostoł nie tylko w Liście do Galatów, ale także - w formie skróconej - w Liście do Filipian (3, 4-12), gdzie znajdziemy podobne przeciwstawienia (gorliwość w judaizmie - usprawiedliwienie z wiary) oraz podobne zagrożenie dla Ewangelii, którym jest próba narzucenia obrezania (Flp 3, 2-3). Motyw przeszłości prześladowczej zakończonej spotkaniem pod Damaszkiem z uwielbionym Chrystusem, po którym jest ofiarne głoszenie Ewangelii - to także motyw trzykrotnie powtórzony na kartach Dziejów Apostolskich. Po narracji z pozycji autora Księgi (Dz 9, 1-9) swoje głoszenie uzasadnia główny bohater drugiej części Dziejów Apostolskich, Paweł (Dz 22, 1-21; 26, 1-27).

Do autonarracji Listu do Galatów bardzo zbliżony jest fragment 2 Kor 11-12, zwłaszcza pod względem charakteru (apologetyczny) oraz charakterystycznego słownictwa. Powiązania uwydatnia porównanie słów rzadko używanych w NT, jak np. καταδουλώ (tylko Ga 2, 4 i 2 Kor 11, 12), ψευδάδελφος (tylko Ga 2, 4 oraz 2 Kor 11, 26), κλίμα (tylko: Ga 1, 21; Rz 15, 23; 2 Kor 11, 10). Powiązania obu fragmentów o charakterze apologii osobistej potwierdzają wspólne i charakterystyczne słowa i zwroty, występujące w obu tekstach: ἀποκάλυψις (Ga 1, 12; 2, 2 oraz 2 Kor 12, 1.7), Damaszek (Ga 1, 17 oraz 2 Kor 11, 32), Tytus (Ga 2, 1.3; 2 Kor 12, 18)¹⁴, 14 lat (Ga 2, 1 oraz 2 Kor 12, 2), οὐ ψεύδομαι (Ga 1, 20; 2 Kor 11, 31; Rz 9, 1), ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου oraz ἀλήθεια Χριστοῦ (Ga 2, 5.14 oraz 2 Kor 11, 10), εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ oraz εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν (Ga 1, 11 oraz 2 Kor 11, 7). W obu tekstach można zauważyć motyw tożsamości religijno-etnicznej, choć zrealizowany w innej terminologii: Εἰ οὐ Ἰουδαῖος

¹³ R. Penna usiłował porównywać opisy nawrócenia, zapisane w źródłach starożytnych (Diogens, Flawiusz, Nowy Testament), przy czym tylko Pawłowy stanowił autonarrację; por. R. Penna, *Tre tipi di conversione raccontati nell'antichità*, [w:] *Atti del IV Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma 1996, s. 91-92.

¹⁴ Poza tym w całym NT tylko: 2 Kor 2, 13; 7, 6.13.14; 8, 6.16.23; 2 Tm 4, 10; Tt 1, 4.

ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν; Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἁμαρτωλοὶ· οὐδὲ Ἑβραῖοὶ εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλιταὶ εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ (Ga 2, 14 b–15 oraz 2 Kor 11, 22)¹⁵.

Z przyjmowanych czterech możliwych odniesień autora narracji do opisywanych wydarzeń, w przypadku omawianej narracyjnej partii Listu do Galatów, realizowany jest model, w którym zewnętrzny narrator opowiada własne wydarzenia w pierwszej osobie¹⁶. Podobnie jest w przypadku narracji w Ne, Koh.

Gdy idzie o sposób ułożenia i przedstawienia faktów, to w narracji Ga 1, 13 – 2, 14 umieszczone są one w porządku chronologicznym¹⁷. Jak na autonarrację przystało, wszystkie wydarzenia są związane z osobą Pawła. Apostoł przedstawia jednak w tej partii Listu jedynie wycinek ze swego życia: od działalności prześladowczej (1, 13) do przemówienia do Piotra w Antiochii (2, 14–21). Z tego okresu (co najmniej 18 lat) zostały wybrane tylko niektóre stany i wydarzenia. Punktem wyjścia jest opis prześladowczej działalności Pawła, ściśle powiązany z jego gorliwością religijną (1, 13–14). Zasadniczy zwrot w swoim życiu Apostoł poaktował bardzo krótko (1, 15–17). Następne wydarzenie umieszcza dopiero po trzech latach (1, 18), a kolejne po piętnastu (2, 1). Ostatni epizod (2, 11–21) nie jest określony ani według chronolo-

¹⁵ Do tego trzeba dodać, choć dotyczy to wprost innych partii Listu: εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον oraz εὐαγγέλιον ἕτερον (Ga 1, 6; 2 Kor 11, 4).

¹⁶ Poza tym są możliwe: zewnętrzny narrator opowiada o czymś spoza swego własnego życia (np. narracyjne teksty ksiąg historycznych ST), narrator sam umieszczony w narracji opowiada jakąś historię, w której pozostaje nieobecny (np. Sdz 9, 7–15; 2 Sm 12, 1–4; przypowieści ewangeliczne), narrator w jakimś tekście narracyjnym opowiada historię, w której sam jest obecny (por. Dz 22, 1–21; 26, 1–23); por. J. L. Ska, "Our Fathers Have Told Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, (Subsidia Biblica 13), Roma 1990, s. 46–47. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, (Vademecum polonisty), Wrocław 2002, s. 87–88.

¹⁷ Inaczej jest w dalszych partiach Listu, gdy idzie o odwołanie się do postaci Abrahama. Najpierw jest mowa o usprawiedliwieniu Patriarchy (Ga 3, 6; por. Rdz 15, 6), później o wcześniej sformułowanej obietnicy (Ga 3, 8.16; Rdz 12, 3.7), wreszcie o dwóch matkach i dwóch synach (Ga 4, 22–26; Rdz 16, 1–16; 21, 1–7).

gii względnej, ani też co do jego rozciągłości w czasie, ani jego zakończenia.

Analizowana narracja jako całość jest spójna, zwłaszcza w pierwszej swej części, obejmującej trzy kolejne sceny (1, 13–17 + 1, 18–20 + 1, 21–24). Zamknięcie tej części jest wręcz wzorcowe. Stanowią je najpierw inkluzje, które tworzą słowa występujące w wersetych 1, 13 oraz 1, 22–24: ἀκούω, ποτέ, διώκω, ἐκκλησία, πορθέω. Także sformułowanie καὶ ἐδόξαζον ἐν ἑμοὶ τὸν θεόν (1, 24) wykazuje podobieństwo do sformułowań Dziejów Apostolskich kończących relacje o zbawczym działaniu Boga (por. Dz 4, 21; 11, 18; 13, 48). Także kolejna scena (2, 1–10) stanowi zamkniętą całość i nie wymusza dalszego ciągu wydarzeń. Jedynie ostatnia (2, 11–14 lub 2, 11–21), przez długą mowę Pawła i brak zapisu reakcji na nią, a także brak jakiegokolwiek formalnego zakończenia, jawi się jako tekst otwarty, a zarazem adresowany nie tylko do Piotra. O ile bowiem można zakończyć narrację po trzeciej lub czwartej scenie, to na pewno nie można narracji rozpocząć od sceny drugiej, trzeciej, czwartej lub piątej. Sama mowa Pawła (2, 14b–21) otrzymuje właściwy horyzont hermeneutyczny, gdy jest odczytywana w kontekście całej narracji.

Sam autor ujawnia klucz, który decydował o doborze i sposobie prezentacji pierwszej części narracji (1, 13–24), a który zawarł w wersetych 1, 11–12. Zasada przedstawienia dwóch kolejnych partii narracji (2, 1–10 i 2, 11–21) nie jest wprost określona. Jednak wprowadzone postaci i intryga związane są z odniesieniem różnych osób do Ewangelii Pawła, o której wiadomo ze wstępnego stwierdzenia i dotychczasowej narracji, iż pochodzi z objawienia. Sama zaś mowa do Piotra (2, 14b–21) jawi się jako uzasadnienie postawy Pawła i podstawa do osądu postaw innych postaci.

Środowisko

Jeżeli chodzi o środowisko, w którym omawiana narracja jest osadzona, to najpierw należy zwrócić uwagę na duże zróżnico-

wanie geograficzne, przy niewielkim pod względem religijnym. Punkt zwrotny w życiu Pawła, którym jest objawienie się mu Jezusa, według pośrednich wskazań narratora, należy usytuować w Damaszku (1, 17)¹⁸. Jednak miejsce to nie jest eksponowane przez narratora, podobnie jak i Arabia, do której się udaje (1, 17). Ta ostatnia kraina służy w narracji jako *alibi* dla Pawła, by czytelnik nie sądził, że udał się on do Jerozolimy, by tam otrzymać Ewangelię.

Status wyjątkowy w całej narracji ma Jerozolima, wpięty z racji przebywania w niej apostołów (1, 17), a zatem jako miejsce, gdzie Paweł mógłby poznać Ewangelię. Narracja została jednak tak skonstruowana, by jednoznacznie z niej wynikało, że właśnie nie w Jerozolimie Paweł poznaje Ewangelię. W samej Jerozolimie kluczowe znaczenie ma środowisko apostołów, z których dwóch (Kefas i Jakub) spotyka Paweł podczas swojego pierwszego „po Damaszku” pobytu w tym mieście. Jerozolima jest wreszcie miejscem, w którym – podczas drugiego w niej pobytu – Paweł uzyskuje aprobatę dla swojej misji ze strony uprawnionych do takiej aprobaty apostołów (2, 2.6–9). Środowisko dla tego kluczowego wydarzenia (2, 1–10) stanowi Kościół judeochrześcijan w Jerozolimie, który przewycięża podziały w kwestii uznania odrębności Ewangelii Pawła pomimo uprzedniej różnicy zdań, wyrażanych przez ψευδάδελφοί oraz δοκοῦντες.

Nazwy własne, Syria i Cylicja (1, 21), występujące z jednym określeniem τὰ κλίματα, wskazują z jednej strony na rozciągłość terytorialną, z drugiej zaś sygnalizują zbliżanie się Pawła do Galacji. Określenia Syria i Cylicja pozostają w opozycji do Jerozolimy, jako że stanowią określenie środowiska pogan, którzy na pewno nie znają Ewangelii. Stanowią więc obszar potencjalnej misji Pawła.

Najbardziej zróżnicowane jest środowisko ostatniej sceny (2, 11–21) umiejscowione w Antiochii Syryjskiej. Środowisko to tworzy miejscowa społeczność, złożona z etnochrześcijan i judeochrześcijan, pozostających we wspólnocie stołu, oraz przybyli do

¹⁸ Potwierdza to miejsce jednoznacznie narracja Dziejów Apostolskich (9, 3; 22, 6; 26, 12).

Antiochii, Kefas, Barnaba i τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου – sprawcy zerwania zastanej jedności.

Postaci występujące w narracji wykazują zróżnicowanie co do zapatrywań religijnych oraz związanych z nimi wartości. Właśnie tego typu różnice stanowią przyczynę wszystkich konfliktów narracji. Z punktu widzenia religioznawstwa konflikt dotyczy najpierw dwóch religii, a następnie dwóch różnych odłamów jednej religii. W przypadku pierwszego konfliktu idzie o Kościół Boży i judaizm (1, 13–14), a więc o relację między dwoma religiami, z których jedna wywodzi się z drugiej. Drugi konflikt można określić jako wewnątrzkościelny, jako że dotyczy porozumienia i jego dotrzymania w obrębie przywódców dwóch odłamów chrześcijaństwa: judeochrześcijan, na czele z οἱ δοκοῦντες oraz etnochrześcijan, na czele z Pawłem i Barnabą (2, 11–14). W przedstawionych w narracji wydarzeniach sprawdzają się prawa wypracowane przez socjologię religii. Konfliktogenne są zależności pochodzenia między różnymi grupami religijnymi (por. 1, 13) oraz podobieństwa w doktrynie (por. 2, 4–5). Do konfliktu zaś dochodzi w sytuacji bezpośredniego spotkania i konfrontacji różnych wartości (por. 2, 11–13). Konflikt także domaga się precyzacji doktryny (por. 2, 14b–21)¹⁹.

W omawianej narracji brak jest danych odnośnie do statusu społecznego czy ekonomicznych uwarunkowań uczestników opisywanych wydarzeń. Dla narratora ważniejsze było przywołanie określeń funkcji spełnianych w społeczności wyznawców Chrystusa: οἱ ἀπόστολοι, οἱ δοκοῦντες, σὺλοι. Wprawdzie w narracji występuje grupa określona jako οἱ πτωχοί (2, 10), ale określenie to wskazuje nie tyle na jej status ekonomiczny, co określa charakter relacji pomiędzy Pawłem i Barnabą a tą grupą (ὡς μνημονεύομεν)²⁰. Z użytego określenia πτωχοί (2, 10), a odnoszonego – jak wskazują

¹⁹ O skutkach konfliktu w Antiochii z punktu widzenia funkcjonowania modeli wspólnoty traktuje W. Rebell, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990, s. 59–60.

²⁰ O sposobie „pamiętania” traktują inne Listy Pawła: Rz 15, 25–29; 1 Kor 16, 1–4.

na to inne Listy Pawła – do „ubogich” w Jerozolimie²¹, wynika fakt, iż etnochrześcijanie w Galacji mogli im przyjść z dobrowolną pomocą materialną²². W Liście brak jest wskazań odnośnie do profesji i wykształcenia adresatów. Można jedynie przyjąć, iż umiejętność czytania i pisanie w środowisku adresatów mogła być podobna jak w prowincjach Cesarstwa Rzymskiego, gdzie była udziałem ok. 10% populacji²³.

Wydarzenia ukazane w narracji jawią się jako rzeczywiste, a ujęcie zarówno konfliktu judaizm – chrześcijaństwo, jak i judeochrześcijanie – etnochrześcijanie znajduje swe potwierdzenie w innych Księgach Nowego Testamentu. Umiejscowienie konfliktu między wyznawcami Chrystusa wywodzącymi się z pogaństwa i z judaizmu w Antiochii uwiarygodnia całe wydarzenie. Według relacji Dziejów Apostolskich właśnie w tym mieście Kościół otworzył szeroko drzwi dla pogan (Dz 11, 20–21), zaś nowa praktyka ewangelizacji pogan zyskała akceptację ze strony przybyłych przedstawicieli Jerozolimy (Dz 11, 22–24). Według Dziejów Apostolskich z Antiochią związany jest Barnaba i Paweł (Dz 11, 25–26) oraz początek misji do pogan (Dz 13, 1–3; 15, 36–40; 18, 22–23). Z Antiochii także została wysłana pierwsza pomoc – według chronologii Dziejów – na rzecz potrzebujących w Jerozolimie (Dz 11, 27–30).

W analizowanej przez nas partii narracyjnej 1, 13 – 2, 21 problematyczny, i to pod wieloma względami, jest fragment 2, 14–21²⁴. Z punktu widzenia narratologii można przyjąć, że idzie o mowę Pawła ze względu na zaistniałą sytuację w Antiochii. Gdyby ją przyjąć w granicach wersu 2, 14b, incydent antiocheński

²¹ Uzasadnienie teologicznej kolekty na rzecz ubogich w Jerozolimie daje Rz 15, 27.

²² Por. H. D. Betz, *Der Galaterbrief*, München 1988, s. 193–194.

²³ Por. Stanley Ch. D., *“Pearls before Swine”*, dz. cyt., s. 129.

²⁴ Jednym z największym problemem ostatnich lat było określenie funkcji tego fragmentu w *dispositio* Listu. Retoryczną funkcję fragmentu Ga 2, 14–21 omawia szczegółowo A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, (Analecta Biblica 131), Roma (PIB) 1992, s. 95–96.

pozostaje bez zakończenia właściwego narracji. Gdy zaś przyjmie się mowę w granicach 2, 14b–21, staje się ona nieprzystawalna (ze względu na temat i sposób ujęcia) do konfliktu, który ją sprowokował. Jednak ta ostatnia możliwość znajduje usprawiedliwienie w mowach Dziejów Apostolskich, w których niejednokrotnie kerigmat wprawdzie wychodzi od doraźnej interpretacji niezwykłego znaku (np. uzdrowienie), ale w zasadniczej swej treści zawiera takie treści zbawcze i wezwania do zmiany postaw życiowych, które w swej treści nie przystają wprost do okoliczności ich wypowiedzenia (por. Dz 2, 14–36; 3, 12–26; 14, 14–18; 16, 28–32).

Personae dramatis

Narrator wprowadził na scenę kilka osób i grup. Niektóre postaci muszą być dobrze znane adresatom Listu, skoro wymieniając po raz pierwszy imiona nie podaje bliższych informacji odnośnie do noszących je osób. Na pewno więc Barnaba, Tytus, Kefas, Jakub i Jan muszą być dobrze znani adresatom, choć zapewne nie osobiście. Określenie Tytusa jako Ἕλλην (2, 3) jest podyktowane strategią argumentacji²⁵, nie zaś nieznaną osobą tego towarzysza Pawła. Tytus bowiem pierwszy raz w Liście wymieniony jest bez jakiegokolwiek określenia (2, 1). Jan natomiast zostaje wymieniony w analizowanym przez nas tekście tylko dlatego, że przynależy w sposób konieczny do grupy, która zostaje określona jako „poważani” i „filary” (2, 2.6.9).

Narrator skupia uwagę czytelnika na własnej osobie i postępowaniu Kefasa. Jakub i Barnaba należą do aktorów drugoplanowych. Autor tworzy przy tym pary: Paweł i Barnaba oraz Kefas i Jakub. Tych ostatnich narrator wyodrębnia z grona określonego jako ἀπόστολοι, a których poznał najwcześniej, przy okazji bytności w Jerozolimie (1, 18–19). Kefas i Jakub wystąpią jeszcze w dwóch

²⁵ Wskazuje na to kontekst: „Nie zmuszono do obrzezania nawet Tytusa, (...) który był Grekiem” (Ga 2, 3).

scenach (2, 1-10 oraz 2, 11-21). W pierwszej z nich (2, 1-10) obecność obu apostołów jest zapośredniczona przez przynależność do grupy οἱ δοκοῦντες (2, 2.6.6.9), która to grupa dominuje w akcji. Narrator wprowadza dwa imiona, Kefas (2, 9) i Piotr (2, 7.8), w tekstach sąsiadujących ze sobą, nie wskazując przyczyny takiego zabiegu, tak jakby była ona zrozumiała dla adresatów.

Narrator respektuje funkcjonujące sformułowanie οἱ δοκοῦντες i jego formalny wykład: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης oraz funkcję στυλοὶ. Kontekst wskazuje, iż te określenia są znane adresatom. Nie precyzuje natomiast autor odniesienia grupy οἱ δοκοῦντες (2, 2.6.6.9) do innej, która jest sprawcą nieoczekiwanej intrygi, a która jest określona terminem wartościującym: ψευδάδελφοὶ (2, 4). Nie precyzuje także bliżej tożsamości trzech ważnych grup, które pojawiają się w ostatniej scenie (2, 11-21). Są nimi τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, οἱ ἐκ περιτομῆς (2, 12) i οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι (2, 13). Brak także określenia odniesienia do wcześniej występujących grup: αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας (1, 22) i ψευδάδελφοὶ (2, 4).

Fokalizacja w odniesieniu do osób jest przejrzysta: narratora nie interesuje nic innego jak tylko ich odniesienie do głoszonej przez siebie Ewangelii oraz do etnochrześcijan w Kościele²⁶. Tej focalizacji podporządkowuje narrator także i autoprezentację, w której pomieścił fakty z przeszłości prześladowczej, relację z działalności ewangelizacyjnej wśród pogan oraz samotnej i bezkompromisowej obrony objawionej mu Ewangelii. Temu celowi podporządkowana jest także przytoczona przez Pawła opinia innych o nim samym (1, 23).

Do określenia postaci tworzących fabułę narrator stosuje bogatą paletę dostępnych mu środków. Relacjonuje więc ich postępowanie, łącznie z ujawnianiem motywu działania, np.: „wycofywał się i oddzielał, bojąc się tych z obrzezania” (2, 13). Ważnym elementem określającym postacie jest ocena ich postępowania,

²⁶ Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku Tymoteusza, jako że autor Dziejów Apostolskich przywołuje fakt obrzezania go przez Pawła ze względu na Żydów (Dz 16, 3).

wyrażona wprost przez narratora, jak to ma miejsce w przypadku zachowania Barnaby, którego wina jest minimalizowana przez stwierdzenie „zwiedziony ich udawaniem” (2, 13). Narrator chętnie stosuje określenia wartościujące, np. ψευδάδελφοι (2, 4), ὑπόκρισις (2, 13). Przywołuje także własną, wewnętrzną, ocenę postępowania innych (2, 11bc.14a) lub słowa wypowiedziane niegdyś w odniesieniu do konkretnych osób (2, 14b). Na sposób mowy wypowiada się tylko Paweł (2, 14b–21), gdy reakcje innych jedynie relacjonuje (1, 23–24).

Fabulę narracji tworzą także dwie szczególne postaci, którymi są Bóg i Chrystus. Bóg ma zarezerwowaną własną płaszczyznę działania i możliwość jednostronnego oddziaływania na bieg wydarzeń opisywanych w narracji. Boże interwencje w życiu głównych bohaterów są rozpoznawane przez Pawła (1, 15–16; 2, 2), bliżej nie określone Kościoły poza Judeą (1, 22–24) oraz przez oὐ δοκοῦντες (2, 7–9). Chrystusowi zostaje przypisane działanie w bliżej nieokreślonej przeszłości (2, 19–21) oraz terażniejszości (2, 17. 20). Bóg i Chrystus nie podlegają ocenom wartościującym, natomiast stanowią punkt odniesienia dla oceny działania i osób występujących w narracji. Paweł odwołuje się do istotnych stwierdzeń w odniesieniu do Chrystusa, by sformułować apel wobec zamierzonego czytelnika. Apel sformułowany w dwu konkluzjach ma charakter emocjonalny: ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο (2, 17de), ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν (2, 21c).

Relacje między osobami

Relacje pomiędzy osobami występującymi w narracji i interakcje są zróżnicowane. Bóg dokonuje przede wszystkim performacji: znajduje upodobanie w Pawle, wybiera go już ἐκ κοιλίας μητρὸς, powołuje i objawia swego Syna, by głosił on Ewangelię poganom (1, 15–16). Paweł ulega radykalnej performacji i z przesładowcy Kościoła staje się głosicielem wiary, którą wcześniej usiłował zniszczyć (1, 23). W narracji działanie Boga okazuje się

być rozpoznawalne i weryfikowalne, zarówno w czasie głoszenia Ewangelii poganom jak i obrzezanym (2, 8). Dalszy los objawionego Syna, w treści i sposobie głoszenia Ewangelii, zależy od ludzi, i to stanowi intrygę dalszej części narracji. Wcześniejsi od Pawła apostołowie rozpoznają perswazję Boga, by uznali nie tylko znaną im wcześniej „Ewangelię obrzezanych”, ale także Ewangelię objawioną Pawłowi (2, 6–9).

Nie wszyscy jednak ulegają perswazyjnemu działaniu Boga poprzez ewangelizację Pawła, skoro niektórzy członkowie Kościoła wywierają nacisk, i to na osoby znaczące jak Piotr i Barnaba (2, 12–13). Ów nacisk nosi znamiona groźby, skoro reakcją na niego ze strony Piotra jest lęk, określony czasownikiem φοβέω (2, 12). Równocześnie to oddziaływanie musi zawierać komponent fałszywej perswazji i złego przykładu, skoro uległość Barnaby została opisana przez czasownik oznaczający zwodzenie συναπάγω, zaś jako powód zwodzenia narrator wskazuje ύπόκρισις (2, 13). „Grupa nacisku” (τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, οἱ ἐκ περιτομῆς) podejmuje działanie jedynie wobec chrześcijan pochodzenia żydowskiego (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι), bo tylko oni przejmują takie zachowanie (2, 13), skierowane zresztą przeciwko etnochrześcijanom. Skutkiem tego nacisku jest powstanie dwóch wspólnot chrześcijan ze względu na separację od stołu.

Chrystus pozostaje w relacji do uczestników narracji na dwa sposoby. Trzymając się chronologii bezwzględnej, pierwszy typ relacji dotyczy przeszłości. Chrystus umiłował Pawła i wydał samego siebie za niego (2, 20). Ta śmierć (i jej skutki) musiała być obwieszczona w przeszłości, skoro Paweł mówi o przeszłym „dowiedzeniu się” (οἶδα w perfectum) o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa i o akcie uwierzenia (πιστεύω w aoryście). Mowa Pawła eksponuje fakt takiej wiary w odniesieniu do judeochrześcijan (2, 15–16), jako że tej grupie grozi szukanie usprawiedliwienia (na darmo) w uczynkach Prawa (2, 16–17).

Druga relacja do uczestników narracji realizuje się przez ich przynależność do swoistej „sfery Chrystusa”, tak w skali indywidualnej, jak i społecznej. Tak więc Paweł został z Chrystusem

ukrzyżowany (2, 19) i choć żyje nadal w ciele, to jest to życie w wierze Syna Bożego, a nawet Chrystus żyje w nim (2, 20). Do „sfery Chrystusa” przynależą Kościoły Judei (1, 22). W niej też posiadają wolność Paweł i Barnaba, a której pragną pozbawić ich ψευδάδελφοί (2, 4).

Z relacji międzyludzkich w narracji najważniejsza jest pomiędzy Pawłem a Kefasem. Zmienia się ona w trakcie wydarzeń. Zaczyna się od stwierdzenia ich nieznanomości (1, 17), by przejść w zrealizowane poznanie osobiste (1, 18), bez bliższych szczegółów odnośnie do interakcji – poza określeniem trwania (15 dni). Narracja umieszcza następną relację bezpośrednią po 14 latach (2, 1), w której ma miejsce konsultacja (2, 2) odnośnie do ewangelizacji Pawła i aprobatą wobec niej (2, 6–9) ze strony Kefasa (oraz Jakuba i Jana). Równocześnie ze strony Pawła wyrażona jest niezależność wobec oceny Kefasa (2, 6) oraz lojalność wobec przyjętych warunków (2, 10).

Na tym tle relacja zmienia się radykalnie w wydarzeniu umieszczonym w Antiochii. Brak jest szczegółów relacji Kefasa do Pawła, natomiast relacja ze strony tego ostatniego dominuje w tej scenie. Paweł więc – według bezwzględnej chronologii – najpierw dostrzegł postępowanie Piotra, niezgodne z prawdą Ewangelii (2, 14a), a następnie otwarcie sprzeciwił mu się (2, 11) w obecności wszystkich (2, 14a). Sprzeciw miał charakter słowny, zaś mowa – napominający (2, 14b). Jako narrator, Paweł do faktów dodaje interpretację zarówno do postępowania Piotra, jak i swego wystąpienia. Tak więc czytelnik na początku narracji znajduje fakt (sprzeciwiłem się) oraz powód: „bo był winnym” (2, 11). Dalsze uzasadnienie ukazuje szczegóły zachowania Kefasa (2, 12) oraz tych, którzy podjęli jego zachowanie (2, 13).

Narracja przywołuje uprzednią i znaną czytelnikowi zamierzonymu relację pomiędzy grupą trzech osób (Jakub, Kefas i Jan) a Kościołem judeochrześcijan. Wyrażają tę relację znamienne terminy: οἱ δοκοῦντες (2, 2.6.6.9) i σὺλοι (2, 9). Z tej grupy zostaną ukazane zindywidualizowane relacje Kefasa do Pawła (1, 18; 2, 12.14), do etnochrześcijan w Antiochii (2, 12-14) i do jude-

ochrzęścijan (2, 12–13). Relacja między Pawłem a Jakubem zostaje określona jako „widzenie” (1, 19), zaś Jan nigdy nie jest ukazany jako samodzielny uczestnik jakiejś relacji międzyosobowej.

W narracji zostaje przywołana ważna relacja pomiędzy Pawłem i oί ἀπόστολοι, ci ostatni byli apostołami przed Pawłem (1, 17). Ta relacja podlega zmianie, gdy idzie o aspekt poznania: od braku kontaktu z kimkolwiek z nich (1, 17) do zapoznania się z Kefasem (1, 18) i widzenia z Jakubem (1, 19). Narracja nie precyzuje ważnej relacji między oί ἀπόστολοι w tekście 1, 13–24 a oί δοκοῦντες w tekście 2, 1–10.

Ważne miejsce w narracji zajmuje także relacja między Pawłem a Barnabą. Została ona ukazana jako współdziałanie, i to od dłuższego czasu, bez podania danych odnośnie do jego początku. Współdziałanie dotyczy ewangelizacji na obszarze określonym terminem τὰ ἔθνη, a które zostało zaaprobowane przez oί δοκοῦντες (2, 7–9). Paweł i Barnaba stanowią także jedną ze stron ustaleń w Jerozolimie (2, 9–10). Zgodne współdziałanie zostaje zerwane jednostronnie przez Barnabę, który podjął działanie sprzeczne z postawą Pawła (2, 13–14a) i z zasadą określoną jako „prawda Ewangelii”. Zwraca uwagę różnica w ocenie narratora w odniesieniu do postępowania Kefasa i Barnaby. Kefas „był winnym”, dlatego Paweł wystąpił przeciw niemu otwarcie i wobec wszystkich (2, 11). Barnaba natomiast został zwiedziony i zawiódł oczekiwania Pawła (2, 13).

Narracja rozpoczyna się od przywołania relacji Pawła do Kościoła Bożego (1, 13), w tym i Kościołów Judei (1, 22–23). Ze strony Pawła jest to najpierw prześladowanie, a następnie zaprzestanie prześladowania. Kościoły zaś pozostają w sytuacji zagrożenia swojej egzystencji (1, 13), a następnie wielbią Boga w tym, czego dokonał w ich dawnym prześladowcy (1, 23). Narracja podkreśla brak osobistego poznania Pawła – wyznawcy Chrystusa z Kościołami, które prześladował (1, 22).

Relacja Paweł – ψευδάδελφοι ukazana jest jako konflikt, którego inicjatorami, a w następstwie podjętej konfrontacji – przegranymi, są przeciwnicy Apostoła. To oni wysuwają zastrzeżenie wobec

posiadanej przez Pawła, Barnabę i Tytusa wolności oraz podejmują działanie na rzecz ich zniewolenia (2, 4). W narracji Pawła (strony konfliktu), obok opisu postawy („ani na chwilę nie ulegliśmy ich żądaniu”), jest i obecny element dyskredytacji przeciwnika, wyrażający się doborem słów wartościujących dla opisu działalności. Tenże konflikt i jego rezultat został ukazany jako egzystencjalnie ważny dla zamierzonego czytelnika (2, 4–5).

Jednostronnie i krótko ukazuje narracja relację Pawła do swoich rówieśników-rodaków. Przewyższa on ich w gorliwym zachowywaniu tradycji ojców (1, 14). Także krótko ukazana jest relacja pomiędzy Pawłem a Tytusem. Ten ostatni jest towarzyszem Apostoła (2, 1), a także – ze względu na brak obrzezania – probierzem wobec Kościoła w Jerozolimie (2, 3).

Point of view

Ze względu na intrygę w partii narracyjnej, którą stanowi los Ewangelii objawionej Pawłowi, a torującej należne jej miejsce w Kościele złożonym z chrześcijan pochodzących z Żydów i pogan, narrator ukazuje kilka punktów widzenia (*point of view*). Jest więc oczywiście ukazany punkt widzenia Boga, który sam objawia Ewangelię Pawłowi (1, 12). W tradycji judaistycznej i chrześcijańskiej punkt widzenia Boga jest obowiązujący, gdy On sam przemawia, przez proroków, aniołów, Pismo lub autora powołującego się na Niego. Także i w tym tekście narracyjnym autor liczy na przyjęcie punktu widzenia Boga przez zamierzonego czytelnika. Paweł więc, oprócz przedstawienia swojego świadectwa o objawieniu mu Ewangelii, przywołuje „namacalne” i uznane przez oł $\delta\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ potwierdzenie tej Ewangelii w postaci działania Boga i Jego łaski w ewangelizacji realizowanej z Barnabą (2, 7–9).

Punkt widzenia Boga w narracji jest zapośredniczony przez narratora. On sam relacjonuje, jak najpierw reprezentował odmienny punkt widzenia (1, 13; por. 1, 23), ale po objawieniu mu Ewangelii natychmiast ($\epsilon\acute{\iota}\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$) przyjmuje punkt widzenia Boga

(1, 15-17). Tym samym dokonuje uwiarygodnienia swojego *point of view*, wyrażonego w argumentacji całego Listu. To zaś jest potrzebne z racji próby przejścia adresatów do „innej ewangelii” (1, 6).

Inny punkt widzenia reprezentują ψευδάδελφοί, których poglądy nie zostały w ogóle zaprezentowane, a jedynie wartościująca ocena ich postępowania i intencji (2, 4-5). Narrator dokonuje też znamiennej manipulacji, gdy mówi o próbie „podglądnięcia wolności” i zniewolenia Pawła i Barnaby, a równocześnie wskazuje na skutek tej próby zamachu na sytuację zamierzonego czytelnika: „ani na chwilę nie ustąpiliśmy (...), aby prawda Ewangelii trwała dla was” (2, 5). Dyskredytacja punktu widzenia ψευδάδελφοί dokonuje się poprzez przeciwstawienie samej ich postawy (κατασκοπέω τὴν ἐλευθερίαν oraz καταδουλώω) z *point of view* Pawła i Barnaby, a który wyraża określenie ἡ ἐλευθερία ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2, 4).

Punkt widzenia οἱ δοκοῦντες i στυλοὶ jest zgodny z *point of view* Boga, a zarazem uwzględnia *point of view* Pawła i Barnaby, ale w szerszej perspektywie (2, 6-9). O ile bowiem Pawłowe *point of view* obejmuje zrazu jedynie głoszenie objawionej mu Ewangelii poganom (1, 16), o tyle z punktu widzenia Jakuba, Kefasa i Jana Ewangelia dla nieobrzezanych została przekazana Pawłowi, a dla obrzezanych Piotrowi (2, 7-8). Pierwsza winna być głoszona przez Pawła i Barnabę, druga przez οἱ δοκοῦντες (2, 9). *Point of view* tych ostatnich zawiera jeszcze jeden element, którego słuszność milcząco uznaje (i faktycznie realizuje) narrator: „pamiętać o ubogich” (2, 10). Tak więc po II wizycie Pawła w Jerozolimie istnieje wspólne *point of view* Boga, οἱ δοκοῦντες oraz Pawła i Barnaby.

W ostatniej scenie (2, 11-14) okazuje się, że *point of view* Piotra i Barnaby nie jest wiarygodny. Zmienia się on bowiem w zależności od obecności grupy określonej jako τινὲς ἀπὸ Τακῶβου (2, 12). Do czasu przybycia tych ostatnich Piotr i Barnaba spożywają posiłek wspólnie z chrześcijanami „z pogan” (2, 12). Po przybyciu zaś τινὲς ἀπὸ Τακῶβου ich *point of view* dzielą Piotr i Barnaba oraz wszyscy pochodzący z judaizmu, z wyjątkiem Pawła (2, 12b.13b).

Ten wspólny dla obecnych tam wówczas judeochrześcijan punkt widzenia zawiera tezę destruktywną dla wyrażonej wcześniej (2, 9) *κοινωνία* Kościoła. Teraz bowiem dozwolone jest wspólne zasiadanie w obrębie pochodzących z judaizmu, a w separacji od chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Motywem zmiany punktu widzenia Piotra jest lęk przed „obrzezаныmi” (2, 12), zaś Barnaby „zwiedzenie udawaniem” i to niemal całej społeczności judeochrześcijan (2, 13). Na tym tle jedynym wiarygodnym okazuje się *point of view* Pawła. Tylko bowiem w jego przypadku może trwać *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* (2, 5), a on sam według niej konsekwentnie postępuje (2, 14), opierając się wszelkim naciskom różnych grup tak wcześniej (*ψευδάδελφοι*), jak i później (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου, οἱ ἐκ περιτομῆς, οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι*). To nagromadzenie w ostatniej scenie tylu określeń oponentów Pawła potęguje dramatyzm sytuacji. Przywołanie zaś (z dozą emocji) postawy Barnaby (2, 13) ukazuje determinację i wyjątkową wierność Pawła wobec objawionej mu przez Boga Ewangelii.

Point of view Piotra zostanie najmocniej zakwestionowany. Nie tylko bowiem przez ciągłość narracji, z której wynika niekonsekwencja i udawanie w postawie zewnętrznej, ale także przez nazwanie po imieniu hipokryzji wewnętrznej. Udawanie zewnętrzne polega na zmianie postępowania ze względu na środowisko, zaś hipokryzja wewnętrzna to zmuszanie innych do postępowania takiego, którego się samemu nie podejmuje – mimo iż tytuł do takiego postępowania u hipokryty jest możliwy (2, 14).

Oddziaływanie tekstu

Empatia czytelnika rzeczywistego ma charakter realistyczny, zwłaszcza w przypadku herezjarchów, kontestatorów czy osób o charakterze reformatorskim. Dwa momenty obecne w Liście do Galatów były ekstrapolowane przez tego typu czytelników: epizod, który tradycyjnie określa się jako „Incydent antiocheński” (2, 11–14) oraz tendencje antynomistyczne w wypowiedziach de-

precjonujących rolę Prawa. Właśnie dzięki nim określenie Pawła jako *apostolus haereticorum* (Tertulian) okazało się w wielu wypadkach trafne. Najpierw dlatego, że chrześcijanie różnych epok kontestujący autorytet (na zasadzie przedrozumienia utożsamiany z Piotrem) w „incydencie Antiocheńskim” znajdowali uzasadnienie dla swojej postawy²⁷. Z drugiej strony obrońcy czci Piotra lub urzędu Piotra toczyli trwające niekiedy długie lata boje z przeciwnikami, tłumacząc postępowanie Apostoła lub sugerując fikcję literacką w odniesieniu do tego fragmentu²⁸.

Jeden z największych zamachów na integralność objawionego Słowa Bożego dokonał się z nadużyciem Listu do Galatów. To bowiem Pismo stało się kryterium dla kanonu i interpretacji Biblii i wiary w przypadku Marcjona. Umieścił on List do Galatów na początku Corpus Paulinum i w oparciu o niego poprawiał i usuwał Księgi natchnione²⁹.

Marcin Luter po przejściu na pozycje reformatorskie przyrównywał „umiłowany liścik” – jak sam nazywał List do Galatów – do swojej narzeczonej³⁰. W sumie napisał trzy komentarze do tego Listu (1517, 1518–1519 oraz 1535), a w swoim wykładzie z roku 1535 w niektórych miejscach wręcz utożsamiał się z Apostołem³¹. Kuriozalna jest w tym kontekście sugestia amerykańskiego egzegety H. D. Betza, iż zemstą za przejście H. Schliera z protestantyzmu na katolicyzm jest fakt, iż fałszywie zinterpretował List do Galatów³². Dziś, po upływie ponad półwiecza od

²⁷ Por. H. Fürst, *Paulus und die „Säulen der Jerusalemer Urgemeinde“* (Gal 2, 6–9), „*Analecta Biblica*” 17–18 (1963), s. 25.

²⁸ Szerzej referuje poglądy autorów: F. Mußner, *Der Galaterbrief*, (HThKNT 9), Freiburg 1974, s. 146–167.

²⁹ Por. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, dz. cyt., s. 31.

³⁰ „*Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertrawt hab. Ist mein Keth von Bor*” (grudzień 1631); WA, TR 1, 69, nr 146.

³¹ Por. H. D. Betz, *Der Galaterbrief*, dz. cyt., s. 8.

³² „*Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß diese Fehlinterpretation [des Galaterbriefes; R. P.] irgendwie mit Schliers Übertritt zur katholischen Kirche in Zusammenhang gebracht wurde, über den der Kommentar angeblich Rechenschaft ablegen sollte*”; H. D. Betz, *Der Galaterbrief*, dz. cyt., s. 5.

pierwszego wydania komentarza H. Schliera i niemal ćwierćwiecza od opracowania H. D. Betza, można powiedzieć, że dzieło pierwszego z nich jest trwałym dorobkiem biblistyki, która jest po prostu dobra, zaś drugie ma dziś wartość przede wszystkim ze względu na dyskusję i nowe ukierunkowanie badań. W kontekście tego rodzaju wypowiedzi warto przytoczyć powiedzenie (już kilkakrotnie cytowane przez różnych autorów), a które sformułował W. Schenk: „Powiedz mi, jak traktujesz Ga 2, 11nn, a powiem ci, jakim jesteś chrześcijaninem”³³.

Narrative Character of Galatians 1, 13 - 2, 14

Summary

The paper discusses some literary issues connected with the narrative character of Paul's exceptional text - his auto-narrative in the Letter to the Galatians (1, 11 - 2, 14). The following matters are presented: Author, reader and the process of reading (1), Literary problems (2), Environment (3), Personae dramatis (4), Relationships among persons (5), Point of view (6), Influence of the text (7). Just as the text originated in the context of disputes within the Church, so now it arouses strong emotions and excites various comments, especially in a situation of new conflicts and disputes. References to the rules of narration present in the text enable us to read it in a more objective way.

³³ Por. J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg 1997, s. 102.