

Ks. Waldemar Linke: Alegoria u św. Pawła – dziedzictwo czy wynalazek?

Owoce potraktowania alegorii jako sposobu wypowiedzania się nie wprost, jest przekonanie, iż istnieje pewien skodyfikowany zespół skojarzeń, umożliwiający złamanie szyfru, którym miałyby ona być – pisze ks. Waldemar Linke w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Dialogi z Biblią.

Malarstwo od renesansu, a co najmniej od serii *Quattro allegorie* oraz obrazu *Allegoria sacra* Giovanniego Belliniego (1433-1516) czy *Alegorii muzyki* lub *Dysputy św. Tomasza z Akwinu* Filippino Lippi (1457-1504), pokochało alegorię. Także architektura, aż po epokę secesji, pełna była przedstawień mających alegoryczny sens. Historyk starożytności, Harijs Tumans, kilka lat temu na potrzeby Uniwersytetu Otwartego działającego przy Uniwersytecie Łotwy w Rydze, opracował ścieżkę dydaktyczną po secesyjnych dzielnicach swego miasta, której celem było wdrożenie uczestników zajęć w interpretowanie nawiązań do kultury antycznej i ich ukrytych, a jednocześnie sugerowanych, znaczeń w kontekście architektury XIX i XX w. Pokazało to, jak można rozumieć alegorię, gdy widzi się w niej dzieło przypisane pewnej konwencji, nie tyle stylistycznej, ile semantycznej, pewnej strategii budowania sensu wypowiedzi artystycznej. Czy tym jest alegoria, o której mówimy, gdy odnosimy się do interpretacji tekstu biblijnego?

Kiedy narodziła się alegoria?

Dzieje alegorii są bardzo długie i sięgają czasów przedchrześcijańskich, bowiem jej początki, choć w sposób bardzo niejednoznaczny, wiązane bywają z osobą i twórczością Parmenidesa z Elei (VI/V w. przed Chr.), konkretnie zaś z prologiem jego poematu *O naturze* (I,1-32). Jednakże trudno w przypadku tego tekstu wyjść poza sformułowany w oparciu o intuicję i zdrowy rozsądek postulat interpretacji alegorycznej, z którego nie wynika jednak określony sposób rozumienia tekstu, skoro pozostaje ono „dla nas trudne do zinterpretowania z powodu braku historycznych paraleli” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002, s. 21). Inaczej rzecz się ma natomiast z poematem Parmenidesa według brytyjskiego badacza myśli tego presokratejskiego filozofa, dla którego pozostaje otwartą możliwość niealegorycznej interpretacji tego tekstu, ponieważ obecny stan debaty naukowej na temat myśli Parmenidesa to umożliwia (J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009, s. 51-52). Można więc powiedzieć, komentując tę filozoficzną dyskusję, iż od swego uchwytnego dla nas początku interpretacja alegoryczna nie jest cechą tekstu, ale wynikiem sytuacji, w której znajduje się interpretator tekstu. Jest to więc raczej wynik pewnej sytuacji hermeneutycznej, a nie immanentna cecha samego tekstu, wynik zastosowania jakiejś stylistyki. Przyjmowana jako klasyczna, definicja Kwintyliana opiera się na dystansie lub kontraście między sensem a słowami (Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII 6,44). Alegorię ten autor klasycznego podręcznika z I w. po Chr. opisuje wręcz jako odwrócenie (*inversio*) tego, na co wskazują słowa (czyli ich słownikowe znaczenie oraz zleksykalizowane rozumienie związków frazeologicznych) a sensem zamierzonym przez autora. A więc to autor ustanawia charakter alegoryczny tekstu. By nie pozostawić w tej materii wątpliwości, ilustruje to cytatem z *Ody XIV* Horacego, w którym na poziomie leksykalnym mowa o okręcie, ale sam poeta zakładał, że

czytelnik zrozumie, iż w wierszu mowa jest o Rzeczypospolitej. Podobne ujęcie alegorii znajdziemy u antychrześcijańskiego pisarza z III w., Porfiriusza z Tyru. W zachowanym, dzięki cytatom u Stobajosa, cytacie z *O Styksie* mówi on, że „starożytni wyrażali rzeczy dotyczące bogów i demonów poprzez zagadki, lecz Homer posunął się dalej, aby zachować owe sprawy w ukryciu i wstrzymał się od mówienia o nich otwarcie; raczej posługując się nimi przemawiał, aby objawić inne rzeczy [ukryte] poza ich oczywistym znaczeniem” (Stobajos, *Eclogarum phisicarum et ethicarum libri duo*, 2.1.19, cytata za P. Ashwin-Siejkowski, „Wstęp”. w: Porfiriusz z Tyru, *Grota Nimf*, Kraków 2006, s. 5-25, zwł. s. 17). Rola autora jako twórcy sposobu mówienia poprzez mówienie o czymś zamiast właściwego przedmiotu (*eis parastasin allōn*) jest więc wyraźna. W samym zaś dziełku poświęconym Odysei XIII, 102-116 wskazuje wprost, iż „wersy poety tłumaczy się na sposób alegoryczny i obrazowy” (Porfiriusz z Tyru, *Grota Nimf...*, s. 35).

Owoce potraktowania alegorii jako sposobu wypowiedzenia się nie wprost, jest przekonanie, iż istnieje pewien skodyfikowany zespół skojarzeń, umożliwiający złamanie szyfru, którym miałyby ona być. Ta księga szyfrów, mająca charakter alternatywnego leksykonu, a więc tworząca leksykalizacje wyrazów i związków frazeologicznych na jakimś innym poziomie, niż ten, który uznajemy za dosłowny, była narzędziem komunikacji. Utwierdzała pewną wspólnotę rozumienia. Rodząca się wraz z kryzysem oświecenia hermeneutyka, naznaczona romantycznym indywidualizmem, podkreśla pozycję interpretatora, ale zakłada, że jest to ktoś dysponujący uprzywilejowaną, wręcz charyzmatyczną zdolnością odkrywania „ukrytych sensów świata” (J. Abramowska, „Rehabilitacja alegorii”. w: *Alegoria* [Tematy teoretycznoliterackie 6], red. J. Abramowska, Gdańsk 2003, s. 5-18, s.

13-14). Powstaje więc pytanie, czy hermeneutyczne rozumienie alegorii jest nieuchronnie oderwane od możliwości jej rozumienia jako narzędzia komunikacji, a więc możliwości zobiektywizowanej?

Nie jest konieczne z naszego punktu widzenia, by rozwijać dzieje sporu o rozumienie alegorii, ale bez zarysowania tej dwutorowości można łatwo popaść w pewien schemat, który zaciążył nad interpretacją jedyne go tekstu św. Pawła Apostoła, w którym daje on wyraz swej świadomości, że dokonuje interpretacji alegorycznej motywu z Tory, centralnego elementu Biblii Hebrajskiej. Jednak poczynione wyżej uwagi ogólnej są użyteczne, byśmy uzmysłowili sobie, czym jest praca interpretacyjna wykonana przez Trzynastego Apostoła, oraz jakiego rodzaju lekturę określił greckim czasownikiem *allēgoreō*. Warto powiedzieć, że Ga 4,24 (bezpośredni kontekst to Ga 4,21-31) jest jedynym miejscem w Septuagincie i Nowym Testamencie (a więc *Biblii Greckiej*), w którym czasownik ten się pojawia. Rzeczownik *allēgoria* zaś nie pojawia się w tym zbiorze tekstów czy raczej megatekście w ogóle. Nie oznacza to jednak, że poza tą perykopą praktyka alegoryzowania u Pawła nie występuje. Wskazuje się jeszcze na 1 Kor 5,6-8; 9,8-10; 10,1-11.

Henri Crouzel kładzie nacisk na pozorność konfliktu między alegorycznym a historycznym rozumieniem tekstu (H. Crouzel, „Szkola aleksandryjska i jej losy”. w: *Historia teologii*, t. 1, *Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, Kraków 2003, s. 197-242, zwł. s. 220). Nie jest to zresztą myśl oryginalna, bowiem Teodoret z Cyru (tworzył w V w.) w odniesieniu do Ga 4,24 stwierdził, że słowa „wydarzenia te mają sens alegoryczny” rozumieć należy w sposób następujący: „‘Mają sens alegoryczny’, to znaczy, ‘można je rozumieć również inaczej’. [Apostoł] nie odrzuca bowiem historii, lecz poucza, co w niej zostało

zapowiedziane” (Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian i Kolosan* [ŻMT 14], przek. i opr. S. Kalinkowski, Kraków 1999, s. 41). Warto pamiętać o tym, że chrześcijańskie rozumienie alegoryzmu nie dotyczy statusu historycznego wydarzeń interpretowanych, ale dotyczy kwestii znaczenia tej historii dla odbiorcy, którego dotyczy ona inaczej, niż na zasadzie udziału w wydarzeniach lub historycznie uchwytnych ich następstwach.

Dlaczego Paweł w Ga 4,21-31 alegoryzował?

Na to pytanie nie chcemy odpowiadać biorąc za punkt wyjścia jakąś własną rekonstrukcję bądź historyczną, bądź psychologiczną, ale sam tekst. Jest on w epistolarium Pawłowym bardzo charakterystyczny. Został skierowany do grupy Kościołów w Galacji (Ga 1,2), a więc do stosunkowo szerokiego kręgu odbiorców. Nie wiemy, co konkretnie rozumiał Paweł pod tym pojęciem: prowincję rzymską czy też region kulturowo-geograficzny (o tym, że różnice bywają znaczące wiedzą na przykład mieszkańcy Częstochowy czy Sosnowca, zwłaszcza, gdy ktoś nazywa ich Ślązakami jako mieszkańców województwa śląskiego). W przypadku Listu do Galatów stawką w sporze jest kwestia tego, co należy uważać za odbicie misji założycielskiej Pawła względem wspólnot, do których się zwraca. Wzmianka w Dz 16,1nn informuje nas, że św. Paweł prowadził działalność w Derbe, Listrze, Ikonium, a więc miastach, które za panowania Augusta (do 14 r. po Chr.) należały do prowincji Galacja, w środkowym pasie Azji Mniejszej. Jednak Likaonia zachowała swą odrębność kulturową, co z czasem zaowocowało jej włączeniem do Cylicji. Na terenie Galacji właściwej (Ancyra, czyli dzisiejsza Ankara i okolice) Paweł nie prowadził działalności, którą znalibyśmy z Dziejów Apostolskich. Możemy więc powiedzieć, że

chodzi o południowe obszary, które właściwie nie powinny być nazywane Galacją, lecz Likaonią (prowincja Pizydia). Lektura pewnych ważnych opracowań może nas doprowadzić do wniosku, że na obszarze tym mieszkały liczne i mocno zasymilowane wspólnoty żydowskie (M. Sartere, *Wschód rzymski. Prowncje i społeczeństwa prowincjalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów [31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.]*, Wrocław 1997, s. 298-299). Jednak świadectwo o istnieniu synagogi posiadamy tylko dla Ikonium i jest to wzmianka w Dz 14,1-2 (K. Stebnicka, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu cesarstwa*, Warszawa 2011, s. 248-249). W swej monografii poświęconej diasporze John Barclay zauważa generalny niedostatek źródeł dla prowincji Azja i skupia się na miastach wybrzeża, a więc tych, co do których dokumentacja jest nieco lepsza (J.M.G. Barclay, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano [323 a.C. – 117 d.C.]* [ISBS 17], Brescia 2004, s. 249-269). Nie mamy więc szczególnie solidnych podstaw, by oczekiwać, że fundamentem działalności Pawła w Likaonii, Pizydii, czyli szeroko i nie całkiem ściśle rozumianej Galacji, będą silne gminy wyznawców judaizmu przyciągające sympatyków – „bojących się Boga”. Warto zwrócić uwagę, że przybycie Pawła do Likaonii jest przedstawione w Dziejach Apostolskich po relacji o kryzysie wokół przyjmowania do Kościoła w Antiochii nad Orontesem pogan. Tego ostatniego faktu możemy się domyślać na podstawie wzmianki o misji z Judei głoszącej konieczność obrzezania do zbawienia (Dz 15,1). Paweł i Barnaba stają się obrońcami charakteru nadanego wspólnocie antiocheńskiej przed ich przybyciem przez uciekinierów z Jerozolimy po męczeństwie Szczepana (Dz 11,20). Dopiero po ukonstytuowaniu się wspólnoty, w której obecni byli chrześcijanie nie będący wcześniej wyznawcami judaizmu, wysłano tam Barnabę (Dz 11,22), a następnie możliwość udziału w pracy na tym obszarze otrzymał także Saul-Paweł (Dz 11,25-26). Innym ważnym faktem, który poprzedził działalność Pawła w Likaonii, był spór i – w jego konsekwencji – rozstanie z Barnabą (Dz

15,39-40). Przybycie do Derbe i Listry wyznacza początek samodzielnej pracy misyjnej Pawła. Kontynuacja pracy z Kościołami południowej Galacji czyli Likaonii jest więc znamienym momentem w życiu Pawła, jeżeli założymy, że Dzieje Apostolskie są dobrym materiałem dla odtworzenia jego biografii.

Jakkolwiek by nie było, sytuacja w Galacji przypomina pod wieloma względami tę, jaką Paweł i Barnaba przeżyli w Antiochii. Pojawienie się grupy nauczycieli, którzy nawołują do przyjęcia i zachowywania Tory w formie integralnej (Ga 6,12). Paweł jest w wyraźniej opozycji do nich, choć potwierdza bardzo mocno swą żydowską tożsamość (Ga 2,15) i zalicza siebie do tych, dla których Prawo było wychowawcą (Ga 3,23-24). Gdy pisze jednak o adresatach listu, to nawiązuje do ich nieznaności Boga oraz czci dla nieistniejących bogów przed przyjęciem ewangelii (Ga 4,8). Chrześcijanie galaccy nie byli też obrzezani (Ga 6,12). Zresztą, nie tylko nam sytuacja ta przypomina Antiochię, Pawłowi też, skoro długi passus (Ga 2,1-14) poświęcił wspomnieniom o wydarzeniach z tamtego czasu. A nie był typem gawędziarza, który sypie jak z rękawa anegdotami o tym, co się kiedyś wydarzyło. Nie rozpieszcza swych czytelników szczegółami autobiograficznymi, ani barwnymi portretami postaci, które spotkał. To jedyny moment, gdy szerzej opowiada o sobie i swoim życiu. Był to więc epizod o przełomowym dla niego znaczeniu, kiedy w twardej dyskusji z Kefasem-Piotrem określił swoją drogę. Konfrontacja z działającymi w Galacji zwolennikami rozwoju Kościoła jako wewnętrznego kręgu wspólnoty Przymierza, którego zewnętrznym znakiem jest obrzezanie, przypominała Pawłowi tamte dramatyczne wydarzenia z Antiochii, ale też dostarczyła mu modelu do rozwiązania tworzącego się problemu. Paweł uznaje istnienie podziału na Żydów, do których sam się zalicza, oraz pogan, z których wywodzą się galaccy chrześcijanie. Wspólnie tworzą oni Kościół, a więc koniecznie trzeba

odpowiedzieć, co jest fundamentem jedności ich wspólnoty, ponieważ odwołanie się do wspólnego protoplasty – Abrahama nie stanowiło podstawy rozwiązania, ponieważ celtyccy czy likaoncy mieszkańcy Galacji nie byli dziećmi tego patriarchy w żaden sposób. Jak się zdaje, na tzw. soborze jerozolimskim, tworząc argumentację dla norm obowiązujących nieżydowskich chrześcijan (Dz 15,29), odwołano się raczej do ostatniego przymierza, które obejmowało całą ludzkość, a więc tego zawartego z Noem (Rdz 9,4-5), które nie obejmują np. rygorów pokarmowych (zasad koszerności, por. Rdz 9,3). Nie odwoływano się więc do postaci Abrahama, za którego dzieci uważali się Żydzi (Rz 11,1; 2 Kor 11,22, por. J 8,33; Dz 7,2; 13,26).

Paweł jednak odwoływał się do Abrahama jako do ojca wszystkich wierzących (por. Rz 9,11), bez względu na ich pochodzenie etniczne, ponieważ Abraham jest dla Pawła przykładem kogoś, kto wiarę miał zanim został obrzezany (Rz 4,12) i na jej podstawie został usprawiedliwiony (Rz 4,9), co dotyczy też potomstwa Patriarchy i danej temu potomstwu obietnicy (Rz 4,13). Abraham nie zyskał łaski w oczach Boga dzięki przestrzeganiu Prawa i wykonywaniu jego nakazów i zakazów (Rz 4,13), podobnie jak Sara i Rebeka (Rz 9,11). Jest to więc myśl bardzo bliska temu, co znajdujemy w Ga 4,21-31. Jednak typ argumentacji jest w Rz zupełnie inny, niż w Ga, bowiem Rz nie tworzy tego, co nazywamy alegorią. W Rz 9,7-13 to Izaak jest dziedzicem obietnicy, a wierzący są synami Izaaka (w. 10). Paweł umiał więc budować swą argumentację na podstawie motywu Abrahama tak, by jego postacią zilustrować prymat wiary przed Prawem i wyłączność kompetencji zbawczych wiary, bez odwoływania się do alegorii, w oparciu o dobrą znajomość właściwego znaczenia. Co więcej, użył tego właśnie sposobu czytania historii Abrahama w Ga 3,6-9, gdzie przynależność do potomstwa Abrahama i dochodzenie do usprawiedliwienia realizuje się tą samą drogą, jaką on rozciągnął ten

cel także na pogan (w. 8). Alegoryzowanie tego opowiadania staje się jeszcze bardziej zagadkowe. Popularny, napisany zgodnie z modną metodą antropologiczno-społeczną, przewodnik po pismach św. Pawła, stwierdza „używając alegorycznej interpretacji Pisma Paweł przekonuje, że prawdziwe potomstwo Abrahama (chrześcijanie, zarówno Żydzi jak poganie), cieszą się wolnością, a potomstwo w sensie fizycznym (Żydzi) pozostaje w stanie niewolnictwa” (I.H. Marshal, S. Travis, I. Paul, *Exploring the New Testament*, t. 2, *A Guide to the Letters & Revelation*, Dovners Grove 2011, s. 51). Tyle, że mógł to zrobić bez odwoływania się do tego nietypowego dla siebie środka i nieużywanej zazwyczaj terminologii. Podobnie jak mógł dowieść bez alegorii, że – jak proponuje przedstawiciel tego samego nurtu w egzegezie – Paweł broni wiary Kościoła (według niego „członków grupy Jezusa”) w zbawczą wolność od podporządkowania Prawu przeciw zwolennikom wiary opartej na Prawie danym jako antidotum na grzech (według niego „przekroczenie”, *transgression*, B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006, s. 212). Egzegeza zorientowana na relacje społeczne i społeczne zręby tworzenia się sensu tekstu biblijnego nie dają nam więc wskazówek do sformułowania odpowiedzi na pytanie: dlaczego Paweł alegoryzował w Ga 4,21-31. Odpowiedź ta kryje się raczej w innej sferze. Dotyczy ona tego, co dzieje się między tekstem a jego czytelnikiem.

Dwie kobiety, dwie góry, dwa przymierza. Co Paweł interpretował?

Paweł dyskutuje w Ga z bardzo konkretnymi polemistami, którzy odwołują się do Tory zarówno jako do podstawy argumentacji, jak też jako do fundamentalnego elementu religii, a więc relacji Boga z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem. Z drugiej strony ma zaś tych, którzy „zaczęli duchem” (Ga 3,3), otrzymali Ducha Świętego z powodu

posłuszeństwa wierze (Ga 3,2.5). Podstawą ich wiary jest ukrzyżowany dla nich Chrystus, który z miłości do każdego z nich wydał samego siebie na śmierć (Ga 2,20). Kluczową więc sprawą jest nie zmarnować tego daru przed uznaniem za fundament usprawiedliwienia Tory, aby nie okazało się, że „Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21). Abraham pojawia się w rozumowaniu Pawła jako wzór, jak nie „zniweczyć Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1,17). Aby potomstwo Abrahama nie podważało tezy, że usprawiedliwienie musi opierać się na wierze, a nie na tym, co dotyczy ciała, jak przestrzeganie nakazów Tory, musi to być potomstwo polegające na wierze (Ga 3,7). Dlatego Paweł musiał postawić kwestię potomstwa Abrahama w sposób zupełnie inny, niż czyni to tradycja biblijna. Dlatego w Ga 4,21 stawia sobie za cel wykazanie, że „chcący być pod Prawem” nie słuchają lub nie słyszą go, bo tak należy tłumaczyć zaprzeczony czasownik *akouete*. Paweł więc zakłada, że on Prawo słyszy i chce przemówić jego prawdziwym głosem. W ten sposób wprowadza alegorię, ale dopiero po tym, jak w 4,22-23 opowie dobrze wszystkim znaną historię, to co jest napisane: Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej (w. 22). Tyle, że werset ten nie jest cytatem, ale podsumowaniem tego, co do opowiada się w dużej partii Księgi Rodzaju, a więc pierwszej części Tory. Jest to Prawo w sensie teologicznym, ale nie jest to literacko materiał prawny: normy regulujące różne dziedziny życia.

W Rdz 16,15 mówi się o tym, że niewolnica Hagar urodziła Abrahamowi syna Izmaela. W Rdz 21,2-3 zaś mowa o tym, że starzejąca się żona Abrahama Sara urodziła mu syna Izaaka. Paweł łączy więc dwa dość odległe względem siebie wydarzenia, ale – co chyba najistotniejsze – ruguje z narracji coś, co było determinujące dla jej biegu w Księdze Rodzaju. Chodzi mianowicie o to, że w domu Abrahama został jeden syn, o którym Bóg powiedział: „weź swego syna jedynego, którego pokochałeś” (Rdz 22,2, por. Rdz 22,12.16). Septuaginta miała z tym

zdaniem kłopot, tłumacząc „syna ukochanego, którego pokochałeś”. W Rdz 22,12.16 został wykonany ten sam zabieg. Jest to ewidentny pleonazm, ale w ten sposób unika się wątpliwości, co do prawdziwości tych słów. Tym bardziej, że Rdz 25,1-2 wylicza jeszcze imiona sześciu synów, jakich Abrahamowi urodziła Keturą. Należy jednak przyznać, że ta informacja musi być interpretowana w świetle stwierdzenia zawartego w Rdz 25,5, że Abraham całą swą własność przekazał Izaakowi. Ta szóstka synów Ketury nie była więc traktowana jako legalne dziedzictwo Patriarchy. Podobnie rzecz się ma z Izmaelem, który został przez Abrahama na życzenie Sary oddalony wraz z matką (Rdz 21,9-16). Tak jak synowie Ketury, także Izmael był potomkiem naturalnym, bowiem związki z Hagar i z Keturą były małżeństwami w sensie ścisłym. Szlomo ben Icchak znany lepiej jako Raszi (1040-1105), słynny średniowieczny żydowski komentator Pisma Świętego, utożsamiał Keturę z Hagar (za *Chamisz Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder*, red. S. Pecaric, t. 1, Księga Pierwsza Bereszit, Kraków 2001, s. 154). Co prawda Sara miała plany, co do adopcji syna Hagar (Rdz 16,2), ale na skutek konfliktu między kobietami nie doszło do jego realizacji. W tradycji hebrajskiej mamy więc spójny obraz Izaaka jako jedyne syna Abrahama. Natomiast pogląd, że skoro Abraham miał wielu synów, to Septuaginta podkreśliła, że „chodzi o tego, który jest umiłowany zarówno przez Abrahama, jak i przez Boga” (K.P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie z Rdz 11,27-25,18 w Septuagincie* [SBP 8], Częstochowa 2010, s. 277) jest efektem innego spojrzenia na rodzinę Abrahama. Ale Pawłowe stwierdzenie „Abraham miał dwóch synów” i oparcie go o autorytet Pisma jest więc posunięciem dość arbitralnym i własną koncepcją autora Ga. Musimy jednak mieć w pamięci, że Ga 3,16 podkreśla, że spadkobiercą obietnicy Bożej nie będzie zgodnie z Pismem kolektywnie rozumiane potomstwo, ale jeden potomek. Skoro więc Abraham miał dwóch synów, to znaczy, że między nimi musi dojść do konfliktu, bo tylko jeden z nich może być dziedzicem, jak według Rdz 25,2 był nim Izaak.

Dwaj synowie są legitymizowani przez dwie kobiety, o których już wiemy, że nie wyczerpują listy partnerek Abrahama (chyba, że przyjmujemy rozumowanie Rasziego). Para kobiet w Ga 4,22-23 jest skonstruowana na fundamencie opozycji: niewolnica vs wolna. Hagar nazywana jest terminem „służąca” (*šifhāh*). W terminie tym zawiera się idea zależności od pani, nie zaś brak wolności osobistej. Paweł zachowuje w odniesieniu do Hagar zachowuje terminologię bliską oryginału, zaczerpnięta z Septuaginty (*paidiskē*). Jeśli zaś chodzi o określenie Sary mianem „wolna”, to jest to własne rozwiązanie Pawła, które determinuje nasz sposób rozumienia słowa „służąca” tak, by dominował w nim odcień bliższy słowu „niewolnica”. To także jest więc element Pawłowej kreacji. Można więc powiedzieć, że z materiału biblijnego stworzył on historię, na której zbudował swą alegorię, a ta pojawia się, gdy kobietom zostają przyporządkowane dwa przymierza lub dwa testamenty.

Mamy tu pewną dwuznaczność, ponieważ grecki termin *diathēkē* może mieć obydwa te znaczenia, a w Ga 3,15 obydwa te znaczenia są możliwe. W Hbr 9,16-17 wyraźnie chodzi o testament, bowiem mówi się o jego uprawomocnieniu się po śmierci spadkodawcy. Interpretacja *diathēkē* w Ga 3,15 opierana jest często na paraleli z tym tekstem, ale ta jest oparta na dość kruchych założeniach. Możemy więc tam widzieć testament gwarantowany tylko przez człowieka, albo też przymierze takim tylko autorytetem poparte. W związku z tym, że w Ga 3,16 mowa jest o Abrahamie i danej mu obietnicy, sensowniej jest przyjąć tę drugą interpretację. Konsekwencja, z jaką tłumacze dają tu znaczenie „testament” jest zdumiewająca, ale ma solidną tradycję, bo dał jej początek św. Hieronim w swym przekładzie. Jednak kontekst najbliższy (Ga 3,15-18) jak i szerszy (całego Listu do Galatów) każe bardzo poważnie brać pod uwagę wskazany przez nas sposób interpretacji.

Przy jego przyjęciu potwierdziłyby się związki między argumentacją opartą na dziejach Abrahama w Ga 3,8-18 i w Ga 4,21-31 (por. np. M. Theobald, „La lettera ai Galati”. w: *Introduzione al Nuovo Testamento*, red. M. Ebner, S. Schreiber, Brescia 2012, s. 432-453, zwł. s. 433), ale też pokazywałoby oryginalność tej drugiej perykopy polegającej na alegorycznym ujęciu motywu.

Wracając więc do momentu, w którym pojawia się w Liście do Galatów alegoryczny swift, kobiety z całą pewnością odnoszą się tu do dwóch podejść do rzeczywistości przymierza. Pierwsze z nich zdefiniowane jest bardzo jednoznacznie poprzez związek z konkretnym punktem na mapie: górą Synaj, a więc z miejscem przekazania Tory przez Boga za pośrednictwem Mojżesza. Ludzki, ziemski charakter tego aktu (przypomnijmy tu sobie „przymierze gwarantowane ludzkim autorytetem” z Ga 3,15) tłumaczy związek z Hagar, ale nie jest on tylko ideologiczny. Wszak pamiętamy, że Hagar była Egipcjanką (Rdz 16,3) i zachowała związki z Egiptem tam szukając żony dla Izmaela, który mieszkał na pustyni Paran (Rdz 21,21), a więc na terenie, który Pwt 33,2 i Ha 3,3 utożsamiają z Synajem czy jego okolicami. Tak więc powiązanie Synaju z Hagar i jej synem jest przejęte przez Pawła z tradycji biblijnej (choć zauważmy, że wykraczająca już poza opowiadanie z Rdz). Własnym dziełem Pawła i tym, co szokuje najbardziej jest włączenie do tego dość spójnego obrazu elementu zdecydowanie obcego: Jeruzalem. Co jest podstawą tego zestawienia elementów? Ziemski charakter przymierza i miejsc (i znowu warto wrócić do Ga 3,15). Uzasadnia on zniewalający wymiar przymierza o ludzkim pochodzeniu i charakterze, które ma swój wyraz w Torze.

Logika usprawiedliwienia przez wiarę, którą Paweł dostrzegł w historii Abrahama, domaga się szukania drugiego bieguna tego układu. Bieguny są sobie przeciwstawne, ale pamiętać musimy, że wyznaczają one wspólną oś. Tą osią jest obietnica dana Abrahamowi, której nie dostąpił Izmael, do której drogi nie otwiera Synaj, ani obecna Jeruzalem. Drugi biegun tego układu Paweł konstruuje wprowadzając „Jeruzalem z góry, wolną”, tak jak wolna była Sara, przeciwstawiona Hagar. Jej – wolnej – synem był syn obietnicy, Izaak (Ga 4,29). Głos niepłodnej Sary i Jerozolimy, której Bóg obiecuje potomstwo (Iz 54,1) zlewają się w jedno. Niewidzialna rzeczywistość została uobecniona przez dawne teksty i tradycje, ale tak skonfigurowane, by nie odnosiły się do tego, do czego odnosiła je tradycja głównego nurtu interpretacyjnego reprezentowanego przez judaizm. Jednak tak zbudowany obraz nie burzył judaizmu, choć poza jego granice wykaczał. Konstrukcja stworzona przez Pawła stworzyła przestrzeń dla tego, czego w Biblii Hebrajskiej nie było miejsca: przymierza, które nie jest przyjęciem jarzma prawa, ale doświadczeniem wolności danej przez Chrystusa (Ga 5,1). Jednak bez tego materialnego bieguna, bez przymierza opartego na Torze, nie byłoby od czego budować świata wolności. Dlatego Prawo jest wychowawcą, którego trzeba wysłuchać do samego końca (Ga 3,24). Prowadzi ono chrześcijan do usprawiedliwienia, ale inaczej, niż uczą ci, którzy karzą przyjęciem jego niewolę. Ma ono prowadzić ku Chrystusowi, a nie ku zamknięciu się na Niego przez skupienie się na wykonywaniu nakazów i zakazów Prawa.

Bez skonstruowania tej nowej opowieści, Paweł nie pokazałby niewidzialnego i niematerialnego świata wolności, usprawiedliwienia, zbawienia. Konstruuje nową historię zbawienia tak, by historia nie przesłoniła zbawienia. Gwarantuje jej ciągłość, ale chroni ją też przed zamknięciem się na działanie Boga, zastąpione przez służbę Torze.

Hellenizacja judaizmu?

Według Karlfrieda Froehlich'a użycie terminu *allegoroumēna* w Ga 4,24 jest dowodem na korzystanie przez Pawła z terminologii hellenistycznej (K. Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Philadelphia 1984, s. 8-9). Już Friedrich Büchel przed bez mała osiemdziesięciupięciu laty zauważył, że za dowiedzioną należy uznać tezę, iż praktyka interpretacyjna Filona nie był oderwana od interpretacji biblijnej nazywanej przez nas często rabinacką (F. Büchel, „† ἀλληγορέω”. w: TDNT t. 1, s. 260-263, zwł. s. 262). Powołuje się on głównie na opinię Otto Michela (O. Michel, *Paulus und seine Bible*, Gütersloh 1929, s. 111) o kontaktach Filona z egzegezą palestyńską.

Paweł stoi ponad tą prostą dychotomią, która zresztą historycznie jest dziś nie do utrzymania. O wiele ważniejsze, niż zaszeregowanie tego genialnego myśliciela, a przede wszystkim człowieka obdarzonego przez ogromnym darem rozumienia i wyjaśniania misterium zbawienia, jest dostrzeżenie jego oryginalności, a właściwie nowości, którą głosi jako Apostoł. W jego rozumieniu chrześcijańska dobra nowina to alegoryczne, w Pawłowym jednak sensie tego terminu, rozwinięcie Objawienia zawartego w Biblii Hebrajskiej. Paweł nie zdradza jednak alegorii, jaką wypracował świat helleński i hellenistyczny, nie posługuje się wydrążonym z istotnych treści pojęciem alegorii. Wykorzystuje jej pierwotny, zaniedbany i zdradzony wymiar: hermeneutyczny. Jego alegoria nie jest szyfrowaniem i łamaniem szyfrów, ale wychodzącym od egzystencjalnego doświadczenia nowości Bożego działania tworzeniem nowej narracji, która wyrasta ze starej i przekazuje życie swemu podglebiu, któremu grozi wyjałowienie.

Ks. Waldemar Linke