


ks. Adam Kubiś

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

adam.kubis@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4961-2254>

Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie

 <https://doi.org/10.15633/ps.26301>

Ks. Adam Kubiś – dr hab. nauk teologicznych, dr nauk biblijnych; prezbiter diecezji rzeszowskiej; prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; redaktor naczelny kwartalnika „Verbum Vitae”; wiceprezes Stowarzyszenia na rzecz Wspierania Bibliistyki „Verbum Sacrum”.

Article history • Received: 21 Mar 2022 • Accepted: 30 May 2022 • Published: 30 Sep 2022
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Kobiety głoszące Ewangelię w Nowym Testamencie

Artykuł prezentuje charakteryzację kobiet, które w Nowym Testamencie określone są *explicite* lub *implicite* jako głosicielki Ewangelii: (1) Maria Magdalena i inne kobiety przy grobie Jezusa; (2) kobieta samarytańska w J 4, 4-42; (3) Pryska/Pryscylla; (4) Ewodia i Syntyche z Flp 4, 2-3. Artykuł zwraca uwagę na historyczny i teologiczny kontekst ich działalności oraz definiuje treść i przedmiot ich głoszenia, czyli Ewangelię. W prezentacji każdej z kobiet lub grupy kobiet wskazano na najważniejsze problemy egzegetyczne i współczesne próby ich rozwiązania.

Słowa kluczowe: przepowiadanie, Maria Magdalena, Samarytanka, Pryska, Flp 4, 2-3

Abstract

Women Proclaiming the Gospel in the New Testament

This article presents a characterization of several women identified in the New Testament, either explicitly or implicitly, as preachers of the Gospel: (1) Mary Magdalene and the other women at the tomb of Jesus; (2) the Samaritan woman in John 4:4-42; (3) Prisca/Priscilla; (4) Euodia and Syntyche in Philippians 4:2-3. The article highlights the historical and theological context of their activity and defines the content and object of their proclamation, i.e. the Gospel. The presentation of each woman or group points out the major exegetical problems presented by the text, and contemporary attempts to resolve them.

Keywords: preaching, Mary Magdalene, Samaritan woman, Prisca, Philippians 4:2-3

Nowy Testament zawiera kilka tekstów mówiących wprost o kobietach głosicielkach ewangelii. Należą do nich z pewnością: (1) Maria Magdalena i inne kobiety znajdujące się w poranek zmartwychwstania Jezusa przy jego grobie, (2) Samarytanka z Ewangelii Jana, a także (3) Pryscylla, występująca na kartach Dziejów Apostolskich i listów Pawłowych oraz (4) Ewodia i Syntycha z zakończenia Listu do Filipian. Inne teksty Pawłowe, zabraniające kobietom nauczania (1 Tm 2, 9–15; 5, 11–15), wskazują pośrednio na istnienie w pierwotnym Kościele rzeczywistości kobiet-nauczycielek.

Sam Paweł wymienia cały szereg swoich współpracownic w zakończeniu swego Listu do Rzymian (16, 1–16), z których prócz Pryscylli (16, 3) dwie zwracają największą uwagę z racji ich rozbudowanej charakteryzacji. Są to Febe – siostra, dobrodziejka wielu, w tym Pawła, i diakonisa (διάκονος) Kościoła w Kenchrach (16, 1–2) oraz Junia – rodaczka, współtowarzyszka więzienia, wyróżniająca się między apostołami (ἀπόστολος), wcześniej przystąpiła do Chrystusa niż sam Paweł (16, 7). Cztery pozostałe kobiety z zakończenia Listu do Rzymian określone czasownikiem κοπιῶν, jako „trudzące się” dla dobra wspólnoty Kościoła – Maria (16, 6) lub „trudzące się” w Panu – Tryfena, Tryfoza oraz „ukochana” Persis (16, 12)¹. Niestety Nowy Testament nie wspomina *explicite* o czynności głoszenia w przypadku powyższych kobiet. Wydaje się jednak niedorzecznym założenie, że były to współpracowniczki milczące.

W niniejszym artykule przedmiotem zainteresowania będą zatem jedynie te kobiety, które wprost zostały określone w Nowym Testamencie jako głosicielki. Wskazaliśmy cztery takie kobiety i grupy kobiet w pierwszym akapicie. Spróbujemy opisać ich nowotestamentową charakteryzację, a także kontekst ich działalności. Podejmiemy także próbę zdefiniowania przedmiotu ich głoszenia, określonego wyżej jako Ewangelia. W prezentacji każdej z postaci zostanie podjęta także próba wskazania najważniejszych problemów egzegetycznych i ich współczesnych rozwiązań. Z rozmysłem pomijamy w tym artykule osobę Maryi, matki Jezusa, która w relacji Łukasza, stając przed Elżbietą, okazuje się

¹ Czasownik κοπιῶν wskazuje na ich pracę misjonarską lub na ich rolę jako liderek w lokalnych Kościołach. Paweł wspomina jeszcze trzy inne kobiety (matka Rufusa – w. 13, Julia oraz siostra Nereusza – w. 15), jednak nie charakteryzuje ich w żaden sposób pozwalający wskazać ich rolę w Kościele.

być pierwszą zwiastunką Dobrej Nowiny o Mesjaszu (1, 46–55). Decyzja ta podyktowana jest istnieniem bogatej literatury mariologicznej traktującej o tym zagadnieniu, dostępnej także w języku polskim.

1. Maria Magdalena i inne kobiety przy grobie Jezusa

W każdej z czterech Ewangelii kanonicznych Maria Magdalena, sama lub w towarzystwie innych kobiet, przybywa do grobu Jezusa o poranku w pierwszy dzień po szabacie (Mt 28, 1–7; Mk 16, 1–8; Łk 23, 55–24, 11; J 20, 1–18). Ewangelista Jan mówi jedynie o obecności Marii Magdaleny (20, 1–2. 11–18). Mateusz prócz niej wzmiankuje jeszcze drugą Marię (28, 1); Marek – Marię i Salome (16, 1); Łukasz – Joannę, Marię i inne niewymienione z imienia kobiety (24, 10). Jak zauważa Luke Timothy Johnson, powyżej wskazane różnicypokazują, że zamierzeniem ewangelistów nie było precyzyjne określenie liczby i tożsamości kobiet będących pierwszymi świadkami pustego grobu i angelofanii. Wymownym tego dowodem jest relacja Łukasza stwierdzającego „i inne z nimi” (καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς – 24, 10). Ewangelisci koncentrują się na stwierdzeniu, że kobiety towarzyszące Jezusowi od Galilei były świadkami Jego śmierci i pogrzebu, a teraz są pierwszymi świadkami wydarzeń z poranka zmartwychwstania². Odkrycie pustego grobu właśnie przez kobiety stanowi bowiem o wiarygodności tych wydarzeń i samej narracji. Komentatorzy zazwyczaj podkreślają, że w kontekście norm prawnych i kulturowych ówczesnego judaizmu (Miszna, traktat Sanhedryn 3; Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 4, 8, 15 § 219; por. *Contra Apionem* 2, 24 § 201) kobieta nie była wiarygodnym świadkiem. Z tego powodu pierwotny Kościół (w tym ewangelisci) nie mogli wymyślić opowieści, w których kobiety odgrywają rolę pierwszorzędnych świadków³. W prawie rabinackim wskazywano jednak także szczególne sytuacje,

2 L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, s. 388 (Sacra Pagina, 3). Euzebiusz z Cezarei (*Ad Marinum* 2, 9; 3, 4) twierdził, że istniały dwie kobiety identycznie nazywane jako Maria Magdalena lub „Magdalene” (μαγδαληνή), jedna z nich była przy grobie z innymi kobietami (Mt 28, 1; Mk 16, 1; Łk 24, 10), druga była tam sama (Mk 16, 9; J 20, 1–2. 11–18).

3 Również działający w Rzymie filozof grecki Celsus (II w. po Chr.) odrzucał świadectwo paschalne Marii Magdaleny, którą uznawał za poddaną emocjom „histeryczną kobietę” (zob. Orygenes, *Contra Celsum* 2, 55). Nie tylko w kulturze żydowskiej, ale także mezo-

w których kobiety mogły, a nawet powinny pełnić rolę świadków. Takim prawnym wyjątkiem, w którym kobieta lub kobiety powinny być świadkami było stwierdzenie: czy dana osoba jest żywa, czy też martwa (zob. Miszna, traktat Jewamot 15–16; Talmud Babiloński, traktat Nedarim 91 a 2; Talmud Babiloński, traktat Bawa Kamma 114 b 2–3)⁴. W świetle tych regulacji rabinackich kobiety ewangelicznych narracji paschalnych jawią się zatem jako najlepsi możliwi świadkowie potwierdzający fakt zmartwychwstania.

Ewangeliści różnią się nie tylko w podaniu rozbieżnej liczby kobiet, ale i przedstawieniu treści orędzia niesionego przez kobiety. W relacji Mateusza kobiety otrzymują od anioła nakaz ogłoszenia uczniom faktu zmartwychwstania Jezusa oraz mającego nastąpić spotkania z Nim w Galilei: „Idźcie szybko, powiedzcie uczniom jego: Powstał z martwych i oto udaje się przed wami do Galilei. Tam Go ujrzycie” (Mt 28, 7). Drugi element orędzia powtórzony jest im przez samego zmartwychwstałego Jezusa: „Idźcie i ogłoście moim braciom, aby poszli do Galilei; tam mnie zobaczą” (28, 10). Zarówno po spotkaniu z aniołem, jak również po spotkaniu z Jezusem kobiety posłusznie odchodzą, aby przekazać orędzie (28, 8. 11). Sama narracja sugeruje, że kobiety wykonały powierzone im przez anioła i Jezusa zadanie przekazania paschalnego orędzia, gdyż uczniowie udają się do Galilei „tak jak im Jezus nakazał” (28, 16). Obie kobiety są zatem pozytywnymi postaciami, posłusznymi przekazicielkami orędzia anioła i prorocтва Jezusa.

Treść orędzia głoszonego przez kobiety w relacji Marka, mimo kilku różnic, jest zasadniczo zbieżna z orędziem obecnym w pierwszej Ewangelii: „Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego. Zmartwychwstał. Nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go położyli. Idźcie, powiedzcie uczniom jego i Piotrowi, że wyprzedza (προάγω) was do Galilei. Tam Go zobaczycie, jak wam powiedział” (Mk 16, 6–7). Kobiety mają przypomnieć uczniom prorocтво Jezusa zapowiadającego „wyprzedzanie” czy też „poprzedzanie” (προάγω) uczniów w drodze do Galilei, które miało nastąpić po Jego zmartwychwstaniu. Prorocтво to Jezus wygłasza przed

potamskiej oraz (z nielicznymi wyjątkami) greckiej i rzymskiej kobieta pozbawiona była statusu świadka w procesach sądowych.

4 H. W. Basser, M. B. Cohen, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*, Leiden 2015, s. 711 (The Brill Reference Library of Judaism, 46).

swym aresztowaniem, w drodze do Getsemani (14, 28). Mimo że młodzieniec nie prosi o przekazanie nowiny o zmartwychwstaniu Jezusa (w kontraście do relacji Mt), dostarczenie wiadomości o poprzedzaniu przez Jezusa uczniów w drodze do Galilei zakłada logicznie przekazanie również orędzia o zmartwychwstaniu. „Poprzedzanie” uczniów przez Jezusa było bowiem zarezerwowane na czas po zmartwychwstaniu. Uczniowie zaś nie mieli wątpliwości co do śmierci Jezusa. Jezus musiał zmartwychwstać, skoro ich poprzedza.

Treść orędzia anielskiego, a tym samym orędzia kobiet, w wersji Łukasza (24, 5–7) pokrywa się z relacją Mateusza i Marka co do faktu zmartwychwstania. Podobnie jak w Ewangelii według Marka obecny jest motyw szukania Jezusa oraz nieobecności Jezusa w grobie. Nowością jest zachęta do przypomnienia sobie słów Jezusa: „Przypomnijcie sobie, jak wam mówił, będąc jeszcze w Galilei” (24, 6). Polecenie przypomnienia sobie wypowiedzi Jezusa zakłada konieczność jej wcześniejszego usłyszenia. Zacytowane przez aniołów słowa Jezusa, które kobiety winny pamiętać, odpowiadają treści trzech Jezusowych zapowiedzi męki (9, 22, 44; 18, 32–33): „Syn Człowieczy musi (δεῖ) być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie” (24, 7). Jeśli kobiety pamiętały trzy prorocze zapowiedzi Jezusa, to znaczy, że były wśród słuchających Go w czasie Jego posługi w Galilei. Kobiety te są zatem traktowane jako należące do grona uczniów Jezusa. Scena ta antycypuje także wydarzenie zesłania Ducha Świętego na wspólnotę 120 osób, której członkami są także „kobiety i matka Jezusa” (Dz 1, 14). W odróżnieniu od Mateusza i Marka Galilea wspomniana jest przez Łukasza w innym kontekście: kobiety mają przypomnieć sobie proroctwo Jezusa wypowiedziane w Galilei i dotyczące Jego zmartwychwstania, podczas gdy w Ewangelii Mateusza i Marka Galilea jest miejscem spotkania z Jezusem po Jego zmartwychwstaniu. Zmiana funkcji Galilei w orędziu aniołów wynika z teologii Łukaszczej stawiającej Jerozolimę w centrum wydarzenia zbawczego, jakim jest zmartwychwstanie i zesłanie Ducha Świętego⁵. W relacji Łukasza kobiety nie otrzymują od dwóch aniołów nakazu opowiadania o zmartwychwstaniu i spotka-

5 Więcej na temat funkcji Jerozolimy w dwudziele Łukasza: K. Mielcarek, Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie idei świętego miasta w dziele św. Łukasza w świetle onomastyki greckiej, Lublin 2008 (Studia Biblica Lublinsensia, 2).

niu w Galilei. Ewangelista stwierdza jednak, że po powrocie od grobu „ogłosiły (ἀπήγγειλαν) to wszystko Jedenastu i wszystkim pozostałym” (24, 9) oraz „opowiadały (ἔλεγον) to apostołom” (24, 10). Fakt ten kreuje ostry kontrast z postawą kobiet w relacji Marka, które z racji strachu nie mówią nikomu, czego były świadkami (16, 8)⁶. Postawa kobiet w relacji Łukasza przypomina entuzjastyczną reakcję pasterzy na słowa aniołów o narodzinach Mesjasza (Łk 2, 15–20). Kobiety powtarzały swój przekaz wielokrotnie, relacjonując tę samą historię i podkreślając jej prawdziwość. Taką postawę kobiet sugeruje *imperfectum* czasownika ἔλεγον („opowiadały”), który może być rozumiany jako *imperfectum* iteratywne, a zatem wyrażające czynność powtarzaną w przeszłości⁷.

W Markowej narracji (16, 1–8) kobiety nie wykonują polecenia młodzieńca, gdyż nic nie mówią: „Nikomemu też nic nie powiedziały” (16, 8). Egzegeci przedstawiają argumenty za widzeniem w Markowej charakteryzacji kobiet świadomy zabieg nadający tymże kobietom status równy uczniom–mężczyznom⁸. W konsekwencji, podobnie jak Markowi uczniowie, również kobiety przedstawione są jako postaci posiadające cechy zarówno pozytywne, jak i negatywne. Tak jak opis uczniów w Ewangelii Marka kończy się ich ucieczką w Getsemani (czasownik φεύγω–14, 50. 52), tak również opis kobiet kończy się ucieczką (φεύγω–16, 8).

Silnie reprezentowana jest obecnie interpretacja, w świetle której negatywnie rozumiane milczenie kobiet jest zaproszeniem dla czytelników, aby to oni zdobyli się na odwagę i głosili Dobrą Nowinę⁹. Co więcej,

6 W kontekście powyższych stwierdzeń o obecności kobiet w gronie uczniów Jezusa nie przekonuje interpretacja tekstu Markowego, w świetle której kobiety nie ogłosiły orędzia z racji jego niezrozumienia wynikającego z braku odpowiednich informacji czy wiedzy zarezerwowanej tylko dla Dwunastu.

7 Zob. A. Piwowar, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, §320 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki, 13).

8 M. J. Schierling, *Women as Leaders in the Marcan Communities*, „Listening” 15 (1980), s. 250–256 (cierpienie, towarzyszenie, zaparcie się siebie są trzema cechami ucznia w Mk, zarówno kobiet, jak i mężczyzn). Paul Danove (*The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*, New York 2005, s. 136) zauważył, że z 34 słów i wyrażen, opisujących Markowe kobiety, szesnaście jest wspólnych dla opisu kobiet i uczniów–mężczyzn.

9 P. Danove, *The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb* (Mark 15, 40–41.47; 16, 1–8), „Biblica” 77 (1996), s. 375–397; B. Nash, *Point of View and*

porażka kobiet w przekazaniu orędzia jest orędziem otuchy dla oryginalnych adresatów Ewangelii w I wieku po Chr. doświadczających prześladowań, w tym upadków, łącznie z wyparciem się Jezusa. Ich milczenie i porażka, podobnie jak milczenie i porażka kobiet (16, 8), nie przekreśla mocy Ewangelii i niezawodnego wypełnienia się słów Jezusa (16, 7).

Negatywna interpretacja zachowania kobiet w zakończeniu Ewangelii Marka nie musi być jednak jedynym możliwym sposobem odczytania ich postawy. Można bowiem widzieć reakcję tych kobiet na sposób pozytywny, przyjmując, że także one zrealizowały misję ogłoszenia uczniom faktu zmartwychwstania Jezusa¹⁰. Sugerując się przesłaniem narracji Mateusza i Łukasza, kobiety mogły niezwykle precyzyjnie wykonać polecenie młodzieńca mówiąc o fakcie zmartwychwstania jedynie Jedenastu, milcząc jednak wobec innych osób. Możemy również przyjąć, że ucieczka, lęk i milczenie kobiet były jedynie reakcją początkową. Podobnie jak uczniowie-mężczyźni, tak również uczniowie-kobiety wzniosły się ponad chwilową niemoc i lęk, stając się ostatecznie zwiastunami Ewangelii. Trzy terminy opisujące reakcję kobiet: „przestach” (τρόμος), „zdumienie” (ἔκστασις) oraz „lęk” (φοβέω), wszystkie występujące w Ewangelii Marka (16, 8), prezentują w istocie typową, właściwą i oczekiwaną reakcję człowieka na epifanię, teofanię czy angelofanię. Początkowy lęk kobiet mógł być wynikiem doświadczenia (angelofania i pusty grób) i uświadomienia sobie (zrozumiawszy słowa młodzieńca) działania Bożej mocy, potężnie manifestującej się w zmartwychwstaniu Jezusa. Ewangelista nie koncentruje się na fakcie zwiastowania orędzia przez kobiety (gdyż to wydaje się oczywiste), ale na podkreśleniu szokującego i tajemniczego charakteru zmartwychwstania. Czyni to, ukazując reakcję kobiet. Istnienie tego lęku nie wyklucza jednak przekazania orędzia. Paralelna narracja Mateusza (28, 8) potwierdza taką linię interpretacji, gdyż kobiety z jednej strony doświadczają *misterium tremendum* (μετὰ φόβου – „z lękiem”), z drugiej zaś z „pośpiechem” i „wielką radością” „odchodzą od grobu” i „biegną” zwiastować orędzie. Warto także

the Women's Silence: A Reading of Mark 16:1–8, „Restoration Quarterly” 57 (2015) No. 4, s. 225–232.

10 Jednym ze sposobów rozwiązania tej trudności jest przyjęcie hipotezy, w świetle której oryginalne zakończenie Ewangelii Marka zostało utracone, w nim bowiem miałyby się zawierać opowieść o kobietach zwiastujących orędzie paschalne.

podkreślić, że w całej wcześniejszej narracji Markowej kobiety są przedstawiane jako postacie pozytywne, wręcz wzorcowe, często w kontraście do negatywnie przedstawianych uczniów. Takimi pozytywnymi przykładami kobiet są: (1) teściowa Piotra (1, 31); (2) kobieta cierpiąca na upływ krwi (5, 25–33); (3) Syrofenicjanka (7, 24–30); (4) uboga wdowa (12, 41–44); (5) kobieta namaszczająca Jezusa (14, 3–9)¹¹. Także w bezpośrednio poprzedzającym kontekście literackim, w scenach ukrzyżowania (15, 40–41) i pogrzebu (15, 47), te same trzy kobiety, które uciekają od grobu, przedstawione są na sposób pozytywny. Trudno zatem wyjaśnić nagłą zmianę charakteryzacji z pozytywnej na negatywną.

Zarówno dłuższe zakończenie Ewangelii Marka (16, 10), jak i Ewangelia Jana (20, 1.11–18) mówi o Marii Magdalenie jako o pierwszej zwiastunce zmartwychwstania Jezusa. Od X wieku nazywana jest ona *apostolorum apostola* („apostołką apostołów”), choć już w III wieku Hipolit w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami (25, 6, 7) nazywa wszystkie kobiety przy grobie „apostołkami apostołów” (wersja starosłowiańska) lub „apostołkami wśród apostołów” (wersja ormiańska)¹². Relacja Marka (16, 10–11) wydaje się być streszczeniem opisów z pozostałych Ewangelii kanonicznych.

Relacja Janowa różni się od Synoptyków treścią orędzia, jakie ma zanieść Maria Magdalena. Brzmi ono: „Wstępuję (ἀναβαίνω) do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (20, 17). Przedmiotem orędzia nie jest już zatem chrystofania w Galilei, jak w przypadku wersji Mateusza i Marka. W Ewangelii Łukasza treść orędzia wskazuje na spełnienie się trzech zapowiedzi Jezusa o zmartwychwstaniu. Przez analogię do relacji Łukasza, treść orędzia w relacji Jana może być czytana jako aluzja do trzykrotnej zapowiedzi Jezusa o swym „wywyższeniu” (ὕψος – 3, 14; 8, 28; 12, 23). Jezus wielokrotnie zapowiadał swój powrót

11 O modelowym charakterze tychże kobiet: A. Kubiś, *Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej*, w: *Świadkowie wiary. Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133–170 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 10); A. Kubiś, *Uboga wdowa — symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa*, w: *„Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 287–312 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 14); H. J. Carey, *Women in Action: Models for Discipleship in Mark's Gospel*, „*Catholic Biblical Quarterly*” 81 (2019), s. 429–448.

12 Y. W. Smith, *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009, s. 356.

do Ojca, używając różnych czasowników: ἀναβαίνω (6, 62); ὑπάγω (7, 33; 13, 3; 16, 5. 10. 17; por. 8, 14. 21), πορεύομαι (14, 2–3. 12. 28; 16, 28). Czasownik ἀναβαίνω w późniejszym okresie stał się technicznym terminem na określenie wniebowstąpienia. Przekazicielem orędzia w Ewangelii Jana nie jest już anioł czy aniołowie jak u Synoptyków, ale sam Jezus, który zgodnie z teologią Janową jest jedynym Objawicielem Ojca (por. 1, 18). Co istotne, Maria Magdalena posłusznie wykonuje polecenie Jezusa (20, 18), stając się nie tylko wzorem głosiciela orędzia paschalnego, ale i nową Ewą, przedstawicielką Kościoła, Oblubienicą Boga¹³.

2. Samarytanka

Postać Samarytanki, często widziana przez komentatorów negatywnie (grzesznica prowadząca rozwiąże życie), może być w istocie rozumiana na sposób pozytywny jako kobieta doświadczona cierpieniem, chorobą, rozwodem, czy wdowieństwem¹⁴. Samarytanka jest bezimienna, gdyż reprezentuje wszystkich Samarytan. Spotkanie Jezusa z kobietą z Sychar stanowi kolejny narracyjny krok w Janowej strategii odświeżania przed czytelnikiem tożsamości Oblubienicy Mesjańskiego Oblubieńca. Oblubienicą Mesjasza po matce Jezusa, Jego braciach i uczniach (J 2, 1–11), Żydach w Jerozolimie (2, 13–22), w tym Nikodemie (3, 1–21) stają się teraz również odszczepieńczy Samarytanie (4, 4–42) oraz poganie (4, 46–54)¹⁵. Zgodnie ze starotestamentowym schematem oblubieńczych spotkań przy studni kobieta odchodzi, aby oznajmić swojej rodzinie fakt spotkania z przyszłym mężem. Pozostawiony dzban jest aluzją do charakterystycznego dla tych schematów pośpiechu (4, 28). Detal ten pokazuje jak bardzo kobieta jest zaaferowana myślą o odnalezieniu Mesjasza; nie myśli teraz o niczym innym. W rezultacie jej głoszenia Samarytanie pro-

13 Więcej na temat typologicznej lektury Marii Magdaleny w J 21: A. Kubiś, *Metafora oblubienicza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny* (J 12–20), „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 50–55.

14 Szeroko na ten temat K. Wojciechowska, *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki* (J 4, 1–30. 39–42), w: „Niewiaste dzielne kto znajdzie?” (Prz 31, 10), red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 351–364 (Analecta Biblica Lublinsia, 14).

15 Więcej na ten temat: A. Kubiś, *Metafora oblubienicza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę* (J 1–4), „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 39–62.

klamują Jezusa „zbawicielem świata” (4, 42), czyli całej ludzkości. Świadcstwo Samarytanki ma zatem wymiar uniwersalistyczny.

Przepowiadanie Samarytanki rozpoczyna się od „chodźcie i zobaczcie” (δεῦτε + ὁράω—4, 29). Jest to echo słów samego Jezusa skierowanych do Andrzeja i innego ucznia (ἔρχομαι + ὁράω), będących zaproszeniem do pozostania z Nim i rozpoczęcia w ten sposób życia ucznia (1, 39). Nawiązują one także do słów Filipa powołującego Natanaela (ἔρχομαι + ὁράω—1, 46). Jak słusznie zauważył Andrew Lincoln, przyście i zobaczenie jest w Ewangelii Janowej „funkcjonalnym ekwiwalentem” uwierzenia w Jezusa (zob. 5, 40; 6, 35. 37. 40. 44–45; 9, 39; 12, 40. 45)¹⁶.

Samarytanką występuje tutaj w roli kolejnego już świadka w łańcuchu świadków występujących w czwartej Ewangelii i dających świadectwo o prawdziwej tożsamości Jezusa: Ojciec, sam Jezus, Jan Chrzciciel, umiłowany uczeń, dzieła Jezusa, Pisma. Jej świadectwo o mesjańskiej tożsamości Jezusa zasadza się na jej przekonaniu o wszechwiedzy Jezusa, który „powiedział jej wszystko, co uczyniła” (4, 29).

Ważną cechą samarytańskiej kobiety jest jej odwaga, szczególnie w kontekście jej wcześniejszej postawy unikania mieszkańek miasta poprzez wybór południowej pory dnia. Kobieta zdobyła się na niezwykłą odwagę, gdy bez zakłopotania i wstydu nawiązała publicznie do swej historii życia. Było to przekroczenie kolejnej granicy w sferze ówczesnych zwyczajów. Może się tutaj ukrywać także myśl istotna dla identyfikacji treści czy też przedmiotu głoszenia przez Kościół każdego czasu i miejsca: integralnym elementem proklamacji Dobrej Nowiny jest ukazanie działania zbawiającego Boga w życiu głoszącego. Głoszący winien być świadkiem. Świadectwo kobiety okazuje się być niezwykle skuteczne, jak potwierdza to dalsza narracja: „Wielu Samarytan z owego miasta zaczęło w Niego wierzyć dzięki słowu kobiety świadczącej: «Powiedział mi wszystko, co uczyniłam»” (4, 39).

Przepowiadanie Samarytanki doskonale harmonizuje z mesjańskimi oczekiwaniami Samarytan odnośnie do roli Taheba („Przychodzącego”, „Powracającego”), który miał przywrócić i objawić prawdę. Jezus w dialogu z kobietą okazał się być prorokiem (4, 19), ale jego mesjańska godność nie musiała być dla niej oczywista. Mesjański Taheb miał być

¹⁶ A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, London 2005, s. 179 (Black's New Testament Commentaries, 4).

prorokiem *par excellence*, stąd entuzjazm kobiety w jej proklamacji był w pełni uzasadniony. Może także ten entuzjazm, zaangażowanie i eksplozja emocji, prócz samej treści świadectwa, były czynnikiem zachęcającym mieszkańców miasta do spotkania z Jezusem. Tym jednak co przekonało ich do wiary w Jezusa była nauka (λόγος) Jezusa (4, 41) oraz mowa (λαλία) kobiety (4, 42).

Wśród komentatorów toczy się dyskusja nad znaczeniem formy pytającej proklamacji Samarytanki: „Czyż on nie jest Pomazańcem?” (4, 29). Pytanie wprowadzone jest bowiem formułą μήτι („czyż nie”) implikującą odpowiedź negatywną, wątplenie lub ostrożną, wyważoną opinię. Niektórzy autorzy utrzymują zatem, że kobiecie brakuje pewności wiary i, zadając to pytanie, powątpiewa ona w mesjańską godność Jezusa¹⁷. Dla Henriego van den Busschego Samarytanką nie jest ani misjonarzem, ani też prawdziwie wierzącą¹⁸. Trzeba jednak uznać, że mimo tej domniemanej niepewności i wahania, może się w niej tlić iskierka nadziei, która pozwala jej odważnie głosić. Inni utrzymują, że pytanie kobiety odzwierciedla jedynie wątplenie mieszkańców miasta¹⁹, ona zaś prezentuje wiarę silną i pełną²⁰. Jeszcze inni widzą tutaj przykład „reversed psychology”, mający na celu przykuć uwagę do jej świadectwa tych, którzy mogą je podważać, znając jej historię życia²¹. Kobieta, zadając takie pytanie, stosuje retoryczny zabieg, którym sugeruje odpowiedź zupełnie nieobecną w dotychczasowym myśleniu Samarytan: żydowski mesjasz może być także mesjaszem dla Samarytan.

3. Pryska

Przez heretyka Pelagiusza (*Commentarius in Epistolam ad Romanos* 16, 1) Pryska widziana była jako wzór diakonis na Wschodzie. W listach Pawła znana jest po imieniu Pryska (Πρίσκα – Rz 16, 3; 1 Kor 16, 19; 2 Tm 4, 19), w *Dziejach Apostolskich* natomiast pod zdrobnieniem Pry-

17 C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1978, s. 240; A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, s. 179.

18 H. van den Bussche, *Giovanni*, Assisi 1974, s. 221.

19 R. Bultmann, *The Gospel of John*, Philadelphia 1970, s. 193, przyp. 3.

20 T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, Tübingen 1988, s. 169.

21 *The NET Bible. New English Translation, Second Edition*, [Place of publication not identified] 2019 (Biblical Studies Press — Thomas Nelson), ad loc. (J 4, 39).

scylla (Πρίσκιλλα – 18, 2. 18. 26). Kobieta ta występuje w pismach Nowego Testamentu sześć razy i zawsze w parze ze swym mężem Akwilą. Niezgodnie ze starożytnym zwyczajem Pryska wymieniana jest na pierwszym miejscu przed swoim mężem Akwilą, aż w czterech przypadkach (Dz 18, 18.26; Rz 16, 3; 2 Tm 4, 19). Sugeruje się, że Pryska mogła mieć wyższy status społeczny niż jej mąż²² lub też być bardziej niż on zaangażowana w życie rodzącego się Kościoła²³. James Dunn uważa, że powodem była jej wyższa pozycja jako nauczyciela²⁴. Łukasz z zasady, podając pary osób, na pierwszym miejscu wymienia osobę dominującą i ważniejszą. Jak sugeruje Dominika Kurek-Chomycz, wśród niektórych późniejszych kopistów tekstu Nowego Testamentu mogła istnieć tendencja do pomniejszania roli Pryski przez przesuwanie jej imienia na drugą pozycję, po mężu, lub przez używanie zdrobnienia jej imienia²⁵.

Pryska i Akwila byli jednymi z pierwszych chrześcijan w Rzymie i zostali z niego wraz z innymi wyznawcami Chrystusa wygnani w 49 roku za panowania Klaudiusza. Osiedłszy w Koryncie, spotkali się z Pawłem i razem z nim pracowali przy wyrobie namiotów (Dz 18, 2–3). Potem działali w Efezie, gdzie w ich domu spotykała się wspólnota wierzących (1 Kor 16, 19), by ostatecznie ponownie znaleźć się w Rzymie, przygotowując zapewne Pawłową podróż do Hiszpanii (Rz 16, 3–5). W czasie pobytu w Efezie, Priscylla wraz z mężem instruuje Apollosa: „przyjęli go i dokładniej mu wytłumaczyli drogę Boga” (Dz 18, 26). Apollos nauczał o Jezusie w sposób „dokładny” (ἀκριβῶς), znał jednak tylko chrzest Janowy (Dz 18, 25). Został zatem poinstruowany przez Priscyllę i Akwilę „dokładniej” (ἀκριβέστερον – 18, 26). Takie stwierdzenie nie zakłada

²² F. F. Bruce, *The Pauline Circle*, Exter 1985, s. 45. Ben Witherington (*Paul's Letter to the Romans*, Grand Rapids 2004, s. 385) uważa, że powodem było jej pochodzenie z miasta Rzymu. Wendy Cotter (*Women's Authority Roles in Paul's Roman Churches: Counter-cultural or Conventional?*, „Novum Testamentum” 36 [1994], s. 756) zaś widzi wyższą pozycję Pryski z racji pełnienia przez nią roli rzymskiej matrony.

²³ P. Lampe, „Prisca”, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, ed. by D. N. Freedman, New York 1992, s. 468. Z pewnością jej zaangażowanie było przynajmniej tak duże jak jej męża. Por. T. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, s. 796 (*Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, 6).

²⁴ J. D. G. Dunn, *Romans 9–16*, Dallas 1988, s. 892 (*Word Biblical Commentary*, 38).

²⁵ D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006), s. 107–128.

błędnego nauczania Apollosa, ale brak pewnych informacji. Przedmiotem ich pouczenia było zapewne zbawienie przyniesione przez Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, w tym również znaczenie chrztu, jaki chrześcijanin otrzymywał w imię Jezusa (w tym przebaczenie grzechów), eschatologiczny dar Ducha Świętego (Dz 2, 16–36; 19, 2), działanie tego Ducha w Kościele, w wierzących. Charles K. Barrett zastanawia się, dlaczego Pryscylla i Akwila nie ochrzcili Apollosa. Możliwe, że Łukasz pominął ten szczegół²⁶.

Pryscylla i Akwila nauczali Apollosa na osobności, w domu, co sugeruje czasownik *προσλαμβάνω* (Dz 18, 26), oznaczający nie tylko „wziąć na bok”, ale także przyjąć we własnym gronie czy domu. Para małżonków nauczwała zatem z wielką wrażliwością i wyczuciem, gwarantując sobie pedagogiczny sukces. Możliwe, że sami kiedyś otrzymali w taki sposób pouczenie od Pawła. W kulturze żydowskiej, pouczenie prywatne było uważane za bardziej honorowe w porównaniu z publiczną konfrontacją²⁷. Co ciekawe, para małżeńska uczęszczała na nabożeństwa synagogalne, gdzie usłyszała przepowiadanie Apollosa. Ten z kolei nauczał z zapalem w synagodze w Koryncie (Dz 18, 28). Definitywny podział między chrześcijaństwem i judaizmem jeszcze się nie dokonał.

Wymienienie na pierwszym miejscu Pryscylli jest widziane przez niektórych jako wskazówka, że to ona była głównym nauczycielem Apollosa, erudyty z Aleksandrii²⁸. Zdaniem Dominiki Kurek-Chomycz może to również świadczyć o jej doskonałych kwalifikacjach pedagogicznych, umiejętnościach ewangelizacyjnych i wyjątkowo dobrym wykształceniu²⁹. Łukasz wydaje się być dość uważny, aby Pawła oraz Pryska i Akwili nie zrównać w statusie niezależnych nauczycieli i misjonarzy. Para podporządkowana jest Pawłowi. Ten „umiar” Łukasza, unikającego przedstawiania kobiet głosicieli, zdaniem niektórych tworzy wyraż-

26 C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998, s. 889.

27 Flawiusz, *Antiquitates Judaicae* 3, 67; Miszna, traktat Awot 3, 11; Talmud Babiloński, traktat Sanhedrin 101a; 107a, za: C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*, vol. 3, 15:1 — 23:35, Grand Rapids 2014, s. 2809, przyp. 5110.

28 F. M. Gillman, *Women Who Knew Paul*, Collegeville 1992, s. 55 (*Zacchaeus Studies. New Testament*); E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1983 s. 179.

29 D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency*, s. 126.

ny kontrast z samym Pawłem, który w Rz 16, 3 niezwykle pozytywnie ocenia Pryskę i Akwile³⁰.

Pryska i Akwila napisali do wspólnoty Kościoła w Koryncie, w tym do Pawła, list polecający Apollosa (Dz 18, 27). Paweł rzeczywiście przyjął go jako współpracownika (1 Kor 1, 10–12; 3, 1–8), co może świadczyć o talencie Pryski jako nauczyciela. W Liście do Rzymian (16, 3) Paweł nazywa Pryskę i Akwile „współpracownikami moimi” (συνεργούς μου), wymieniając ich na pierwszym miejscu długiej listy osób. Terminem συνεργός Paweł określał najbliższych i najwytrwalszych swych towarzyszy w pracy misjonarskiej. Timothy Milnovich twierdzi, że terminem tym nie jest określona żadna kobieta za wyjątkiem właśnie Pryski³¹. Nie jest to do końca prawdą, gdyż słowem συνεργός określone są również Ewodia i Syntyche w Liście do Filipian (4, 3).

4. Ewodia i Syntyche

W zakończeniu Listu do Filipian (4, 2) Paweł zachęca dwie kobiety, Ewodię i Syntychę, do „tego samego myślenia w Panu”. Tradycyjnie rozumie się te słowa jako wezwanie do wzajemnego pojednania. Trudno zgadywać przyczyn tego sporu czy waśni. Skoro Paweł w Liście do Filipian (rozdział 2) mówi o pokorze, sugeruje się walkę o palmę pierwszeństwa między dwoma liderkami wspólnoty kościelnej³². Inni widzą walkę między pro-Pawłową grupą, której przewodniczy Ewodia, i anty-Pawłową partią kierowaną przez Syntyche³³. Powodem sporu mogłby być rozdzwiek co do wysokości finansowego wsparcia udzielanego Pawłowi, a nawet co do długości trwania takiej pomocy (zob. 4, 10–11. 14–17)³⁴. Rywalizacja między dwoma kobietami i ich stronnikami miałaby, zdaniem

30 D. A. Kurek-Chomycz, *Is There An Anti-Priscan Tendency*, s. 120; G. R. O’Day, *Acts*, w: *Women’s Bible Commentary*, eds. C. A. Newsom, S. H. Ringe, Louisville 1998, s. 400.

31 T. Milnovich, *Prisca*, w: *Lexham Bible Dictionary*, eds. J. D. Barry et alli, Bellingham 2016, Logos Bible Software.

32 B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City*, Grand Rapids 1994, s. 98–102.

33 D. Peterlin, *Paul’s Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Leiden 1995, s. 217–228.

34 R. F. Hull, *Constructing Euodia and Syntyche: Philippians 4:2–3 and the Informed Imagination*, „Priscilla Papers” 30 (2016) No. 2, s. 4.

niektórych, być głównym powodem napisania listu³⁵. Ta tradycyjna wykładnia jest niekiedy kwestionowana przez komentatorów twierdzących, że pojednanie ma nastąpić nie tyle pomiędzy dwoma skłóconymi kobietami, ile między nimi a Pawłem³⁶. Istnieje także trzeci pogląd, w świetle którego kobiety wcale nie są w stanie sporu czy nieprzyjaźni (tak już Jan Kalwin, zm. 1564). Paweł miałby im jedynie delikatnie przypominać o łasce pokory i ważności jedności. Pozycja liderki wspólnoty, czy też patronatu, miałyby je bowiem prowadzić do braku pokory. Na poparcie trzeciej interpretacji wskazuje się, że Paweł nie wymieniałby z imienia osób będących w stanie sporu. Apostoł bowiem z zasady nie podaje imion swych przeciwników, ani też nie chwali ich pozytywnych cech³⁷. Tyler Allred sugeruje, że Pawłowe wezwanie do szukania jedności myślenia w Chrystusie powodowane jest zagrożeniem ze strony wrogów krzyża (3, 17–21)³⁸.

Euodia i Syntyche określone są jako „walczące” (συναθλέω) o rozszerzenie się Ewangelii, w obronie Ewangelii i (cierpiąc) z powodu składanego świadectwa razem z Pawłem i Klemensem oraz innymi „współpracownikami” (συνεργός) (4, 3). W przypadku tych kobiet można założyć, że wyrażenie „walczyły w Ewangelii” (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθησαν) oznacza głoszenie tejże Ewangelii. Sam czasownik συναθλέω oznaczać może zaciekłą walkę atletów lub gladiatorów³⁹. Paweł z predylekcją w odniesieniu do siebie i swoich najbliższych współpracowników opisywał posługę ewangelizacji przy użyciu terminologii agonistycznej. Tutaj, co jest wymowne, określił tak pracę dwóch kobiet z Filipi. Co istotne, kobiety te walczyły obok Pawła czy też razem z Pawłem. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że zostały one nawrócone w czasie działalności Pawła w Filipi, a następnie uczestniczyły w jego misji w tej

35 D. E. Garland, *The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors*, „Novum Testamentum” 27 (1985) fasc. 2, s. 173.

36 C. Osiek, *Philippians*, Philemon, Nashville 2000, s. 113 (Abingdon New Testament Commentaries); J. A. Marchal, *Hierarchy, Unity, and Imitation*, Atlanta 2006, s. 147–149.

37 R. G. Fellows, A. C. Stewart, *Euodia, Syntyche and the Role of Syzygos*: Phil 4:2–3, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 109 (2018) Issue 2, s. 225.

38 T. Allred, *Philippians 4:2–3: An Alternative View of the Euodia–Syntyche Debate*, „Priscilla Papers” 33 (2019) No. 4, s. 4–7.

39 Włocław F. X. Malinowski, *The Brave Women of Philippi*, „Biblical Theology Bulletin” 15 (1985) No. 2, s. 60.

rzymskiej kolonii i ją kontynuowały w czasie jego nieobecności. Misja ta zasadniczo polegała na nawracaniu niechrześcijan na chrześcijaństwo. Tytuł *συνεργός* potwierdza ich status jako „misjonarek”, „głoszycielek”. Nie należy jednak sądzić, że kobiety te głosiły Ewangelię publicznie, na rogach ulic i placach. Status i rola kobiety w ówczesnej kulturze nie pozwalały na takie zachowanie. Mogły to jednak robić w przestrzeni prywatnej, domowej, włączając w to wspólnoty chrześcijan gromadzących się w ich oraz innych domach.

W preskrypcie Listu do Filipian wymienieni są *ἐπισκόποι* oraz *διακόνοι* (1, 1). Niektórzy autorzy chcą identyfikować Ewodię i Syntychę z tymi określeniami i definiować ich rolę jako liderki wspólnot domowego Kościoła lub przełożone sprawujące nadzór nad wszystkimi domowymi wspólnotami w Filipi⁴⁰. Faktem jest, że już Jan Chryzostom (zm. 407) w swej trzynastej homilii do tego listu określił obie kobiety jako „głowy” Kościoła w Filipi (*Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*, 62, 279). Nie posiadamy jednak wystarczających danych, aby określić naturę ich przywództwa. Nie wiemy, czy rzeczywiście były diakonisami.

Ich greckie imiona (Ewodia – „dobra podróż”, Syntyche – „powodzenie”) mogą sugerować, że podobnie jak Lidia były one cudzoziemkami mieszkającymi w rzymskiej kolonii, Filipi, i trudniącymi się handlem. Ich niezależność finansowa sprawiała, że były uznawane jako pełnoprawne współpracownice w misji Pawła. Dzieje Apostolskie (17, 4.12) wskazują, że kobiety–konwertytki w Tesalonice i Berei należały do wyższych sfer społecznych, tym samym bogatszych. Przez analogię możemy przypuszczać, że podobnie było w Filipi, w przypadku statusu społecznego i materialnego Ewodii i Syntyche. Przypadek Lidii (Dz 16, 14–15), handlującej luksusowym towarem jakim była purpura, potwierdzały to przypuszczenie⁴¹. Dane archeologiczne, epigraficzne (inskrypcje) oraz literackie poświadczają zaangażowanie i niezwykle wysoką pozy-

40 R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994, s. 130–131; A. C. Stewart, *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014, s. 347–348; C. Osiek, M. Y. MacDonald, *A Women's Place*, Minneapolis 2006, s. 158–159.

41 Przeciwnie opinie i argumenty omawia Hull: por. R. F. Hull, *Constructing Euodia and Syntyche*, s. 5.

cję kobiet macedońskich w sprawach religijnych. Nie inaczej musiało być w macedońskiej wspólnocie chrześcijańskiej w Filipi⁴².

Bardzo możliwe, że Paweł napomknął o Ewodii i Syntyche jedynie z racji nieokreślonego sporu. Przy tej okazji, niejako mimochodem, zdradza ich zaangażowanie w szerzenie Ewangelii. Fakt ten sugeruje następującą konstatację: Jak wiele innych kobiet mogło współpracować w głoszeniu Ewangelii i pozostało anonimowymi jedynie z tego powodu, że nie kreowały problemów w stosunku do Pawła i założonych przez niego Kościołów⁴³.

Zakończenie

Nowy Testament, szczególnie Dzieje Apostolskie (18, 26) i List do Filipian (4, 2–3), daje wyraźne świadectwo o udziale kobiet w misji głoszenia Ewangelii. W istocie pierwszymi zwiastunkami Dobrej Nowiny, rozumianej jako kerygmat, były kobiety biegnące od grobu Jezusa w dniu Jego zmartwychwstania. Już w III wieku Hipolit w swym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami (25, 6, 7) nazywa „apostołkami wśród apostołów” nie tylko Marię Magdalenę, ale również pozostałe kobiety przy grobie Jezusa.

Podsumowując należy zauważyć, że przedmiotem głoszenia przez kobiety w Nowym Testamencie jest Ewangelia. Terminem εὐαγγέλιον określone jest głoszenie Ewodii i Syntyche. Przedmiot ich przepowiadania można zapewne doprecyzować jako kerygmat. W ten sam sposób moglibyśmy określić przedmiot głoszenia w przypadku Marii Magdaleny i jej towarzyszek przy grobie Jezusa oraz Samarytanki. W przypadku tej ostatniej kerygmat ten nie jest pełny, gdyż nie ma w nim mowy o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Obecny jest w nim jednak element świadectwa: kobieta odślania historię własnego życia, w którą wkroczył z mocą Jezus. Pryska nauczająca Apollosa mogła przekazać

⁴² Szeroki opis w: L. Portefaix, *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women*, Uppsala–Stockholm 1988 (Coniectanea biblica. New Testament series, 20). Zob. V. A. Abrahamson, *Women and Worship at Philippi*, Portland 1995. Ta ostatnia autorka uważa (s. 83 oraz 195), że Ewodia i Syntyche były wspólnie żyjącą i pracującą parą misjonarek.

⁴³ C. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 1992, s. 242–243.

zywać nieznane mu elementy kerygmatu, jak i doprecyzowywać już znane. W tym ostatnim przypadku moglibyśmy mówić o nauczaniu czy też katechezie. Adresatami głoszenia są zarówno poganie (Ewodia i Syntyche), jak i chrześcijanie (Pryska). Miejszem głoszenia jest zasadniczo sfera domowa, prywatna. Także przykład Samarytanki zdaje się to potwierdzać, gdyż kieruje ona swe świadectwo do swoich rodaków, współmieszkańców swego miasteczka.

Z punktu widzenia statystyki, liczba kobiet głoszycielek Ewangelii na kartach Nowego Testamentu jest mniejsza niż liczba mężczyzn. Fakt ten ma swe źródło w leżącej u początków Kościoła decyzji Jezusa i apostołów, którzy wyznaczyli na głoszycieli Ewangelii mężczyzn. Na taką statystykę złożyć się mogły jeszcze inne przyczyny. Zdaniem Craiga Keenera jedną z nich była słabsza dostępność edukacji dla kobiet⁴⁴. Kolejną niższą pozycją kobiety w stosunku do mężczyzn w ówczesnych kulturach patriarchalnych, włączając w to zwłaszcza judaizm. W kręgach żydowskich kobieta z zasady nie miała dostępu do edukacji religijnej, a zatem także do studiowania Pisma Świętego. W starożytnym Rzymie sytuacja była jednak podobna. Częścią kultury patriarchalnej było ograniczenie roli kobiet do sfery prywatnej, domowej. Przestrzenią ich głównego działania, także w głoszeniu Ewangelii, był zatem z konieczności dom oraz domowe wspólnoty chrześcijańskie. Ograniczony zasięg misji kobiet nie wynikał jedynie z racji ich płci jako takiej, ale z miejsca, jakie ówczesna kultura tej płci wyznaczyła. Nie bez znaczenia był również fakt, że w ówczesnych systemach prawnych jedynie mężczyzna mógł pełnić rolę świadka. Kolejną przyczyną były niedogodności i niebezpieczeństwa związane z działalnością misyjną, w tym realne widmo prześladowań ze strony oponentów. Czytając wyznanie Pawła w Drugim Liście do Koryntian (11, 23–28), widzimy trudny do wyobrażenia ogrom trudności, jakim musiał stawiać czoła. Pomimo tych niekorzystnych uwarunkowań, kobiety były obecne w Kościele jako głoszycielki Ewangelii.

44 C. Keener, *Paul, Women, and Wives*, s. 246–249.

Bibliografia

- Abrahamsen V. A., *Women and Worship at Philippi: Diana/Artemis and other Cults in the Early Christian Era*, Portland 1995.
- Allred T., *Philippians 4:2–3: An Alternative View of the Euodia–Syntyche Debate*, „Priscilla Papers” 33 (2019) No. 4, s. 4–7.
- Barrett C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh 1998.
- Barrett C. K., *The Gospel according to St John*, London 1978.
- Basser H. W., Cohen M. B., *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance–based Commentary*, Leiden 2015 (The Brill Reference Library of Judaism, 46).
- Bruce F. F., *The Pauline Circle*, Exter 1985.
- Bultmann R., *The Gospel of John*, Philadelphia 1970.
- Campbell R. A., *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994.
- Carey H. J., *Women in Action: Models for Discipleship in Mark’s Gospel*, „Catholic Biblical Quarterly” 81 (2019), s. 429–448.
- Cotter W., *Women’s Authority Roles in Paul’s Roman Churches: Counter-cultural or Coventional?*, „Novum Testamentum” 36 (1994), s. 350–372.
- Danove P., *The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15, 40–41.47; 16, 1–8)*, „Biblica” 77 (1996), s. 375–397.
- Danove P., *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus’ Disciples in the Gospel of Mark*, New York 2005.
- Dunn J. D. G., *Romans 9–16*, Dallas 1988 (Word Biblical Commentary, 38).
- Malinowski F. X., *The Brave Women of Philippi*, „Biblical Theology Bulletin” 15 (1985) No. 2, s. 60–64.
- Fellows R. G., Stewart A. C., *Euodia, Syntyche and the Role of Syzygos: Phil 4:2–3*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 109 (2018) Issue 2, s. 222–234.
- Garland D. E., *The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors*, „Novum Testamentum” 27 (1985) fasc. 2, s. 141–173.
- Gillman F. M., *Women Who Knew Paul*, Collegeville 1992 (Zacchaeus Studies. New Testament).
- Hull R. F., *Constructing Euodia and Syntyche: Philippians 4:2–3 and the Informed Imagination*, „Priscilla Papers” 30 (2016) No. 2, s. 3–7.

- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991 (Sacra Pagina, 3).
- Keener C., *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Grand Rapids 1992.
- Kubiś A., Kobiety jako model wiary w Ewangelii Markowej, w: *Świadkowie wiary. Biblia o wierze*, red. D. Dziadosz, Lublin 2014, s. 133–170 (Analecta Biblica Lublinensia, 10).
- Kubiś A., Uboga wdowa – symbol Izraela, wzór ucznia, ikona Chrystusa, w: „Niewiaстę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 287–312 (Analecta Biblica Lublinensia, 14).
- Kubiś A., Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 1. Oblubieniec spotyka Oblubienicę (J 1–4), „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 39–65.
- Kubiś A., Metafora oblubieńcza w Ewangelii Janowej. Część 2. Mesjańskie zaślubiny (J 12–20), „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 39–59.
- Kurek-Chomycz D. A., *Is There An Anti-Priscan Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila*, „Journal of Biblical Literature” 125 (2006), s. 107–128.
- Lampe P., *Prisca*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, ed. by D. N. Freedman, New York 1992, s. 467–468.
- Lincoln A. T., *The Gospel According to Saint John*, London 2005 (Black's New Testament Commentaries, 4).
- Marchal J. A., *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians*, Atlanta 2006.
- Mielcarek K., Ἱερουσαλὴμ, Ἱεροσόλυμα. Starotestamentalne i hellenistyczne korzenie idei świętego miasta w dziele św. Łukasza w świetle onomastyki greckiej, Lublin 2008 (Studia Biblica Lublinensia, 2).
- Milnovich T., *Prisca*, w: *Lexham Bible Dictionary*, eds. J. D. Barry et alii, Bellingham 2016, Logos Bible Software.
- Nash B., *Point of View and the Women's Silence: A Reading of Mark 16:1–8*, „Restoration Quarterly” 57 (2015) No. 4, s. 225–232.
- O'Day G. R., *Acts*, w: *Women's Bible Commentary: Expanded Edition with Apocrypha*, eds. C. A. Newsom, S. H. Ringe, Louisville 1998, s. 394–402.
- Okure T., *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1–42*, Tübingen 1988.
- Osiek C., *Philippians, Philemon*, Nashville 2000 (Abingdon New Testament Commentaries).

- Osiek C., MacDonald M. Y., *A Women's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006.
- Peterlin D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, Leiden 1995.
- Piwowar A., *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki, 13).
- Portefaix L., *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women*, Uppsala-Stockholm 1988 (Coniectanea biblica. New Testament series, 20).
- Schierling M. J., *Women as Leaders in the Marcan Communities*, „Listening” 15 (1980), s. 250-256.
- Schreiner T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 6).
- Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York-London 1983.
- Smith Y. W., *Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context*, Fort Worth 2009.
- Stewart A. C., *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014.
- The NET Bible. New English Translation, Second Edition, [Place of publication not identified] 2019 (Biblical Studies Press—Thomas Nelson).
- Van den Bussche H., *Giovanni. Commento del Vangelo spirituale*, Assisi 1974.
- Winter B. W., *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids 1994.
- Witherington B., *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2004.
- Wojciechowska K., *Poważana i pobożna erudytką czy kobieta rozwiązała? Próba destereotypizacji postaci Samarytanki (J 4, 1-30. 39-42)*, w: „Niewiastę dzielną kto znajdzie?” (Prz 31, 10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia, red. A. Kubiś, K. Napora, Lublin 2016, s. 351-364 (Analecta Biblica Lublinensia, 14).