

# Jerzy Kułaczkowski

---

## Prawo małżeńskie w świetle kodeksu Deuteronomium

---

Studia Elbląskie 4, 225-235

---

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## PRAWO MAŁŻEŃSKIE W ŚWIETLE KODEKSU DEUTERONOMIUM

Treść: — I. Wstęp. — II. Małżeństwa mieszane. — III. Przypadek branki wojennej. — IV. Poślubienie żony. — V. Kary za cudzołóstwo i gwałt. — VI. Warunki uzyskania rozwodu. — VII. Lewirat. — VIII. Podsumowanie. — Zusammenfassung.

### I. WSTĘP

Ostatnia część Pięcioksięgu jest zatytułowana w języku hebrajskim, jako „debarim”, co można przetłumaczyć jako „Słowa”<sup>1</sup>. Przekład grecki tej księgi (LXX) określa ją nazwą δευτερονομος. W języku polskim należałoby to oddać jako „Księga Drugiego Prawa”. Także przekłady łacińskie posługują się wyrażeniem „Deuteronomium”. Nie jest to jednak właściwa nazwa ostatniej części Pięcioksięgu. Na ten fakt wpłynęło błędne rozumienie wiersza Pwt 17,18<sup>2</sup>. Najbardziej zbliżonym do prawdy, określeniem tej księgi, wydaje się nazwa „Księga Powtórzonego Prawa”. Tytuł ten o tyle jest poprawny, że faktycznie istnieje w tej księdze przepisy prawne, które zawarte są w pozostałych księgach Pięcioksięgu. Jednak nie ma tu dosłownego powtórzenia tych praw, ale raczej nowy sposób ich przedstawienia, to znaczy, że są one dostosowane do innych warunków.

Dzieło posiada charakter kompilatorski i co się z tym wiąże, dość interesującą historię powstania. Obecnie przyjmuje się trzy etapy redakcji księgi. Pierwszy dotyczy terenu Królestwa Izraelskiego, na którym powstała tak zwana „Karta Przymierza”, odczytywana w zgromadzeniu liturgicznym, chodzi tu więc o czas przed niewolą babilońską<sup>3</sup>. Po zburzeniu Samarii, karta ta została prawdopodobnie przeniesiona do Jerozolimy. Przypuszczalnie, tu przeredagowywano i ostatecznie ukryto kartę za rządów Manassesesa. Zagubiona po pewnym czasie, została ponownie odnaleziona za panowania Jozjasza, podczas remontu świątyni<sup>4</sup>. Stała się podstawą

<sup>1</sup> St. Wypych, *Księga Powtórzonego Prawa*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, pod red. L. Stachowiak. Poznań 1990, s. 131.

<sup>2</sup> Tekst oryginalny mówi o odpisie prawa, kopii, a nie o drugim prawie istniejącym obok pierwszego.

<sup>3</sup> Nie należy tego okresu traktować jednak, jako zupełnego początku redakcji księgi. Wtedy bowiem zostały zebrane przepisy i zwyczaje istniejące już wcześniej.

<sup>4</sup> Wskazuje na to wzmianka w 2 Krl 22,1–23,38, która mówi o znalezieniu w świątyni zbioru prawa, w osiemnastym roku (ok. 621 przed Chr.) panowania króla Jozjasza. Prawdopodobnie znaleziony fragment stanowi istotną część Pwt, jednak w nieco zmienionej obecnie formie.

odnowienia przymierza i reformy religijnej. Drugim etapem był czas działania mądrych i pobożnych Izraelitów, którzy w okresie niewoli babilońskiej, studiując wspomnianą „kartę” i pisma proroków, nadali tekstowi nową formę, dodając do niego nowe fragmenty. Trudno obecnie dokładnie ustalić, kim byli imiennie ci redaktorzy. Tradycyjnie określa się ich mianem deuteronomistów<sup>5</sup>. To oni właśnie wywarli na Księdze największe piętno. Próbowali bowiem odpowiedzieć na szereg dręczących pytań, które zaistniały w związku z tragiczną sytuacją polityczną i religijną<sup>6</sup>. Ostatnim etapem była redakcja po niewoli babilońskiej, czego efektem było dołączenie tego dzieła do pozostałych czterech części Pięcioksięgu.

Zasadniczo treścią Księgi jest miłość Boga do narodu wybranego, wyrażona w formie Prawa, które równocześnie jest wyrazem woli Bożej. Wszelkie przepisy tu zawarte, posiadają swoją uzasadnioną motywację, mającą na celu wzbudzenie umiłowania i zachowywania prawa na codzien. Aby osiągnąć zamierzony skutek, autor posługuje się językiem prostym, czasami odznaczającym się monotonią ale zarazem posiadającym charakter uroczysty. Dzięki temu, zanika dystans historyczny, a napomnienia zawarte w Księdze zdają się być stale aktualne i rozpalające „serce”.

W świetle powyżej zarysowanego kontekstu, interesującą wydaje się próba określenia zasad życia małżeńskiego zawartych w Pwt.

## II. MAŁŻEŃSTWA MIESZANE

Jeden z ważniejszych elementów starotestamentalnego prawa małżeńskiego, zawiera Pwt 7,3–4, w którym to fragmencie jest przepis dotyczący małżeństw mieszanych. Biblia przytacza liczne przykłady małżeństw między Izraelitami i kobietami obcymi (Rdz 26,34; 41,45; Wj 2,21). Wydaje się, że w starożytności izraelskiej, małżeństwa mieszane nie były traktowane, z religijnego punktu widzenia, jako coś negatywnego. Teksty jednak mówią wręcz coś przeciwnego (Lb 12,1a). Problem małżeństw mieszanych zaistniał dopiero wtedy, gdy plemiona izraelskie zaczęły się osiedlać na stałe w Kanaanie (Sdz 3,5–6). Małżeństwa mieszane od tego momentu stanowiły zagrożenie dla czystości wiary. Prawo wówczas zakazywało zawierania małżeństw mieszanych (Wj 34,16; Pwt 7,14; Lb 25,1–9). Jednakże motyw tego zakazu jest wyłącznie religijny, a jest nim niebezpieczeństwo bałwochwalstwa. Kierując się tym samym motywem, teologia deuteronomistyczna ocenia małżeństwa mieszane zdecydowanie negatywnie (Sdz 3,6; 2 Krl 8,18)<sup>7</sup>. Prawodawstwo biblijne odnoszące się do małżeństw mieszanych, dość wyraźnie odróżnia starożytnych mieszkańców Palestyny od

<sup>5</sup> St. Yypych, *Pięcioksiąg*, Warszawa 1987, s. 173.

<sup>6</sup> W 587 roku przed Chrystusem, została zburzona Jerozolima, centrum kultu. Równocześnie naród utracił niepodległość, zakazano sprawowania obrzędów religijnych, rozproszenie ludności do obcych terytoriów. Przyczynę tego stanu rzeczy widzą deuteronomiści w odejściu od prawa Bożego. Dowodzą, że pomyślność narodu jest uwarunkowana wiernością przymierzu. Sugerują, że drogą wyjścia z obecnej sytuacji, jest powrót do przestrzegania praw Bożych, które są wyrazem miłości Boga do ludzi.

<sup>7</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 18.

innych ludów, to jest sąsiadów Palestyny lub mieszkańców jeszcze odleglejszych krajów. W pierwszym przypadku prawo w sposób jednoznaczny zakazuje wszelkich bliskich kontaktów w tym także zawierania małżeństw z mieszkańcami Palestyny (Wj 34,16; Pwt 7,3)<sup>8</sup>. W drugim natomiast wypadku, Stary Testament nie wypowiada się wyraźnie. Pwt 23,8–9 przewiduje nadanie w trzecim pokoleniu praw obywatelskich (udział w izraelskich zebraniach kultycznych) dzieciom Edomitów i Egipcjan (złączonych w małżeństwie z Izraelitami). Natomiast Pwt 23,4 orzeka, że tego prawa nigdy nie będą mieć Ammonici i Moabici. Nierówne ustosunkowanie się Izraela do tych ludów tłumaczy się zapewne wpływem warunków historyczno-politycznych w danej epoce. W każdym bądź razie, motywy przytaczane przez prawodawcę deuteronomistycznego (Pwt 23,5.8) nie wymieniają niebezpieczeństwa skażenia religijnego. W dodatku wypowiedź Pwt 21,10–14 o możliwości poślubienia poganki, która jako branka wojenna dostała się w ręce Izraelitów, zdaje się rozszerzać możliwość małżeństw mieszanych właściwie na wszystkich pogan z wyjątkiem mieszkańców Palestyny. Na bezkompromisowy stosunek do tych ostatnich (Pwt 7,22–26; Joz 6,17 n.) wpłynął zapewne fakt ich terytorialnego sąsiedztwa, stwarzający bezpośrednią groźbę zarażenia się bałwochwalstwem. Także i to, że występki tych ludów w opinii autorów biblijnych, należały do rzędu najbardziej hańbiących i poniżających człowieka (Kpł 18,1–24).

W praktyce jednak, zakazy dotyczące małżeństw mieszanych nie zawsze były ściśle respektowane (Rt 1,14; 2 Sm 3,3; 1 Sm 25,3; 1 Krl 11,1; 14,21)<sup>9</sup>. Po powrocie z niewoli babilońskiej społeczność izraelska kontynuowała praktykę małżeństw mieszanych (Ml 2,11–12). Jednakże Ezdrasz i Nehemiasz usiłując stworzyć z Izraela odizolowaną od obcych grupę religijno-narodową, rozciągają zakaz małżeństw mieszanych na wszystkie ludy pogańskie (Ezd 9–10; Ne 10,31; 13,23–28). Skłaniał ich do tego wzgląd religijny, ale także i narodowy. Małej gminie groziło bowiem wynarodowienie, zapomnienie języka ojczystego, czego konsekwencją mogła być utrata wiary.

### III. PRZYPADEK BRANKI WOJENNEJ

Inny element prawa małżeńskiego przedstawia tekst Pwt 21,10–14. Jest tu mowa o sposobie znajdowania sobie żony podczas wojny (Sdz 5,30; 21,19–23). Zdobyta w ten sposób żona, musiała przebywać w domu swego nowego pana, przynajmniej przez miesiąc, by mogła uchodzić za legalną żonę. Czas ten wyznaczony na opłakiwanie utraty domu rodzinnego, miał służyć kobiecie do przystosowania się do nowych warunków życia i czekających ją nowych obowiązków. W przypadkach tego rodzaju nie były przewidziane żadne formalności ślubne. Strzyżenie włosów przez taką kobietę, która stawała się żoną, o którym to zwyczaju wspomina tekst (Pwt 21,12), było starym zwyczajem żalobnym. Natomiast zwyczaj obcinania paznokci oraz zmiana szat, nie ma takiego charakteru. Prawdopodobnie

<sup>8</sup> A. Baum, *Małżeństwo mieszane*, w: *Praktyczny Słownik Biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 698.

<sup>9</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, s. 19.

te symboliczne czynności, miały na celu podkreślić zmianę dotychczasowego sposobu życia kobiety. Nie mogło tu także być mowy o jakimkolwiek posagu ze strony kobiety. Ale nie można jej było sprzedać jak zwykłej niewolnicy, choć z drugiej strony mężczyzna mógł ją w każdej chwili oddalić, nie troszcząc się nawet o zaopatrzenie jej w tzw. „list rozwodowy”. Prawo więc, wyraźnie brało w obronę taką żonę, chroniąc ją przed doznaniem nadmiernej krzywdy ze strony męża.

#### IV. POŚLUBIENIE ŻONY

Bardzo interesującą grupę przepisów, dotyczących godności małżeństwa, podaje Pwt 22,13–23,1. W pierwszej kolejności wymieniony jest tu przypadek, w którym mąż poślubił kobietę, podjął z nią pożycie małżeńskie, następnie poczuł do niej odrazę i pomówił ją o brak dziewictwa, co groziło nadszarpnięciem jej dobrego imienia. Należy zaznaczyć, iż w Starym Testamencie, dziewictwo niezamężnej dziewczyny miało w moralnym poczuciu Izraela, duże znaczenie. Było ono istotnym warunkiem zawarcia małżeństwa i dlatego chronione przez Prawo. Cieszyło się dużym szacunkiem (Rdz 24,16; Sdz 19,24). Arcykapłan nie mógł poślubić ani wdowy, ani rozwódki a tylko dziewicę<sup>10</sup>. Stąd też w przypadku stwierdzenia przez męża, braku dziewictwa u żony, mógł jej wytoczyć proces. Jednak wymieniony fragment tekstu, wskazuje, iż mąż oskarżył żonę bezpodstawnie. W takim przypadku dowodem dziewictwa żony, miała być szata, określona w języku hebrajskim, jako „simla”, którą rodzice oskarżonej pokazują na sądzie. Najczęściej wyraz ten oznaczał płaszcz, czyli wierzchnią szatę, która ubogim ludziom służyła jako okrycie na noc (Wj 22,26). Tutaj jednak jest ona pojmowana jako prześcieradło, na którym nowożeńcy spędzili noc poślubną. Ślady krwi, pozostałe jako znak naruszenia hymenu, były właśnie takim znakiem dziewictwa, który odtąd przechowywali u siebie rodzice panny młodej. W razie przedstawienia tak wyraźnego dowodu, sąd orzekał karę wobec małżonka niesłusznie oskarżającego swą żonę. Była nią chłosta oraz grzywna w wysokości stu syklów srebra, którą to sumę należało przekazać ojcu żony. Nie była to zasadniczo zbyt wygórowana kara pieniężna, ponieważ stanowiła podwójną sumę „mohar”, czyli daru ślubnego, który pan młody wręczał ojcu narzeczonej. Ściśle rzecz biorąc, oskarżyciela, w myśl prawa odwetu, należało ukarać taką karą, jaka groziła oskarżonej, a była nią kara śmierci (Pwt 19,18–19). Ponadto mąż, któremu wykazano niesłuszność oskarżenia żony, nie mógł uzyskać z nią rozwodu. W przypadku wykazania prawdziwości oskarżenia, należało zaprowadzić taką kobietę przed drzwi domu ojca i tam ją ukamienować. Jak widać z powyższego, dziewictwo było elementem niezwykle ważnym w zawieraniu małżeństwa.

<sup>10</sup> A. Baum, *Arcykapłan*, w: *PSB*, kol. 60–61.

## V. KARY ZA CUDZOŁÓSTWO I GWAŁT

Jeszcze inny przepis dotyczy przypadku cudzołóstwa (Pwt 22,22–23,1). Cudzołóstwem jest obcowanie fizyczne zameżnej kobiety z jakimkolwiek mężczyzną. W odniesieniu do mężczyzny, za cudzołóstwo uważa się pozamałżeńskie współżycie z kobietą zameżną albo zaręczoną. Ponieważ dozwolone zostało wielożeństwo, mężczyzna godzi w małżeństwo bliźniego tylko wtedy, gdy naruszał jego prawo własności (Rdz 4,1)<sup>11</sup>. Jest to akt gwałcący przynależność żony do męża, bądź narzeczonej do narzeczonego (Kpł 20,10; Pwt 22,12 n.). Żona występuje tu więc jako rzecz męża (Wj 20,17), a nie jako osoba, z którą współżyje on w wierności i wzajemnej miłości (Rdz 2,23 n.). Owo poniżenie godności kobiety jest związane ze zjawiskiem poligamii, właściwym potomstwu Kaina, naznaczonego piętnem gwałtu<sup>12</sup>. Niestety wielożeństwo było przez długi czas tolerowane (Pwt 21,15; 17,17; Kpł 18,18). Oprócz naruszenia prawa, za cudzołóstwo uważa się też grzech przeciwko wymaganej przez Boga czystości. Prawo starotestamentowe w wielu tekstach potępia cudzołóstwo, jako jedno z głównych niebezpieczeństw życia małżeńskiego (Wj 20,14; Pwt 5,18)<sup>13</sup>. Już zwyczaj Rdz 38,24, usankcjonowany następnie prawem pisanym (Pwt 22,22; Kpł 28,10), kazał karać śmiercią zarówno wiarołomną małżonkę, jak i jej współnika. Ten surowy zakaz uprawiania cudzołóstwa, miał na uwadze potrzebę zabezpieczenia praw małżonka, ponieważ mężczyźnie w zasadzie, nic nie zabraniało utrzymywać stosunków z kobietami wolnymi lub nierządnicami<sup>14</sup>.

Prorocy ponadto, widzą w cudzołóstwie niedochowanie wierności przez małżonków a mężczyznę, uznają za tego, który rozbija własne małżeństwo. Często symbolika małżeństwa oraz cudzołóstwa służyła prorokom za przykład oddania związków człowieka z Bogiem (Oz 2,21 n.; Iz 54,5 n.). Niewierność ludu piętnują oni jako cudzołóstwo i nierząd (Oz 2,4), ponieważ lud oddaje się kultowi bożków, jak nierządnicą swym partnerom — dla korzyści (Oz 2,7; 4,10; Jr 5,7; 13,27; Ez 23,43 n.; Iz 57,3)<sup>15</sup>.

Także mędrcy ukazują wielkie zło, jakim jest cudzołóstwo (Prz 6,24–29; Syr 23,22–26) i zachęcają męża, by zachował miłość dla oblubienicy swej młodości (Prz 5,15–19; Ml 2,14 n.). Co więcej, potępiają nawet uczęszczanie do nierządnic, chociaż w ówczesnym rozumieniu, takie postępowanie nie czyniło mężczyzny cudzołożnikiem (Prz 23,27; Syr 9,3.6).

<sup>11</sup> C. Breuer, *Cudzołóstwo*, w: *PSB*, kol. 202–203.

<sup>12</sup> M.F. Lacañ, *Cudzołóstwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufour (tłum. bp K. Romaniuk), Poznań 1990, s. 170.

<sup>13</sup> K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus 18*, *ZAW* 67(1955), s. 1–25.

<sup>14</sup> Lecz w miarę zbliżania się coraz bardziej do instytucji małżeństwa monogamicznego, daje się zauważyć pewien postęp i na tym odcinku. Także mężczyzn obowiązuje zakaz cudzołóstwa (Hi 31,9; Syr 9.5.8.9; 41,22 n.). W tych granicach praktyka cudzołóstwa jest surowo potępiana przez proroków (Ez 18,6), nawet gdy winnym okazuje się sam król Dawid (2 Sm 12). Mędrcy otaczają młodych ludzi opieką i chronią ich przed uwodzeniem wykojeonych kobiet (Prz 5,1–6; 7,6–27; Syr 26,9–12), pragnąc ich w ten sposób wychować do wierności małżeńskiej; C. Wiener, *Małżeństwo*, w: *STB*, s. 446.

<sup>15</sup> Symbolem wszystkich dramatów małżeńskich wynikających z niewierności oblubienicy jest tekst Ez 16,15–34. Przedstawia on wiele powodów udręki dla wiernego oblubieńca, który utracił swoją umiłowaną. Ile włożył starań o uratowanie jej życia, w obdarowanie jej najpiękniejszymi klejnotami wynika z długiego opisu poprzedzającego relację o wiarołomstwie ukochanej.

Interesujące w przypadku podanym przez Pwt 22,23–24 jest to, iż w sytuacji uwiedzenia zaręczonej dziewczycy przez mężczyznę, które dokona się w obrębie miasta, należało ukamienować ich oboje. Prawo podkreśla w ten sposób winę obojga. Zgwałcona kobieta miała bowiem możliwość wzywania pomocy, którą ktoś z ludzi mógł usłyszeć i przyjść jej z pomocą. Skoro nie skorzystała z tego, oznaczało to iż nie chodzi tu o gwałt, lecz o dobrowolny czyn cudzołóstwa. W takim kontekście staje się jasne, iż narzeczona uchodziła prawnie za żonę i była w związku z tym zobowiązana do wierności przysłemu mężowi. Jeśli jednak akt gwałtu dokonał się poza terenem zabudowy, śmierć ponosił wyłącznie mężczyzna, nie można było bowiem wówczas udowodnić zaręczonej kobiecie winy (Pwt 22,25–27) grzechu cudzołóstwa. Prawodawca założył tu, iż napadnięta kobieta wołała o pomoc, lecz nikt jej nie usłyszał.

Ostatni przypadek w analizowanym fragmencie tekstu, stanowi sytuacja w której mężczyzna zgwałcił nie zaręczoną dziewczynę (Pwt 22,28–29). Prawo nakazywało wówczas, aby mężczyzna, który dopuścił się takiego czynu, wręczył ojcu tej kobiety odpowiednie wynagrodzenie za wyrządzoną jej krzywdę. Wynosiło ono pięćdziesiąt syklów srebra. Jednakże ta suma nie było ostatecznym zadośćuczynieniem. Należało ponadto poślubić tę kobietę, bez możliwości oddalenia jej, co równoznaczne było z brakiem możliwości uzyskania z nią rozwodu. Tutaj z kolei, prawodawca zabezpieczał zamążpójście uwiedzonej kobiety. Niestety, w taki sposób zawarty związek, rzadko okazywał się trwałym.

## VI. WARUNKI UZYSKANIA ROZWODU

Pwt w przepisach dotyczących małżeństwa uwzględnia również możliwość rozwodu (Pwt 24,1–5). Instytucja małżeństwa w Starym Testamencie przechodzi dość wyraźne przemiany. Najstarsze dane Biblii przedstawiają rodzinę typu patriarchalnego, co znajduje swoje odbicie w ustawodawstwie Mezopotamii, z której wywodzili się Abraham. Tylko po jednej pełnoprawnej żonie posiadali zarówno Abraham, jak i Izaak. Niewolnice, z którymi żyli patriarchowie, nie były uważane za żony. Rozwody na etapie izraelskiego prawa pisanego nie były przedmiotem określeń zbyt dokładnych. Chronologicznie pierwszy rozwód wspomniany jest w 2 Sm 3,14–16. Mikal, córka Saula, była najpierw żoną Dawida, a potem, jeszcze za życia Dawida, została żoną Palatiela (2 Sm 3,14–16). Wiadomo, że mężczyzna mógł oddalić od siebie pełnoprawną żonę, dając jej tak zwany „list rozwodowy” (Pwt 24,1).

W opinii wielu egzegetów jedną z głównych przeszkód stałego małżeństwa oraz przyczyn rozwodów, w których inicjatywa należała wyłącznie do męża, było cudzołóstwo. Przepis Pwt 24,1–4 nie tyle ustanawiał rozwody, ile je utrudnia. Ubiegającemu się o rozwód mężczyźnie nakazywał, aby wręczył żonie „sefer keritut — list rozwodowy” oraz zakazywał mu przyjąć ją w przyszłości ponownie za żonę<sup>16</sup>. Oba te wymagania nie były łatwe. List musiał zawierać przyczynę

<sup>16</sup> E. Przybyła, *List rozwodowy w Prawie Mojżesza*, ŻM 26(1976), nr 7–8, s. 54–63.

rozvodu, co czyniło sprawę publiczną tajemnicą, a niemożność połączenia się po raz drugi z oddaloną żoną, była silną zaporą przed zbyt pochopną decyzją w tak ważnej sprawie. W ten sposób prawo religijne Starego Testamentu z jednej strony przyjmowało, że związek małżeński, który stał się nie do zniesienia, nie musi i nie powinien być definitywny<sup>17</sup>. Z drugiej strony prawo to dawało rodzinie izraelskiej zabezpieczenie dostosowane z jednej strony do wymogów ówczesnego życia społecznego, z drugiej zaś do zasadniczych imperatywów wiary jahwistycznej. Ów list rozwodowy, zwany także „książeczką odrzucenia”, dawał kobiecie prawo do wstąpienia w nowy związek małżeński. W ten sposób ustawodawca, darząc nieproporcjonalnie dużymi przywilejami mężczyznę, otaczał swoistą opieką także kobietę. Lecz prawo kobiety porzuconej przez męża i obdarowanej książeczką rozwodową było wyraźnie ograniczone (Pwt 24,2–4)<sup>18</sup>.

Przyczyna rozvodu jest w Pwt 24,1 określana podobnie, jak w Pwt 23,15 hebrajskim zwrotem „erwat dabar”, który oznacza „nagość”, jakąś rzecz odpychającą, odrażającą. LXX przetłumaczyła ów zwrot przez „rzecz wstydliva” (grec. *ashemon pragma*), a Vg przez „aliqua foeditas”, to jest „jakaś sprośność”. Biorąc pod uwagę występowanie tego zwrotu w Prz 30,23; Iz 50,1; Jr 3,7–8; Oz 2,4 i w innych tekstach, można by przypuszczać, jak wielu dawniej uważało, że jedynie niewierność małżeńska mogła być tą przyczyną. Ponieważ jednak za niewierność była wyznaczona kara śmierci (Pwt 22,22), istotnymi przyczynami rozwodów, poza niewiernością (nie każdy mąż korzystał z prawa śmierci, wielu wolało rozwód), mogły być; bezdziećność, ciężka i długotrwała choroba żony, stwierdzenie braku dziewictwa na początku małżeństwa (Pwt 22,19–29), a najprawdopodobniej — związki kazirodcze. W takim wypadku nie chodziło faktycznie o rozwód, lecz o oddalenie kobiety, która żoną nie była. Widać jednak z tego, że sformułowanie „coś odrażającego” dopuszczało możliwość różnych interpretacji.

Były w zasadzie dwa przypadki, w których mężczyzna nie mógł oddalić swej żony nawet, gdy dostrzegł u niej coś odrażającego. Mężczyźni nie wolno było oddalić żony, jeśli został zmuszony do jej poślubienia, w następstwie uwiedzenia jej jako dziewicy (Pwt 22,28–29). Drugi przypadek dotyczył sytuacji, gdy mężczyzna zarzucał „złe czyny” swojej przyszej żonie (Pwt 22,17–19). Prawo rozwodowe początkowo zezwalało jedynie mężczyźnie na żądanie rozvodu. Później, jak wykazują papirusy elefantyńskie, także kobiety mogły występować z inicjatywą rozwodową<sup>19</sup>. Prawo talmudyczne przewidywało wypadki, kiedy żona mogła żądać rozvodu. Do takich wypadków należały; stała brutalność męża, jego odrażająca i nieuleczalna choroba, jak na przykład trąd. Prawo zakazywało jej jedynie powrotu do pierwszego męża, gdy rozwiodła się ze swoim drugim mężem albo nawet gdy tamten umarł, albo też gdyby przez cały czas pozostawała bezżenna. Prawnie rozwiedziona kobieta uchodziła u Izraelitów za wolną i dlatego mogła zawrzeć związek małżeński. Wydaje się, że początkowo kobieta rozwiedziona, jeśli pozostawała wolna, mogła wrócić do swego męża (por. 2 Sm 3,13). Dopiero później prawodawca deuteronomistyczny wprowadził to prawo. Chciał w ten sposób zapobiec lekkomyślnym rozwodom<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 189.

<sup>18</sup> E. Mock, *List rozwodowy*, w: *PSB*, kol. 662–663.

<sup>19</sup> A. Vincent, *La religion des judeo-araméens d'Égypte*, Paris 1937, s. 505.

<sup>20</sup> S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, Poznań 1971, s. 229–231.



Tak więc pomimo pewnego upośledzenia w prawie, kobieta a zwłaszcza jej dobre imię, jest przedmiotem poważnej troski prawodawcy. Wiadomo również, że nie wszyscy małżonkowie lub przynajmniej niezbyt pochopnie, korzystali z przysługującego im prawa wręczania żonie listu rozwodowego. Tak na przykład Abraham przez wiele lat tolerował obok siebie nieplodną Sarę. Podobnie Elkana, który darzył wielką miłością swoją żonę, Annę. W rezultacie takiego postępowania dzieje wszystkich patriarchów nie przekazują ani jednego przypadku rozwodu małżeńskiego. Małżeństwa rozpadały się dopiero wtedy, gdy jedna ze stron umierała. Obopólna, dozgonna wierność małżonków jest często opiewana jako ideał godny najwyższych pochwał (Prz 5,18–20; Tb 6,18; Ml 2,14–16)<sup>21</sup>.

Należy stwierdzić, że pomimo początkowo wyraźnego ideału monogamii, małżeństwo w Izraelu było w zasadzie rozwiązalne, chociaż głównie ze strony męża. Jednak Stary Testament wyraźnie opowiada się przeciw tej praktyce (Pwt 22,13–19.28 n.), chociaż nie kwestionuje samego prawa do rozwodu<sup>22</sup>.

Ideał małżeństwa monogamicznego, choć niekiedy bardzo tłumiony, pozostawał ideałem na każdym etapie rozwoju myśli starotestamentalnej. W partiach Pięcioksięgu reprezentujących tradycję jahwistyczną, związki poligamiczne są zdecydowanie potępiane (Rdz 2,18–24). Izaak (Rdz 25,19–28), Ezechiel (Ez 24,15–18), Józef (Rdz 41,50), Hiob (2,9 n.), Tobiasz — to przedstawiciele związków monogamicznych. Nawet, gdy to było związane z kłopotami, mówiło się często o urokach związków monogamicznych (Prz 5,1–20; 18,22; 19,13; Koh 9,9; Syr 25,13–26; Tb 8,6 n.). Monogamia uchodzi w Starym Testamencie za normalny przypadek, chociaż do późnych czasów uprawiano poligamię. Prorocy zakładali monogamię, kiedy stosunek Jahwe do Izraela opisywali posługując się obrazem małżeństwa (Oz 2,18–23; Jr 3,7–10; Ez 16,8; Iz 54,5)<sup>23</sup>. Stary Testament wyraźnie wskazuje na jednożeństwo, jako na ideał (Tb 8,7), pojawia się ostra krytyka rozwodu (Ml 2,14)<sup>24</sup>.

Opowiadanie o stworzeniu pierwszej pary ludzkiej (Rdz 2) ukazuje małżeństwo monogamiczne, jako związek odpowiadający myśli Bożej i zgodny z naturą człowieka<sup>25</sup>. Patriarchowie z linii Seta, są przedstawieni jako monogamiści (Rdz 7,7). Poligamia pojawiła się dopiero w linii Kainitów. Pierwszym poligamistą, jakiego przedstawia Biblia, jest Lamek, potomek Kaina (Rdz 4,19). Biblia ukazuje też występowanie zjawiska konkubin. Odpowiada to prawu babilońskiemu, według którego mężczyzna mający żonę, może nadto poślubić niewolnicę. Dotyczy to szczególnie przypadku, gdy pierwsza żona była bezdzietna. Ale było to możliwe również wtedy, gdy jego żona miała dzieci. Niewolnica, gdy została matką, nie mogła być zrównana w prawach z małżonką prawowitą. W przypadku, gdy niewolnica-matka wyносиła się nad nieplodną panią, prawo Hammurabiego nakazywało zrównać ją ponownie z innymi niewolnicami (por. Rdz 16,4–6)<sup>26</sup>. Stary

<sup>21</sup> K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 26.

<sup>22</sup> C. Beuer, *Rozwód*, w: *PSB*, kol. 1158–1159.

<sup>23</sup> G. Herrgott, *Monogamia*, w: *PSB*, kol. 759; T. Grabowski, *Założenia metafory małżeńskiej według Księgi Ozeasza*, RBL 40(1987), s. 240.

<sup>24</sup> R. Pesch, *Małżeństwo*, w: *PSB*, kol. 696.

<sup>25</sup> A. Corti, *Matrimonio e vita coniugale*, Milano 1972, s. 25–28, 33.

<sup>26</sup> L. von den Eerenbeemt, *Codex Hammurabi*, Roma 1932; J. Klimenta, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957.

Testament podaje liczne przykłady występowania konkubin (Rdz 22,20–24; 36,11–12; Sdz 8,30–31; 2 Sm 3,2–5.13; 1 Krl 1,3; 2 Krn 11,18–22)<sup>27</sup>. Należy zaznaczyć, że konkubiny nie korzystały z praw przysługujących legalnym małżonkom i nie mogły nawet współzawodniczyć z nimi w pozyskiwaniu sobie ewentualnej życzliwości panów, którym wspólnie służyły. Konkubina nie miała prawa współżycia z jakimkolwiek innym mężczyzną. Gdyby się jej to jednak przydarzyło, podlegała surowej karze, a jej współnik był zobowiązany złożyć ofiarę przebłagalną (Kpł 19,20–22). Stawała się wolna dopiero po śmierci tego, komu służyła jako konkubina. Dzieci zrodzone z konkubinatu nie miały prawa do dziedziczenia (Rdz 21,10)<sup>28</sup>.

Praktyka dość rozpowszechnionej poligamii w Starym Testamencie tłumaczy się przede wszystkim powszechnym kultem płodności oraz ideałem wielkich rodzin. Ideał płodności i troska o to, aby mieć wielką rodzinę, zalecały posiadanie jak najliczniejszego potomstwa (Rdz 15,3; Sdz 8,30; Ps 127). Również królowie decydując się na związki poligamiczne kierowali się intencją powiększenia powagi dworu królewskiego i podkreślenia politycznego znaczenia władcy<sup>29</sup>. W przypadkach królów, poligamia objawiała się posiadaniem znacznego haremu<sup>30</sup>. Lecz pomimo względów tak ważnych jak posiadanie potomstwa i znaczenie polityczne, nigdy nie zrezygnowano z ideału małżeństwa monogamicznego. Sytuacja stała się jednoznaczna, od czasu powrotu z niewoli babilońskiej (Ne 13,23–28; 10,1–31; Ezd 9,1–44). Mnożą się wówczas ostrzeżenia przed rozluźnianiem obyczajów i obcowaniem z kobietami moralnie wykolejonymi (Prz 2,16–19; 5,1–23; Syr 26,13–18), pojawiają się pouczenia zabraniające nawet pragnień i spojrzeń pożądliwych (Hi 31,1 n.)<sup>31</sup>.

Biblia ukazuje niebezpieczeństwa, które kryje poligamia. Zjawisko poligamii prowadzi niejednokrotnie do występków kazirodztwa pasierba z macochą (Rdz 35,22; 49,4; 2 Sm 3,7; 16,21–22; 1 Krl 2,17,21; Ez 22,10). Na codzień poligamia przejawiała się w konfliktach, jakie rozgrywały się między żonami i ich dziećmi. Rywalizacja o miłość mężowską i walka o pozycję własnych synów wśród przyrodniego rodzeństwa była przyczyną wielu cierpień i tragedii (Rdz 16,21; 29–30; 1 Sm 1,1–7). W poligamicznej rodzinie dochodziło do przestępstw i zbrodni (2 Sm 13,9–15; 13,29; 15,18). Wśród żon, zwykle jedna była ulubienicą i ta najczęściej cieszyła się przywilejami. Wprawdzie prawo brało w obronę dzieci żony niekochanej (Pwt 21,15–17), jednak rzeczywistość codzienna była odmienna. Powodem cierpień dla żon, które nie miały potomstwa, musiał być zwyczaj korzystania z usług konkubiny-niewolnicy. Mimo, że odpowiadało to duchowi tamtych czasów, musiało to być niewątpliwie wielkim upokorzeniem dla żon prawowitych<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> M. Filipiak, *Biblijne podstawy teologii małżeństwa i rodziny w Starym Testamencie*, Lublin 1984, s. 16.

<sup>28</sup> K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 32.

<sup>29</sup> G. Herrgott, *Poligamia*, w: *PSB*, kol. 995–996.

<sup>30</sup> Nie wiadomo dokładnie od kiedy istnieje harem. I. Seibert, *Kobiety Starożytnego Wschodu*, Warszawa 1975, s. 40.

<sup>31</sup> K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, s. 32–33.

<sup>32</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 127.

## VI. LEWIRAT

W skład izraelskiego kodeksu małżeńskiego wchodziło również prawo tak zwanego „lewiratu”. Jest to zobowiązanie szwagra (łac. *levir*) do pojęcia za żonę, wdowy po swym zmarłym bezpotomnie bracie<sup>33</sup>. Instytucję małżeństwa lewirackiego przedstawia Pwt 25,5–10 (por. Kpł 20,21). Prawo to jest wyrazem społecznej troski o zachowanie ciągłości rodu (Pwt 25,6b)<sup>34</sup>. Lewirat uważano za bardzo poważny obowiązek i rozciągano go też na innych krewnych (Rt 2,20; 3,12; 4,1–12; Tb 6,11–13). Celem tego prawa było też zabezpieczenie dóbr wielkiej rodziny przez wykluczenie możliwości wkroczenia do niej kogoś obcego. Z tego natomiast można wnioskować, że prawo lewiratu wywiodło się ze zwyczajów zawierania małżeństw w obrębie swego rodu (por. Rdz 24; Tb 4; Rt 4). Drugorzędnie wchodziła tu również troska o zachowanie imienia po zmarłym. Pierworodny syn z małżeństwa lewirackiego nosił imię zmarłego brata, a nie brata żyjącego.

Tekst Biblii Hebrajskiej (Pwt 25,5) mówi o braku potomka męskiego (ben, „syn”). LXX przetłumaczyła ten wyraz przez „sperma”, „potomstwo”, a Vg przez „asque liberis — bez dzieci”. Oba tłumaczenia domagają się więc całkowitej bezdzietności zmarłego, aby jego brat był zobowiązany pojąć jego małżonkę za żonę. Chodziło tu bowiem o zharmonizowanie tego prawa z prawem Lb 27,3–8, mówiącego o przyznaniu córkom prawa do dziedziczenia po swym zmarłym ojcu. Jeśli bowiem córki mają prawo dziedziczenia po ojcu, lewirat ma sens tylko wtedy, gdy w ogóle zabrakło potomstwa<sup>35</sup>. Niestety nie zawsze brat zmarłego podejmował się obowiązku lewiratu. W takim przypadku starszyzna miała za zadanie nakłaniać opornego do małżeństwa. Jeśli takie postępowanie nie przyniosło oczekiwanego rezultatu, wówczas bratowa, na oczach starszyzny ściągała sandał z nogi takiego mężczyzny. Ta czynność symbolizowała rezygnację z ziemi pozostawionej przez zmarłego brata. Stopa jest bowiem tą częścią ciała, którą stąpa się po gruncie, w ten sposób wyrażając swoje władanie nad nią. Z kolei plunięcie w twarz i wypowiedzenie odpowiednich słów, jako dalszy element zwyczaju w takiej sytuacji, było ustępstwem na rzecz kobiety, która zraniona w swej godności odmową szwagra, miała jedyną szansę okazania mu lekceważenia wobec najpoważniejszych członków rodowej społeczności.

## VIII. PODSUMOWANIE

Podsumowując powyższe rozważania, dotyczące próby określenia przepisów małżeńskich w Pwt, należy stwierdzić, iż Księga ta, zwraca uwagę na następujące elementy tworzące prawo małżeńskie: małżeństwa mieszane, przypadek branki wojennej, poślubienie żony, kary przewidziane za gwałt i nielegalne współżycie, warunki uzyskania rozwodu, oraz prawo lewiratu. Wszystkie te elementy pozwalają wysnuć wniosek, iż w owym czasie, gdy przepisy te były formowane, doceniano

<sup>33</sup> P. Cruveilhier, *Le Levirat chez les Hebreux et les Assyriens*, Rb 34(1925), s. 524–546; M. Burrows, *Levirate Marriage in Israel*, JBL 49(1940), s. 23–33.

<sup>34</sup> M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, s. 123.

<sup>35</sup> K. Pauritsch, *Małżeństwo lewirackie*, w: *PSB*, kol. 698.

wartość tej instytucji społecznej jaką było małżeństwo i starano się ją chronić oraz zapewnić jej jak najkorzystniejsze warunki rozwoju, czego wyrazem może być przepis zwalniający młodego małżonka od obowiązku służby wojskowej w przypadku wojny (Pwt 20,7; 24,5).

## **MOSIS GESTZGEBUNG VOR DEM HINTERGRUND DES DEUTERONOMIUMS**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

Der Beitrag ist ein Versuch der Bestimmung von Ehe-Verordnungen im 2. Buch Mosis. Es ist festzustellen, dass dieses Buch folgende Elemente hervorhebt, die das eheliche Recht bilden: Mischehen, der Fall einer Kriegssklavin, Vermählung mit seiner Frau, Strafen für Vergewaltigungen und illegales Zusammenleben, Scheidungsgründe sowie Leviratsrecht. All diese Elemente lassen einen Schluss ziehen, dass zu jener Zeit, als diese Vorschriften im Entstehen waren, dieser gesellschaftlichen Form — der Ehe — eine hohe Wertigkeit beigemessen wurde. Man bemühte sich, ihr günstige Entwicklungsbedingungen zu schaffen. Ausdruck dessen war die Verordnung, die einen jungen Ehemann von der Wehrpflicht während eines Krieges befreite (2. Buch 20,7; 24,5).