

Dorota Muszytowska

Żona zbawiająca męża [1 Kor 7,16]?

Verbum Vitae 19, 149-176

2011

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŻONA ZBAWIAJĄCA MĘŻA (1 KOR 7,16)?

Dorota Muszytowska

„Czy, bowiem, wiesz żono, że zbawisz męża?” (1 Kor 7,16) – pytanie wieńczy tekst „przywileju Pawłowego” z poprzedzającego go wersetu, który odnosi się do tematyki małżeństwa i problemów małżeństw mieszanych. Tekst ten, razem z tzw. klauzulami rozwodowymi z Ewangelii Mateusza (5,31-32 i 19,2), przynależy, jak zauważa R. Bartnicki, do tych fragmentów Biblii, które chętnie były analizowane i stały się przedmiotem nie tylko badań naukowych, ale również licznych popularnych opracowań, do tego stopnia, „że trudno już wszystko przeczytać, co na ich temat napisano”¹. Nie należy się dziwić takiemu zainteresowaniu, jeśli uwzględni się powagę spraw związanych z małżeństwem i rozwodem. Tym razem chcemy spojrzeć na ten fragment z nieco innej perspektywy. Można śmiało zaryzykować stwierdzenie, że rodzące się chrześcijaństwo wpisywało się w kulturę lokalną, zwłaszcza jeśli chodzi

¹ R. BARTNICKI, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu* (Warszawa 2007) 5. Autor ten podaje wykaz najważniejszej polskiej bibliografii dotyczącej biblijnych tekstów o małżeństwie. Dobrą i wszechstronną monografią w języku polskim podejmującą zagadnienia małżeństwa w tekstach Pawłowych jest pozycja J. ZAŁĘSKIEGO, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła*. O tzw. przywileju Pawłowym (Katowice 1992).

o podstawowe zasady porządku społecznego. Przynależy do tego z pewnością instytucja małżeństwa i społeczna rola, jaka przypadła kobiecie zamężnej. Zdanie z 1 Kor 7,16 sugeruje, że pojawiła się nowa kategoria – pozaspółeczna – rozumienia ról małżonków. Można założyć takie rozumienie u Pawła. Co apostoł miał na myśli, posługując się terminem „zbawiam” (σώζω) w odniesieniu do wzajemnych ról małżonków? Czy oznaczało ono coś nowego i oryginalnego w stosunku do ówczesnego judaizmu i kultury hellenistycznej? Czy wówczas chrześcijańskie rozumienie małżeństwa z pozycji kobiety wyznaczało jej jakościowo nową rolę?

1. SPOŁECZNO-RELIGIJNY KONTEKST ADRESATÓW 1 KOR JAKO PODŁOŻE ICH POGLĄDÓW I DYLEMATÓW

O głównej linii perswazyjnej listu zdecydowała z pewnością specyficzna sytuacja jego adresatów. Uważa się, że złożoną społeczność ówczesnego Kościoła korynckiego cechowało swoiste poczucie elitaryzmu, z którym, z jednej strony, wiązało się przekonanie o wyjątkowej wiedzy i w związku z tym wolności, którą to poznanie rodziło – postawa charakterystyczna dla późniejszych środowisk gnostyckich, z drugiej zaś strony skutkowało przesadnymi tendencjami ascetycznymi i radykalizmem. Przekonanie to nie omijało także sfery małżeństwa, jego istoty i wszystkiego, co ono ze sobą niosło w zakresie praw i obowiązków. Sytuacja epistolarna wskazuje, że adresaci listu Pawła musieli postrzegać sprawę małżeństwa i dziewictwa w nowym świetle, skoro skierowali do niego pytania z nimi związane (por. 7,1 „co do spraw, o których pisaliście...”). Poglądy Koryntian wskazują na tendencje odpowiadające późniejszemu enkratyzmowi² (zob. np.

² Postawa, która negowała, a nawet potępiała małżeństwo. Enkratyści podkreślali wyższość dziewictwa nad małżeństwem i uznawali

1 Kor 7, 1-2.3-7.25-28.32-35). Trudno wskazać decydujące czynniki takiej osobliwej postawy chrześcijan korynckich. Była ona raczej wypadkową wielu aspektów, kształtujących społeczność tegoż miasta i to zarówno materialnych, jak i pozafizycznych. Chrześcijanie korynccy rekrutowali się z każdej z grup i warstw społecznych. Wnosili w życie chrześcijańskiej wspólnoty, chcąc czy nie chcąc, bagaż swojego doświadczenia, dotychczasowego światopoglądu, pozycji społecznej, wykształcenia, obyczajowości religijnej, uznawanego systemu wartości, przypisywanych ról społecznych itp.³

Istniejąca także w sferze religijnej i obyczajowej wielokulturowość nie mogła pozostać bez wpływu na młode wspólnoty chrześcijan. Oprócz możliwych afrodyzjów

celowe beżeństwo za jedynie słuszny wybór życia przez chrześcijanina, a aktywność płciową uważali za grzeszną. Enkratyzm dominował w chrześcijaństwie Wschodu. Należy odróżnić postawy enkratystów od dość powszechnej praktyki pozostawiania w dziewictwie oraz okresowej wstrzeźliwości seksualnej małżonków, która dotyczy całego pierwotnego Kościoła i wiązała się z głębokim przekonaniem o szybkiej paruzji.

³ Wspólnota wierzących w Chrystusa odzwierciedlała kosmopolityczny przekrój społeczności miasta. Korynt w czasach Pawła był jednym z ważniejszych miast imperium jako stolica prowincji Achai. Przede wszystkim jednak kontrolował strategiczne porty w Lechajonie i w Kenchrach. Dużą aglomerację miejską o charakterze przemysłowo-handlowo-portowym charakteryzowało warstwowe społeczeństwo, silnie zróżnicowane pod względem etnicznym, religijnym i majątkowym. Liczebną większość z pewnością stanowili niewolnicy i niezasobni wolni mieszkańcy, którzy byli główną siłą roboczą, co było charakterystyczne dla miast tego pokroju. Grupa ta jednak nie wywierała specjalnego wpływu na pozostałe. Poza mieszkańcami o statusie obywateli, spory procent stanowiła ludność napływowa, o silnych cechach migracyjnych. Mimo owej niestałości ta grupa miała znacznie większe szanse oddziaływania na resztę społeczeństwa. Uzależniał to jednak w dużej mierze, poza odpowiednim pochodzeniem, status majątkowy, który decydował także o pozycji społeczno-politycznej. Znaczna część mieszkańców Koryntu, poza grecką ludnością rdzenną, to weterani rzymskich legionów, przybysze z terenów Azji Mniejszej, Syrii i Egiptu, w tym ludność żydowska.

na cześć Afrodyty, wywodzących się jeszcze z czasów starego Koryntu, z niebagatelną rolą hieroduli (sakralnych służebnic), z pewnością miał miejsce kult Ateny, Zeusa i Jowisza Kapitolijnskiego oraz Asklepiosa, których obecność świątyn potwierdziły odkrycia archeologiczne. Wskazuje się także na wyraźny wpływ misteriozoficznych kultów wschodnich, wywodzących się z terenów Azji Mniejszej i Egiptu, związanych z Dionizosem, Izydą i Serapisem, w kulcie których kobiety mogły brać czynny udział oraz pełnić funkcje sakralne⁴. Ta otwarta na wyznawców różnorodność religijna przyczyniała się do rodzenia się postaw gnostyckich. Czy mogło to jednak mieć znaczenie w przypadku pojmowania instytucji małżeństwa? Nie możemy zapominać, że małżeństwo wiązano w starożytności przede wszystkim z funkcjami prokreacji. Przyjmowane poglądy filozoficzno-religijne mogły decydować także o radykalnym pojmowaniu ludzkiej seksualności: albo ją negować (por. 1 Kor 7,3-7), albo odrywać od formalnej legalności małżeństwa (por. np. 1 Kor 6,12-20). Jedna i druga postawa uderzała w podstawowy sens małżeństwa. Z pewnością też przywileje, którymi kobiety się mogły cieszyć w sferze religijnej i kultycznej (i tak w ograniczonym zakresie), nie oznaczały zazwyczaj równouprawnienia w pozostałych sferach życia społecznego, nawet rodzinnego. Tym bardziej zastanawiający jest zwrot apostoła skierowany w 7,16 nie tylko do mężczyzny, ale także do kobiety. Mimo możliwych różnych tendencji i prądów myślowych na temat seksualności człowieka i małżeństwa, które dochodziły do głosu w tym czasie, zamążpójście było przede wszystkim kategorią społeczną, a nie religijną. Jeśli w jakiś sposób oddziaływały one na tę instytucję, to raczej nie bezpośrednio na jej sferę prawno-społeczną,

⁴ Więcej na temat społeczno-religijnego tła w Koryncie w czasach rzymskich zob. np. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (Poznań 1965) 29-49; D.P. COLE, „Corinth and Ephesus. Why Did Paul Spend Half His Journeys in These Cities?”, *BibRev* 4 (1988) 20-30; E. FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids 2003).

a bardziej na sferę antropologiczną (choć ostatecznie w kodeksie justyniańskim znalazły się np. zapisy regulujące sprawy zawierania małżeństw pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami judaizmu).

Oprócz różnorodnych tradycji normujących życie rodzinne, zazwyczaj w zakresie lokalnym i wewnętrznym, w czasach Pawła oficjalnie regulowało je prawo rzymskie, obowiązujące każdego obywatela i mieszkańca Koryntu, bez względu na jego proveniencję wyznaniową. Warto zatem zwrócić uwagę zarówno na panujące obyczaje wyznaczające role zamężnej kobiecie, jak i normy prawne ustalające pozycję społeczną oraz przywileje i obowiązki małżonki, w ramach trzech głównych grup etniczno-religijnych.

2. POZYCJA KOBIETY ZAMĘŻNEJ W JUDAIZMIE OKRESU BIBLIJNEGO I W KULTURZE GRECKO- -RZYMSKIEJ

W ramach judaizmu biblijnego nie możemy mówić o jednym modelu życia małżeńskiego. Obyczaje małżeńskie zmieniały się i były ściśle powiązane z tradycją i kulturą danego okresu. Z pewnością życie małżeńsko-rodzinne różniło się od siebie w czasach odpowiadających życiu patriarchów, ściśle powiązanych z tradycjami nomadycznymi, w późniejszym okresie monarchii i w czasach powygnańowych. Ponadto nie można pominąć faktu, że w Biblii mamy do czynienia z jednej strony z prezentacją ideału dotyczącego życia małżeńskiego, z drugiej strony zaś z praktyką życia nie zawsze zbieżną z owym ideałem. Biblijny ideał dotyczący małżeństwa jest raczej prosty, dość ogólnikowy i schematyczny. Obejmował małżeństwo monogamiczne i endogamiczne, czyli zawierane pomiędzy osobami z jednego narodu i wyznania. Małżeństwo miało być związkiem trwałym, opartym na miłości i wierności współmałżonków. Choć małżonkom przypadały różne role w związku, to każda ze stron małżeństwa miała

zagwarantowane chroniące ją prawa. Temu idealowi małżeńskiego związku nadawano cechy teologiczne. Zarówno tradycja prorocka, jak i mądrościowa odwoływała się do obrazu życia małżeńskiego jako „bycia jednym ciałem” z Księgi Rodzaju. Tradycje te stawiały więc małżeństwo za wzór relacji człowieka z Bogiem czy narodu wybranego z Bogiem, opierając się na wpisanej w ideał związku małżeńskiego głębokiej, jednoczącej więzi, wzajemnym pragnieniu i oddaniu oraz spełnieniu. Wszystko to zakłada równość współmałżonków⁵. Wskazuje jednocześnie, że małżeństwa nie traktowano tylko jako instytucji życia społecznego i przenoszono je ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*, nadając mu sens religijny. Jak do owego ideału miała się praktyka życia?

We wczesnej kulturze rodowej związanej z koczowniczym trybem życia dość powszechne były, obok małżeństw rodowych i plemiennych, także małżeństwa egzo- oraz poligamiczne, a zwłaszcza bigamiczne. Przede wszystkim wynikało to z większej możliwości zapewnienia licznego potomstwa, którego liczebność w tak ukonstytuowanym społeczeństwie odgrywała istotną rolę. Wydaje się jednak, że znacznie częściej, obok prawowitej małżonki, druga kobieta w oficjalnym związku z mężczyzną nie miała statusu żony, lecz konkubiny, i w jakimś zakresie podlegała także władzy prawnej żony. W czasach powygnaniowych utrwała się już zdecydowanie małżeństwo monogamiczne, odstępstwa od tej formy były uznawane za nieprawne. Wraz z reformą Ezdrasza pojawił się wyraźny zakaz małżeństw mieszanych. Małżeństwo strony żydowskiej z nieżydowską było niemożliwe. I nie chodzi tutaj tylko o separatyzm etniczny, ale głównie religijny. Nie oznacza to co prawda, że rolom małżeńskim wyznaczano jakieś szczególne cele religijne. Praktyka taka była raczej wynikiem dbałości o zapewnienie większego bezpieczeństwa,

⁵ Zob np. „Małżeństwo”, *Słownik symboliki biblijnej*. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym (red. L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN III) (Warszawa 1998) 488-490.

by nie ulegać kultom obcych bóstw przez wpływ niewierzącego współmałżonka. W czasach hellenistycznych i rzymskich, kiedy wyraźnie wzrasta prozelityzm na judaizm, nakazywano rozwiązywać małżeństwa, jeśli tylko jedna strona dokonywała przejścia. W ortodoksyjnym społeczeństwie żydowskim w czasach św. Pawła była to utarta tradycja prawna⁶.

Podobnie jak w większości ludów starożytnego Bliżniego Wschodu, zawarcie małżeństwa wśród Hebrajczyków wiązało się z kontraktem i nie było sankcjonowane dodatkowo żadnym aktem religijnym. Kontrakt zawierały rodziny przyszłych małżonków. Formuły kontraktów były tak wyrażone, że podkreślały aktywną rolę mężczyzny i bierną kobiety. Dlatego mężczyzna mógł też odtrącić czy odesłać swoją żonę w sytuacjach przewidzianych prawem, przez analogiczne formuły do małżeńskich⁷. Kobieta była pozbawiona takich praw w kulturze, w której dominował system patriarchalny, a w takim to kulturowym podłożu należy widzieć teksty biblijne. Nie oznacza to, że kobieta była pozbawiona możliwości wyboru małżonka. Sytuacje takie zasadniczo dotyczyły decyzji podejmowanych przez rodziców, jeszcze w okresie dzieciństwa przyszłych małżonków, i w tych wypadkach prawa chłopca nie różniły się od praw dziewczynki. Kiedy jednak mamy do czynienia

⁶ Por. R. BARTNICKI, *Będą dwoje*, 89. Nie oznacza to oczywiście, że cała społeczność żydowska praktykowała taki nakaz. Poza środowiskami judaizmu nurtu ortodoksyjnego, funkcjonowały małżeństwa mieszane, które zobowiązane były do zachowywania Prawa, warunek ten dotyczył także potomstwa.

⁷ Ponieważ już *Kodeks Hammurabiego* przewidywał pisemne zawieranie kontraktów małżeńskich, przypuszcza się, że była to powszechna praktyka wśród ludów Żyźnego Półksiężycza. To mężczyzna brał kobietę za żonę. Nie znane są formuły dwustronne. Jeśli w kontraktach wyrażano wolę drugiej strony, to dotyczyło to potwierdzenia woli oddania kobiety na czyjąś żonę (np. przez ojca, brata lub opiekuna) oraz warunków co do przekazania dziewczyny (ustalonego ekwiwalentu dla rodziny lub zabezpieczenia dla narzeczonej). Por. np. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu* (Poznań 2004) 38, 43.

z małżeństwem zawierany w wieku młodzieńczym, to kobieta miała prawo odmówić małżeństwa z wybranym dla niej kandydatem i sama, w jakimś zakresie, mogła decydować o wyborze przyszłego męża. Z pewnością jednak podlegała władzy ojca lub kogoś, kto wypełniał jego funkcje. We wczesnym okresie patriarchalnym dziewczyna wydawana za mąż spod władzy swojego ojca wchodziła pod władzę ojca rodu, do którego była włączana przez małżeństwo i stan taki utrzymywał się dopóki jej mąż funkcjonował jako syn w ramach swojego rodu. Kiedy rodowa struktura społeczna uległa osłabieniu i przekształceniu, kobieta zamężna znajdowała się pod opieką swego męża. Przeciętą kobietą izraelską w ramach struktury rodzinnej pełniła ważną funkcję, zwłaszcza kiedy była matką. Na równi z mężem była zobowiązana do dbania o rodzinę i majątek rodzinny, chociaż jej zadania były ograniczone do zarządzania domem i prac domowych (wchodziły w ten zakres także np. prace rolnicze, przynoszenie wody oraz przedzenie i tkactwo; nie dotyczy to oczywiście np. żon królewskich). Trzeba jednak jasno powiedzieć, że bez względu na swoją pozycję społeczną, czy też raczej status społeczny jej męża, żydowska kobieta nie miała prawa do wręczenia listu rozwodowego. Prawo i obyczaj chroniły ją w inny sposób. Mogła ona wnieść skargę na męża (do jego lub swojej rodziny bądź też instancji niezależnej), która mogła zakończyć się rozwodem: mąż, któremu udowodniono winę, był zobowiązany. Była to raczej praktyka niezwykle rzadka⁸. Przede wszystkim żona przez mał-

⁸ Prawo starobabilońskie i asyryjskie gwarantowało kobietom takie zabezpieczenie, zazwyczaj jednak musiało być ono zawarte w klauzulach kontraktów małżeńskich. Chociaż prawo ogólne tego nie definiowało, mąż musiał także w takiej sytuacji skompensować materialnie-finansowo utratę związku, na co wskazują zachowane zapisy klauzulowe z kontraktów małżeńskich. Prawnicze teksty biblijne milczą na ten temat i wydaje się, że była to rzadko spotykana praktyka. Por. np. R. DE VAUX, *Instytucje*, 46; M.D. COOGAN, „Małżeństwo”, *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B.M. METZGER – M.D. COOGAN) (Warszawa 1996) 496; T.S. FRYMER-KENSKY, „Kobiety”, *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. ACHTEMEIER) (Warszawa 1999) 524-526; „Żona”, *Słownik symboliki*

żeństwo miała udział w wypełnianiu Prawa Przymierza. Małżeństwo zatem nie było w judaizmie biblijnym tylko i wyłącznie stanem społeczno-prawnym, gdyż ewidentnie wprowadzało małżonków w sferę religijną. Judaistyczną tradycją instytucji małżeństwa i roli kobiety w związku kierowali się judeochrześcijanie, zanim chrześcijaństwo wypracowało własną naukę i tradycję w tym względzie.

W kulturze grecko-rzymskiej pozycja kobiety w społeczeństwie nie odbiegała bardzo od tej, jaką miała w tradycyjnym społeczeństwie żydowskim w czasach biblijnych, chociaż z całą pewnością w czasach nowotestamentowych kobieta mająca rzymskie obywatelstwo, cieszyła się zdecydowanie większą swobodą i niezależnością⁹.

Traktując ogólnie antyczną kulturę grecką, trzeba zauważyć, że pozycja zamężnej kobiety była zdecydowanie inna od pozycji konkubiny czy prostytutki. Prawo greckiej *polis* gwarantowało jedynie zamężnym kobietom możliwość oficjalnego uczestnictwa w uroczystościach religijnych, tylko potomstwo z prawnej małżonki mogło dziedziczyć majątek ojca. Żona zatem przede wszystkim zapewniała mężowi prawowite potomstwo, jej głównym obowiązkiem było zajmowanie się domem i dziećmi, rozporządzała domową służbą, zarządzała też niekiedy majątkiem pod nieobecność męża, jeśli nie wyznaczył on do tego specjalnie jakiejś osoby. Mocno była zakorze-

biblijnej, 1213-1215. Więcej na ten temat pozycji kobiety w biblijnym społeczeństwie żydowskim, zob. np. K. STENDAHL, *The Bible and the Role of Women. A Case Study of Hermeneutics* (Philadelphia 1974).

⁹ Więcej na temat codziennych obyczajów życia rodzinnego oraz sytuacji kobiety w społeczeństwie greckiego antyku zobacz, np.: R. FLACELIERE, *Życie codzienne w Grecji za czasów Peryklesa* (Warszawa 1985); C. REINSBERG, *Obyczaje seksualne starożytnych Greków* (Gdynia 1998); A. WYPUSTEK, *Życie rodzinne starożytnych Greków* (Ossolineum 2007). Niestety pozycje te rzadko robią rozróżnienia na prawa lub obyczaje poszczególnych *poleis*, wzorując się przede wszystkim na Atenach, ale zwracają uwagę na różnice w prawach i obyczajach, tym samym na ulegającą zmianie sytuację kobiety w ateńskiej *polis*, w dobie klasycznej i hellenistycznej.

niona świadomość przynależności żony do męża. Jaskrawym przykładem tego jest sytuacja sprzedaży żonatego niewolnika. Wraz z nim nowy właściciel nabywał jego żonę, oczywiście bez uiszczania dodatkowej zapłaty. Stąd często właściciele nie pozwalali swoim niewolnikom na małżeństwa (małżeństwa niewolników zresztą nie miały statusu prawnego jak związki obywateli, czyli ludzi wolnych). Oczywiście nie można postawić znaku równości pomiędzy statusem niewolnika a żony. Mąż nie mógł rozporządzać swoją żoną jak własnością. Żona zresztą mogła występować do archontów o rozwód, który zazwyczaj otrzymywała, jeśli mąż nie stawiał przeszkód, jeśli zaś nie wyrażał zgody – rozpoznawał sprawę i wydawał decyzję sąd.

W świetle współczesnych standardów pojmowania statusu społecznego warto zwrócić uwagę na dość paradoksalną sytuację. Wolna zamężna kobieta, nawet jeśli była z bogatego rodu nie otrzymywała wykształcenia. Niewolnice były lepiej wykształcone od swoich chlebobdawczyń, bo uczono je np. literatury i gry na instrumentach, aby mogły umilać swoimi umiejętnościami czas właścicielom i ich gościom. Żony nawet nie brały udziału w ucztach¹⁰. Kobiety greckie, nawet wysoko postawione czy z pochodzenia czy z małżeństwa, nie miały także praw do funkcji publicznych, podobnie jak kobiety żydowskie, np. nie mogły być świadkami w sądach. Jednak sytuacja ta nie była jednorodna w całej Grecji i nie wszędzie prawa ateńskie były zachowywane w tym względzie. Kobiety macedońskie cieszyły się dużymi przywilejami, zwłaszcza wysoko urodzone. Mogły np. same zarządzać własnym majątkiem, wypowiadać się publicznie i pełnić niektóre funkcje publiczne, mąż zaś nie miał prawa ich w tym ograniczać, co zdecydowanie odpowiada sytuacji wysoko postawionych kobiet w czasach późnej republiki, a zwłaszcza cesarstwa rzymskiego¹¹. W całej antycznej Grecji natomiast

¹⁰ Por. DEMOSTENES, *Przeciw Neairze*, 59.122.

¹¹ Por. E. FERGUSON, *Backgrounds*, 77-78.

był podobny rytuał zawierania małżeństwa, poprzedzony wybieraniem przez ojca córki jednego z pośród wielu zapraszanych kandydatów. Ceremonia zaślubin była ściśle powiązana z rytuałem religijnym. Narzeczeni najpierw składali niezależnie od siebie ofiary bóstwom: narzeczony najczęściej Zeusowi, narzeczona zaś Herze ofiarowywała wraz ze swoimi dziecięcymi sukienkami i zabawkami pukiel włosów. Żoną zostawała po wypowiedzeniu formuły przez narzeczonego oraz po symbolicznym przekazaniu swojej dłoni z ręki ojca w dłoń narzeczonego. Po ucieczce narzeczeni z domu panny młodej byli przeprowadzani w orszaku do domu pana młodego, a matka panny młodej rozpalala palenisko od ognia przyniesionego od siebie z domu na cześć bogini Hestii, powierzając im młodych małżonków¹².

Prawo rzymskie traktowało małżeństwo bardziej w charakterze instytucji społecznej niż prawnej. Nie regulowało szczegółowo spraw związanych z jego zawarciem, a za stan prawny uznawano zgodną wolę jednego mężczyzny i jednej kobiety, wyrażoną w tej sprawie¹³. Najważniejszym elementem prawa rzymskiego było *conubium*, czyli możliwość zawarcia związku zgodnie z prawem. Możliwość swobodnego zawierania związków dotyczyła obywateli. Istniała jednak konieczność zgody zwierzchnika w przypadku osób *alieni iuris*¹⁴. Prawo rzymskie interesowało się

¹² Szeroko rytuały ceremonii małżeńskich w starożytnej Grecji przedstawia: C.B. PATTERSON, *The Family in Greek History* (Cambridge MA 1998).

¹³ Definicja Modestyna podaje, że małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety, stanowiącym wspólnotę ich życia, zarówno według prawa ludzkiego jak i boskiego (*Modestinus libri I regularum*, D. 23,2,1). Istotne było oficjalne (w obecności świadków) wyrażenie zgody, a nie rzeczywiście trwające pożycie, przy czym zgodę tę rozumiano w sensie trwałej, a nie początkowej woli (D. 50,17,30). Konieczność wypowiedzianą zgodę kobiety sugeruje formuła: „Gdzie ty Gajus, tam ja Gaja”.

¹⁴ W ustawie XII tablic plebejusze nie posiadali *conubium* względem patrycjuszy, ale w 445 r. p.n.e. *lex Canuleia* zmieniła ten stan rzeczy. Natomiast *Tituli ex corpore Ulpiani* podaje szczegółowy wykaz

małżeństwem głównie ze względu na skutki, które ono ze sobą niesło, związane przede wszystkim z legalnym potomstwem i prawem majątkowym. Regulowało więc wzajemne stosunki małżonków i ich wzajemne uprawnienia oraz prawa i obowiązki wobec dzieci. Małżonków obowiązywała zasada wzajemnego szacunku, która skutkowała w niektórych zapisach prawnych nawet po ustaniu małżeństwa. Mężatka stawiała się *mater familias* i dzieliła status społeczny męża. Jej obowiązkiem było odpowiednie wychowanie dzieci. Jeśli była matką trojga dzieci, wychodziła spod opieki (ojca lub męża) i nabywała zdolność prawną¹⁵. Jeśli małżeństwo było powiązane z wejściem

przesłanek, które nie pozwalały zawrzeć małżeństwa oraz wzmiankuje o przywileju nadanym nieobywatelom na zawieranie małżeństw z Rzymianami. Nie spotykamy w prawie rzymskim sytuacji ważnego małżeństwa bez wyraźnej zgody kobiety i wyrażenia w obecności świadków woli małżeństwa. Por. W. WOŁODKIEWICZ – M. ZABŁOCKA, *Prawo rzymskie. Instytucje* (Warszawa 1996) 106-108.

¹⁵ O pozycji kobiety zamężnej nie decydował sam fakt zawarcia małżeństwa, ale to, czy podlegała władzy męża, czy też nie. We wczesnych czasach republiki znane było małżeństwo *in manum*, kiedy żona przechodziła spod władzy swojego ojca pod władzę męża albo jego ojca, jeśli mąż nie był jeszcze osobą *sui iuris*. Było to możliwe na trzy sposoby: *usus* – po rocznym, bez przerwy dłuższej niż dwie doby, faktycznym pożyciu; *coemptio* – przez uiszczenie zapłaty za nabycie władzy małżeńskiej, uiszczanej ojcu dziewczyny lub jej samej w obecności pięciu świadków i tutora; *confarreatio* – uroczyste wyrażenie zgody małżeńskiej w obecności dziesięciu świadków oraz kapłanów, uwieńczone składaniem w ofierze Jowiszowi orkiszowego chleba (GAIUS, *Institutiones*, 1,112). Jednak już w fazie późnej republiki, mimo że sposoby zawierania związków specjalnie nie uległy zmianie, zawarcie małżeństwa nie zawsze było powiązane z konwencją *in manum*, co skutkowało następstwami majątkowymi (GAIUS, *Institutiones*, 1,110). Nie będąc pod władzą męża kobieta nie nabywała praw majątkowych w jego rodzinie, natomiast dziedziczyła po swoim ojcu. Do jej majątku mąż nie miał praw. Warto zauważyć, że pozostawanie zamężnej kobiety pod władzą męża nie oznaczało jej zniewolenia i swobodnego dysponowania przez współmałżonka – nie jest to tożsame z niemal absolutną władzą ojcowską (*patria potestas*) i prawem życia i śmieci. Por. E. FERGUSON, *Backgrounds*, 78; W. WOŁODKIEWICZ, M. ZABŁOCKA, *Prawo rzymskie*, 109-111.

pod władzę męża i mężatka w niej pozostawała, nie miała prawa do rozwodu. Jeśli jednak związek nie był połączony z *conventio in manum* każda ze stron mogła wnieść o rozwód i kobieta w żaden sposób nie była w tym prawie ograniczona. Prawo rzymskie uznawało związek małżeński za rozwiązany ze skutkami prawnymi wówczas, kiedy strony zgodnie postanowiły o jego ustaniu lub kiedy jedna ze stron wyraziła taką wolę i zostało przeprowadzone postępowanie rozwodowe.

Z punktu widzenia prawa małżeństwo było aktem cywilnym mającym skutki społeczne i nie zajmowało się jego rozumieniem religijnym. Nie określało ceremonii i rytuałów będących przedmiotem tradycji i obyczaju, bo nie były one widziane w kategoriach wymogu prawnego. Nie oznacza to jednak, że małżeństwa zawierano z pominięciem aktów religijnych. Przeciwnie, skoro powszechnie pojmowano małżeństwo za stan przewidziany wolą bogów, to w naturalny sposób zapewnienie ich przychylności wpisywało się w sam akt zawarcia małżeństwa (np. akty kultyczne na cześć Jowisza lub bogiń płodności Cery i Tellus)¹⁶.

3. 1 KOR 7, 16 W KONTEKŚCIE PAWŁOWYCH ZALECEŃ NA TEMAT MAŁŻEŃSTWA W 1 KOR

3.1. Dalszy i bliższy kontekst epistolarny 1 Kor 7,16

W literaturze znajdujemy różnorodne propozycje struktury 1 Kor. Można zauważyć, że zdecydowanie wpływa na nie wielotematyczność listu. Poszczególne tematy

¹⁶ Rytuały rzymskie były podobne do tych, spotykanych na terenach Grecji, ale np. nie ojciec przekazywał dłoń córki i nie matka rozpalala ogień we wspólnym domu nowożeńców. Rola ta przypadała staroście weselnej. Poza tym kobieta wypowiadała formułę zgody itp.

wydają się być niepowiązane ze sobą bezpośrednio, zazwyczaj jednak łączy się występujące tu topoty w większe całości. Ze względu na dostrzeganą strategię, podyktowaną sytuacją adresatów 1 Kor, wyróżnia się najczęściej dwie zasadnicze części: a) nauczanie (o charakterze korygującym) powiązane z docierającymi do apostoła informacjami o problemach i nadużyciach we wspólnocie korynckiej (rozdz. 1–6); b) nauczanie zawierające odpowiedzi na konkretne pytania, z jakimi sami Koryntianie zwrócili się do apostoła (rozdz. 7–15)¹⁷. Ze względu na logiczne powiązania pomiędzy poszczególnymi blokami tematów i możliwy układ koncentryczny niektórych z nich, najczęściej wskazuje się na cztery lub więcej części korpusu listu: a) problemy związane z podziałami we wspólnocie (rozdz. 1–4), b) problemy dotyczące seksualności (rozdz. 5–7), c) problemy dotyczące kultu i dyscypliny liturgicznej (rozdz. 8–14) oraz d) problematyka zmartwychwstania (rozdz. 15)¹⁸.

Z naszego punktu widzenia ważne jest, że mimo różnorodności tematów podjętych w kanonicznym 1 Kor, można mówić o głównym temacie czy raczej założeniu perswazyjnym, w świetle którego należy interpretować

¹⁷ Por. np.: E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, 145-146; G. RAFIŃSKI, „Drogi i bezdroża chrześcijańskiej gnozy”, *Dzieje Apostolskie. Listy Św. Pawła* (red. J. FRANKOWSKI – S. MĘDALA) (Warszawa 1997) 164; S. J. KISTEMAKER, *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids 1993) 27.

¹⁸ Por. np.: J. MURPHY-O’CONNOR, „Pierwszy List do Koryntian”, *Katolicki komentarz biblijny* (red. R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY; red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2004) 1323; J. LAMBRECHT, „Pierwszy List do Koryntian”, *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, (red. W.R. FARMER; red. wyd. pol. W. CHROSTOWSKI) (Warszawa 2000) 1457. Więcej – sześć – głównych elementów strukturalnych w korpusie listu wyróżnia np. R. F. COLLINS, *First Corinthians* (Collegeville 1999) 30-31.69. Za podstawę do swojej propozycji struktury Collins przyjmuje założenie retorycznej kompozycji kanonicznego listu, a poszczególne wyróżnione elementy uznaje za argumenty proponowanej tezy koncentrującej się na jedności we wspólnocie.

wszystkie wypowiedzi apostołskie, także te dotyczące małżeństwa. Za istotny cel listu można uznać konfrontację poglądów Koryntian i ich szczególnego przekonania o posiadanej wiedzy, możliwości „poznania” prawdy i wynikającej z tego swoistej postawy „wolności” z prawdą chrześcijańskiego nauczania: istoty Ewangelii i tajemnicy zmartwychwstania, które decydują o postawie i praktyce postępowania chrześcijanina w każdej sferze życia¹⁹. Nie możemy więc tracić z oczu specyficznej sytuacji i dylematów właściwych wspólnocie korynckiej, będących pochodną wielokulturowości.

Fragm. 7,16, będący punktem wyjścia do naszych rozważań, może być zatem rozpatrywany albo w kontekście wypowiedzi dotyczących dyscypliny seksualnej (rozdz. 5–7), albo w kontekście mieszczącym się w ramach konkretnych odpowiedzi, udzielonych Koryntianom na ich pytania (7,1–15,58)²⁰. W sekcji uważanej za zbiór odpowiedzi istotną funkcję pełni powtarzająca się formuła „co do...” (περὶ δέ), wprowadzająca nowe zagadnienia i wyznaczająca tym samym granice tematyczne w tekście. Występuje ona w 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.2. Zatem odpowiedni topos dla wersetu 7,16 określają formuły w 7,1 i w 7,25. Wiodącym tematem w perykopie 7,1-24 są kwestie związane z małżeństwem. Nie ma pewności, czy autor listu cytuje uprzednie pytania swoich odbiorców, możemy o nich wnioskować na podstawie udzielonych przez apostoła odpowiedzi, których ogólna kompozycja przedstawia się następująco:

¹⁹ Por. G. Rafiński, *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej gnozy*”, 163-164.

²⁰ W części obejmującej apostołskie odpowiedzi (7,1–15,58) znajdujemy główne tematy związane z małżeństwem i dziewictwem, kwestie dotyczące uczestnictwa chrześcijan w ucztach, związanych z pogańskimi kultami i misteriami, sprawy porządku podczas chrześcijańskiej liturgii oraz właściwego rozumienia zmartwychwstania.

- 7,1-9 Problem: co wybrać, bezżeństwo czy małżeństwo?
Odpowiedź: zachowanie bezżeństwa jest czymś dobrym, ale rodzi niebezpieczeństwo rozpusty seksualnej. Małżonkowie są zobowiązani do wzajemnego oddania w sferze seksualnej.
- 7,10-11 Problem: co mają zrobić będący w związkach małżeńskich, pozostać w nich, czy też rozstać się ze względów religijnych?
Odpowiedź: zalecane jest zachowanie związków małżeńskich.
- 7,12-16 Problem: jak należy postępować, jeśli w związku małżeńskim jedna ze stron nie przyjmuje wiary w Chrystusa?
Odpowiedź: pozostawić jej wolność wyboru – pozostania lub odejścia.
- 7,17-24 Problem: czy i do czego determinuje wiara w Chrystusa?
Odpowiedź: we wszystkim należy zachować wierność Bożemu powołaniu, które leży u podstaw decyzji i wyborów podejmowanych przez chrześcijan.

3.2.1. Kor 7,16 w kontekście Pawłowej argumentacji w 7,12-16

Z przedstawionej powyżej struktury wynika, że bezpośrednim kontekstem 7,16 są ww. 12-16. W tym frag-

mencie został podjęty szczególnie przypadek związków małżeńskich, w których jedna strona jest niewierząca. Sytuacja epistolarna sugeruje, że pytania skierowane do apostoła były nie tyle wynikiem ogólnych rozważań, co efektem wątpliwości rodzących się we wspólnocie, jak należy postępować w konkretnych przypadkach, które miały miejsce lub mogłyby mieć miejsce. Wskazują na to użyte konstrukcje składniowe zdań warunkowych. W ww. 12 i 13 mamy partykulę „jeśli”, połączoną z czasownikami w czasie teraźniejszym strony czynnej: orzekającymi („ma” i zgadza się”) i rozkazującym („niech nie odrzuca/oddala”). W w. 15 zaś partykuła ta odnosi się do czasowników w czasie teraźniejszym: orzekającego w stronie zwrotnej lub biernej („oddziela się”/„jest oddzielony”) i rozkazującego („niech się oddziela”/„niech będzie oddzielony”). Te realne lub możliwe sytuacje możemy uznać za punkt wyjścia do sformułowań ogólnych, które apostoł zaleca, jako wskazówkę do postępowania w analogicznych sytuacjach²¹. Mimo iż sekcja ta rozpoczyna nowe zagadnienie, to logicznie jest powiązana z kontekstem ją poprzedzającym w ww. 10-11. Jego głównym przesłaniem jest nauka o nierozzerwalności więzów małżeńskich. Apostoł powołuje się na nakaz Pański: żona niech nie odchodzi od swego męża, mąż niech nie oddala swojej żony. Powołanie się na taki nakaz koresponduje z wcześniejszym, w 6,16b, cytatem „będą dwoje jednym ciałem” z Księgi Rodzaju 2,24, co wyraźnie wskazuje, że u podłoża nauki Pawła o małżeństwie leży teologiczne rozumienie związku między dwojgiem ludzi o absolutnie ekskluzywnym charakterze, odpowiadające obrazowi ideału małżeństwa w Starym Testamencie, o którym była mowa powyżej. Interesujące nas ww. 12-16 pozostają w świetle wykładni o nierozzerwalności i trwałości związku małżeńskiego²².

We fragmencie 7,12-16 uderza nas podwójna symetria. Przebiega ona we dwóch płaszczyznach: zewnętrz-

²¹ Por. np. S.J. KISTEMAKER, *Exposition*, 228-229; J. MURPHY-O'CONNOR, „Pierwszy List do Koryntian”, 1331.

²² Por. G. RAFIŃSKI, „Drogi i bezdroża”, 192-193.

nej i wewnętrznej. Zewnętrzna opiera się na logicznym rozpatrywaniu dwóch antytetycznych sytuacji: A (ww.12-13 + 14) niechrześcijański małżonek nie chce odejść – B (ww.15 + 16) niechrześcijański małżonek chce odejść. Część A podsumowana jest wnioskiem o charakterze stwierdzenia z uzasadnieniem (w. 14), część B zaś kończy typowa podwójna retoryczna interrogacja (w.16). Symetria wewnętrzna natomiast polega na analogicznym w każdej z części celowym powtórzeniu schematu: mąż-zona, który nie jest zestawiony antytetycznie, lecz koniunkcyjnie. Z punktu widzenia retoryczności tekstu, taki typ symetrii w argumentacji wskazuje na dominantę funkcji informująco-pouczającej (*docere*) oraz poruszająco-zniewalającej (*movere*) – od rozumowej argumentacji po dobrowolną decyzję. Elementy te wskazują zatem na deliberatywny charakter tego tekstu. Skłania nas do takiej oceny typu perswazyjnego perykopy pozycja nadawcy i odbiorcy względem siebie. Apostoł jako nadawca nie występuje tu w roli nadrzędnej, choć to by sugerowało odwołanie się do autorytetu apostołskiego. W stosunku do formuły, którą apostoł rozpoczyna argumentację w w. 10: „nakazuję nie ja, ale Pan” (παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος) następuje wyraźna zmiana w w. 12: „mówię ja, nie Pan” (λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος). Apostoł stawia siebie na równym poziomie z odbiorcami, a właśnie równopodmiotowość jest konieczna w rodzaju doradczym. Takie swoiste partnerstwo i personalizizm w przekonywaniu daje największą pewność w osiągnięciu pełnej i wolnej decyzji rozmówcy²³. Sformułowania, które znajdujemy w ww. 12-16, nie mają zatem charakteru bezwzględnych nakazów, mimo pojawiających się form imperatywnych: zaprzeczonych w ww. 12 i 13 – „niech nie odrzuca” (μὴ ἀφίετω), oraz niezaprzeczonych w w. 15 – „niech zostanie rozdzielony”

²³ W przeciwieństwie do rodzaju doradczego, w rodzaju osądzającym, jurydycznym nadawca stoi w pozycji nadrzędnej do odbiorcy, a w rodzaju oceniającym to odbiorca jest powyżej lub jest niezależny od mówcy. Por. M. KOROLKO, *Retoryka i erystyka dla prawników* (Warszawa 2001) 16-19.

(χωριζέσθω). Mamy tu do czynienia zatem z dość specyficznym sposobem doradzania. Występujące formuły w 1 Kor typu „nakazuje Pan” i „mówię ja”²⁴ są typowe w komentarzach do prawa. Jeśli uznamy owe formuły za typowo halachiczny sposób wypowiedzi, pozostajemy w kontekście analizy prawa. Formuła odwołująca się do własnego autorytetu z oczywistych względów wskazuje na niższą rangę wyjaśnień od tej, która jest z nakazu Pana lub z autorytetu prawa pisanego (jak mówi Pismo, jak mówi Prawo).²⁵ Zasadniczą sprawą byłoby zatem nie tyle doradzenie odbiorcom w sprawie odpowiedniego wyboru czy postępowania, co rozpatrzenie szczegółowych przypadków, które rodzą wątpliwość prawną. Można pokusić się o potraktowanie tego tekstu albo jako rozwijanie tezy, do której chcemy przekonać, albo przekonywanie do dekretu prawa. W pierwszym przypadku właściwe jest antytetyczne zestawienie przesłanek oraz uzasadnienie, dlaczego proponowana teza jest bardziej pożyteczna. W drugim przypadku – wartościowanie prezentowanego prawa pod względem legalnym (a więc w świetle innych praw) i wskazywanie na jego prawomocność oraz pożyteczność i konieczność wprowadzenia w życie²⁶.

Przedmiot wątpliwości prawnej jest oczywisty: jak należy zachowywać się w przypadku, gdy jeden ze współmałżonków nie jest chrześcijaninem, czy małżeństwo takie jest ważne²⁷. Pytanie dotyczy samego prawa, w świetle

²⁴ Formuły te pojawiają się w 7,6.10.12; 8,10.12.25.32.35.40.

²⁵ Por. P. RICHARDSON, „I say, not the Lord’: Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah”, *TynB* 31 (1980) 65-86.

²⁶ Por. M. KOROLKO, *Retoryka i erystyka*, 31.35. Kwintylian wskazywał, że przekonywanie do dekretu prawnego należy do najtrudniejszych form i wymaga wielkich umiejętności. Kwintylian VII,2, 4, 33. Zazwyczaj tego typu mów używano w doradczych politycznych swatoriach lub w jurydycznych kontrowersjach.

²⁷ Za podstawę tej wątpliwości uważa się zazwyczaj taką, gdzie w już istniejącym związku małżeńskim jedna ze stron przyjmowała wiarę w Chrystusa. Nie oznacza to jednak, że nie można jej rozciągnąć na kwestię, czy chrześcijanin(ka) może poślubić osobę niewierzącą.

którego pojawiają się owe trudności interpretacyjne. Rozpatrywanie tej sytuacji nie odbywa się tylko w świetle prawa żydowskiego. Przemawia za tym kilka argumentów. Wspólnota koryncka zdecydowanie w większym stopniu składała się z chrześcijan pogańskiego pochodzenia niż judeochrześcijan, chociaż i do tej grupy apostoł kieruje swoje wyjaśnienia. Pozostawienie sprawy tylko w perspektywie prawa żydowskiego byłoby dla większości niezrozumiałe. Gdyby Paweł chciał się odwołać tylko do prawa żydowskiego, to nie musiałby obniżać rangi udzielanych wyjaśnień i mógł powołać się na autorytet Prawa pisanego i tradycji. Ponadto sytuacja byłaby oczywista, jak wskazywaliśmy wcześniej, ortodoksyjne prawo żydowskie, w czasach od reformy Ezdrasza, rozstrzygało takie sytuacje jednoznacznie: małżeństwo między wierzącym a niewierzącym nie było możliwe, a jeśli zachodziła taka sytuacja należało je rozwiązać. Idąc dalej, kobieta nie była stroną prawną i nie mogłaby pozwolić odejść swojemu mężowi. Jednak użyty przez Pawła język poświęca odnoszenie się do żydowskiego prawa i obyczajów. W w. 14 wyrażenie o uświęceniu współmałżonka (ἡγιασται γὰρ ὁ ἀνὴρ [...] καὶ ἡγιασται ἡ γυνή) odpowiada jednej z formuł potwierdzającej zawarcie małżeństwa w judaizmie przełomu wieków²⁸. Zdecydowanie bardziej za odpowiadający kontekst prawnych rozważań można by uznać prawo rzymskie. Po pierwsze, obowiązywało ono w stolicy prowincji, po drugie, kobieta w sprawach trwałości małżeństwa była osobą współdecydującą. Jednakże,

Por. C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu* (Warszawa 2000) 356.

²⁸ Żona stawała się „poświęconą” (wydzieloną – qiddûšîn) dla swojego męża i jednocześnie miała udział w jego świętości. Mąż, kiedy się modlił, składał ofiary, wypełniał prawa Przymierza przez małżeństwo włączał swoją żonę w udział tego Przymierza. Por. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 266. Chodzi o formułę wypowiedzianą przez osobę, potwierdzającą zawarcie małżeństwa pomiędzy nowożeńcami, co było równoznaczne z zatwierdzeniem o statusie prawa. Zob. też powyżej przyp. 7.

jak zostało wyjaśnione wcześniej, prawo rzymskie nie uznawało różnego wyznania za przeszkodę w *conubium*, nie zachodził więc konflikt prawny²⁹. W świetle prawa rzymskiego w ogóle trudno o sformułowanie takiej wątpliwości. Jeśli niewierzący mąż stawał się chrześcijaninem, to zgodnie z prawem i żona i dzieci przyjmowały jego status (w sferze prawnej, a nie rzeczywistej wiary). Żona nie potrzebowała zgody męża na wyznawanie określonej religii, jedynym warunkiem było nie narażanie honoru rodziny i nie uderzanie w przyjęty porządek społeczny (co w wypadku przyjmowania chrześcijaństwa nie było możliwe, bo żona powinna nadal czcić bóstwa czczone przez męża), ale to nie było oczywiście równoznaczne z tym, że mąż i dzieci stawali się wyznawcami tej samej religii. Chrześcijańska żona zachowywała prawo do rozstania się z mężem i mogła to uczynić. Musiała się jednak liczyć z tym, że dzieci pozostaną przy mężu³⁰.

To nam wskazuje, że wśród chrześcijan od samego początku było głębsze niż tylko instytucjonalne pojmowanie małżeństwa, analogicznie do tradycji kulturowych judaizmu i hellenizmu. Wyraźnie łączono małżeństwo (w całej jego rozciągłości, nie tylko poprzez akt jego zawarcia, ale poprzez wyraz jego trwania) ze sferą religijną, chociaż nie jest to jeszcze równoznaczne z zawieraniem małżeństwa w formie aktu religijnego (w wymiarze dzisiejszego sakramentu). Chociaż analizowany przez nas fragment 7,12-16 przypomina rozważanie konkretnych sytuacji w świetle prawnych zapisów, w rzeczywistości ma bardziej wymiar teologiczny i budowany jest na starotestamentowym obra-

²⁹ Egzogamia związków małżeńskich w każdej kulturze była sytuacją nietypową lub niemożliwą. Zastrzeżenia te były wynikiem nie tyle wyznawania innej wiary, co przynależności do innej grupy etniczno-kulturowej, w zakres ten oczywiście wchodzi także typ religijności, ale jako pochodna. Por. R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 265.

³⁰ Por. M.Y. MACDONALD, „Early Christian Woman Married to Unbelievers”, *SR* 19 (1990) 221-234; TENZE, „Woman Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7”, *NTS* 36 (1990) 161-181.

zie ideału małżeństwa i nauce Jezusa. Sam Paweł traktuje tu związek małżeński nie tylko jako stan społeczno-prawny i daje temu wyraz. W związku z tym obydwie wnioski, do zestawionych antytetycznie sytuacji w części A i B, należałoby widzieć w kategoriach teologicznych. Kluczowe z naszego punktu widzenia są dwa wyrażenia: „uświęcenie” z w. 14 i „zbawienie” z w. 16 oraz przyjęty przez apostoła sposób uzasadnienia.

Werset 14, uzasadnia tezę, że nawet w przypadku, kiedy jedna strona jest niewierząca warto zachować małżeństwo. Istotny z naszej perspektywy jest fakt, że apostoł przede wszystkim rozpatruje sprawę z perspektywy obydwu stron: męża i żony. Ta symetria, jak powiedzieliśmy wcześniej, nie jest przypadkowa. Z punktu widzenia logiki nie pozostawia wątpliwości, co do interpretacji: do istoty małżeństwa przynależy równość małżonków. Silny ładunek perswazji nadaje krzyżowy układ poszczególnych kolonów (części zdania). Uwagę zwraca przeciwstawienie w w. 14 w stosunku do ww. 12-13. Kolejność kolonów w tych wersach tworzy zatem układ chiasyczny: a – wierzący mąż, niewierząca żona (w. 12); b – wierząca żona, niewierzący mąż (w. 13); b' – uświęcony niewierzący mąż przez wierzącą żonę; a' – uświęcona żona w niewierzącym bracie/mężu. Chiasm ten, jako typowa figura przez uporządkowanie, ma tu głównie zadanie wzmocnienia uwagi i emocji przez rytm, który się dzięki niej uzyskuje, ale jest też nośnikiem treści, którą apostoł chce przekazać. Niewątpliwie mamy tu zrównanie praw żony i męża, z drugiej strony jednak można się zastanowić, czy chrześcijański współmałżonek(a) jest w sytuacji nadrzędnej w stosunku do swego niewierzącego współmałżonka(i)? Paradoksalnie wydaje się, że jest na odwrót, ponieważ odpowiedź apostoła sprowadza sytuację do woli strony niewierzącej, a zatem chrześcijanin będący w związku z osobą niewierzącą nie powinien być stroną inicjującą rozstanie³¹.

³¹ Szeroko, także z perspektywy historii egzegezy tego fragmentu, przedstawia to zagadnienie: J. ZAŁĘSKI, *Nierozzerwalność małżeństwa*, 123-138.

Kluczem do zrozumienia i celowości takiej postawy jest stwierdzony przez apostoła fakt „uświęcenia” współmałżonka (ἡγίασαι). Trudno jest zdefiniować semantykę tego słowa w tym kontekście³². Nie odnosi się ono do ogólnie pojmowanych ról małżeńskich i nie dotyczy sfery etycznej, bo wówczas owo uświęcenie zachodziłoby przez sam fakt małżeństwa i byłoby obustronne. Apostoł uświęcającą rolę i zarazem zadanie przypisuje tylko stronie wierzącej, jest ona zatem nieodłącznie związana z wiarą w Chrystusa. Obejmuje nie tylko współmałżonka, ale także dzieci. Może więc chodzić o możliwość aktywnego włączenia w życie Chrystusa (ale to nie mogłoby stanowić faktu) lub uświęcenie przez bierny współdziałanie w ciele Chrystusa, przez analogię do pełnego zjednoczenia w małżeństwie. Nie chodzi tu bynajmniej o przejmowanie statusu w znaczeniu rzymskiego prawa. Tę uświęcającą rolę apostoł przypisuje także kobiecie.

Część B struktury fragmentu 7,12-16 jest zbudowana podobnie do części A. W. 16 jest analogicznym uzasadnieniem do sytuacji przedstawionej w w. 15. Przedstawiana sytuacja w argumentacji jest odwrotna do poprzedniej. Strona niewierząca wyraża wolę rozwiązania małżeństwa. W takim wypadku apostoł sugeruje chrześcijanom, aby pozwolić na rozstanie. Pojawia się tutaj dość istotna wątpliwość, czy zasada nierozzerwalności małżeństwa nie jest tu aktualna? Ze struktury szczegółowej części B wynika, że mamy tu do czynienia z logicznymi kolonami, które są od siebie syntaktycznie niezależne. Tworzą one układ (ab)c(a'b'), gdzie: a – nie jest zobowiązany do takiego małżeństwa wierzący mąż; b – nie jest zobowiązana do takiego małżeństwa wierząca żona; c – do życia w pokoju powołał nas Bóg; b' – czy żona może zbawić męża?;

³² W języku biblijnym greckie słowo ἡγιάζω przybierało cztery zasadnicze znaczenia: święcenie rzeczy przez czynności sakralne, uświęcanie ludzi przez chrzest, przez małżeństwo, przez przebłaganie za grzechy, darzenie specjalnym szacunkiem ludzi, imion i rzeczy oraz oczyszczenie kogoś od zła. Por. S.J. KISTEMAKER, *Exposition*, 225.

a' – czy mąż może zbawić żonę? W odniesieniu do zawartości myślowej odpowiada to układowi izokolonu. Element q semantycznie odpowiada każdemu z poszczególnych kolonów i pełni zarazem funkcję wiążącą. Jest sentencją w randze *auctoritas* – wyrażeniem o najwyższym stopniu oczywistości. Stanowi sedno uzasadnienia tego, o czym mowa w ab i osiąga swój punkt szczytowy w a'b'. Taki układ jest zabiegiem celowej akumulacji semantycznie zbliżonych treści o silnym ładunku perswazji, zwłaszcza, że w a'b' pojawiają się retoryczne pytania, niewymagające odpowiedzi ze względu na jej oczywistość. Zasadność tej akumulacji polega na wykazaniu zaniku semantycznego napięcia pomiędzy kolonami³³. W związku z naszym tematem interesuje nas zatem przebieg po linii b-c-b'. Jak wygląda ta deliberatywna argumentacja? Dla chrześcijanki, która ma niewierzącego męża, i on nie chce dłużej pozostawać z nią w związku małżeńskim, lepiej jest zgodzić się na rozstanie i pozwolić mu odejść, niż zatrzymywać go na siłę, ponieważ: po pierwsze, Bóg powołał człowieka do życia w pokoju i to powinno być nadrzędną zasadą w postępowaniu międzyludzkim, po drugie, nie ma ona pewności ani możliwości zbawienia swojego współmałżonka.

Krzyżowy układ kolonów ma oczywiście taki sam wydźwięk, jak ten w ww. 12-14. Nie bez znaczenia jest więc ponownie powtórzone rozdzielenie osób-ról w związku małżeńskim. Pojawiające się wyrażenie „zbawisz” (σώσεις) jest powtórzone i odniesione zarówno do żony, jak i męża. Powtórzenie to wydaje się zbędne, ale tym bardziej ma sens emfaticzny. Interesujące nas sformułowania w w. 16, z punktu widzenia gramatyki można, jak zauważają egzegeci, interpretować w sensie pozytywnym lub negatywnym, co odzwierciedla różnorodność tłumaczeń

³³ Akumulacja jest charakterystyczna dla wszystkich wariantów izokolonu elementów syntaktycznie niezależnych. Może być ona podporządkowana wielości, jak w przypadku dysjunkcji, albo zwięzłości wypowiedzi, jak w przypadku koniunkcji. Por. H. LAUSBERG, *Retoryka literacka*. Podstawy wiedzy o literaturze (Bydgoszcz 2002) 416.

tego wersetu. Dylemat ten wprowadza konstrukcja pytajnika „czy” z partykułą „jeśli” (τί... εἰ). Sens pozytywny miałby odcień nadziei: „czy wiesz, że zbawisz”. Niektórzy uważają, że takie użycie tej konstrukcji koreluje z pozytywnym wydzwiękiem wyrażenia „uświęca” z w. 14, który zachowuje analogię w niezależnym odniesieniu do osób małżonków³⁴. Pamiętajmy jednak, że struktura fragmentu 7,12-16 oparta jest o retoryczne antytezy. Założone przeciwstawienie odnosi się także do uzasadnień tych antytez. Z punktu widzenia retoryki nie ma więc sensu opowiadanie się za „optymistyczną” wersją tych zdań. Sens negatywny tych konstrukcji zdaniowych wyraża zdecydowanie wątpliwość, jeśli nie niemożność. Semantyczne pole słowa „zbawisz” (σώσεις) w tym kontekście nie jest więc odniesione ani do żony, ani do męża, jako działających w sensie zbawiających lub mogących zbawić w przyszłości. Paweł w budowaniu uzasadnienia pozostaje więc wyraźnie nadal w kontekście teologicznym. Tym, kto doprowadza do zbawienia, nie jest człowiek, lecz Chrystus.

PODSUMOWANIE

Pytanie z 1 Kor 7,16: „Czy bowiem wiesz żono, że zbawisz swego męża?”, stanowi część uzasadnienia tzw. przywileju Pawłowego. Grecka wersja tego zdania pozwala na jego pozytywne rozumienie, które suponuje, że w chrześcijaństwie zamężnej kobiecie wyznaczono nowy jakościowo status. Analiza nasza wykazuje, że chociaż u podłoża sytuacji, do jakiej odnosi się owo pytanie, znajdują się uwarunkowania kulturowe, to argumentacja apostoła nie opiera się ani na prawie żydowskim, ani na rzymskim. Chrześcijanka jako mężatka dzieliła pozycję prawną i społeczno-obyczajową z innymi, niechrześcijań-

³⁴ Por. np. J. ZAŁĘSKI, *Nierozzerwalność małżeństwa*, 143,153; R.F. COLLINS, *First Corinthians*, 272.

skimi zameźnymi kobietami. Apostoł w jakiś sposób polemizuje z dotychczasowymi poglądami na małżeństwo, równouprawniając żonę z mężem. Jego argumentacja ma charakter nie prawny, a teologiczny i w takim sensie powinna być odczytywana. Żona-chrześcijanka, tak samo jak mąż-chrześcijanin, w żaden sposób nie mogą zapewnić zbawienia swym niewierzącym współmałżonkom. Nawet najbardziej przykładowa postawa małżeńska tego nie gwarantuje. Akt woli jednej strony małżeństwa, mimo jednoczącej więzi małżeńskiej, nie jest przenoszony na drugą osobę. Żaden z małżonków nie przyjmuje roli zbawcy. Pojęcie zbawienia w tym kontekście ma zatem wyraźne znaczenie religijne i każe odbiorcy szukać właściwej osoby prowadzącej do zbawienia. Żonie, tak samo jak mężowi, jest natomiast przypisana możliwa rola uświęcenia współmałżonka.

Summary

The question „How do you know, wife, whether you will save your husband?” (1 Cor 7:16) closes the so called ‘Paul’s marriage privileges’ running in the preceding verses of 1 Cor 7. The issue expressed with a question mark refers to mixed marriages. The present essay aims to explore this already much harvested text from a new exegetical perspective. In the first part, the socio-religious context of the audience in the 1 Corinthians is exposed: the background of their beliefs and dilemmas concerning marriage. In the second part, the issues of the married women position in Judaism and in the Greco-Roman culture of the period are explored. The last step of the investigation is the analysis (mainly rhetorical) of Paul’s argumentation in 1 Cor 7:16 in the context of 1 Cor 7:12-16. The final conclusion is that a Christian wife (as well as a Christian husband) cannot save her spouse because, according to Paul’s argumentation in the passage, the responsibility for believers’ salvation belongs solely to Christ. Nevertheless, a Christian wife can sanctify her husband.

Key-words: 1 Cor, marriage, woman, sanctification, salvation

Dorota Muszytowska
ul. Stawki 4E m. 31
00-193 Warszawa
d.muszytowska@uksw.edu.pl

DOROTA MUSZYTOWSKA, dr teologii biblijnej, studia biblijne na UKSW w Warszawie, od 2008 r. adiunkt w Katedrze Polszczyzny i Kultury Biblijnej na Wydziale Nauk Humanistycznych UKSW. Najważniejsza publikacja *Apostoł Chrystusa Jezusa. Obraz apostoła w 2 Kor w świetle analizy epistolarnej i retorycznej*, Warszawa 2009. Zainteresowania głównie kontekstem kulturowym Nowego Testamentu oraz retoryką nowotestamentowej epistolografii.

