

Ks. Marcin Kowalski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
xmkowal@gmail.com

POWOŁANI DO ŻYCIA W POKOJU (1 KOR 7,15). LEKTURA SOCJORETORYCZNA „PRZYWILEJU PAWŁOWEGO” W 1 KOR 7,12-16

GOD HAS CALLED US TO PEACE (1 COR 7:15).
SOCIO-RHETORICAL READING OF THE “PAULINE PRIVILEGE”
IN 1 COR 7:12-16.

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

W niniejszym artykule autor używa elementów analizy socjoretorycznej dla odczytania znaczenia fragmentu 1 Kor 7,12-16. Zaczyna od przebadania kompozycji retorycznej, w której wyróżnia tezę (w. 1-2) oraz dwa bloki argumentacyjne, w. 3-16 i w. 25-40, rozdzielone retoryczną *digressio* w w. 17-25. W dalszej kolejności analizie socjokulturowej poddana zostaje Pawłowa argumentacja na temat „małżeństw mieszanych” w 1 Kor 7,12-16. Szczególna uwaga zostaje tu zwrócona na kwestię adresatów (kogo ma na myśli Paweł, mówiąc o „małżeństwach mieszanych”), ideę uświęcenia oraz dopuszczalność rozwodów w tego typu związkach. Ostatnim etapem analizy tekstu jest odczytanie znaczenia po-

św. Paweł,
1 Kor 7,
małżeństwo,
celibat,
rozwód,
„przywilej
Pawłowy”, pokój

koju, o którym mówi Paweł w 1 Kor 7,15c. Według autora należy go rozumieć jako synonim zbawienia.

ABSTRACT

In the present article, the author employs the elements of socio-rhetorical analysis to interpret 1 Cor 7:12-16. First, the rhetorical texture of 1 Cor 7 is explored. The author individuates the thesis in vv. 1-2 and the two argumentative blocks: vv. 3-16, and vv. 25-40, separated by the rhetorical *digressio* in vv. 17-25. Next, the argumentation of Paul on "mixed marriages" in 1 Cor 7:12-16 is analyzed. Special attention is paid to the issues of addressees, Paul's idea of sanctification, and the possibility of divorce announced in vv. 15-16. The final step consists in illuminating the meaning of the "peace" to which all Christians are called in 1 Cor 7:15c. According to the author, it must be understood as a synonym of salvation.

KEYWORDS

Saint Paul,
1 Cor 7, marriage,
celibacy, divorce,
"the Pauline
privilege", peace.

Pomiędzy wieloma kwestiami, które Paweł porusza w 1 Kor 7, znajduje się także problem tzw. małżeństw mieszanych (7,12-16). Paweł odpowiada tu na wątpliwości wysuwane przez niektórych chrześcijan co do dalszego trwania w związku ze swoimi pogańskimi współmałżonkami. Czy wspólnota ciał z niewierzącymi jest możliwa do pogodzenia z byciem jednym ciałem z Chrystusem? Czy pogański współmałżonek nie zanieczyszcza ciała, jakim jest Kościół?¹ Paweł, odpo-

¹ Por. Deming, *Paul on Marriage*, 130. Na temat Pawła polemizującego tu z żydowskimi prawami czystości dotyczącymi małżeństw mieszanych, zob. Gillihan, „Jewish Laws on Illicit Marriage”, 711-744.

wiadając na te wątpliwości, zachęca wierzących do trwania we wspólnocie z mężem lub żoną, która nie przyjęła jeszcze Chrystusa. Równocześnie jednak podaje jeden przypadek, w którym niewierzącego współmałżonka można opuścić: kiedy nie chce on dłużej trwać w związku z wierzącym (1 Kor 7,15a). Motywacją, jaką podaje apostoł, jest „pokój”, do którego zostali powołani małżonkowie (1 Kor 7,15c). Czym jest „pokój”, który swą wagą przewyższa więź małżeńską? Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć przy użyciu dwóch narzędzi metody socjoretorycznej: analizy kompozycji retorycznej (*argumentative texture*) oraz interakcji kulturowej (*cultural intertexture*) w 1 Kor 7,12-16².

1. DYNAMIKA ARGUMENTACJI PAWŁA W 1 KOR 7

Zanim prześwitlimy strukturę retoryczną 1 Kor 7, spójrzmy najpierw na jego układ. Choć słownictwem i kwestiami związanymi z etyką seksualną łączy się on z 1 Kor 5–6, traktować go można jako odrębną jednostkę literacko-retoryczną³. Decyduje o tym przede wszystkim pojawiający się tylko tutaj problem małżeństwa oraz celibatu zaznaczony wyraźnie otwierającą formułą *peri de* (1 Kor 7,1). W samym wewnętrznym układzie treści 1 Kor 7 Barbaglio dostrzega strukturę chia-

² Na temat metody socjoretorycznej, zob. Robbins, *The Tapestry*; tenże, *Exploring the Texture*; tenże, *The Invention of Christian*; Kowalski, „Retoryka i socjoretoryka”.

³ Podobnie Thiselton, *The First Epistle*, 483, który w 1 Kor 7,1 widzi ostrą cezurę i zdecydowaną zmianę tonu oraz tematu Pawłowego dyskursu. Zob. także Barrett, *The First Epistle*, 153; Conzelmann, *1 Corinthians*, 114-115; Mitchell, *Paul and the Rhetoric*, 190-191; Witherington, *Conflict and Community*, 170; Orr – Walther, *1 Corinthians*, 205; Fitzmyer, *First Corinthians*, 274-275; Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, 232-233. Pośród tych, którzy czytają 1 Kor 7 w połączeniu z poprzedzającymi je rozdziałami, zob. m.in.: May, *The Body for the Lord*, 145-148; Rosner, *Paul*; Ciampa, „Revisiting the Euphemism”, 337; Osiek – Balch, *Families*, 103.

styczną: A (w. 1-16), B (w. 17-24), A' (w. 25-40)⁴. W 1 Kor 7 Paweł rozpoczyna od pytań związanych z kwestią małżeńską (w. 1-16), po czym przechodzi do zasady ogólnej (każdy niech pozostanie w tym stanie, w którym został powołany, w. 17-24), aby zakończyć kwestią dziewic i wdów (w. 25-40). Podział opierający się na słownictwie, choć jak najbardziej słuszny i podzielany przez większość badaczy, nie wystarcza jednak, aby uchwycić następstwo i związek tematów, które w 1 Kor 7 powracają i nakładają się na siebie⁵. W związku z tym podejmiemy próbę odczytania logiki Pawłowej argumentacji, wykorzystując podstawowe elementy analizy retorycznej⁶.

Jeśli potraktujemy 1 Kor 7 jako zwartą całość, w. 1-2 uznać można za tezę, myśl wiodącą (*propositio*) dla całego rozdziału⁷. Otwierający w. 1b w opinii większości badaczy stanowi cytat z listu od Koryntian, na który Paweł odpowiada, i powinno się go czytać w cudzysłowie⁸. Po nim, w w. 2, następuje Pawłowa korekta opinii krążącej w Koryncie.

⁴ Por. Barbaglio, *La teologia di Paolo*, 67, 128-129. W ten sam sposób, bez chiazmu, 1 Kor 7 dzieli Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, 232-233.

⁵ Na temat podziałów 1 Kor na trzy i więcej części na podstawie występującego w rozdziale słownictwa, zob. Barrett, *The First Epistle*, 153-172; Conzelmann, *1 Corinthians*, 114-131; Orr – Walther, *1 Corinthians*, 205-225; Garland, *1 Corinthians*, 246-317; Kistemaker, *Exposition*, 206; Fitzmyer, *First Corinthians*, 273-328. Najbliższym naszej pozycji jest podział zaproponowany przez Thiseltona, *The First Epistle*, 497-602.

⁶ Na temat argumentacji Pawła, która postępuje raczej mniejszymi sekcjami tematycznymi, w których wyróżnić można (*sub*)*propositio* oraz poszczególne argumenty (*probatio*), zob. Aletti, „La dispositio rhétorique”, 398-400; Kowalski, „Sługa słowa”, 309-338.

⁷ Na temat tezy w 1 Kor 7,1 zob. Conzelmann, *1 Corinthians*, 115-116. Autor traktuje w. 1 jako wiodący dla myśli Pawła, w. 2 zaś traktuje jako ustępstwo o mocy imperatywu.

⁸ Interpretację tę prezentują, podając także alternatywne rozwiązania, Garland, *1 Corinthians*, 247-248; Fee, *The First Epistle*, 271-276; Thiselton, *The First Epistle*, 500; Schrage, *Der erste*, 59; Collins, *First Corinthians*, 252, 258; Kistemaker, *Exposition*, 109; Barrett, *The First Epistle*, 154-155; Hurd, *The Origin*, 120-123, 163; Phipps, „Is Paul's”, 125-131; Rosner, *Paul*, 151.

Anthony Thiselton w swoim komentarzu ukazuje doskonale przeważającą tendencję w interpretacji 1 Kor 7,1-2, tłumacząc je następująco⁹:

Teraz jeśli chodzi o sprawy, o których pisaliście: „Jest rzeczą dobrą dla człowieka nie utrzymywać fizycznych zbliżeń z kobietą”. Wprost przeciwnie, ze względu na odbiegające od normy przypadki bliskości fizycznej, niech każdy mężczyzna trzyma się swej żony, i niech każda żona trzyma się swego męża.

Tak daleko posunięte modyfikowanie składni i wprowadzanie w 1 Kor 7,1b cytatu Koryntian nie jest wcale konieczne¹⁰. W dalszej części Paweł będzie otwarcie argumentować za tym, aby Koryntianie pozostali w stanie bezżennym, tak jak on (1 Kor 7,7-8). Celibat uzna on za stan lepszy dla wierzących ze względu na „obecne ograniczenia” (1 Kor 7,26). Celibatariusze nie muszą znosić materialnej presji tego świata (1 Kor 7,28), są wolni od jego troski i mogą skupić się na sprawach Pana (1 Kor 7,32-34). Droga celibatu wydaje się Pawłowi lepsza od drogi małżeńskiej (1 Kor 7,38).

Stwierdzenie o wyższości celibatu, jak widzimy, świetnie wpisuje się w dalszą argumentację Pawła i wcale nie musi pochodzić od Koryntian¹¹. Mogło ono stanowić część przepowiadania Pawła w Koryncie, wywołując wątpliwości lub kontrowersję, czy warto się żenić i pozostawać w małżeństwie¹².

⁹ Por. Thiselton, *The First Epistle*, 497.

¹⁰ Wśród tych, którzy uznają wypowiedź w 1 Kor 7,1 za Pawłową, zob. Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical*, 132; Baltensweiler, *Die Ehe*, 156; Conzelmann, *1 Corinthians*, 115; Niederwimmer, *Askese und Mysticism*, 81; Caragounis, „Fornicaion”, 552.

¹¹ Przeciwnego zdania jest Fee, który na cały rozdział siódmy nakłada model polemiki Pawła z tymi, którzy chcą rozciągnąć celibat także na związki małżeńskie. To od nich miałyby pochodzić stwierdzenia w 1 Kor 7,1.25-26, które według autora apostoł koryguje. Por. Fee, *The First Epistle*, 270.

¹² Problemy związane z tym, jaki styl życia wybrać, mogły wiązać się trzema źródłami: przykładem Pawła, jego nauczaniem na temat krzy-

Paweł w w. 2 koryguje możliwe nieporozumienia i stwierdza: choć celibat jest lepszą, korzystniejszą dla chrześcijan drogą, ze względu na konkretne przypadki rozwiązości, o których wspomina się w 1 Kor 5–6, każdy powinien mieć swoją żonę i męża. Apostoł wyraża zatem swoją wyraźną preferencję dla celibatu, równocześnie jednak potwierdza, że małżeństwo to droga dla większości (por. „każdy” w w. 2)¹³. Dwa początkowe wersy stanowią podstawę dla dalszego rozwoju argumentacji Pawła, która przyjmie formę *reversio*:

a. Celibat jako preferowany styl życia według apostoła (1 Kor 7,1)

b. Małżeństwo jako naturalna droga dla większości (1 Kor 7,2)

B. Kwestie związane z życiem małżeńskim (1 Kor 7,3-16)

Digressio (1 Kor 7,17-24)

A. Kwestie związane z celibatem (1 Kor 7,25-40)

Pierwsza część argumentacji apostoła dotyczy zatem małżeństwa. Porusza w niej takie kwestie, jak: waga więzi cielesnej między małżonkami (w. 3-5), małżeństwo jako sposób na zaspokajanie naturalnych pragnień cielesnych (w. 6-9), trwałość związków małżeńskich (w. 10-11) oraz problem „małżeństw mieszanych” (w. 12-16). Szczególnie wyraźnie należy zaakcentować cesurę między w. 10-11 oraz 12-16, której nierespektowanie prowadzi do niezrozumienia argumentacji Pawła dotyczącej „małżeństw mieszanych”. Choć wersy te łączą ze sobą słownictwo rozwodowe, dotyczą one

za i zmartwychwstania Chrystusa, które relatywizują wartości tego świata, oraz logiami Jezusa, w szczególności jego zakazem rozwodów. Na temat związku postaw Koryntia z nauczaniem Jezusa, zob. Balch, „Backgrounds”, 351-364. Prezentację oraz krytyczną ocenę różnych propozycji dotyczących tła problemów opisanych w 1 Kor 7 można znaleźć w: Deming, *Paul on Marriage*, 1-46; May, *The Body for the Lord*, 156-179.

¹³ Por. Brown, *The Body and Society* 5,4; Tomson, *Paul*, 124; Rosner, *Paul*, 153.

dwóch różnych grup, proponując różne rozwiązania¹⁴. O ile w przypadku małżeństw chrześcijańskich Paweł wyklucza rozwody, o tyle pozostawi je jako kwestię otwartą w „małżeństwach mieszanych”.

Dalej, w 1 Kor 7,17-24, mamy do czynienia z kolejnym blokiem argumentacyjnym w 1 Kor 7, który według wielu komentatorów stanowi klucz i centrum całego rozdziału¹⁵. Część ta, wbrew temu, co się twierdzi, nie stanowi centrum czy głównej tezy wywodu Pawła w 1 Kor 7, lecz jest klasycznym retorycznym *digressio*¹⁶. Paweł nie odchodzi tu od tematu głównego rozdziału, którym wciąż jest życie w małżeństwie i celibacie, lecz umieszcza go we właściwej perspektywie chrześcijańskiego powołania. Posługując się techniką *amplificatio*, apostoł rozwija znaczenie powołania do pokoju, które znajdujemy w 1 Kor 7,15c i przygotowuje równocześnie grunt pod następującą część na temat celibatu¹⁷. Dzięki *digressio* w 1 Kor 7,17-24 widać, że tak małżeństwo, jak i celibat pozostają drogą do realizacji najważniejszego powołania do wiary i zbawienia. Nawet jeśli Paweł argumentuje za wyższością celibatu, nie czyni tego z pozycji dogmatycznej, lecz tylko i wyłącznie wskazując na jego pragmatyczne korzyści.

¹⁴ Zob. wspólne słownictwo związane z terminologią rozwodową (*chōridzō* i *afiēmi*) w 1 Kor 7,10-16. Równocześnie w w. 12 Paweł akcentuje nową grupę, do której kieruje swe słowa (*tois de loipois*), oraz zmienia kwalifikację nauczania, przechodząc od słowa Pana (w. 10) do swojego słowa (w. 12).

¹⁵ Por. Garland, *1 Corinthians*, 243; Hurd, *The Origin*, 89,178; Baumert, *Ehelosigkeit*, 19, 99-160, 338; Fee, *The First Epistle*, 307; Fitzmyer, *First Corinthians*, 307; Horsley, *1 Corinthians*, 100.

¹⁶ Na temat dygresji w 1 Kor 7,17-24 zob. Orr – Walther, *1 Corinthians*, 216; Kistemaker, *Exposition*, 229; Tomson, „Paul’s Jewish”, 258; Garland, *1 Corinthians*, 298. Takiej kwalifikacji zdecydowanie sprzeciwia się Thiselton, *The First Epistle*, 546. Żaden z autorów nie traktuje jednak tego fragmentu jako retorycznej *digressio*, myśląc raczej o dygresji w popularnym tego słowa znaczeniu. Na temat retorycznej *digressio*, zob. Ciceron, *Inu.* 1.19.27; Kwintyliusz, *Inst.* 4.3.14; Kennedy, *Classical Rhetoric*, 105-106.

¹⁷ Por. słownictwo związane z „wolnością” (w.21.22.39) oraz temat przynależności do Boga przewijający się w 1 Kor 7,17-24 oraz w. 25-40.

A zatem 1 Kor 7,17-24 przygotowuje także drugą część argumentacji, która dotyczy celibatu (1 Kor 7,25-40)¹⁸. Choć Paweł wspominał go także w pierwszej części, teraz podaje konkretne argumenty za jego wyższością. Apostoł rozpoczyna od stwierdzenia, że nauka, którą podaje, nie jest nauką Pana, niemniej jednak pochodzi od człowieka, który doświadczył Bożego miłosierdzia i jako taki godzien jest, aby mu wierzono¹⁹. Nie sposób nie dostrzec, w jaki sposób Paweł buduje swój autorytet, skłaniając słuchaczy do przyjęcia myśli podanej zaraz potem, którą zakwalifikować można jako *sub-propositio* (1 Kor 7,25-26): ze względu na obecne ograniczenia/trudności (*dia tēn enestōsan anagkēn*) lepiej pozostać w stanie bezzennym²⁰.

Jakie argumenty podaje apostoł dla poparcia swego zdania? Po pierwsze, celibat oszczędza presji materialnej związanej z życiem w tym świecie (w. 27-28). Po drugie, to lepsza forma życia ze względu na „skondensowany” czas łaski związany z przyjściem Chrystusa (w. 29-31)²¹. Po trzecie, pozwala oddać się bez reszty Panu (w. 32-24). Dwa ostatnie argumenty to wskazania dla dziewic/narzeczonych oraz wdów, którym Paweł pozostawia pełną swobodę zamążpójścia, wskazując jednak lepszą drogę – pozostanie bezzennymi (w. 35-38; 39-40). W 1 Kor 7,40 Paweł płynnie przechodzi do zakończenia rozdziału, powtarzając swą główną myśl i kwalifikując ją raz jeszcze jako *gnōmē* (por. w. 25) oraz apelując do słucha-

¹⁸ Por. Collins, *First Corinthians*, 274. Na temat sposobu, w jaki Pawłowe przykłady związane z niewolnikami i wolnymi przygotowują dalszą argumentację związaną z małżeństwem i celibatem, zob. Garland, *1 Corinthians*, 312.

¹⁹ Na temat odniesienia do etosu mówcy, które charakteryzuje początek argumentu, zob. Kowalski, „Sługa słowa”, 324.

²⁰ Fee, *The First Epistle*, 324, z uporem dopatruje się tu frazy Koryntian, którą apostoł podejmuje, aby skorygować ją w trakcie swojej argumentacji. Podobnie Thiselton, *The First Epistle*, 571.

²¹ Na temat takiego tłumaczenia greckiego wyrażenia *kairos synestalmenos estin*, zob. Garland, *1 Corinthians*, 328; Deming, *Paul on Marriage*, 184; Fee, *The First Epistle*, 338-339; Kowalski, „Sobór i Paweł”, 73-74.

czy, aby przyjęli nauczanie tego, przez którego mówi Duch (w. 40)²². W ten sposób dyskurs apostoła w 1 Kor 7 układa się w następujący schemat:

Propositio (w. 1-2)

w. 1

Wyższość celibatu

w. 2

Małżeństwo jako naturalna droga większości

Cześć I (w. 3-24)

Małżeństwo jako naturalna droga większości

Argument I (w. 3-5)

Małżeństwo jako wspólnota ciał

Argument II (w. 6-9)

Małżeństwo jako naturalna droga zaspokajania pragnień cielesnych

Argument III (w. 10-11)

Trwałość małżeństw chrześcijańskich

Argument IV (w. 12-16)

Trwałość małżeństw mieszanych: wzajemne uświęcanie się małżonków i możliwość rozwodu

Digressio i amplificatio (w. 17-24)

O podstawowym powołaniu do wiary

Część II (w. 25-40)

Wyższość celibatu

Wprowadzenie i sub-propositio (w. 25-26)

Ze względu na obecne ograniczenia lepiej pozostać celibatariuszem

Argument I (w. 27-28)

Celibat oszczędza presji materialnej związanej z życiem w tym świecie

Argument II (w. 29-31)

Celibat jako lepsza forma życia ze względu na obfitość łaski Pana

Argument III (w. 32-24)

Celibat i całkowite oddanie się Bogu

Argument IV (w. 35-38)

Praktyczne wskazania dla narzeczonych

Argument V i epilog (39-40)

Praktyczne wskazania dla wdów

²² Na temat terminu *gnōmē*, które w retoryce oznacza więcej niż opinię – maksymę, pryncypium, prawdę dyktującą pewne zachowanie, zob. Ramsaran, „More Than an Opinion”, 531-541.

Mając już przed oczyma dynamikę rozwoju myśli Pawła w 1 Kor 7, jesteśmy gotowi do podjęcia analizy kwestii „małżeństw mieszanych” w 1 Kor 7,12-16 i pojawiającego się tam pojęcia pokoju. Uczynimy to, odwołując się także do danych socjo-kulturowych znanych nam ze starożytności.

2. SOCJO-KULTUROWE SPOJRZENIE NA KWESTIĘ „MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH” (1 KOR 7,12-16)²³

2.1. Kim są ci, którzy żyją w „małżeństwach mieszanych”?

Kogo ma na myśli Paweł, zwracając się w 1 Kor 7,12 do „pozostałych” (*tois de loipois*) we wspólnotie korynckiej? Istnieje kilka możliwych interpretacji:

- 1) Paweł odnosi się do małżeństwa zawartego pomiędzy stroną chrześcijańską i niewierzącym;
- 2) Paweł mówi o małżeństwie małżonkach, którzy są chrześcijanami, jedno stało się niewierzącym²⁴;
- 3) Paweł opisuje przypadek małżeństwa zawartego pierwotnie pomiędzy poganami, w którym następnie jedno ze współmałżonków staje się chrześcijaninem²⁵

Ad. 1) Pierwsza propozycja jest raczej mało prawdopodobna, biorąc pod uwagę kontekst argumentacyjny 1 Kor 7. Po pierwsze, wdowom, które wychodzą powtórnie za mąż, Paweł daje wskazanie, aby łączyły się z kimkolwiek „tylko w Panu” (1 Kor 7,39). W ten sposób wyklucza raczej związek

²³ Na temat retoryki i kwestii społeczno-kulturowych związanych z pozycją kobiety w 1 Kor 7,12-16, zob. Muszytowska, „Żona zbawiająca męża”, 164-173.

²⁴ Na ten temat zob. Załęski, „Najnowsze próby”, 27-33; Byron, „The Brother”, 514-521. Więcej na temat tzw. przywileju Pawłowego, zob. Załęski, *Nierozerwalność małżeństwa*.

²⁵ Por. Thiselton, *The First Epistle*, 526.

chrześcijanina z osobą niewierzącą²⁶. Jeśli czyni to w przypadku wdów, czemu miałby postępować inaczej z w przypadku jeszcze nieżonatych? Po drugie, jeśli Koryntianie mają tyle pytań i skrupułów związanych z trwaniem w związkach mieszanych, trudno sobie wyobrazić, aby sami próbowali w nie wstępować (por. 1 Kor 7,12-14).

Tę linię interpretacyjną zdecydowanie podejmuje na początku III w. Tertulian w swoim traktacie *Do żony* (ok. 207 r.). Autor, nawiązując do słów Pawła z 1 Kor 7,39, stwierdza, że formuła „tylko w Panu” zabrania wchodzenia w związek z niewierzącymi. Tertulian odnosi się także do tekstu 1 Kor 7,12-16, w którym niektórzy w jego czasach dostrzegają przyzwolenie na chrześcijańsko-pogańskie małżeństwa. Spotyka się to z ostrym sprzeciwem pisarza, który zauważa, że należy rozróżnić przypadki posiadania już niewierzącego małżonka, kiedy jedna z osób w związku dochodzi do wiary, i sytuacje, w których osoba wierząca łączy się z niewierzącym. Tertulian, komentując słownictwo, którego używa Paweł, podkreśla, że w 1 Kor 7,12-16 mówi się o „posiadaniu” pogańskiego męża lub żony, nie o ich „poślubieniu”²⁷. Autor stwierdza także, że apostoł przestaje tu udzielać rad, a jego słowa mają siłę nakazu, brzmiały zwięźle i kategorycznie²⁸.

Taki, według Tertuliana, jest styl mowy Bożej, która przestrzega przed utratą wiary u boku pogańskiego współmałżonka²⁹. Sam autor obawia się, że strona wierząca przejmie z czasem pogańskie obyczaje, upodabniając się do swego partnera³⁰. Dalej mówi o niezliczonych okolicznościach, w których w małżeństwie takim dochodzi do konfliktu: ona chce uczestniczyć w Eucharystii, on iść do łaźni; ona pości, on urządza ucztę; ona chce odwiedzać braci w wierze,

²⁶ Por. Deming, *Paul on Marriage*, 215; Fee, *The First Epistle*, 356; Garland, *1 Corinthians*, 283.

²⁷ Por. Tertulian, *Ux.*, 2.2.1-2

²⁸ Por. Tertulian, *Ux.*, 2.1.4; 2.2.5.

²⁹ Por. Tertulian, *Ux.*, 2.2.6.

³⁰ Por. Tertulian, *Ux.*, 2.3.3-4.

w domu i więzieniu oraz świętować noc Paschy, on patrzy podejrzliwie na jej oddalanie się od niego i nocne wędrówki³¹.

Przykładów takich podaje Tertulian znacznie więcej, powołując się na względy praktyczne i nauczanie Pawła. Pragmatyzm, jaki stoi za tą nauką, i komentarz filologiczny na temat 1 Kor 7,12 wydają się odzwierciedlać intencję apostoła. Łączenia się w związki z niewierzącymi będą zabraniały późniejsze synody w Elwirze (304) i Arles (314), już bez odniesienia do nauczania Pawła³². Trudno sobie jednak wyobrazić, aby robiły to wbrew wcześniejszej praktyce apostołskiej. Prawodawstwo kościelne podąża zasadniczo za tradycją, w tym przypadku wspartą, podobnie jak u Pawła, względami praktycznymi.

Oczywiście, powyższe przykłady wskazują także na fakt, że wśród chrześcijan występowały praktyki zawierania małżeństw z poganami. Wynikało to z niedostatecznej liczby mężczyzn-chrześcijan w stosunku do kobiet, które wierzyły w Chrystusa, w szczególności tych pochodzących z wyższych warstw społecznych³³. Problem nie wydaje się być tak dotkliwy dla młodej wspólnoty w Koryncie, gdzie konwertyci w większości rekrutowali się z niższych warstw społecznych i żyli już zapewne w związkach małżeńskich³⁴. Być może część z nich myślała o wchodzeniu w związki z poganami. Tych dotyczy nie nauczanie zawarte w 1 Kor 7,12-16, lecz kategoryczny nakaz „tylko w Panu” (1 Kor 7,39).

³¹ Por. Tertulian, *Ux.*, 2.4.1-2.

³² Synody w Elwirze i Arles zabraniają wydawania dziewcząt chrześcijańskich za pogan, a w przypadku, kiedy się to stanie, polecają odsunąć taką kobietę na jakiś czas od wspólnoty. Por. Myszor, „Chrześcijanizm”, 86, 200-202. Małżeństwa takie krytykował także na początku III w. Tertulian w swoim traktacie *Do żony*, 2.4.1-2.

³³ Por. Osiek – Balch, *Families*, 152;

³⁴ Por. Osiek – Balch, *Families*, 98; Theissen, *The social setting*, 69-119; Meeks, *The First Urban*, 51-73; Gager, *Kingdom and Community*, 93-113.

Ad. 2) Jeśli chodzi o drugą propozycję, także ona nie znajduje oparcia w tekstach Pawłowych i warunkach I w. Termin *apistos* w epistolarium Pawłowym oznacza zawsze niechrześcijanina³⁵. Nie chodzi zatem o oddalenie niewierzącego, którego rozumie się jako osobę ochrzczoneą, która nie żyje swoją wiarą lub straciła ją.

Ad. 3) Najbardziej prawdopodobną pozostaje zatem propozycja trzecia. Fragment 1 Kor 7,12-16, w tradycji zwany także „przywilejem Pawłowym”, to według przeważającej opinii komentatorów nauka dotycząca małżeństw pogańskich, w których jedno ze współmałżonków po zawarciu małżeństwa stało się chrześcijaninem, drugie zaś pozostało osobą niewierzącą.

2.2. Motywacja dla trwania w „małżeństwach mieszanych” (1 Kor 7,12-14)

Jak zaznaczyliśmy już we wstępie, komentarz apostoła w 1 Kor 7,12-16 wywołany jest prawdopodobnie pytaniami wspólnoty o to, czy bycie częścią ciała Chrystusa da się pogodzić z byciem „jednym ciałem” z niewierzącym³⁶. Za pytaniami tymi stać może także tradycja żydowska, przestrzegająca przed wynikającą z „małżeństw mieszanych” idolatrią. Czy niewiara współmałżonka nie zanieczyszcza, lub wręcz nie zrywa, więzi z Chrystusem? Być może, jak twierdzi Will Deming, należy tu także wziąć pod uwagę tradycję grecką, która ostrzega przed złym doborem życiowego towarzysza/towarzyski, mogącym zrujnować szczęście małżeńskie³⁷.

Odpowiadając na tę kontrowersję, apostoł przede wszystkim podkreśla wagę i trwałość małżeństw mieszanych, od których wierzący nie powinien się dyspensować. Pierwsza

³⁵ Por. 1 Kor 6,6; 10,27; 14,22-24; 2 Kor 6,14-15. Zob. także Barth, „*apisteuo*”, 122.

³⁶ Por. Thiselton, *The First Epistle*, 528.

³⁷ Por. Deming, *Paul on Marriage*, 136-140.

reguła, jaką podaje Paweł, mówi, aby nie szukać rozvodu z niewierzącą żoną lub mężem, jeśli ci z własnej woli godzą się trwać w związku z chrześcijaninem lub chrześcijanką (1 Kor 7,12b-13)³⁸. Uzasadnienie jest następujące: niewierzący mąż uświęca się dzięki żonie, tak jak niewierząca żona uświęca się dzięki swemu mężowi (1 Kor 7,14a).

Uświęcenie to może być rozumiane na kilka sposobów³⁹:

- 1) współmałżonek poganin, naśladowując wierzącego, dostosowuje się do jego sposobu życia i wizji małżeństwa⁴⁰;
- 2) wierzący współmałżonek swoim życiem daje świadectwo, które może prowadzić do chrztu i do zbawienia niewierzącego⁴¹;
- 3) dzięki wierzącemu małżonkowi niewierzący zawiązuje więź z uświęcającym ciałem Kościoła i zyskuje udział w Nowym Przymierzu⁴²;
- 4) Paweł, używając języka „uświęcenia”, uznaje „małżeństwa mieszane” za ważne, a dzieci z nich pochodzące za pełnoprawnych członków Kościoła⁴³
- 5) Paweł odpowiada na obawy Koryntian o zanieczyszczenie ciała Chrystusa, przeciwstawiając im wizję uświęcenia⁴⁴

Interpretacja druga wydaje się najbliższa Pawłowemu rozumieniu uświęcenia. Paweł nie myśli na pewno o automatycznym czy magicznym uświęceniu współmałżonków. Rdzeń *hagiadz-* w epistolarium Pawłowym opisuje działanie Boga, który przy udziale człowieka prowadzi pogan do

³⁸ Por. Roberts, „The Meaning”, 180.

³⁹ Por. Garland, *1 Corinthians*, 287-289.

⁴⁰ Por. Murphy-O'Connor, „Works without Faith”, 349-361; Thiselton, *The First Epistle*, 530.

⁴¹ Por. Lancy, „Paul and the Permanence”, 283-294; Fee, *The First Epistle*, 300-301; O'Neil, „1 Corinthians”, 357-361; MacDonald, „Early Christian”, 227

⁴² Por. Mitchell, *Paul and the Rhetoric*, 123 n. 352; Collins, *First Corinthians*, 266

⁴³ Por. Jeremias, *Infant Baptism*, 37-40, 44-48; Gillihan, „Jewish Laws”, 711-744.

⁴⁴ Por. Schrage, *Der erste*, 105-106.

wiary przez głoszenie Ewangelii (Rz 15,16; 1 Kor 6,11) oraz przez chrzest (Ef 5,25). Idąc po tej linii, dzięki świadectwu i miłości wierzącego małżonka niewierzący współmałżonek ma szansę zbliżyć się do Boga, a może nawet przyjąć wiarę⁴⁵. Dowodem na to, że uświęcenie takie realnie zachodzi, są – według Pawła – dzieci przychodzące na świat w „małżeństwie mieszanym”⁴⁶. Ponieważ apostoł nazywa je „świętymi”, znaczy to, że pochodzą one z uświęconego związku rodziców. Używając terminu *hagios* dla określenia potomstwa w „małżeństwie mieszanym”, Paweł stwierdza równocześnie, że ma ono swoje miejsce we wspólnocie chrześcijańskiej (1 Kor 7,14b)⁴⁷.

2.3. Paweł dopuszcza rozwody? (1 Kor 7,15-16)

W przypadku kiedy niewierzący małżonek gotów jest trwać w więzi małżeńskiej, Paweł zaleca, w zgodzie z regułą 1 Kor 7,10-11, aby nie zrywać „małżeństwa mieszanego”. Jeżeli jednak niewierzący współmałżonek postanawia odejść, według Pawła jest wolny (1 Kor 7,15a). Brat i siostra, czyli wierząca strona związku, nie są w tym przypadku „związani” (1 Kor 7,15b). Dla oddania tego stanu Paweł używa formy biernej czasownika *douleuō*, który oznacza „uczynić kogoś niewolnikiem, podporządkować, być związanym jak niewolnik”⁴⁸. Chrześcijańscy małżonkowie nie pozostają zatem „niewolniczo związani” z drugą stroną, która postanawia odejść. Czy jednak upoważnia ich to do zawarcia kolejnego związku małżeńskiego?

Niektórzy wskazują, że niebycie niewolniczo związanym oznacza tu tylko brak zobowiązania chrześcijańskiego

⁴⁵ Por. Gillihan, „Jewish Laws”, 732-737; Thiselton, *The First Epistle*, 528-533.

⁴⁶ Na temat ewangelizacyjnego potencjału tkwiącego w związkach małżeńskich, zob. MacDonald, *Early Christian*, 189-195.

⁴⁷ Por. Gillihan, „Jewish Laws”, 719, 729-730.

⁴⁸ Por. Rengstorf, „*doulos ktl.*”, 279; Weiser, „*douleuō*”, 350; BDAG, 260.

małżonka do walki o trwałość związku za wszelką cenę⁴⁹. Małżonek może pozwolić drugiemu odejść bez ściągnięcia na siebie grzechu. Możliwość ponownego zamążpójścia kontestuje Gordon Fee, wyliczając w swym komentarzu kilka argumentów⁵⁰:

- 1) W 1 Kor 7 Paweł wyklucza możliwość rozwodu i powtórnego zamążpójścia. Wiąże się to z problemem w Koryncie, gdzie wierzący o nastawieniu ascetycznym chcą rozwodzić się ze swoimi małżonkami. W 1 Kor 7,12-16 Paweł nie może stać po stronie „ascetów”.
- 2) Wyrażenie „nie być niewolniczo związanym” nie odnosi się w 1 Kor 7,15 do rozwiązania węzła małżeńskiego. Ten, według tego, co apostoł mówi dalej, może być rozwiązany tylko przez śmierć współmałżonka (1 Kor 7,39).
- 3) W przypadku podobnym do 1 Kor 7,12-16, w 1 Kor 7,11, Paweł *explicite* zabrania powtórnego zamążpójścia.
- 4) Głównym tematem rozdziału jest pozostanie w stanie, w którym chrześcijanie zostali powołani, nie zaś szukanie zmiany statusu (1 Kor 7,17-24).

Obiekcje Fee spowodowane są w zasadniczej mierze scenariuszem ascetycznym w Koryncie, w kluczu którego czyta on całą sekcję. Dodatkowo pomija on fakt, że język niewolnictwa pojawia się w tekstach starożytnych dla opisu relacji małżeńskich. Filon w *Hypothetica* wskazuje na Esseńczyków, którzy wybierają celibat, wierząc, że ten, kto się żeni, zamienia swą wolność w niewolę⁵¹. Deming z kolei cytuje całą gamę tekstów filozofów i komediopisarzy, którzy uważali

⁴⁹ Por. Fee, *The First Epistle*, 302.

⁵⁰ Por. Fee, *The First Epistle*, 302-303. Podobne argumenty, (2) i (3), wysuwa także Dulau, „Pauline Privilege”, 146-152. Za nim podąża Załęski, „Problem «wyjątku»”, 54-63, który skupia się na argumentach od (2) do (4). Przeciw promulgacji „przywileju Pawłowego” jest także Elliott, „Paul’s Teaching”, 223-225, oraz Laney, „Paul and the Permanence”, 287-288 (argument 2).

⁵¹ Zob. Filon, *Hyp.* 11.17.

małżeństwo za tyranie i poddanie się w niewolę⁵². Formuła „nie jesteś związany”, jak przekonuje o tym nauczanie rabinackie i papirusy, była w istocie formułą rozwodową, a sam akt rozwodowy przypominał formę emancypację niewolnika⁵³.

To sugerowałoby, że wierzący, o którym Paweł mówi w 1 Kor 7,15, jest wyzwolony z wszelkich więzów małżeńskich. Dalej, choć sekcja 1 Kor 7,12-16 dzieli z 1 Kor 7,10-11 wspólne słownictwo dotyczące małżeństwa i rozwodu, są to w istocie dwa różne argumenty. Paweł zwraca się do nowej grupy adresatów, „małżeństw mieszanych”, i wyraźnie nadaje swojej wypowiedzi status nauki apostoelskiej, w przeciwieństwie do 1 Kor 7,10-11, które jest słowem Pana. W ten sposób czyni także ważną różnicę pomiędzy małżeństwami chrześcijańskimi i mieszanymi⁵⁴. Wreszcie, jak próbowaliśmy ukazać w pierwszej części, 1 Kor 7,17-24 nie zawiera myśli głównej rozdziału, lecz stanowi przepracowanie tematu pokoju, który znajdujemy w 1 Kor 7,15. Apostoł nie argumentuje za sztywnym trzymaniem się *status quo*, lecz za rozwijaniem swojego chrześcijańskiego powołania do wiary.

Dodatkowo interpretację, w myśl której 1 Kor 7,12-16 zawiera *casus* rozwodowy, wspierają jeszcze następujące argumenty:

- 1) W 1 Kor 7,10-11 Paweł używa słowa *chōridzō* w znaczeniu rozwodu. Logicznym jest, że to samo znaczenie przyjmuje imperatyw *chōridzesthō* w 1 Kor 7,15⁵⁵.

⁵² Por. Deming, *Paul on Marriage*, 147-148.

⁵³ Por. Instone-Brewer, „1 Corinthians 7”, 241; Garland, *1 Corinthians*, 290; Keener, *1-2 Corinthians*, 66.

⁵⁴ Por. Considine, „The Pauline Privilege”, 113-119.

⁵⁵ Czasownika *chōridzō* zarówno u Pawła, jak i u Mk 10,9 używa się na określenie aktu rozwodowego, który mógł nastąpić przez separację, wzajemne oddzielenie się od siebie małżonków. Por. Roberts, „The Meaning”, 179-184; Fitzmyer, *First Corinthians*, 293; Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, 45; Schrage, *Der erste*, 99. Przeciwno Dulau, „Pauline Privilege”, 151 Elliott, „Paul’s Teaching” 223-225; Załęski, „Problem «wyjątku»”, 60. Trudno sobie wyobrazić, jak powtarza za Dulau Załęski, że chodzi tu o konkretny czyn, „bez

- 2) W 1 Kor 7,12-16 brak stwierdzenia o tym, że chrześcijański współmałżonek nie może wstąpić w kolejny związek małżeński, podczas gdy w 1 Kor 7,10 Paweł stwierdza to *explicite*.
- 3) Paweł podaje także konkretny powód trwałego rozvodu, którym jest powołanie do życia w pokoju⁵⁶.

Konkludując, chrześcijańscy małżonkowie, znalazłszy się w sytuacji, kiedy ich współmałżonek nie chce kontynuować wspólnego życia, mogą rozwieść się i wstąpić w powtórny związek małżeński⁵⁷. Dodatkowym argumentem pragmatycznym jest otwarty charakter kwestii zbawienia i uświęcenia niewierzącego małżonka pojawiający się w 1 Kor 7,16. Wierzący nie powinien robić sobie wyrzutów, pozostawiając pogańskiego partnera, ponieważ ostatecznie kwestia jego uświęcenia i zbawienia zależy od woli tego ostatniego, który *de facto* rezygnuje z dalszego wspólnego życia⁵⁸. W tradycji katolickiej prawo to funkcjonuje pod nazwą „przywileju Pawłowego”⁵⁹. Dla nas interesującym pozostaje jeszcze jeden

jakiegokolwiek uszczerbku dla życia małżeńskiego”, skoro samo wyprowadzenie się ze wspólnego domu w starożytności stanowiło akt rozwodowy. Obaj wspomniani autorzy mieszają argument o całkowitej nierozzerwalności małżeństw chrześcijańskich (1 Kor 7,10-11) z kwestią „małżeństw mieszanych” (1 Kor 7,12-16), która powinna być jednak traktowana jako osobny problem.

⁵⁶ Fee, *The First Epistle*, 304 twierdzi, że w. 15 zawiera wezwanie do tego, aby walczyć o rozpadające się „małżeństwo mieszane” i doprowadzić do zawarcia zgody między małżonkami.

⁵⁷ W ten sposób Witherington, *Conflict and Community*, 534-536; Conzelmann, *1 Corinthians*, 123; Collins, *First Corinthians*, 272; Fitzmyer, *First Corinthians*, 301; Garland, *1 Corinthians*, 296; Roberts, „The Meaning”, 183.

⁵⁸ Na temat pesymistycznej wymowy w. 16, w którym Paweł zachęca do dania niewierzącemu małżonkowi możliwości odejścia, zob. Kubo, „1 Corinthians”, 539-544; Muszytowska, „Żona zbawiająca męża”, 173. Otwartą kwestię zbawienia podkreśla Thiselton, *The First Epistle*, 539-540.

⁵⁹ Tak fragment ten interpretowali Jan Chryzostom, Ambrożyjaster, Luter, i tak interpretuje go tradycja Kościoła rzymsko-katolickiego. Na temat historii interpretacji, zob. Załęski, „Problem «wyjątku»”,

aspekt. Czym jest „pokój”, w imię którego chrześcijanin może rozwieść się z niewierzącym współmałżonkiem?

3. CZYM JEST „POKÓJ”, DLA KTÓREGO MOŻNA OPUŚCIĆ WSPÓŁMAŁŻONKA? (1 KOR 7,15C)

Apostoł, pozwalając opuścić niechętnego dalszemu małżeństwu pogańskiego małżonka, podaje jako powód fakt, że Bóg powołał małżonków do życia „w pokoju” (1 Kor 7,15c)⁶⁰. Właściwie wszyscy widzą tu odniesienie do zgody, która ma w zamyśle Bożym towarzyszyć życiu małżeńskiemu, przestrzegając także przed doszukiwaniem się w pojęciu *ēirenē* zbyt głębokich pokładów⁶¹. Odniesienie do zwykłej zgody małżonków nie tylko nie czyni zadość myśli Pawła w 1 Kor 7,15. Stoi także w sprzeczności z wagą argumentacji apostoła w 1 Kor 7,12-16 i znaczeniem, jakie pokój przybiera w jego listach.

Po pierwsze, gdyby Pawłowi chodziło o zwyczajne zachowanie zgody małżeńskiej, nie wzywałby chrześcijan do pozostania w „małżeństwach mieszanych”. Związki takie z natury skazane były na niepokoje i konflikty wynikające z zasadniczej różnicy religii między małżonkami⁶². W kon-

49-51. Przeciwno obowiązującej w Kościele katolickim interpretacji fragmentu jako tzw. przywileju Pawłowego, czyli zgody na powtórne małżeństwo, zob. Fee, *The First Epistle*, 303. Thiselton, *The First Epistle*, 536-537 oraz Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, 245, pozostawiają kwestię otwartą.

⁶⁰ Na temat roli „pokoju”, jako argumentu wspomagającego decyzję pozostawienia niewierzącego małżonka, zob. Muszytowska, „Żona zbawiająca męża”, 172.

⁶¹ W ten sposób BDAG, 287; Thiselton, *The First Epistle*, 537; Fee, *The First Epistle*, 304; Fitzmyer, *First Corinthians*, 302. Conzelmann, *1 Corinthians*, 123 tłumaczy „pokój” jako synonim wolności.

⁶² Na temat pozycji społeczno-kulturowej i religijnej chrześcijańskich kobiet w pogańskich rodzinach, zob. MacDonald, „Early Christian”, 221-234.

tekście starożytnej rodziny żona zobowiązana była do praktykowania religii męża lub najstarszego potomka męskiego, pełniącego funkcję głowy domu (*paterfamilias*). Musimy pamiętać, że życie i prace rodzinne w starożytności ściśle spletały się z rytuałami religijnymi⁶³. Od chwili wejścia do domu męża żona przejmowała swoje obowiązki przewodzenia modlitwom. Poród dziecka, czynności pogrzebowe, którym towarzyszyły *refrigeria*, późniejsze spotkania przy rodzinnych mauzoleach, cześć oddawana Weście, Junonie i Janusowi, larom i penatom (opiekuńczym duchom domu) czy geniuszowi, bóstwu opiekuńczemu *paterfamilias*, wymagały od niej podejmowania ciągłej interakcji z pogańską religią. W starożytnym domostwie ołtarze i fragmenty drzwi oraz przejść nosiły znaki związane z pogańskim panteonem. W bogatszych domach podczas każdej uczty zanoszono do bóstw modlitwy o opiekę nad gospodarzami.

Oczywiście, kobiety i niewolnicy szukali i znajdowali przestrzeń, w której czcić mogli własne bóstwa, lecz odbywało się to dyskretnie, a kiedy wychodziło na jaw, na pewno nie sprzyjało pokojowi i zgodzie małżeńskiej⁶⁴. Rzymianie niechętnym okiem patrzyli na nowe kultury i obyczaje, traktując je jako wyłamywanie się żony od obowiązku posłuszeństwa wobec męża⁶⁵. W tym duchu można odczytać wskazówki, jakich Plutarch udziela w swoich radach dla panny młodej i pana młodego (*Mor.* 140D):

Żona nie powinna zawierać przyjaźni na własną rękę, lecz cieszyć się razem z mężem jego przyjaciółmi. Bogowie są pierwszymi i najważniejszymi przyjaciółmi. A zatem przystoi żonie czcić i znać tylko tych bogów, w których wierzy mąż, i zamknąć szczelnie drzwi wejściowe przed wszystkimi dziwnymi rytua-

⁶³ Por. Osiek – Balch, *Families*, 82-87.

⁶⁴ Na temat swobody kultu, którą może cieszyć się żona niewierzącego męża, zob. Johnson Hodge, „Married to an Unbeliever”, 1-25.

⁶⁵ Por. Balch, *Let Wives*, 65-76; Deming, *Paul on Marriage*, 136-137; Osiek – Balch, *Families*, 83

łami i obcymi przesądami. Przecież żaden bóg nie zadowoli się sekretnymi i odbywanymi przez kobietę w ukryciu rytuałami.

Deming i inni autorzy, przytaczając teksty o małżeństwie, nie zwracają dostatecznej uwagi na fakt, że mówią one nie tylko o zwykłej harmonii w domu, ale o ścisłej wspólnotcie ducha i ciała między mężem i żoną⁶⁶. Izokrates (*Nicocles*, 40) opisuje małżeństwo jako wspólnotę, która dotyczy wszystkich rzeczy. Antypater w swoim traktacie o małżeństwie stwierdza, że relacja ta od wszystkich innych różni się tym, że małżonkowie łączą się ze sobą tak kompletnie, jak wino i woda. Dzielią oni ze sobą nie tylko majątek i dzieci, ale także dusze i ciała. Muzoniusz Rufus, znany ze swoich wysokich, stoickich ideałów małżeńskich, w jednym ze swych traktatów zatytułowanym *Czy małżeństwo przeszkadza w uprawianiu filozofii* pyta, kto ma wszystko wspólne – ciała, dusze i majątki – jeśli nie małżonkowie. Ten sam filozof w innym traktacie na temat małżeństwa stwierdza, że małżonkowie, łącząc się ze sobą dla spłodzenia nowego życia, nie mają nic na własność, tworząc doskonałą wspólnotę miłości⁶⁷. Myśl podobną wyrażają Hierokles Stoik oraz Plutarch, który pisze (*Mor.* 142F-143A):

Tak jak mieszanie się ze sobą płynów, jak stwierdzają to naukowcy, dokonuje się w całej ich objętości, tak też w przypadku małżonków powinno zaistnieć wzajemne połączenie ich ciał, majątku, przyjaciół i relacji.

Także u Pliniusza Młodszego pojęcie *concordii* opisuje doskonałą wspólnotę serca, ducha i ciała, przejawiającą się we wzajemnym oddaniu się sobie i poświęceniu⁶⁸. Autor

⁶⁶ Por. Deming, *Paul on Marriage*, 151; Garland, *1 Corinthians*, 291-292.

⁶⁷ Por. Deming, *Paul on Marriage*, 115; Conzelmann, *1 Corinthians*, 115, n. 17.

⁶⁸ Por. Carlon, *Pliny's Women* 46, 163-164, 183.

opisuje Arię, która decyduje się umrzeć ze swym mężem ze względu na *concordię*, którą cieszyli się przez trzydzieści lat⁶⁹. Podobnego harmonijnego współżycia Pliniusz spodziewał się po swojej żonie Kalpurni, widząc, że ta postępuje w całkowitej zgodzie z nim i że jej świat jest jego światem⁷⁰. Wysoki ideał *perpetua concordia* nie był możliwy do zrealizowania w „małżeństwie mieszanym” i Paweł musiał zdawać sobie z tego sprawę. Pokój, o którym mówi i który upoważnia do zerwania takiego małżeństwa, nie oznacza zatem zgodnego współżycia małżonków.

Po drugie, autorzy starożytni, jak Plutarch czy Epiktet, mówiąc o zgodzie małżeńskiej, nie używali występującego u Pawła słowa *ēirenē*. Rzymskiemu pojęciu *concordii* w kontekście życia rodzinnego odpowiada *homonoia*, jednomysłność⁷¹, czy *harmonia*⁷². Pojęcie *ēirenē* jako takie odnosi się nie tyle do relacji między ludźmi, ile do stanu, który jest przeciwieństwem wojny⁷³. Bogini *Ēirenē* przedstawiana była z małym dzieckiem bądź rogiem obfitości, z którego na kraj i ludzi spływały bogactwa i błogosławieństwa⁷⁴. U Epikteta *ēirenē* pojawia się w ciekawym i bliskim Pawłowemu kontekście największego z boskich darów⁷⁵:

Spójrz zatem, cesar wydaje się zapewniać nam głęboki pokój. Nie ma już wojen, ani bitew, ani rozbojów na wielką skalę, ani piractwa, ale w każdej godzinie możemy podróżować na lądzie bądź żeglować od wschodu do zachodu słońca. Czy może on zatem obdarzyć nas także pokojem od gorączki, od katastrofy na morzu, od ognia, trzęsienia ziemi czy pioruna? Dalejże, czy może dać nam pokój od miłości? Nie może. Od

⁶⁹ Por. Pliniusz Młodszy, *Ep.* 3.16.

⁷⁰ Por. Pliniusz Młodszy, *Ep.* 4.19; 6.4; 6.7; 7.5.

⁷¹ Por. Epiktet, *Disc.* 4.5.35; Plutarch, *Mor.* 144C.

⁷² Por. Plutarch, *Mor.* 138C.

⁷³ Por. W. Foerster, „*ēirenē*”, 400; C. Spicq, „*ēirenē*”, 424-425.

⁷⁴ Por. Foerster, „*ēirenē*”, 401.

⁷⁵ Por. Epiktet, *Disc.*, 3.13.9-11.

smutku? Od zazdrości? Nie może – od absolutnie żadnej z tych rzeczy. Nauka filozofów, natomiast, obiecuje dać nam także pokój od tych rzeczy.

Dalej filozof stwierdza⁷⁶:

Kiedy człowiek cieszy się tego rodzaju pokojem ogłoszonym nie przez cezara – dlaczego, jak mógłby go ogłosić? – ale ogłoszonym przez Boga za pośrednictwem rozumu, czyż nie jest on szczęśliwy, nawet gdy jest sam? Kiedy kontempluje i rozmyśla: „Teraz nie ma zła, które może na mnie spaść, dla mnie nie ma złoicy, nie ma trzęsienia ziemi, ponieważ wszystko jest pełne pokoju [...]”.

Seneka, idąc za Epikurem, wiąże pokój (*pax*) z największym dobrem człowieka.⁷⁷

Absolutne dobro ludzkiej natury zadowala się pokojem w ciele i pokojem ducha. Mogę ci w tym momencie pokazać w pismach Epikura uszeregowaną listę dóbr takich jak te właściwe naszej szkole. Są bowiem pewne rzeczy, twierdzi, które wolałby, aby mu przypadły w udziale, takie jak odpoczynek ciała wolnego od kłopotów i odpoczynek duszy, która cieszy się kontemplowaniem własnych dóbr. Są także rzeczy, które wolałby, aby się nie zdarzyły, które jednak chwali i aprobejuje, na przykład rodzaj pogodzenia się w sytuacji choroby i poważnego cierpienia, do którego nawiązałem przed chwilą, a które Epikur okazał w ostatnim błogosławionym momencie swego życia. Mówi bowiem, że musiał doświadczyć strasliwej agonii [...], a jednak dzień ten był szczęśliwy. Żaden człowiek nie może przeżyć takiego dnia w szczęściu, jeśli nie posiada najwyższego dobra.

⁷⁶ Por. Epiktet, *Disc.*, 3.13.12-13.

⁷⁷ Por. Seneka, *Ep.* 66,46-47.

Zarówno myśl Epikura, jak i Seneki nawiązują do pokoju, który jest efektem uprawiania filozofii. Jako taka koncepcja ta jest oczywiście odległa od Pawła, jednak pojawiają się także ważne punkty styczne. Pokój dla Epikteta jest darem boskim ogłoszonym człowiekowi⁷⁸. Nieprzypadkowo porównuje się go z pokojem, który przychodzi jako dar ubóstwionego cesarza i jego *pax romana*⁷⁹. Seneka z kolei kojarzy go z dobrem najwyższym i zalicza ostatecznie do pierwszych, najważniejszych dóbr człowieka⁸⁰. W podobny sposób o pokoju w swoich listach będzie pisał Paweł. Pokój dla apostoła to synonim zbawienia, które nie przychodzi już przez filozofię, ale przez Boga w Chrystusie. To zbliża nas do trzeciego argumentu, czyli znaczenia, jakie *ēirenē* przyjmuje w listach Pawłowych.

Po trzecie, „pokój” (*ēirenē*) przyjmuje w listach Pawła poważne teologiczne konotacje. Choć może on oznaczać zgodę i harmonię we wspólnocie, bardzo często występuje praktycznie jako synonim nowego życia, jakie stało się udziałem wierzących w Chrystusa⁸¹. W takim znaczeniu pojawia się w adresach i zakończeniach listów Pawła⁸². W innych miejscach występuje jako odpowiednik zbawienia, które stanowi zapłatę za ludzkie czyny i jest konsekwencją postępowania według Ducha⁸³. Wreszcie odnosi się do nowej relacji między wierzącym i Bogiem oraz innymi wierzącymi⁸⁴. Relacja ta wykracza poza zwykłą zgodę oznaczając jedność, pojednanie, więzi rodzinne oraz nowe stworzenie.

⁷⁸ Zob. także Plutarch, *Mor.* 166E.

⁷⁹ Por. Foerster, „*ēirenē*”, 401-402.

⁸⁰ Por. Seneka, *Ep.* 66,5. Pokój taki daje także śmierć, tenże, *Ag.* 590-600, 960.

⁸¹ Pokój i zgodę we wspólnocie podkreśla Paweł w Rz 12,18; 14,17.19; 1 Kor 14,33; 1 Tes 5,13.

⁸² Por. Rz 1,7; Rz 15,13.33; 16,20; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; 13,11; Ga 1,3; Ga 6,16; Ef 1,2; 6,23; Flp 1,2; 4,7.9; Kol 1,2; 1 Tes 1,1; 5,23; 2 Tes 1,2; 3,16; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; Flm 3.

⁸³ Por. Rz 2,10 Rz 8,6; Ga 5,22.

⁸⁴ Por. Rz 5,1; Ef 2,14-15,17; 4,3; Kol 1,20; 3,15.

Paweł opiera się tu na teologii ST, w której *shalom* opisuje owoc przymierza zawartego między ludem i Bogiem⁸⁵, jest darem Jahwe⁸⁶ i symbolem eschatologicznych oczekiwań, darem, który ma przynieść Mesjasz⁸⁷. Pojęcie *ēirenē*, które pojawia się w LXX, naturalnie nosi w sobie wszystkie konotacje hebrajskiego *shalom*. W literaturze rabinicznej oznacza pomyślność i zbawienie, które ma przynieść np. Elias (Edujot 8,7)⁸⁸. W *Testamencie Judy* pokój oznacza ustanie wojny i czasy zbawienia (*Test. Jud.* 22,1). Filon nawiązuje do tradycji greckiej i łączy ją z myślą żydowską, nazywając pokój wewnętrzny – darem Boga (*Som.* 2, 253; *Vit. Mos.* 1, 304). *Ēirenē* w sensie odkupienia dominuje także zdecydowanie w NT⁸⁹. Jezus i jego uczniowie przez swoje głoszenie słowa i cuda przynoszą pokój, który oznacza przebaczenie i zbawienie⁹⁰.

Po czwarte wreszcie, konceptualny link pomiędzy 1 Kor 7,15 i 7,17-24, który rozwija temat Bożego powołania do pokoju, sugeruje, że nie chodzi tu tylko o zwykły spokój w domu, ale o pokój, który utożsamia się z chrześcijańskim powołaniem do zbawienia. Sekcja 1 Kor 7,17-24, odwołując się często do słownictwa związanego z powołaniem (*kaleō*, *klēsis*), zawiera wezwanie apostoła do trwania w powołaniu do wiary, którym Bóg obdarzył każdego, czy to obrzezanego, czy to poganina, czy niewolnika, czy wolnego⁹¹. W jakichkolwiek okolicznościach przychodzi każdemu przeżywać

⁸⁵ Por. Ez 34,25; 37,26.

⁸⁶ Por. Sdz 6,24; Hi 25,2; Ps 122,6; 1 Krl 2,33; Ps 86.

⁸⁷ Por. Za 9,9; Iz 9,5. Zob. także G. von Rad, „*ēirenē*”, 403-405; Spicq, „*ēirenē*”, 427-428.

⁸⁸ Por. Foerster, „*ēirenē*”, 409.

⁸⁹ Por. Foerster, „*ēirenē*”, 411, 413-416; Hasler, *ēirenē*, 395-396

⁹⁰ Por. Mk 5,38; Mt 10,12-13; Łk 7,50; 8,48; 24,36; J 20,19,21,26. Zob. także Spicq, „*ēirenē*”, 430-431.

⁹¹ Na temat takiego rozumienia 1 Kor 7,17-24 i kwestii powołania, które nie oznacza tylko życiowych okoliczności, lecz powołanie do bycia chrześcijaninem, zob. Garland, *1 Corinthians*, 303; Orr – Walther, *1 Corinthians*, 216.

swoją egzystencję, najważniejsze jest bycie wiernym swojej chrześcijańskiej tożsamości, powołaniu do zbawienia, jakie daje Bóg. W tym sensie *digressio* z 1 Kor 7,17-24 rozwija temat powołania do pokoju i zbawienia z 1 Kor 7,15.

Podsumowując, „pokój” w imię którego Paweł pozwala rozwiązać „małżeństwo mieszane”, to nie zwykły spokój domowy, ale dar Boży, który należy utożsamić z nowym życiem i pełnią darów mesjańskich przychodzących do wierzącego w Chrystusie. Jeśli współmałżonek nie chce ich dzielić lub staje się przeszkodą dla praktykującego współmałżonka Paweł pozwala się rozwieść i wstąpić w nowy związek małżeński. Nowe życie i pokój w Chrystusie, które mają charakter nadprzyrodzony, zostają postawione wyżej od doczesnej instytucji małżeństwa.

4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Dyskutowany „przywilej Pawłowy” to wskazanie dla „małżeństw mieszanych”, w których jedno z małżonków przyjęło po ślubie wiarę. Paweł w duchu 1 Kor 7,10-11 nakazuje trwać w związku tak długo, jak godzi się na to strona niewierząca. Motywacją jest uświęcenie pogańskiego współmałżonka, które może dokonać się dzięki wierze i świadectwu chrześcijanina (1 Kor 7,12-14). Strona wierząca nie powinna inicjować rozwodu, jeśli jednak niewierzący małżonek postanawia odejść, nie powinno się go zatrzymywać (1 Kor 7,15). Jego zbawienie to przecież kwestia otwarta i zależy od wolnej decyzji przyjęcia chrześcijańskiego świadectwa (1 Kor 7,15).

Ostateczną motywacją trudnej decyzji jest, według Pawła, powołanie do pokoju, którym Bóg obdarzył wierzących (1 Kor 7,15c). Wbrew opinii większości komentatorów nie oznacza on zwykłej zgody i domowej harmonii. „Małżeństwa mieszane” z natury skazane były na brak takiej zgody. W epistolarium Pawłowym pojęcie *ēirenē* występuje często jako synonim nowego życia, które staje się udziałem wierzących

w Chrystusa. Pokój będący synonimem zbawienia pojawia się także w pismach Epikteta czy Seneki. To on właśnie upoważnia wierzącego do ostatecznego zerwania małżeństwa z niewierzącym.

Małżeństwo to dar i droga powołania dla większości. Paweł docenia je także jako narzędzie uświęcenia, czego dowodzi, dyskutując kwestię „małżeństw mieszanych”. Jednak ani celibat, ani małżeństwo nie są, według apostoła, największymi wartościami ludzkiego życia. To tylko sposoby przeżywania i pielęgnowania w sobie wartości najwyższej, jaką jest nowe życie w Chrystusie. Życie w pokoju, czy też nowe życie pochodzące od Zmartwychwstałego, jest – według Pawła – dobrem wyższym niż stan małżeński i w sytuacji, kiedy życie to jest zagrożone, „małżeństwo mieszane” może ulec rozwiązaniu. Ostatecznie tak droga celibatariusza, jak i droga chrześcijańskich małżonków zmierzają ku nowemu życiu i zbawieniu.

BIBLIOGRAFIA

- Aletti J.N., „La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode”, *New Testament Studies* 38/3 (1992) 385-401.
- Balch D.L., „Backgrounds of I Cor. VII. Sayings of the Lord in Q. Moses as an Ascetic θεῖος ἀνὴρ in II Cor. III”, *New Testament Studies* 18 (1972) 351-364.
- Balch D.L., *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter* (Chico, CA: Scholars Press 1981).
- Baltensweiler H., *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchung über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Zurich: Zwingli 1967).
- Barbaglio G., *La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare* (Collana La Bibbia nella Storia 9; Bologna: EDB 1999).
- Barrett C.K., *The First Epistle to the Corinthians* (London: A. & C. Black 1968).

- Baumert N., *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7* (Würzburg: Echter 1984).
- Brown P., *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions 13; New York: Columbia University Press 1988).
- Byron B., „The Brother or Sister is Not Bound”, *New Blackfriars* 52/618 (1971) 514-521.
- Caragounis C.C., „«Fornicaion» or «Concession»? Interpreting 1 Cor 7:1-7”, *The Corinthian Correspondence* (red. R. Bieringer) (BETL 125; Leuven: Leuven University Press – Peeters 1996) 543-559.
- Carlson J.M., *Pliny's Women. Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World* (Cambridge – New York: Cambridge University Press 2009).
- Ciampa R.E., „Revisiting the Euphemism in 1 Corinthians 7.1”, *Journal for the Study of the New Testament* 31/3 (2009) 325–338.
- Collins R.F., *First Corinthians* (Sacra Pagina Series 7; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999).
- Considine T.P., „The Pauline Privilege. Further Examination of 1 Cor 7,12-17”, *Australasian Catholic Record* 40 (1963) 113-119.
- Conzelmann H., *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia: Fortress 1975).
- Deming W., *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004).
- Dulau P., „Pauline Privilege. Is It Promulgated in the First Epistle to the Corinthians”, *The Catholic Biblical Quarterly* 13/2 (1951) 146-152.
- Elliott J.K., „Paul's Teaching on Marriage in I Corinthians. Some Problems Considered”, *New Testament Studies* 19/02 (1973) 219-225.
- Fee G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (The New international Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987).
- Fitzmyer J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press 2008).

- Gager J.G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Prentice-Hall Studies in Religion Series; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1975).
- Garland D.E., *1 Corinthians* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2003).
- Gillihan Y.M., „Jewish Laws on Illicit Marriage, the Defilement of Offspring, and the Holiness of the Temple. A New Halakic Interpretation of 1 Corinthians 7:14”, *Journal of Biblical Literature* 121/4 (2002) 711-744.
- Horsley R.A., *1 Corinthians* (Abingdon New Testament Commentaries; Nashville: Abingdon Press 1998).
- Hurd J.C., *The Origin of 1 Corinthians* (London: SPCK 1965).
- Instone-Brewer D., „1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri”, *Tyndale Bulletin* 52/2 (2001) 225-243.
- Jeremias J., *Infant Baptism in the First Four Centuries* (The Library of History and Doctrine; Philadelphia: Westminster Press 1960).
- Johnson Hodge C., „Married to an Unbeliever: Households, Hierarchies, and Holiness in 1 Corinthians 7:12-16”, *Harvard Theological Review* 103/1 (2010) 1-25.
- Keener C.S., *1-2 Corinthians* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- Kennedy G.A., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press 2019).
- Kistemaker S., *Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (New Testament Commentary; Grand Rapids, MI: Baker Books 1993).
- Kowalski M., „Sługa słowa i chluba Koryntu. Analiza literacko-retoryczna argumentacji Pawła w 2 Kor 1-7”, *Biblical Annals* 3/2 (2013) 309-338.
- Kowalski M., „Sobór i Paweł o wspólnocie małżeńskiej. Biblijne korzenie sakramentu małżeństwa w 1 Kor 7”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 14 (2015) 65-82.
- Kowalski M., „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 2: Socjoretoryka – projekt holistycznej lektury tekstu”, *Biblical Annals* 7/1 (2017).

- Kubo S., „I Corinthians vii. 16. Optimistic or Pessimistic?“, *New Testament Studies* 24/04 (1978) 539-544.
- Laney J.C., „Paul and the Permanence of Marriage in 1 Corinthians 7“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 25/3 (1982) 283-294.
- MacDonald M.Y., „Early Christian Women Married to Unbelievers“, *Studies in Religion* 19 (1990) 221-234.
- MacDonald M.Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge – New York: Cambridge University Press 1996).
- May A.S., *The Body for the Lord. Sex and Identity in 1 Corinthians 5-7* (JSNTSup 278; London: T&T Clark 2004).
- Meeks W.A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press 1983).
- Mitchell M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1993).
- Murphy-O'Connor J., „Works without Faith in 1 Cor 7:14“, *Revue Biblique* 84/3 (1977) 349-361.
- Muszytowska D., „Żona zbawiająca męża (1 Kor 7,16)?“, *Verbum Vitae* 19 (2011) 164-173.
- Myszor W., „Chrześcijanizm wobec świata. Małżeństwo i rozwód“, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 27-28 (1994-1995) 181-202.
- Niederwimmer K., *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (FRLANT 113; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1975).
- O'Neil J.C., „1 Corinthians 7,14 and Infant Baptism“, *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (red. A. Vanhoye) (BETL 73; Leuven: Leuven University Press – Uitgeverij Peeters 1986) 357-361.
- Orr W.F. – Walther J.A., *I Corinthians. A New Translation* (Anchor Bible Commentaries; New Haven, Conn. – London: Yale University Press 2007).
- Osiek C.A. – Balch D.L., *Families in the New Testament World. Households and House Churches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1997).

- Phipps W.E., „Is Paul's Attitude toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7. 1?“, *New Testament Studies* 28/01 (1982) 125-131.
- Ramsaran R.A., „More Than an Opinion: Paul's Rhetorical Maxim in First Corinthians 7:25-26“, *Catholic Biblical Quarterly* 57/3 (1995) 531-541.
- Robbins V.K., *Exploring the Texture of Texts. A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge, PA: Trinity Press 1996).
- Robbins V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996).
- Robbins V.K., *The Invention of Christian Discourse* (Rhetoric of Religious Antiquity Series 1; Blandford Forum: Deo Pub 2009).
- Roberts R.L., „The Meaning of Chorizo and Douloo in I Corinthians 7:10-17“, *Restoration Quarterly* 8/3 (1965) 179-184.
- Robertson A. – Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary. The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: Clark 1975).
- Rosik M., *Pierwszy list do Koryntian* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009).
- Rosner B.S., *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5-7* (AGJU 22; Leiden: Brill 1994).
- Schrage W., *Der erste Brief an die Korinther. II. 1 Kor 6,12–11,16* (EKKNT 7/2; Dusseldorf: Benziger 1995).
- Theissen G., *The social setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress Press 1982).
- Thiselton A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary; Grand Rapids, MI. – Carlisle: Eerdmans – Paternoster Press 2000).
- Tomson P.J., *Paul and the Jewish Law. Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen: Van Gorcum 1990).
- Tomson P.J., „Paul's Jewish Background in View of His Law Teaching in 1 Cor 7“, *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1994) (red. J.D.G. Dunn) (WUNT 2/89; Tübingen: Mohr Siebeck 1996) 251-270.

- Witherington B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids MI – Carlisle: Eerdmans – Paternoster Press 1995).
- Załęski J., „Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego [1 Kor 7,15]”, *Studia Theologica Varsaviensia* 19/1 (1981) 21-34.
- Załęski J., „Problem «wyjątku» w 1 Kor 7,15-16”, *Collectanea Theologica* 53/3 (1983) 43-63.
- Załęski J., *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7,10-16* (Attende Lectioni 16; Katowice: Księgarnia św. Jacka 1992).

Ks. MARCIN KOWALSKI, prezbiter diecezji kieleckiej, adiunkt Katedry Teologii Biblijnej i Proforystyki Instytutu Nauk Biblijnych KUL, diecezjalny moderator „Dzieła Biblijnego” w Kielcach, doktor nauk biblijnych Papieskiego Instytutu Nauk Biblijnych w Rzymie, autor książki: *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periatuologia in 2 Cor 10–13* (Studies in Judaism; Lanham, MD: University Press of America 2013).