

„Kobiety [...] mają być poddane,
jak to Prawo nakazuje” (1 Kor 14,34).
Krytyka feministycznej lektury
Ef 5,21-33

“Women [...] must be in submission, as the Law says”
(1 Corinthians 14:34).
Critique of feminist reading of Ephesians 5:21-33

Abstract:

The aim of the presented text is to question the feminist re-interpretation of Ef 5,21-33, the so-called Christian Haustafeln („household codes”). It is one of the texts by St Paul, on the basis of which the Apostle is being accused of misogynism. In particular parts of the article, we have tried to rebut these accusations, and at the same time highlight pro-female aspects of his activity. The Apostle was presented as a modern leader of his times who fights with the low status of the women, and even appoints women as his collaborators during his missionary journeys. The aims were reached on the basis of examining the structure of the fragment and analysing the meaning of two Greek words: ἀγαπάω and ὑποτάσσω. Furthermore, the pericope was interpreted in its social and cultural context of late-Hellenic and early-Roman era, depicted by epigraphic, papyrologic and literary examples of strong women emancipation, reflected in greater freedom in the eyes of the law, getting married for love and weakening the patriarchal family model.

Keywords:

feminism; subjection; misogynny; marriage; Haustafel; mystery.

Abstrakt:

Intencją prezentowanego tekstu jest polemika z feministyczną re-lekturą Ef 5,21-33, tzw. chrześcijańskim Haustafeln („tablicami domowymi”). Jest to jeden z tych Pawłowych tekstów, na podstawie których oskarża się apostoła o mizoginizm. W poszczególnych częściach artykułu podjęta została próba odparcia tych oskarżeń, a w związku z tym zaakcentowania prokobiecych aspektów jego działalności. Apostoł został ukazany jako nowoczesny jak na owe czasy lider, który walczy z niskim statusem kobiet, a nawet powołuje je na swoich współpracowników podczas podróży misyjnych. Cele zostały osiągnięte na podstawie badania struktury fragmentu oraz znaczenia dwóch greckich czasowników: ἀγαπάω i ὑποτάσσω. Co więcej, perykopa odczytana została w jej społecznym i kulturowym kontekście, czasów późno-hellenistycznych i wczesnej epoki rzymskiej, który malują przed nami epigraficzne, papirologiczne i literackie przykłady silnej emancypacji kobiet, wyrażającej się w większej wolności w oczach prawa, małżeństwach z miłości oraz osłabieniu patriarchalnego modelu rodziny.

Słowa kluczowe:

feminizm; poddanie; mizoginizm; małżeństwo; Haustafel; tajemnica.

Począwszy od XVIII w., na świecie zauważa się wzmożoną działalność na rzecz emancypacji kobiet, która swój największy sukces odniosła w wieku XX, konkretnie za sprawą drugiej (powiązanej z tzw. rewolucją seksualną roku '68 oraz powstaniem „women's studies”) i trzeciej fali feminizmu (lata 90. XX w.), które przyniosły ze sobą nową modę, realizowaną w badaniach nad płcią kulturową i powiązane z nią „gender studies” (Chrzastowska 2005, 129–145). Przesłanki, którymi powodowane były kobiety, uznać należy za wielce uzasadnione, walczyły bowiem o możliwość dostępu do edukacji, a więc także do stopni naukowych, o możliwość podejmowania pracy zarobkowej, a co za tym idzie, podjęły pierwszą w historii tak skuteczną próbę uniezależnienia się od mężczyzn (Zob. Maltary 2000, 38). Na przełomie wieków XX i XXI to wyzwalenie się spod męskiego jarzma przybrało formę niemal groteskową. Kobiety zaczęły rościć sobie prawo nie tylko do odgrywania męskich ról w społeczeństwie, ale same poddały się męskulinizacji (Maltary 2000, 16–17), przy jednoczesnym odzieraniu mężczyzn z ich naturalnych, męskich cech, poprzez określanie tych cech mianem „szowinizmu”. Nastąpiło radykalne przewartościowanie ról płci – feminizm przestaje działać na rzecz równości, ponieważ jego zasadniczym celem staje się nobilitacja kobiecości

kosztem męskości i wyniesienie tej pierwszej na piedestał, tak ideologiczny, jak i społeczny, przy jednoczesnym zdegradowaniu drugiej. Wszystko to dzieje się wciąż pod wątpliwym hasłem „równouprawnienia”, wynikającego z postulowanej „równości płci”, które z natury równe nie są, co słusznie akcentuje Maria Stolarska, mówiąc: „Nie może być [...] mowy o ustanowieniu równości pomiędzy stronami, które są różne dlatego, że są nierówne” (Stolarska 2011, 76).

1. Feminizm a badanie tekstu

Feminizm nie ogranicza się do ingerowania w ład społeczny, istnieje bowiem już nie tylko jako ruch społeczny, ale i doktryna, obecna w wielu dziedzinach kultury i nauki. Ruchy feministyczne wypracowały nowy, kobiecy dyskurs i wiążącą się z nim metodologię. Na potrzebę przeprowadzanych badań możemy wyróżnić roboczo trzy rodzaje feminizmu: naturalny, umiarkowany i radykalny. Pierwszy z nich byłby powiązany z „kobiecą lekturą tekstu”, w którym kobieta, ze względu na uwarunkowania psychiczne, emocjonalne oraz społeczno-kulturowe, będzie dostrzegała w tekście inne wątki niż mężczyzna. Drugi koncentrowałby się na wyszukiwaniu w tekście wątków typowo kobiecych, czyli tych, które traktują o kobietach, bądź są efektem kobiecej refleksji i poddawałby je analizie z perspektywy kobiecej. Trzeci, radykalny, to taki, który odzierałby teksty, jak twierdzą tak zorientowane badaczki, z pułapek dyskursu androcentrycznego (Gajowska 2008, 305), aby piętnować bądź ich szowinistyczny charakter, bądź wyczytać zeń ukryte treści kobiece. Ten trzeci uznać możemy za wadliwy metodologicznie, bowiem jego zastosowanie poddaje teksty „feministycznej” patologizacji, przez co rozumiemy imputowanie treści nieobecnych w tekście. Takie czytanie tekstów literackich jest efektem dominującej w dyskursie feministycznym i, bądź co bądź, nader uzasadnionej „hermeneutyki podejrzeń”¹, a niektóre z propagujących ją w sposób radykalny badaczek nazywają siebie postchrześcijankami².

¹ Taka hermeneutyka bazuje na przekonaniu, że teksty, w tym również Biblia, zostały pozabawione „życiowego doświadczenia całych pokoleń kobiet”, a więc zdominowane są przez myśl typowo męską. Dlatego też zwolennicy feminizmu zauważają np., że Biblię należy czytać z punktu widzenia jej pierwotnego przesłania, jakim jest wyzwolenie człowieka, a w konsekwencji zrównanie praw i przywrócenie pierwotnego partnerstwa kobiety i mężczyzny (Misiewicz 2011, 137). Taką hermeneutykę uzasadnia Elżbieta Adamiak za Cathriną Halkes. Uważa bowiem, że dopiero podejrzliwość kobiet, a więc dystans i wątpliwości wobec właściwej/natchnionej treści tekstu biblijnego, pozwala na czytanie Pisma św. bez kontekstu patriarchalnego i odnalezienie w nim wypowiedzi poświadczonych wyzwoleniu. Czyni przy tym uwagę, że należy to czynić ostrożnie, aby nie narazić Dobrej Nowiny na redukcję i nie popaść w absolutyzację lektury kobiecej (Adamiak 1997, 34–35).

² Pojęcie ukute przez Daphne Hampson w *After Christianity*, w którym autorka postuluje odejście Kościoła od tradycyjnego porządku scholastycznego do postmodernistycznego (Gajowska 2008, 298).

Teksty naukowe powinny dążyć, na ile to możliwe, do badawczego obiektywizmu. Pozwolę sobie jednak poczynić jedną uwagę jako autorka tekstu i kobieta, przedstawicielka dyskursu feministycznego w jego naturalnej odmianie i zwolenniczka feminizmu umiarkowanego. Przedkładany tekst za główny cel stawia sobie podjęcie, na podstawie feministycznych interpretacji Ef 5,21-33 krytyki feminizmu radykalnego oraz wskazanie na idące za nim zagrożenia. Aby tego dokonać, na warsztat wezmę fragment z Listu do Efezjan, w który często wymierzane jest ostrze feministycznej krytyki. Mowa tu o *passusie* z sekcji dotyczącej życia rodzinnego, który traktuje o relacji mąż–żona (Ef 5,21-33). Owa krytyka, w moim odczuciu, wynika nie tylko z niewłaściwej lektury tekstu, ale i z niepełnej znajomości realiów społeczno-kulturowych, w których żył autor Listu do Efezjan. Zaznaczę przy tym, że pomimo innego celu moich badań i odrębnej metodologii, zgodzę się z poglądem Agnieszki Gajowskiej, która zauważa, iż „teolożki muszą też wskazywać na to, jak złe tłumaczenia na języki narodowe doprowadziły do przekłamań lub uproszczeń, co spowodowało, że biblijne egzegezy zbudowano na błędnych przesłankach” (Gajowska 2008, 298–299), a Elżbieta Adamiak kontynuuje: „Nieobecność kobiet w refleksji nad Objawieniem i w głoszeniu nauki wiary – przez wieki wyrażająca się wykluczeniem nas ze studium i nauczania teologii – miała również wpływ na przekazywaną treść” (Adamiak 1999, 20).

W związku z tak postawionym problemem czytelnik będzie mógł odnieść wrażenie, że poniższy tekst jest nie tyle polemiką, ile kolejną interpretacją Ef 5,21-33. Oczywiście będzie miał w tym wiele racji. Tekst ten można rozpatrywać jako polemikę, ale nie bezpośrednią, ponieważ cała polemiczność poniższego artykułu zasadza się na odmiennej interpretacji *passusu*.

2. Hellenistyczna kolebka feminizmu

Pawłowe autorstwo Listu do Efezjan poddawane jest w wątpliwość. Należy jednak zauważyć, że jeżeli autorem nie był Paweł Apostoł, ale jego uczeń i spadkobierca jego myśli, kontekst kulturowy pozostaje niezmienny, nawet jeżeli weźmiemy pod uwagę wieloaspektową ewolucję chrześcijaństwa, która zaszła w drugim pokoleniu wyznawców Chrystusa³. Wciąż znajdujemy się w I w. po Chrystusie, w granicach *Imperium Romanum*, w świecie zdominowanym kulturowo przez hellenizm.

³ Przyczyną ewolucji myśli chrześcijańskiej była opóźniająca się paruzja i rodzące się pierwsze błędy doktrynalne (przede wszystkim związane z gnozą), z którymi nowa religia musiała się zmierzyć. Zauważa się również uniwersalizację znaczenia terminu *ἐκκλησία* (Setyawan 2007, 52).

Zwolennicy feminizmu oraz badacze stojący do nich w opozycji, badając teksty dotyczące poddania kobiet, bardzo często odwołują się do sytuacji społecznej z czasów Arystotelesa, u którego znajdują punkt odniesienia w tzw. *Haustafeln* – „tablicach domowych” (Ból 2003, 159; Arist. Pol. 1254b–1277b), czyli zasadach dotyczących życia οἶκος⁴. Odwoływanie się do Stagiryty nie wydaje się słuszne, ponieważ jest on zarówno chronologicznie, jak i kulturowo nader odległy od autora Listu do Efezjan. Ponadto, pamiętać należy, że „tablice domowe” w wersji nowotestamentowej narodziły się w środowisku hellenistyczno-judaistycznym, należy zatem wnioskować, że bardziej przystają do starotestamentowej literatury mądrościowej niż koncepcji stoickich (Borek 2011, 145–150). Russ Dudrey, dostrzegając problemy związane z tłem społeczno-kulturowym, formułuje w kontekście statusu kobiety w I w. po Chrystusie trzy obiekcje:

- 1) problem literackiego anegdotyzmu, związany z literaturą *in se*, która zazwyczaj przedstawia fakty historyczne w sposób służący celom stawianym przez autora, a więc bezwzględnie mamy do czynienia z opisami „podkolorowanymi”;
- 2) problem diachronicznej generalizacji można uznać za najczęściej popełniany przez badaczy błąd. Interpretowane przez nas wątki powinny być analizowane synchronicznie, przez pryzmat dokładnie tych czasów, tych okoliczności i tła społeczno-kulturowego, w którym zaistniały⁵;
- 3) pytanie „bydło czy osoba?”, autorstwa Wegnera. Status kobiety czasów Nowego Testamentu bywa opisywany przez pryzmat czasów klasycznych, kiedy kobieta była faktycznie jedynie własnością ojca, a później męża. W czasach rzymskich nastąpiło odejście od małżeńskiego prawa *cum manu* do *sine manu*. W wyniku działań zaistniałego wówczas ruchu kobiet powstała w klasach wyższych instytucja tzw. wolnego małżeństwa, a status kobiety poprawił się do tego stopnia, że mogły dziedziczyć majątek po swoim ojcu (Dudrey 1999, 37).

Mając na uwadze wszelkie metodologiczne uwagi poczynione przez Dureya, odwołajmy się do tych tekstów z epoki, które z dużym prawdopodobieństwem odzwierciedlają właściwy status kobiety w Śródziemnomorzu czasów Pawła Apostoła i pierwszych spadkobierców jego myśli. Są to przede wszystkim dokumenty

⁴ W czasach rzymskich wierzono, że pomyślność rodziny implikuje pomyślność Imperium, zapewniając *Pax Romana* (Setyawan 2007, 54); podobna idea istniała w Grecji. „Małżeństwo miało przysporzyć państwu obywateli dla przejęcia po ojcach obowiązków względem państwa”. (Eckmann 1985, 30).

⁵ R. Dudner czyni słuszną uwagę, że obraz kobiety na przełomie er był w οἰκουμένη dość jednolity: „good wife demonstrated piety toward the family gods, chastity, modesty and submissiveness toward her husband, and domesticity”. Świadczą o tym również zachowane inskrypcje nagrobne, w tym najbardziej znana *Laudatio Turiae* z 10 r. przed Chrystusem oraz dokumenty papirusowe, głównie egipskie (Dudrey 1999, 33–36; Kałabun 1985, 77–80).

papirusowe, pochodzące z Egiptu. Choć, jak zauważają Andrzej Wypustek i Russ Dudrey, kobieta egipska miała większe przywileje niż kobiety z innych regionów *οίκουμένη*, przypuszczać należy, że ich sytuacja w innych częściach Śródziemnomorza nie mogła być na tyle odmienna, aby czynić status kobiety egipskiej w znacznym stopniu niemiarodajnym⁶. Trzeba nam poczynić jeszcze jedną uwagę. Teksty papirusowe, które posiadamy, jak stwierdził Adolf Deissmann, są takie jak ich język, *κοινή*, dotyczą zatem klasy średniej, nie wyższej, a wraz z nią większości społeczeństwa. Przystają zatem do okoliczności, w których kształtował się Nowy Testament, powstający w środowisku ludzi średnio zamożnych i ubogich (Dudrey 1999, 36).

Sytuację kobiety w epoce hellenistycznej nakreśla Wypustek, bazując głównie na źródłach pozaliterackich. Za niezwykle istotną, o ile nie najważniejszą, zmianę uznaje liberalizację prawa *kyrieia* (transakcja panów dwóch rodzin), która umożliwiła zawieranie związków małżeńskich z miłości (przykłady w wielu rzymskich epitafiach, zob. Dudrey 1999, 34–35) i otworzyła drogę do dziedziczenia majątków przez kobiety (Eckmann 1985, 31.48). Można zatem wnioskować, że nastąpiło przejście od modelu patriarchalnego na „na poły” partnerski. Liberalizacja *kyrieia* polegała na sprowadzeniu tej zasady do formalności. Nad kobietą wciąż czuć musiał *kyrios*, jednak jego rola ograniczała się w hellenistycznym Egipcie wyłącznie do funkcji administracyjnej, ponieważ kobieta wciąż nie mogła dokonywać czynności prawnych na własną rękę – potrzebowała bowiem kogoś, kto by jej akty uprawomocniał (zob. *P. Enteux*. 22; *P. Bad*. IV 48)⁷. Niemniej to, co zaszło w hellenistycznym Egipcie, nazwać należy emancypacją i personalizacją kobiet (Wypustek 2007, 239).

3. Jak czytać *Haustafeln*?

Paweł Apostoł jest tym bohaterem i autorem Nowego Testamentu, wobec którego najczęściej formułuje się zarzut o mizoginizm. Wynika to z bardzo konkretnych pouczeń, dotyczących miejsca kobiet w pierwotnym Kościele i ich postawy podczas zgromadzeń. W listach odnajdujemy wiele nakazów: co do nakrywania głowy i skromnego stroju (1 Kor 11,5.6.11.13; 1 Tm 2,9), milczenia we wspólnocie (1 Kor 14,34; 1 Tm 2,11–12) oraz podporządkowania mężowi (Kol 3,18; 1 Tm 2,12–

⁶ Różnice, które zaszły w relacjach małżonków i całym *Haustafeln* w epoce hellenistycznej, dotyczą w głównej mierze terenów znajdujących się poza rodzimą Grecją, ale podbitych przez Greków, a więc Azji Mniejszej, Syrii, Egiptu (Wypustek 2007, 230).

⁷ Zwiększenie praw kobiety, jak zauważa Wypustek, przejawiało się także w zaistnieniu tzw. *auto-ekdosis*, czyli samodzielnego wydania się za mąż (*P. Giss*. I 8). Należy jednak wspomnieć, że do zaistnienia aktu musiał złożyć pod nim swój podpis *κύριος* kobiety (Wypustek 2007, 232–234).

15; por. 1 P 3,1)⁸. Dokonamy krytycznej analizy jednego z najbardziej kontrowersyjnych nakazów, dotyczącego poddania żony mężowi – Ef 5,21-33, który wpisuje się w gatunek *Haustafel* (wg klasyfikacji gatunkowej Marcina Lutra. Hoehner 2002, 720; Borek 2011, 141), choć zasadniczo odbiega od „tablic domowych” Arystotelesa, jednego z ojców tego gatunku literackiego (Kudasiewicz 1985, 83). Podczas analizy perykopy wskazywać będziemy, jak traktują ten tekst badacze o orientacji feministycznej. Poczyńmy jednak kilka uwag wstępnych.

Zarówno egzegeci feministyczni, jak i zwolennicy wizji patriarchalnej wychodzą z tego samego założenia, że *Haustafel* implikuje bezwzględne poddaństwo żon mężom (Mollenkott 2003, 38–39), ponieważ są one, po pierwsze, mniej doskonałe (choćby z racji stworzenia ich z mężczyzny; por. 1 Tm 2,13), po drugie, stanowią część majątku ruchomego męża⁹. Przedstawiciele obu poglądów nakreślając kontekst kulturowy, wydają się popełniać ten sam aksjologiczny błąd (Zob. Żywica 2009, 264)¹⁰. Błąd ten wywodzi się z imputowania do myśli apostoelskiej tych samych konceptów, które postulowała literatura grecka, zaniebdywania świadectw dokumentarnych (jak wskazaliśmy powyżej) oraz niedostrzegania oryginalności myśli autora Listu do Efezjan¹¹. Co ciekawe, ów błąd prowadzi do skrajnie różnych wniosków, bowiem obrona metodologia posłużyć może bądź do zaaprobowania przekazu, bądź do jego negacji, a poprzez uwspółcześnianie – do nadinterpretacji. O ile zatem tradycjonałści w Ef 5,21-33 widzą zachętę do budowania rodzin chrześcijańskich w oparciu o nieco zliberalizowany model patriarchalny, uzasadniany dodatkowo porządkiem stworzenia (Ból 2003, 167; zob. Brown 1975 160–161), o tyle interpretacja feministyczna każe ów tekst zaktualizować, a raczej zreinterpretować odpowiednio do realiów społeczno-kulturowych, ale nie

⁸ W wypadku Pawła, wszystkie wspomniane nakazy były najprawdopodobniej reakcją na pojawienie się we wspólnotach „nowej kobiety” (Bruce W. Winter), na jej nieobyczajność, przejawiającą się w obnoszeniu się z nowymi zwyczajami proponowanymi przez Rzym oraz obyczajami małżeńskimi (Stichele, Penner 2005, 287). Przed naśladowaniem kobiet niepodążających za standardami julijsko-klaudyjskimi przestrzegali sam Seneka (Sen. *Helv.* 16. 34).

⁹ Yusak B. Setyawan, interpretując Ef 5,21-33, pozwala sobie na znaczne uproszczenie, twierdząc, że poddaństwo kobiet było propagowane i praktykowane zarówno pośród Greków, jak i wśród Żydów. Uznaje on, że tekst z Listu do Efezjan jest, że społecznego punktu widzenia, rewolucyjny. Jak zauważa, autor listu nie chce zmieniać *status quo*, ale ukazać jedynie, że kobieta i mężczyzna są sobie równi. W tym stwierdzeniu, biorąc pod uwagę kontekst społeczny, kryje się błąd logiczny (Setyawan 2007, 55–56).

¹⁰ Trzeba zauważyć również, że błąd ów dotyczy także tych egzegetów, którzy tekst interpretują literalnie. Kontekst kulturowy nie stanowi dla nich istotnego paradygmatu, dlatego pomimo nie do końca właściwego zrozumienia wątku kobiecego w późnym hellenizmie, wyciągają właściwe wnioski w oparciu o literalną analizę tekstu.

¹¹ Harold W. Hoehner w swoim komentarzu do omawianego fragmentu ukazał oryginalność myśli Pawła, który kierował się etyką *stricte* chrześcijańską, na tle innych pisarzy greckich. Podobną opinię wyraża J. Kudasiewicz, zauważając, że forma i struktura „tablic domowych” jest zapożyczona od stoików za pośrednictwem judaizmu hellenistycznego, uzupełnionego o treści typowo chrześcijańskie (Hoehner 2002, 722-725; Kudasiewicz 1985, 84).

autora, ale odbiorcy (*sic!*) tekstu¹². To drugie metodologiczne podejście wydaje się wywodzić z hasła „Wasz Bóg jest za mały”, adresowanego przez feministki do obrońców patriarchalnego modelu religii (Ruether 1981, 10).

Należy w tym miejscu sformułować dwa pytania: czy słusznie tradycjoniści bronią uprzywilejowanej pozycji mężczyzny w małżeństwie, a badacze feministyczni walczą o wyrwanie kobiet spod jarzma zwanego „podporządkowaniem”? Czy wykorzystanie tekstu na potrzeby własnej ideologii, zaniedbując przy tym właściwą jego interpretację, przebiegającą na osi chrystologicznej (co wielokrotnie podkreśla sam autor), jest działaniem uzasadnionym? Aby udzielić właściwej odpowiedzi, należy dobrze zrozumieć tekst i wskazać na zagrożenia wynikające z jego nadinterpretacji, które są najczęściej konsekwencją wyborów translatorskich, a więc nie wynikają bezpośrednio z tekstu oryginału.

4. Za czy przeciw kobietom?

Adam Ból klasyfikuje perykopę Ef 5,21-33 jako „parenezę z rozwiniętą motywacją doktrynalną”, uzasadniając, że służy ona połączeniu dwóch rzeczywistości: małżeństwa i przymierza, które swą doskonałą realizację znalazło w mistycznych zaślubinach Chrystusa i Kościoła (Ból 2003, 159). Zauważa, że autor biblijny większy nacisk kładzie na wyjaśnienie, czym jest „tajemnica” – *μυστήριον* (Ef 5,32) oblubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła, niż na aspekt jej realizacji w małżeństwie (Ból 2003, 174–181). Wskazuje na to słowami *λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν* – „mówię odnośnie do Chrystusa i Kościoła” (Zob. Barth 1974, 644; Dz 2,25; Herm. *Sim* 9. 26. 6; Clem. *Strom.* 2. 84 etc.). Pomiimo dość jednoznacznej wymowy analizowanej perykopy, postaramy się więcej uwagi – czyniąc jednak wycieczki chrystologiczne, bez których jej właściwe zrozumienie jest niemożliwe – poświęcić tym treściom, które dotyczą relacji ludzkiej. One bowiem są źródłem wszelkich nieporozumień i wyrzutów czynionych autorowi Listu do Efezjan, którego troska o głębokie schrystianizowanie relacji małżonków (Żywica 2009, 260–261) bywa obecnie źle rozumiana, a nawet negatywnie oceniana.

W moim przekonaniu klucz do właściwego rozumienia „tablicy małżeńskiej” kryje się w strukturze perykopy. Józef Kudasiewicz dokonuje przedstawienia

¹² Aby dowieść potrzeby reinterpretacji, odwołują się do zaleceń dotyczących nieistniejącego już niewolnictwa. Rozumują następująco – skoro niewolnictwo zostało już zniesione, teksty nowotestamentalne, traktujące o nim są już nieaktualne. Skoro zatem kobieta została wyjęta spod absolutnej władzy męża, to pareneza o poddaniu żony jest już nieaktualna, a tekst należy interpretować partnersko, jedynie przez pryzmat słów z w. 21 „poddawajcie się sobie wzajemnie” (*ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις*).

struktury, wyróżniając w tekście dwa wątki: parenetyczny i motywacyjny, przy czym pierwszy dotyczy relacji mąż–żona, drugi relacji Chrystus–Kościół. Za tą wersją przemawiają pojawiające się w „motywacji” przysłówki $\acute{\omega}\varsigma$ i $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$ – „jak” i „tak jak”. Jest to propozycja interesująca, ponieważ podkreślająca szczególnie sposób realizowania się miłości małżeńskiej – poprzez naśladowanie Chrystusa (Kudasiewicz 1985, 85–87). Ten klucz znajdzie również odzwierciedlenie w przedkładanej propozycji. Struktura perykopy w prezentowanym ujęciu przedstawiać się będzie jednak nieco inaczej. Analiza słownictwa i treści pozwala, w mojej opinii, uznać strukturę perykopy za koncentryczną:

w. 21 $\acute{\epsilon}\nu$ φόβω Χριστοῦ

w. 22-23 ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ [...] σωτὴρ τοῦ σώματος

w. 24 poddanie żony

w. 25 Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας [...] ὁ Χριστὸς [...] ἑαυτὸν παρέδωκεν

w. 26 ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ

w. 27 ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἕνδοξον

w. 28 οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα

w. 29 troska o żonę (τὴν ἑαυτοῦ σάρκα)

w. 30 μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ

w. 33 φοβῆται τὸν ἄνδρα

Choć w tekście nie odnajdujemy fragmentów w pełni paralelnych leksykalnie, to jednak ich znaczenie pozwala na dostrzeżenie podobnych wątków. Wedle przedłożonego schematu, sercem wypowiedzi są ww. 26 i 27, które wyrażają zasadniczy cel parenezy, czyniąc ją na wskroś kobiecą. Dlaczego? Dlatego, że pouczenie w większej mierze skierowane jest do mężczyzn, na których autor nakłada większą odpowiedzialność. Tą odpowiedzialnością jest stworzenie dla żony takiej przestrzeni, która umożliwi jej wzrastanie w świętości i pięknie (zob. Ef 5,27c).

Przedstawiając strukturę perykopy, pominęliśmy ww. 31 i 32, ponieważ jawią się one jako swego rodzaju zamierzone wtrącenia, wzmacniające wydźwięk parenezy (poprzez cytację z LXX – w. 31, por. Rdz 2,24) i tłumaczące jej zasadniczą treść (mistyczna więź Chrystusa i Kościoła – w. 32), choć, jak ukażemy dalej, mają własne miejsce w strukturze passusu, tworząc odrębną, wewnętrzną jednostkę tekstualną.

Bez wątpienia ós interpretacji wyznaczana jest przez wstęp w w. 21, gdzie jest mowa o wzajemnym poddaniu każdego, kto wierzy w Chrystusa. Wydaje się, że ów wstęp wiązać należy z poprzedzającą perykopą, jednak użyty w nim imiesłów ὑποτασσόμενοι – „wzajemnie poddani”, który pojawia się kilkakrotnie w Ef 5,22-

33, pozwala nam widzieć w nim przede wszystkim wprowadzenie do „tablic rodzinnych”¹³. Wskazuje na to również wyrażenie ἐν φόβῳ Χριστοῦ – „w bojaźni przed Chrystusem”, które swoje odzwierciedlenie znajduje w w. 33, gdzie pojawia się czasownik φοβέομαι. Ww. 21 i 33 możemy więc uznać za paralelne z kilku względów. Po pierwsze, pouczenia w nich zawarte mają charakter uniwersalny, co sugerują zaimek ἀλλήλοις – „wzajemnie” (szerzej w: Borek 2011, 152–153) oraz wyrażenie ὑμεῖς οἱ καθ’ ἑνα – „każdy z was” (Hoehner 2002, 781–782). W w. 21 każdy wezwany jest do „poddania się”, co autor w w. 33 przenosi na relację małżeńską, zwracając się do mężczyzn słowy: „każdy z was” – mężów. Zatem w czasownik ὑποτάσσω wpisują się czasowniki ἀγαπάω – dosł. „miłuję”, w kontekście męża oraz φοβέομαι – dosł. „boję się”, odnośnie do żony (Zob. Setyawan 2007, 60; Theriault 1985, 304)¹⁴. Po drugie, w. 21 pozwala nam właściwie zrozumieć czasownik φοβέομαι – „boję się”, który budzić może szczególne kontrowersje. Skoro poddanie ma się realizować ἐν φόβῳ Χριστοῦ „w bojaźni Chrystusowej” (w. 21), to czasownik φοβέομαι dotyczący żony (w. 33) nie może implikować strachu – Chrystus bowiem nie jest przedmiotem ludzkiego strachu – ale raczej najwyższy szacunek i podziw, odpowiedź na męską miłość.

Kolejna paralela kryje się w ww. 22-23 oraz w. 30. Pierwszym wskazaniem na jej obecność jest rzeczownik σῶμα, którym Paweł posługuje się, mówiąc o ciele eklezjalnym, a dokładniej Mistycznym Ciele Chrystusa (por. 1 Kor 12,12-27). Relacja mąż–żona wyjaśniona jest tu zatem przez pryzmat eklezjalny. Choć mąż ma być κεφαλή – „głową” żony¹⁵, to jednak wciąż są członkami tego samego Mistycznego Ciała (w. 30), a więc są równi w Kościele co do godności. Virginia Ramey Mollenkott uważa, że tak jak źródłem Kościoła jest Chrystus-Głowa, tak mąż jest źródłem relacji małżeńskiej, faktu, że kobieta stała się jego żoną.

¹³ Badacze nie są zgodni co do tekstualnej przynależności w. 21. Sarah J. Tanzer widzi w nim most pomiędzy sekcjami, uznając tym samym wydzwięk „tablic domowych” w Liście do Efezjan za silnie patriarchalny (Tanzer 1995, 333–334).

¹⁴ Trudny do interpretacji czasownik ὑποτάσσω w tablicy małżeńskiej odnosi się wyłącznie do kobiet. Porównując omawiany tekst z fragmentem Kol 3, 1819, możemy wnioskować, że czasownik ὑποτάσσω i ἀγαπάω są *de facto* synonimami. Powinny nimi być, jeżeli zakładamy równość kobiety i mężczyzny, choć realizowaną poprzez ich odmienne powołania.

¹⁵ Rzeczownik κεφαλή w tym kontekście jest przedmiotem dyskusji badaczy, którzy opowiadają się za dwoma odmiennymi interpretacjami. Pierwsza grupa, reprezentowana również przez badaczy feministycznych (L. Scanzoni, N. Hardesty), twierdzi, że rzeczownik ten oznacza „źródło”, „początek” – jak Chrystus jest „źródłem” Kościoła, tak kobieta wywodzi się od mężczyzny (zgodnie z porządkiem stworzenia). Karen de Vos uważa ponadto, że rozumienie „głowy” jako metaforycznego określenia „władzy” jest współczesną ideologiczną kalką. Starożytni bowiem nie mieli pojęcia, że ośrodkowy układ nerwowy, który steruje ciałem, znajduje się w głowie. Organem sterującym było serce. Takim poglądom przeczą statystyczne badania Wayne’a Grudema, który dowodzi, że rzeczownik κεφαλή ma w literaturze greckiej tylko jedno metaforyczne znaczenie – oznacza „władzę”, „dowodzenie”, „przewodnictwo”. Kwestionuje, jakoby Paweł miał nadać temu terminowi inny sens, niezrozumiały dla ogółu odbiorców (de Vos 1972, 10–11; Grundem 1985, 54–59; Zob. Miller 2009, 62).

Nie ma tu zatem mowy o hierarchii oraz relacji podporządkowania (Mollenkott 2003, 51). Z lektury w. 22 rodzi się zatem pytanie, czy żona ma być poddana mężowi „jak panu”, czy „jak Panu”? Kontekst eklezjalny wskazuje raczej na drugą wersję, kierując naszą myśl od idei *kyrieia* do relacji Oblubienicy (Kościoła) i Oblubieńca (Chrystusa). Żona zatem nie ma pozostawać do męża w relacji niewolniczej, ale jej „poddanie” jest równoznaczne z pełnym zaufaniem do męża, które pozwoli jej osiągnąć pełną wolność¹⁶. Mężczyzna ma być poniekąd zbawcą kobiety, czyli tak działać, aby jego żona mogła stać się świętą i w konsekwencji dostąpić zbawienia.

Autor uzasadnia następnie, co jest źródłem poddania żon mężom. Wyjaśnienie to zapisuje w. 24 z w. 29. W w. 24 odnajdujemy wezwanie skierowane do żon, które mają być poddane mężom, tak jak Kościół poddany jest Chrystusowi, ἐν παντί – „we wszystkim”. Czy ten imperatyw implikuje bezwzględne posłuszeństwo żon? Raczej nie, o ile mamy na uwadze wskazaną paralelę. Poddanie Kościoła Chrystusowi jest miłosną odpowiedzią na Jego poświęcenie. Żona i mąż stanowią jedno ciało σῶμα, co podkreśla ten sam autor, podając starotestamentalną argumentację w w. 31 (por. Rdz 2,24). W w. 29 żona przyrównana została do ciała – σῶμα, które mąż żywi i pielęgnuje. Musimy wziąć tu pod uwagę okoliczności społeczne i historyczne I w. po Chr., kiedy główną domeną kobiety była opieka nad gospodarstwem domowym, mężczyzny zaś utrzymanie. Skoro zatem mężczyzna, realizując swoją miłość, zabiega o dobra ziemskie dla kobiety, ta powinna odpowiedzieć mu właściwym poddaniem, które jest nie tylko aktem wdzięczności wobec męża, ale wiąże się również z umiejętnością przyjęcia ziemskich dóbr – dla dobra własnego i wszystkich członków gospodarstwa domowego.

Posuwając się w analizie w głąb perykopy, dostrzegamy wzmocnienie jej wymowy. Kolejna część poświęcona jest *stricte* relacji małżonków, choć nadal w kontekście chrystologiczno-eklezjalnym (ww. 25 i 28). Tym razem akcent położony jest na właściwym rozumieniu męskiego poświęcenia względem żony. Miłość męzowska wyniesiona jest znów do statusu ἀγάπη – „miłości doskonałej” (por. w. 25), do której zdolny jest jedynie Bóg. Autor stawia zatem wysoko poprzeczkę przed mężczyzną (Setyawan 2007, 60). Miłość (ἀγάπη) popchnęła Chrystusa do ofiary radykalnej, ostatecznej – życiodajnej ofiary z siebie samego (ἐαυτὸν παρέδωκεν – „siebie samego wydał”). Chrystus umarł za Swe eklezjalne Ciało – σῶμα. W ten sam sposób mąż miłować ma żonę jak Chrystus σῶμα (w. 28). Po pierwsze, ta miłość wymaga od niego radykalnego poświęcenia, oddania swego życia¹⁷. Po dru-

¹⁶ Podkreśliśmy, że nie chodzi o wolność rozumianą jako „samowolę”, ale o wolność prowadzącą do pełnej realizacji człowieczeństwa.

¹⁷ Nie chodzi tu, oczywiście, o ofiarę krwawą, ale pełne poddanie się w bezinteresownej miłości ku żonie.

gie, sama obecność terminu σῶμα pozwala nam stwierdzić, że autor przypomina mężczyźnie o równej godności kobiety w Mistycznym Ciele. Clue do takiego rozumienia kryje się w słowach „kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje”. Gra słowna oparta na obecności σῶμα miesza tu dwie rzeczywistości – mistyczną i cielesną. Skoro żona jest członkiem tego samego ciała eklezjalnego, zasługuje na tę samą miłość, jaką mąż żywi zarazem względem swego ciała, jak i Ciała. Brak miłości do obu implikuje niemożliwość budowania miłości do żony. Miłość męska powinna być wyzuta ze wszelkiego egoizmu.

Sercem parenezy są ww. 26 i 27 ubrane w formę zdań celowych, wprowadzanych partykułą ἵνα – „aby”. Choć oba mają wymowę eklezjalną *sensu stricto*, przenieść je można na ludzką relację oblubieńczą. W. 26 ma bez wątpienia wymowę chrzcielną – wspomina bowiem o rytualnym oczyszczeniu (czasownik καθαρίζω), z uwzględnieniem materii (λουτρόν τοῦ ὕδατος) i formy (ῥῆμα) (Zob. Barth 1974, 624–625). Miłość męża podobnie do miłości Chrystusa powinna skutkować oczyszczeniem oblubienicy¹⁸, a to oczyszczenie prowadzi do uświęcenia (w. 27; por. 1 P 1,7), a w konsekwencji do zbawienia (Hoehner 2002, 757). Relacja małżeńska powinna uszlachetniać małżonków. Autor wymienia kilka skutków bezinteresownej, doskonałej miłości, które dostrzega się w obdarowanym. Umiłowana Oblubienica/oblubienica stanie przed Chrystusem, jako: ἔνδοξος – „chwalebna”, μὴ ἔχουσαν σπίλον¹⁹ ἢ ῥυτίδα – „niemająca skazy ani zmarszczki” oraz tym podobnych, ἁγία καὶ ἄμωμος – „święta i nieskalana”. Takie widoczne skutki oblubieńczej miłości nakreśla przed nami autor i takie zadania stawia przed mężczyzną. Wydają się one z ludzkiego punktu widzenia wygórowane, bowiem człowiek nigdy nie stanie się jak Chrystus. Może jednak próbować i z takiego założenia wychodzi autor parenezy, dostrzegając potencjał zbawczy relacji małżonków.

Zauważyliśmy na początku egzegezy, że pominięte w strukturze ww. 31 i 32 odgrywają w niej osobną rolę. W. 31 przy zestawieniu z ww. 28-30 nabiera właściwego znaczenia. Dostrzegamy tu bowiem grę autora słowami σῶμα i σὰρξ, a więc misterne powiązanie (a nie dychotomię!) dwóch rzeczywistości, Kościoła i małżeństwa. W ww. 28 i 29 wyraźnie dostrzega się paralelizm synonimiczny:

w. 28a ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σῶματα

w. 29a Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν

¹⁸ Można tu dostrzec nawiązanie do obmycia panny młodej przed uroczystością żydowskich zaślubin, choć wymowa chrzcielna wydaje się bardziej przystawać do treści (por. Ez 16,9; Tanzer 1995, 336).

¹⁹ Rzeczowniki σπίλος i ῥυτίς należą do terminów niezwykle rzadkich, prawie nieobecnych w literaturze greckiej. Ich obecność w Liście do Efezjan tłumaczy się cytacją, bądź uznaje za efekt inspiracji pieśnią miłosną lub ówczesnym hymnem (Barth 1974, 627–628).

Podobieństwo dostrzegalne jest przede wszystkim w orzeczeniach, pierwszym wyrażonym pozytywnie, drugim negatywnie. Czasowniki „powinni miłować” z w. 28 odpowiadają orzeczeniu „nie nienawidzi” z kolejnego wersetu. Podobnie ma się rzecz z zestawieniem „jak własne ciała” z „własne ciało”, przy czym w pierwszym wyrażeniu autor posłużył się rzeczownikiem σῶμα, który ma konotacje pozytywne, w drugim σάρξ – terminem pojawiającym się w kontekście grzechów cielesnych. W tym miejscu rodzi się pytanie – skąd ta terminologiczna rozbieżność? Jak wielokrotnie zauważaliśmy, rzeczownik σῶμα ma w listach Pawłowych konotacje eklezjalne i mistyczne. Czy jednak w tym miejscu chodzi wyłącznie o Kościół? Takiemu założeniu wydaje się przeczyć forma rzeczownika, a dokładniej użycie go w liczbie mnogiej – „jak własne ciała” (Hoehner 2002, 763). Skoro zatem w pierwszym zdaniu chodzi również o ciało w sensie fizycznym, to czy można owe dwa wersety uznać za metabolę? Być może. Wskazują na to ww. 28b i 29b. Miłowanie żony przyrównane jest do pielęgnacji i żywienia ciała, czyli zapewnienia jej niezbędnych do funkcjonowania warunków.

Odleglejsze nieco analogie odnaleźć można w w. 29c30 i w. 31. Po raz kolejny autor posługuje się zestawieniem σῶμα i σάρξ. Choć terminologicznie treści są odległe, widzieć w nich można źródło motywacji zarówno dla Kościoła, jak i małżeństwa. Bez wątplenia oba teksty wskazują na jedność:

w. 30 μέλη ἑσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ

w. 31 οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

Autor przypomina w ten sposób, że taka sama jedność, jaka zachodzi w Mistycznym Ciele Chrystusa (bez wątplenia możemy w tym miejscu interpretować σῶμα z w. 30 w ten właśnie sposób), powinna być realizowana w małżeństwie, gdzie ἕσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν – „będą dwoje w jednym cielem” (w. 31), głównie cielesnie (na to wskazuje gr. σάρξ łac. *carnis*). Zatem w tych dwóch wersetach (30 i 31) również widzieć możemy, choć dość odległą językowo, ale jednak obecną w warstwie znaczeniowej, paralelę.

Ostatnim, pominiętym w strukturze, ale istotnym tekstem, w którym autor nazywa omawiane treści „tajemnicą”, jest w. 32. Jak wspomnieliśmy wcześniej, sam pisarz sugeruje nam, że głównym wątkiem parenezy 21-33 jest owa „tajemnica” relacji Chrystusa i Kościoła. Przez pryzmat tego mistycznego związku, również w małżeństwie dostrzec możemy tajemnicę, obecną w jedności męża i żony (Rossé 2001, 183).

Postulowana przez autora identyczność małżonka i małżonki podkreślana jest kilkakrotnie w jeszcze inny sposób – za pomocą zaimka zwrotnego ἑαυτὸν – „siebie samego”, który obecny jest w: w. 25, a także trzykrotnie w w. 28 oraz w w. 33.

Zaimek ten raz tylko odnosi się do Chrystusa, który wydał „samego siebie”, w pozostałych wypadkach dotyczy mężczyzny, który „miłuje jak samego siebie” bądź „jak własne ciało” swą małżonkę. Taka treść implikuje równość żony względem męża (Hoehner 2002, 765). Gérard Rossé zauważa ponadto, że jest to nawiązanie do przykazania miłości bliźniego, które najlepiej realizowane jest w małżeństwie (Rossé 2001, 180–181). Autor listu podkreśla jeszcze, że miłość męża w sposób doskonały realizuje się w dawaniu siebie (παρὰδίδωμι), zatem w Ef 5,21-33 jest na wskroś chrystocentryczna.

5. Mizogin czy feminista?

Zbierając uwagi z powyższej interpretacji, dostrzegamy, że treści zawarte w perykopie Ef 5,21-33 nie są antykobiece. Wskazuje na to kilka faktów, które wynikają z analizy tekstu. Po pierwsze, czasownik ὑποτάσσω odnoszący się do kobiety/żony nie jest zachętą do jej uciemnienia, ale odpowiedzią na ἀγάπη mężczyzny/męża. Skoro bowiem mąż, na wzór Chrystusa, wzywany jest do bezwarunkowej miłości, zdolnej do najwyższych poświęceń, to i żona zobowiązana jest do aktywnego budowania relacji małżeńskiej, poprzez bezgraniczne zaufanie i poddanie się tej miłości. Nie mówimy już zatem wyłącznie o „wzajemności”, ale o „relacyjności” małżonków (Borek 2011, 143). Nie ma zatem racji Elisabeth Schüssler Fiorenza, gdy wspominając o właściwej interpretacji passusu, najpierw uznaje za klucz wzajemne poddanie każdego chrześcijanina względem każdego chrześcijanina, by następnie ukazać chrześcijańską żonę, która za sprawą zawartego małżeństwa musi się bezwzględnie podporządkować chrześcijańskiemu mężowi (Mollenkott 2003, 44). Po drugie, żona jest równa mężowi jako jeden z dwóch elementów tego samego „małżeńskiego ciała” (σάρξ), w którym są jednością, ponadto mąż kocha żonę jak siebie samego (ἑαυτὸν) – a zatem relacyjnie są sobie równi. Po trzecie, są sobie równi w wymiarze eklezjalnym, w równym bowiem stopniu są członkami tego samego Mistycznego Ciała (σῶμα) Chrystusa. Wobec powyższych argumentów, zarzuty stawiane przez badaczy feministycznych o patriarchalny wydźwięk perykopy są nieuzasadnione. Dogłębne zrozumienie tekstu pozwala nam dostrzec jego prokobiecą treść.

Badacze o feministycznej proweniencji mogliby wskazać, zresztą słusznie, kilka takich passusów, które są trudniejsze do obronienia i tym samym podważyć całą powyższą apologię Pawła. Badając jednak tekst starożytny, nie można nam zapominać o okolicznościach jego powstania oraz o kontekście kulturowym. Czy tego chcemy, czy nie, tekst ów powstał w warunkach społecznych odbiegających od naszych standardów (istnienie wspomnianej *kyrieia*). O ile zatem jego aktuali-

zacja jest działaniem uzasadnionym, o tyle nie wolno odzierać tego tekstu z jego pierwotnego przesłania. Posłużmy się przykładem. Badaczka Elleen R. Campbell-Reed uważa, że kluczem do całej perykopy jest w. 21, w którym wyraźnie jest mowa o wzajemnym poddaniu. Ta sama badaczka reinterpretuje perykopę mówiącą o miłości męża i poddaniu żony, nie zgłębiając wymowy czasowników ὑποτάσσω i ἀγαπάω (Theriault 1985, 304), które z chęcią by ujednoliciła, a najchętniej pominęła, uznając oba za nieaktualne²⁰. Inna badaczka argumentuje, że autor Listu do Efezjan pozwolił sobie na ukłon w stronę patriarchalnego modelu rodziny bądź ze strachu przed propatriarchalnym społeczeństwem, bądź też z powodu nieumiejętnego posługiwania się obrazami. Opisana wierność (poddanie) Kościoła posłużyć miała autorowi za obraz wierności stworzenia, małżeństwo natomiast miało być odbiciem relacji Chrystusa i Kościoła (Johnson 2012, 580). Taka interpretacja wydaje się jednak niekonsekwentna. „Tablice domowe” nie są synekdochą, ale zbiorem konkretnych wskazówek dla małżonków, rodziców i ich dzieci oraz panów i ich niewolników.

Na podobne uproszczenia zdobywają się badacze propatriarchalni, widząc jedynie te treści, które wspominają o poddaniu kobiet, a pomijając kwestię ἀγάπη męża oraz wiele przesłanek przemawiających za równością (w różnorodności) obojga małżonków²¹. Jest to również zabieg niedopuszczalny.

Konkluzja

Analiza tekstu pozwala na wyciągnięcie wniosków dotyczących zarówno wymowy omawianego fragmentu, jak też sposobów jego badania. Jak wskazaliśmy powyżej, perykopa Ef 5,21-33 jest dobrym materiałem do argumentowania za równością kobiety w relacji małżeńskiej. Istnieją jednak pewne metodologiczne założenia, których nie można zlekceważyć. Po pierwsze, w. 21 jest integralną częścią i ważnym kluczem do zrozumienia „tablic domowych”. Odarcie tekstu z idei wzajemnego poddania pozbawia go egalitarnej, właściwej mu wymowy

²⁰ Ich nieaktualność argumentuje zmianą ekonomiczną we współczesnym świecie. W starożytności żony musiały być poddane mężom, którzy zapewniali im warunki konieczne do życia, natomiast obecnie kobiety są w stanie samodzielnie zatroszczyć się o własny byt, a więc nie może być mowy o poddaniu (Campbell-Reed 2001, 271). Sprowadzenie wymowy perykopy do ekonomii wydaje się daleko idącym uproszczeniem, które daje autorce podstawę do budowania kolejnych wątpliwych teorii.

²¹ Zauważyć jednak należy, że badacze opowiadający się za egzegezą tradycyjną omawianego passusu nie próbują propagować treści maskulinistycznych, ale rozumieją ów tekst jako opis porządku społecznego czasów Pawła. Co ciekawe, George B. Caird uważa, że „szowinizm” Ef 5,21-33 jest efektem ostrożności Pawła, który mając świadomość, że nie wszyscy mężowie wierzących żon są chrześcijanami, optował za podtrzymywaniem panujących obyczajów (Hoehner 2002, 726; Brown 1975, 160).

(zob. 1 Kor 12,27; Ga 3,28). Po drugie, nie należy absolutyzować paraleli doskonałej relacji Chrystusa i Kościoła, która rozumiana literalnie, przy najmniejszych nawet patriarchalnych skłonnościach, skazałaby chrześcijańskie żony, jako te mniej doskonałe, na wieczne poddanie mężom „we wszystkim” (Ef 5,24; Tanzer 1995, 335).

Tekst Ef 5,21-33, jak zauważyliśmy, nie potrzebuje feministycznej aktualizacji, ponieważ nie promuje patriarchy, a autor wielokrotnie podkreśla równą godność kobiety w Chrystusie, Kościele i małżeństwie. Co za tym idzie, nie należy czytać tej perykopy zdawkowo, ponieważ taka lektura prowadzi do błędów, pokutujących w teksty, które dopuszczają się patologizacji biblijnych treści. Czytanie tekstu biblijnego, przy założeniu, że jest on nieaktualny, ponieważ nie przystaje do świata, w którym żyjemy, przeczy jego natchnieniu. Nie należy jednak porzucać prób mierzenia i ważenia tekstów biblijnych różnymi narzędziami. Feminizm jest z pewnością propozycją atrakcyjną, ale przy tym i niebezpieczną, ponieważ nader często za punkt honoru poczytuje sobie walkę o kobiecość, zapuszczając się na te pola badawcze, na których „kobiecość” tej walki nie potrzebuje. Równie niebezpieczna jest lektura maskulinistyczna, która optuje za patriachatem. Ta z kolei, w przeciwieństwie do feminizmu, czytać chce teksty literalnie tam, gdzie równa godność kobiety jest kwestionowana. Zagrożeniem tej propozycji jest przykładanie odległego kulturowo tekstu do dzisiejszych okoliczności społeczno-kulturowych, bez jego właściwej interpretacji lub też po zdawkowej analizie. Pamiętać zatem należy, że teksty biblijne o szczególnie dotyczących nas społecznie treściach wymagają właściwego metodologicznego wyważenia.

Bibliografia:

- ADAMIAK E., *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathriny Halkes*, SiRIE KUL 6, Lublin 1997.
- ADAMIAK E., *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, Warszawa 1999.
- BARTH M., *Ephesians 4-6*, Anchor Bible, Garden City – New York 1974.
- BOREK W., *Rady dla ojców w tzw. tablicach domowych (Kol 3,21 i Ef 6,4)*, „Verbum Vitae” 2011, 20, 139–169.
- BÓL A., *Charakter relacji pomiędzy małżeństwem a przymierzem Chrystusa z Kościołem na podstawie Ef 5,21-33*, w: T.M. DĄBEK (red.), *Utwierdzaj twoich braci*, Kraków 2003, 159–181.
- BROWN D.W., *Revolutionary Subordination. A Bible Study of the Haustafeln*, „Brethren Life and Thought” 1975, 20, 159–164.

- CAMPBELL-REED E.R., *Should Wives „Submit Graciously”? A Feminist Approach to Interpreting Ephesians 5:21-33*, „Review and Expositor” 2001, 98, 263–276.
- CHRZĄSTOWSKA M., *Powołanie i zaangażowanie. Prawa człowieka – feminizm – chrześcijaństwo*, SiM 80, Poznań 2005.
- DUDREY R., „Submit Yourself to One Another”: A Socio-Historical Look at the Household Code of Ephesians 5:15–6:9, „Restoration Quarterly” 1999, 41, 27–44.
- ECKMANN A., *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, „Vox Patrum” 1985, 8–9, 29–50.
- GAJOWSKA A., *Hasło: Feminizm*, Poznań 2008.
- GRUDEM W., Does κεφαλή („Head”) Mean „Source” or „Authority Over” in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples, „Trinity Journal” 1985, 6, 38–59.
- HOEHNER H.W., *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002.
- JOHNSON E.E., *Ephesians*, w: C.A. NEWSOM, S.H. RINGE, J.E. LAPSLEY (red.), *Women’s Bible Commentary*, Louisville 2012, 576–580.
- KAŁABUN A., *Turia rzymskim symbolem miłości i wierności małżeńskiej*, „Vox Patrum” 1985, 8–9, 75–80.
- KUDASIEWICZ J., *„Mężowie, miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół” (Ef 5,25-33)*, „Vox Patrum” 1985, 8–9, 81–88.
- MATLARY J.H., *Nowy feminizm*, tł. M. Ratajczak, Poznań 2000.
- MILLER J.D., *Translating Paul’s Words about Women*, „Stone-Campbell Journal” 2009, 12, 61–71.
- MISIEWICZ J., *Feministyczna interpretacja Pisma św. jako przyczynek do kontekstualnego podejścia do Biblii*, „Perspectiva” 2011, 18, 131–140.
- MOLLENKOTT V.R., *Emancipative Elements in Ephesians 5:21-33: Why Feminist Scholarship Has (Often) Left Them Unmentioned, And Why They Should Be Emphasized?*, w: A.J. LEVINE (red.), *Feminist Companion to Paul: Deutero-Pauline Writings*, New York – London 2003, 3758.
- ROSSÉ G., *Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini*, Roma 2001.
- RUETHER R.R., *Feminism and the Future of Religious Studies*, „Frontiers: Journal of Women Studies” 1981, 6, 10–12.
- SETYAWAN Y.B., *„Be Subject to Your Husband as You Are to the Christ” in Ephesians 5:21-33 - Illuminated by An Indonesian (Javanese)*, „Asia Journal of Theology” 2007, 21, 50–68.
- STICHELE C.V., PENNER T., *Paul and the Rhetoric of Gender*, w: C.V. STICHELE, T. PENNER (red.), *Her Master’s Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*, Atlanta 2005, 287–310.
- STOLARSKA M., *Sprzeciw - historia. Wymiar krytyczny historii kobiet*, Bydgoszcz 2011.
- THERIAULT J.Y., *La femme chrétienne dans les textes pauliniens*, „Science et Esprit” 1985, 37, 297–317.

- TANZER S.J., *Ephesians*, w: E. SCHÜSSLER FIORENZA (red.), *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, London 1995, 325–348.
- DE VOS K., *The Place of Women: A Look at the Biblical Evidence*, „The Reformed Journal” 1972, 22, 7–12.
- WYPUSTEK A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- ŻYWICA Z., *Relacje małżeńskie mężczyzny i niewiasty w świetle tajemnicy Chrystusa i Kościoła (Ef 5,21-33)*, „Studia Pastoralne” 2009, 5, 260–268.