Biblica et Patristica Thoruniensia

13 (2020) 1: 59–104
ISSN (print) 1689-5150
ISSN (online) 2450-7059

Marcin Kowalski
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
xmkowal@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8732-6868
DOI: http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2020.003

Między darem Bożym a konstruktem społecznym. Wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2–16

Between the Gift of God and the Social Construct. Early Christian Understanding of Sexuality Based on 1 Cor 11:2–16

Streszczenie. Artykuł bada wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości na podstawie 1 Kor 11,2–16. Autor rozpoczyna od ukazania związku badanego fragmentu z myślą Pawła w 1 Liście do Koryntian, po czym prezentuje jego schemat recytatywny i retoryczny. Według niego 1 Kor 11,2 pełni rolę wstępu, po którym Paweł stawia tezę (11,3) na temat relacji pierwszeństwa i różnic między mężczyzną a kobietą, dla których wzorem jest relacja Boga i Chrystusa. Apostoł rozwija swoją tezę w serii trzech argumentów, które mają wymiar kulturowy (11,4–6), chrystologiczno-teologiczny (11,7–12) oraz związany z prawem naturalnym (11,13–15). W każdym z nich argumentuje za utrzymaniem różnic płciowych, które są dla mężczyzny i kobiety konieczne dla wypełnienia ich ról społecznych, bycia świadkiem objawienia Bożego, pełnego przeżywania swojej egzystencji i respektowania porządku natury. Całość argumentacji Pawła okala wstęp i zakończenie o charakterze eklezjalnym, sugerując, że od właściwego przeżywania płciowości zależy dobro i jedność wspólnoty Kościoła.

Abstract. The article examines the early Christian understanding of sexuality in 1 Cor 11:2–16. The author begins by showing the connection of the fragment under examination with Paul's thought in the First Letter to the Corinthians, and then presents its oral and rhetorical composition. According to the proposed outline, 1 Cor 11:2 serves as the introduction, after which Paul puts forward his thesis (11:3) on the relation of priority and respect for differences which should characterize the relationship between man and woman, the pattern for which is the communion between God and Christ. Subsequently, the Apostle develops his thesis in a series of three arguments labeled as cultural (11:4–6), Christologico-theological (11:7–12) and based on natural law (11:13–15). In each of them, he argues for maintaining gender differences, which are necessary for men and women to fulfill their social roles, to be witnesses of God's revelation, to experience the fullness of their existence and to respect the natural order. The whole

of Paul's arguments is framed in the ecclesiological introduction and conclusion which suggests that the proper experience of sexuality is vital for the good and unity of the community of the Church.

Słowa klucze: 1 Kor 11,2–16; oralność; retoryka Pawła; kobieta; mężczyzna; płciowość; kultura; prawo naturalne.

Keywords: 1 Cor 11:2–16; orality; Paul's rhetoric; woman; man; sexuality; culture; natural law.

Trudno wyobrazić sobie nasze rozważania nad wczesnochrześcijańskim rozumieniem płciowości bez św. Pawła. Pawłowe teksty, jak się twierdzi, i teksty, które zainspirował, na wieki ukształtowały chrześcijańskie rozumienie zagadnienia płci i związanych z nią ról społecznych. Według niektórych jest to rozumienie bardzo problematyczne, zabarwione kulturą patriarchalną i odsyłające kobiety na margines życia społeczności i Kościoła[1]. Paweł byłby odpowiedzialny za powstrzymanie rewolucji kobiet we wspólnotach wczesnochrześcijańskich. Podporządkował je mężczyznom, utrwalając na wieki, a nawet tysiąclecia model patriarchalny. Kilkoma z problematycznych tekstów apostoła poczuła się nawet w obowiązku zająć Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, umieszczając je w sekcji trudnych, wymagających komentarza fragmentów. Komisja nawiązuje tylko pośrednio do 1 Kor 11,2–16, wskazując, że w 1 Kor 11,3 Paweł domaga się respektowania porządku społecznego dającego władzę mężczyznom[2]. We fragmencie tym apostoł nazywa mężczyznę głową kobiety (11,3). Zabrania mężczyznom prorokowania i modlitwy z zakrytą głową, z kolei kobietom nie pozwala odsłaniać

[1] A.C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress 1990). O szkodliwej patriarchalnej retoryce Pawła pisze C. Vander Stichele – T.C. Penner, „Paul and the Rhetoric of Gender", *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (red. C. Vander Stichele – T.C. Penner) (GPBS 9; Leiden–Boston: Brill 2005), 309–310. F. Watson, *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic* (Cambridge UK – New York: Cambridge University Press 2000), 53–54, uznaje, że to, co Paweł proponuje w 1 Kor 11,2–16, uderza zarówno w godność kobiety, jak i mężczyzny i jest dziś nie do przyjęcia.

[2] Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (Kielce: Verbum 2014), 214–218, zwł. 218. Komisja odnosi się też do 1 Kor 11,5, według którego kobietom przyznaje się prawo do prorokowania we wspólnocie. Dokument dyskutuje Ef 5,21–23, 1 Kor 14,34–38, 1 Tm 2,11–15. Interesujący nas fragment 1 Kor 11,2–16 nie został uznany za kontrowersyjny.

głowy podczas modlitwy (1 Kor 11,4–6). Tłumaczy to dalej faktem, że mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta chwałą mężczyzny (1 Kor 11,7). Już na pierwszy rzut oka z fragmentu wyziera patriarchalna ideologia, która wydaje się redukować kobiety do roli pięknego, ale jednak dodatku do mężczyzny (1 Kor 11,8–9). Dlaczego Paweł tak wiele trudu wkłada w korygowanie zwyczajów związanych z praktykami modlitewnymi wspólnoty w Koryncie? Czy nakryta bądź odkryta głowa tak wiele znaczy? Wreszcie jaki związek ma ona z rozumieniem i przeżywaniem płciowości oraz ról społecznych mężczyzny i kobiety? Żeby odpowiedzieć na te pytania, przyjrzymy się najpierw myśli Pawła w kontekście, a także strukturze recytatywnej i retorycznej 1 Kor 11,2––16. Dalej przeanalizujemy jej różne warstwy argumentacyjne, z konieczności odnosząc się do pojawiających się w nich dylematów natury egzegetycznej. Wreszcie w podsumowaniu wskażemy całościowy obraz wizji płciowości u Pawła, w której łączą się ze sobą kultura, teologia i obserwacja świata stworzonego, czyli natura.

1. 1 Kor 11,2–16 w kontekście

Tekst, który jest obiektem naszego zainteresowania, należy do rozdziału jedenastego, którego pierwszy wers według większości przynależy do poprzedzającej jednostki retorycznej 1 Kor 8,1–11,1. Paweł traktuje w niej kwestie εἰδωλόθυτα, mięsa składanego w ofierze pogańskim bożkom, po czym przechodzi do problemu wyglądu i ubioru kobiet oraz mężczyzn biorących udział w modlitwie (11,2–16). Fragment ten łączy się z kolejną jednostką 1 Kor 11,17–34 poprzez słownictwo związane z tradycją (11,2.23) oraz pochwałą Koryntian (11,2.17). O ile w 1 Kor 11,2 wspólnota jest chwalona za trwanie przy przekazanej im przez apostoła nauce i związanej z nią praktyce życia (ἐπαινῶ), o tyle w 1 Kor 11,17, przechodząc do zachowania podczas Eucharystii, apostoł nie ma ich już za co pochwalić (οὐκ ἐπαινῶ). Fee zauważa różnicę stylu i tonu emotywnego w nauczaniu Pawła widoczną w sekcjach 1 Kor 11,2–16 i 11,17–34. Nie przeszkadza to jednak badaczom łączyć ze sobą obie jednostki, szukając także ich powiązań z szerszym kontekstem strategii dyskursywnej apostoła. Według niektórych 1 Kor 11,2–34 to spójny blok dotyczący korekty zachowania Koryntian podczas zgromadzeń modlitewnych[3]. Inni rozszerzają kontekst kultyczno-mo-

[3] R.F. Collins, *First Corinthians* (SP 7; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999), 392; W.F. Orr – J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation* (AB; New Haven, Conn. – London: Yale University Press 2007), 258; A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI. – Car-

dlitewny także na rozdziały 12–14, inkorporując do tej sekcji praktycznie cały rozdział jedenasty[4]. Jeszcze inni dostrzegają związek tematyczny 1 Kor 11,2–16 z nadrzędną regułą budowania wspólnoty wyrażoną w 1 Kor 8,1–11,1[5]. Interesujący nas fragment umieszcza się wreszcie jako jeden z tematów sekcji, w której Paweł odpowiada na problemy Koryntian (7,1–14,40/15,58/16,12/16,12)[6], bądź jako część powiązaną z tezą główną argumentacji Pawła, która dotyczy zagrożonej jedności Kościoła w Koryncie (1 Kor 1,10)[7].

Jakkolwiek usytuujemy 1 Kor 11,2–16, pewne jest, że fragment ten nie jest tak oderwany od kontekstu argumentacyjnego 1 Listu do Koryntian, jak postulowali to niektórzy zwolennicy jego nie-Pawłowego pochodzenia[8]. Ich argumenty, akcentujące różnicę między 1 Kor 11,2–16 a Ga 3,28 oraz myślą

---

lisle: Eerdmans; Paternoster 2000), 800; J.P. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (SBLMS 15; Atlanta: Society of Biblical Literature 2005), 12–13, 15; J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven–London: Yale University Press 2008), 404–405.

[4] A. Robertson – A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary. The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: Clark [2]1975), 226; H. Conzelmann, *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia: Fortress 1975), 181; L. Morris, *1 Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC 7; Downers Grove, IL: InterVarsity 1985), 148; M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press 1993), 185, 258–259; W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1 Kor 6,12–11,16* (EKKNT 7/2; Dusseldorf: Benziger 1995), 487; R.B. Hays, *First Corinthians* (IBC; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1997), 181––182; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* 798; R.E. Ciampa – B.S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians* (The Pillar New Testament commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010), 499–503; M. Taylor, *1 Corinthians* (NAC 28; Nashville, TN: B&H 2014), 251–252.

[5] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 799; Taylor, *1 Corinthians*, 252.

[6] C.K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (London: A. & C. Black 1968), 153; G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987), 266; Hays, *First Corinthians*, 110; Fitzmyer, *First Corinthians*, 273.

[7] Taylor, *1 Corinthians*, 252.

[8] W.O. Walker, JR, „1 Corinthians 11:2–16 and Paul's Views Regarding Women", *JBL* 94/1 (1975), 94–110; idem, „The ‚Theology of Woman's Place' and the ‚Paulinist' Tradition", *Semeia* 28 (1983), 101–112; idem, „The Vocabulary of 1 Corinthians 11:3–16. Pauline or Non-Pauline?", *JSNT* 11/35 (1989), 75–88; L. Cope, „1 Cor 11:2–16. One Step Further", *JBL* 97 (1978), 435–436; G.W. Trompf, „On Attitudes toward Women in Paul and Paulinist Literature. 1 Corinthians 11:3–16 and Its Context", *CBQ* 42/2 (1980), 196–215; C. Mount, „1 Corinthians 11:3–16. Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation", *JBL* 124/2 (2005), 313–340. Zob. także Conzelmann, *1 Corinthians*, 182.

Pawła w szerszym kontekście zostały odrzucone przez współczesną egzegezę[9]. Błędem byłoby jednak także przesadne akcentowanie powiązań analizowanej przez nas jednostki z całym listem. Apostoł ma zwyczaj argumentować blokami tematycznymi i wydaje się że, 1 Kor 11,2–34 stanowi taki właśnie osobny blok. Z poprzedzającą go sekcją 1 Kor 8,1–11,1 wiąże go temat budowania wspólnoty i kontekst kultyczny wyraźnie dochodzący do głosu 1 Kor 10[10]. Kontekst ten spaja także 1 Kor 2–16 i 1 Kor 11,17–34. Rozdziały 12–14 mają z kolei swoją własną strukturę argumentacyjną i tematyczną, koncentrując się na darach Ducha[11]. Można zatem stwierdzić, że 1 Kor 11,2–34 to osoby blok tematyczny, skupiający się na spotkaniach modlitewnych Koryntian[12]. W bloku tym pojawiają się dwa osobne argumenty traktujące strój i role płciowe (ww. 2–16) oraz różnice w statusie ekonomicznym (ww. 17–34), które negatywnie wpływają na celebracje liturgiczne w Koryncie[13].

2. Struktura myśl Pawła w 1 Kor 11,2–16[14]

2.1. Model recytatywny

Egzegeci zgodnie zwracają uwagę na paralele, chiazmy oraz schematy koncentryczne, które uwidaczniają się w 1 Kor 11,2–16. Sugerują one spójność oraz samodzielny charakter tej jednostki retorycznej w kontekście rozdziału jede-

---

[9] J. Murphy-O'Connor, „Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2–16", *JBL* 95/4 (1976), 615–621; idem, „1 Cor 11:2–16 Once Again", *CBQ* 50 (1988), 265–274; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, II, 496–497; Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 261–262 n. 417; Collins, *First Corinthians*, 393–394.

[10] Collins, *First Corinthians*, 404; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 500–501.

[11] Collins, *First Corinthians*, 392; Fitzmyer, *First Corinthians*, 406.

[12] Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 246–277; Collins, *First Corinthians*, 392; Orr – Walther, *I Corinthians*, 258; B.J. Malina – J.J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress 2006), 105; Fitzmyer, *First Corinthians*, 404.

[13] B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids MI – Carlisle: Eerdmans; Paternoster 1995), 231; A.F. Johnson, *1 Corinthians* (The IVP New Testament Commentary Series 7; Westmont, IL: IVP Academic 2004), 177; D.E. Garland, *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2003), 505 traktują 1 Kor 11,2–16 jako zupełnie osobny argument, tworzący własną, oddzielną sekcję.

[14] Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 493–494, dzieli argumentację na 3 części: ww. 3–6, 7–12, 13–15 ze wstępem w w. 2 i zakończeniem w w. 12.

nastego. Są także ważnym elementem pozwalającym odczytać myśl Pawła, od którego warto zacząć głębszą lekturę interesującego nas fragmentu. W swoim komentarzu Taylor proponuje następujący chiastyczny układ 1 Kor 11,2–16[15]:

A Praise for Holding to Traditions (11:2)
B Principle of Headship (11:3)
C Shaming One's Head (11:4–6)
C′ Obligations of Men (Husbands) and Women (Wives) (11:7–10)
B′ Principle of Interdependence (11:11–12)
A′ Appeal to Nature (Custom) (11:13–16)

Proponowany schemat jest połączeniem analizy pragmatycznej oraz tematycznej interesującego nas fragmentu, co może już budzić pewne zastrzeżenia. Części A i A' odpowiadają sobie tylko do pewnego stopnia. Można zastanawiać się, co ma ze sobą wspólnego pochwała Koryntian, którzy trzymają się przekazanej im tradycji, oraz odwołanie do natury/zwyczaju. Część A' jest zbyt rozległa i należałoby z niej wydzielić w. 16, który tematycznie odpowiada w. 2 i rzeczywiście buduje z nim inkluzję tematyczną. Z kolei ww. 11–12 (B') odpowiadają nie w. 3 (B) (nie pojawia się w nich kluczowy termin κεφαλή), lecz ww. 8–9. Usytuowane w centrum ww. 4–6 (C) oraz ww. 7–1o (C') także nie wydają się odpowiadać sobie tematycznie. Podczas gdy w pierwszej sekcji dominuje słownictwo związane z modlitwą i honorem, w drugiej przeważa kontekst teologii stworzenia.

Jeszcze więcej problemów stwarza rozbudowana struktura chiastyczna zaproponowana w 1 Kor 11,2–16 przez Garlanda[16]:

A Commendation for maintaining the traditions handed on by Paul and the assertion of the basic principle that everyone has a head (11:2–3)
B Shame about coverings for men and women (11:4–5)
C Social impropriety for a woman to be uncovered; theological impropriety for a man to be covered (11:6–7)
D Theological explanation from the creation account (11:8–9)
E Central assertion: for this reason a woman ought to have authority over her head (11:10)
D′ Theological caveat from procreation (11:11–12)
C′ Social impropriety for a woman to be uncovered (11:13)
B′ Shame (and glory): lessons from nature about coverings for men and women (11:14–15)
A′ Admonition to conform to Paul's customs and those of the churches of God (11:16)

[15] Taylor, *1 Corinthians*, 256.

[16] Garland, *1 Corinthians*, 511.

Wersy 2–3 zostały przez autora połączone sztucznie, brak im bowiem związku leksykalnego. Z kolei ww. 4–5 trudno odłączyć od w. 6, który wydaje się ich komentarzem i rozszerzeniem ze względu na łączące je *gar explicativum* oraz słownictwo powiązane z okrywaniem głowy kobiety i związanym z tym honorem oraz wstydem. Wers 7, nawiązując wciąż do kwestii okrycia głowy, ale już u mężczyzny, wprowadza nowe słownictwo związane z obrazem i chwałą, nawiązując do Księgi Rodzaju (ww. 8–9), w związku z czym nie powinien zostać od nich oddzielony. Podobnie zresztą jak w. 10, który, odnosząc się do odkrywania i nakrywania głowy z w. 7, wprowadza obraz aniołów, w którym także możemy dopatrzyć się związku z teologią stworzenia. Podobnie nieuzasadnione jest oddzielenie w. 13 od ww. 14–15, które traktują temat nakrycia głowy w kluczu natury.

Garland słusznie uwypukla paralelę między ww. 8–9 i 11–12, choć w tej drugiej jednostce nie docenia wagi kluczowej syntagmy ἐν κυρίῳ. Dobrze dostrzega też korespondencję między wstydem a honorem w ww. 4–7 i 13–15, choć przesadnie rozbija te wersy na mniejsze jednostki. Ostatecznie jego propozycja charakteryzuje się zbyt daleko posuniętą fragmentaryzacją 1 Kor 11,2–16, które nie poddają się tak łatwo podziałom ze względu na spójność tematyczną i nachodzące na siebie pola semantyczne. Zdecydowanie lepszym wydaje się oszczędniejszy schemat, podkreślający spójność i rozwój myśli Pawła bez poszukiwania jej sztucznej symetrii. Układ uwzgledniający powtórzenia, powiązania leksykalne, ale także nowe wprowadzane przez apostoła pola semantyczne, mógłby wyglądać następująco[17]:

A Pochwała Koryntian trzymających się przekazanej tradycji (w. 2)
  B Chrystus głową mężczyzny, mężczyzna głową kobiety, Bóg głową Chrystusa (w. 3)
    C Modlitwa i okrywanie wstydem własnej głowy (ww. 4–6)
      D Problem nakrycia głowy oraz relacja mężczyzny i kobiety w świetle teologii stworzenia (ww. 7–10)

[17] Zob. także inne modele: T.P. Shoemaker, „Unveiling of Equality. 1 Corinthians 11:2––16", *BTB* 17/2 (1987), 62; S. Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej* (Legnica – Wrocław: Biblioteka WSD DL im. Jana Pawła II; Wydawnictwo Atla 2 2006), 183–231, wersja angielska S. Torbus, „The Rhetorical Dispositio of 1 Cor. 11,2–16 and the Problem of the Veil", *New Chapters in the History of Rhetoric* (red. L. Pernot) (International studies in the history of rhetoric 1; Leiden–Boston: Brill 2009), 507–521. Autorna podstawie metodologii R. Meyneta dochodzi ostatecznie do podziału bliskiego naszemu: A) w. 2; B) ww. 3–6; C) ww. 7–12; B') ww. 13–15; A') w. 16. Swój schemat oparty na naprzemienności podmiotów kobieta/mężczyzna proponuje także Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 175–177 (w. 2, Introduction; ww. 3–7, Man, Woman and Their Respective Heads; ww. 8–12, Man, Woman and the Woman's Head; ww.13–15, Man, Woman, and Their Respective Long Hair; w. 16, Conclusion).

D’ Relacja mężczyzny i kobiety w świetle teologii stworzenia i odkupienia (ww. 11–12)
C’ Modlitwa i okrywanie wstydem własnej głowy (ww. 13–15)
A’ Wezwanie Koryntian do trzymania się zwyczaju Kościołów (w. 16)

Za wyróżnieniem w. 2 i 16 jako tworzących ramy dla argumentacji Pawła przemawia ich słownictwo związane z tradycją oraz zwyczajem kościołów Pawłowych. Wers trzeci także wydaje się wyróżniać zwartą konstrukcją i faktem, że wprowadza terminologię, która pojawiać się będzie dalej w całym analizowanym fragmencie 1 Kor 11,2–16: głowa, Chrystus, Bóg, mężczyzna i kobieta. Na poziomie tematycznym można stwierdzić, że wprowadza on temat, który Paweł rozwija dalej, a mianowicie kwestię głowy mężczyzny i kobiety oraz ich należytego okrycia podczas liturgii. Paweł już tu formułuje także principium teologiczne, które na głowy (*synekdocha*) lub szerzej na kobiety i mężczyzn oraz ich role w zgromadzeniu każe patrzeć w odniesieniu do relacji Chrystus–Bóg. Ten wers nie ma swojej paraleli w 1 Kor 11,2–16, ponieważ prowadzi całą myśl Pawła w tym fragmencie. Sekcja C (ww. 4–6) oraz C’ (ww. 13–15) odpowiadają sobie pod względem słownictwa związanego z okrywaniem głowy podczas modlitwy (ww. 4.5.13) i związanej z tym kwestii honoru i wstydu. Różnią się perspektywą, z której argumentuje Paweł, która w ww. 4–6 skupia się na wymiarze społeczno-kulturowym (ogolenie kobiety). Z kolei ww. 13–15 apostoł bierze pod uwagę prawo naturalne (φύσις) i wprowadza obraz okrycia kobiety, jakim są włosy (ww. 14–15). Wreszcie w sercu argumentacji Pawła znajdują się ww. 7–10 (D) oraz 11–12 (D’), gdzie dominują tematy i odniesienia do teologii stworzenia. Wersy 7–10 formują naturalną inkluzję poprzez słownictwo opisujące zasłanianie głowy mężczyzny i kobiety (κεφαλή) oraz akceptowalność tego gestu (ὀφείλει). Jednostkę charakteryzuje także ewidentny i daleko posunięty paralelizm syntetyczny (a i a’) oraz antytetyczny (b i b’, c i c’, d i d’)[18]:

a [7] Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν
b εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων·
b’ ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν.
c [8] οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς
c’ ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·
d [9] καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα
d’ ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.
a’ [10] διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

[18] Więcej na temat paralelizmów w ww. 7–9, zob. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 514.

Wersy 11–12 rozwijają dodatkowo myśl Pawła na temat ról płciowych i zachowania mężczyzny i kobiety, dodając perspektywę dzieła zbawienia w Chrystusie (ἐν κυρίῳ, w. 11). Tu także dostrzec można wyraźnie zarysowany paralelizm wewnętrzny, co zachęca do wydzielenia tej jednostki jako osobnej:

a [11] πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς
b οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς
c ἐν κυρίῳ·
a' [12] ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός,
b' οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός·
c' τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

Jak słusznie zauważają także inni egzegeci, ww. 8–9 znajdują swoją paralelę i ważne uzupełnienie w ww. 11–12[19]:

8 οὐ γάρ ἐστιν	ἀνὴρ	ἐκ γυναικὸς	
ἀλλὰ	γυνὴ	ἐξ ἀνδρός·	
9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη	ἀνὴρ	διὰ τὴν γυναῖκα	
ἀλλὰ	γυνὴ	διὰ τὸν ἄνδρα.	
11 πλὴν οὔτε	γυνὴ	χωρὶς ἀνδρὸς	
οὔτε	ἀνὴρ	χωρὶς γυναικὸς	ἐν κυρίῳ·
12 ὥσπερ γὰρ	ἡ γυνὴ	ἐκ τοῦ ἀνδρός,	
οὕτως καὶ	ὁ ἀνὴρ	διὰ τῆς γυναικός·	τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.

Paweł, potwierdzając porządek stworzenia i pierwszeństwo mężczyzny w ww. 8–9, równocześnie potwierdza równość i wzajemną zależność mężczyzny oraz kobiety w Panu (ww. 11–12). Pierwszy oparty na słownictwie podział przygotował nam pole do tego, aby spojrzeć na 1 Kor 11,2–16 z perspektywy *dispositio* retorycznej.

[19] Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 493–494; Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, 212–219. Autor ze względu na paralele nie rozłącza ww. 7–12, traktując je jako całość.

2.2. *Dispositio* retoryczna

Biorąc pod uwagę powiązania semantyczne widoczne w powyższym modelu, na ich podstawie możemy odtworzyć konstrukcję retoryczną 1 Kor 11,2–16[20]. Pozwala ona określić funkcję i logiczne powiązania wyodrębnionych powyżej jednostek. Proponowana *dispositio* retoryczna 1 Kor 11,2–16 przedstawia się następująco[21]:

Wstęp – nawiązanie eklezjalne (11,2): *Pochwała Koryntian, którzy trzymają się Pawłowej tradycji*

Principium chrystologiczno-teologiczne (11,3): *Chrystus głową mężczyzny, mężczyzna głową kobiety, Bóg głową Chrystusa*

Argument typu kulturowego (11,4–6): *Mężczyzna hańbi się, modląc się z zakrytą głową; kobieta hańbi się, modląc się z głową odsłoniętą*

Argument z teologii stworzenia i jego ewangeliczna kwalifikacja (11,7–10.11–12): *Mężczyzna jako obraz i chwała Boga – kobieta jako chwała mężczyzny; równość w Panu i pochodzeniu od Boga*

Argument z prawa naturalnego (11,13–15): *Natura poucza o właściwym okryciu głowy mężczyzny i kobiety*

Zamknięcie – nawiązanie eklezjalne (11,16): *Nauka Pawła zgodna ze zwyczajem kościołów Bożych*

W powyższym schemacie w. 2 pełni funkcję *exordium*, wprowadzenia w temat, który Paweł będzie dalej dyskutował[22]. Apostoł rozpoczyna od pochwały Koryntian, którzy trzymają się tradycji, którą im przekazał. W stwierdzeniu

---

[20] Collins, *First Corinthians*, 392 określa fragment 1 Kor 11,2–34 jako „fourth rhetorical demonstration" podporządkowaną *prothesis* z 1 Kor 1,10 (s. 69). Kwalifikuje argument jako „piece of deliberative rhetoric that uses political language to appeal for the unity of the community (cf. 1:10)" (404). Podobnie Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 12–13, 15. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 149–151, 184–185, 258–263 określa 1 Kor 11,2–16 jako podsekcję jednostki 11,2–14,40, którą tytułuje: *Third Section of Proof*: Manifestations of Corinthian Factionalism when „Coming Together".

[21] Podobny do zaproponowanego w niniejszym artykule schemat argumentacyjny 1 Kor 11,2–16 zob. w: K.A. Burton, „1 Corinthians 11 and 14. How Does a Woman Prophesy and Keep Silence at the Same Time?", *JATS* 10/1–2 (1999), 272–273; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 504–541. Zob. także Fitzmyer, *First Corinthians*, 408.

[22] Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 504–506. Na temat charakterystyki i funkcji *exordium* w mowie starożytnej, zob. Arystoteles, *Rhet*., 3.14–15; Cyceron, *Inv*., 1.15.20–18.26; Kwintylian, *Inst*., 4.1.

tym niektórzy dopatrywali się ironii (egzegeza patrystyczna i średniowieczna: Teodoret, Ambrozjaster, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu), nie widząc podstaw dla chwalenia wspólnoty[23]. Inni słusznie dostrzegli tu zabieg *captatio benevolentiae*, w którym mówca stara się zapewnić sobie życzliwe przyjęcie swoich słuchaczy[24]. Paweł może rzeczywiście chwalić tu członków wspólnoty, którzy trzymają się przekazanej im tradycji, jak twierdził Jan Chryzostom, komentując 1 Kor 11,2[25]. Tradycja, o której mowa, może oznaczać zarówno przekaz wiary, jak i praktykę życia chrześcijańskiego, a konkretnie wspólnego uczestniczenia mężczyzn i kobiet w modlitwie i prorokowaniu. Paweł chwaliłby taką tradycję, nie pochwalając zacierania różnic między mężczyznami i kobietami we wspólnocie[26]. Figura retoryczna *derivatio/pleonazm*, jaką dostrzega Sławomir Torbus w wyrażeniu καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε, sugeruje nacisk na wierne zachowanie Pawłowej tradycji[27]. Collins słusznie zauważa, że początek argumentacji nosi bardzo mocne ślady odwołania to *etosu* apostoła, który przedstawia się jako promotor jedności Kościoła[28].

---

[23] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 810. Z bliższych czasom współczesnym komentatorów, zob. także J. Moffatt, *The First epistle of Paul to Corinthians* (MNTC 7; New York: Harper and Bros 1938), 149; E.-B. Allo, *Saint Paul premiere epitre aux Corinthiens* (Paris: Gabalda 1934), 255. Zdecydowanie przeciw J.B. Hurley, „Did Paul Require Veils or the Silence of Women. A Consideration of 1 Cor 11:2–16 and 14:33b–36", *WTJ* 35/2 (1973), 191–193.

[24] Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 228: „With his usual tact and generosity, the Apostle, before finding fault, mentions things which he can heartily and honestly praise". Zob. także J.P. Meier, „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", *CBQ* 40/2 (1978), 215; Conzelmann, *1 Corinthians*, 182; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 500 (do rozdz. 11–14); Collins, *First Corinthians*, 394–395; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, II, 499; Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 260; J.D. BeDuhn, „`Because of the angels'. Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11", *JBL* 118/2 (1999), 315–316; Burton, „1 Corinthians 11 and 14", 273; Garland, *1 Corinthians*, 513; Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, 186.

[25] Jan Chryzostom, *Hom. 1 Cor*. 26.2. Tu i dalej za John Chrysostom, „Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians", *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians* (red. P. Schaff) (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 12; New York: Christian Literature Company 1889) 148–157 [NPNF-CE 1.12].

[26] D.G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (SNTW; Edinburgh: T & T Clark 1996), 169; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 811.

[27] Torbus, *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej*, 185.

[28] Collins, *First Corinthians*, 394. Na temat *etosu*, do którego mówca odwołuje się często *exordium*, zob. Arystoteles, *Rhet*., 3.14.7; Cyceron, *Rhet. Her*., 1.5.8 (LCL);

W dalszym ciągu apostoł formułuje myśl, która prowadzić będzie jego argumentację w tej sekcji, a którą w nomenklaturze retorycznej możemy określić jako *propositio*[29]. Jego zwartą, opartą na paralelizmach strukturę, która odróżnia go wyraźnie od reszty, zaznaczyliśmy powyżej. *Propositio* wyróżnia się od *exordium* stwierdzeniem Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι, w którym partykułę δέ możemy zakwalifikować jako adwersatywną. Sugeruje ona pewne napięcie i opozycję wobec pochwały, która wybrzmiała w *exordium*. Wspólnota, choć trzyma się Pawłowych παραδόσεις, potrzebuje jednak pouczenia co do tego, jak praktycznie aplikować je w swoim kontekście społeczno-religijnym[30].

Wkraczamy tu w *stasis*, sytuację retoryczną tekstu, pod wypływem której zrodziła się Pawłowa wypowiedź[31]. Wyraźna różnica pomiędzy surowym upomnieniem z w. 17 i pouczeniem z w. 3 sugeruje, że zachowanie Koryntian podyktowane jest raczej niewiedzą lub brakiem doświadczenia niż duchem buntu[32]. *Propositio* przypomina, że głową mężczyzny jest Chrystus, głową kobiety jest zaś mężczyzna, a głową Chrystusa Bóg. Murphy-O'Connor słusznie zauważa, że w. 3 wprowadza zarówno argument z teologii stworzenia („głową kobiety jest mężczyzna"), jak i nowego stworzenia („głową każdego mężczyzny jest Chrystus"), zapowiadając w ten sposób odpowiednio tematy ww. 7–10 i 11––12[33]. Podobnie Collins dostrzega w 1 Kor 11,3 odniesienie do roli Chrystusa

---

M. Kowalski, „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 1. Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej", *BibAn* 6/4 (2016), 634.

[29] Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 274 („programmatic statement"); Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 261 („subargument"); Burton, „1 Corinthians 11 and 14", 273; M. Böhm, „1 Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief", *ZNW* 97/2 (2006), 214; Fitzmyer, *First Corinthians*, 408–409 („programmatic statement"/ „fundamental theological principle"); Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 506–5011 („statement of the basis for Christian practice").

[30] Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 506. Przciwnego zdania jest E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad 1994), 226, która twierdzi, że Paweł nie reaguje tu na nadużycia, ale wprowadza regulacje funkcjonujące już w innych wspólnotach chrześcijańskich.

[31] Na temat *stasis* retorycznej, zob. Cyceron, *Inv*., 1.8.10 – 11.16; 2.4.12–39; Cyceron, *Rhet Her*., 1.10.18–17.27; Kwintylian, *Inst*., 3.6 (LCL).

[32] Kontra B.A. Edsall, „Greco-Roman Costume and Paul's Fraught Argument in 1 Corinthians 11.2–16", *JGRChJ* 9 (2013), 145, który twierdzi, że w 1 Kor 11,2–16 mamy do czynienia z *insinuatio*. Według autora Paweł ostrożnie zdobywa sobie grunt, ponieważ jego kwestia nie cieszy się sympatią słuchaczy, a on sam nie ma wśród nich mocnej pozycji.

[33] J. Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", *CBQ* 42/4 (1980), 494–496. Podobnie Böhm, „1 Kor 11,2–16", 219, 230.

w dziele stworzenia, pojawiającej się w 1 Kor 11,11[34]. Pozostawiając na razie na boku interpretację terminu κεφαλή, Paweł wprowadza wyraźne principium chrystologiczno-teologiczne, którym kierować ma się wspólnota w rozumieniu i przeżywaniu swoich ról płciowych. Teza jest krótka i zwięzła, co przynależy do jej definicji w starożytności, a jej słownictwo odbijać się będzie w każdej z części Pawłowej argumentacji[35]. Częste, bo aż dziewięciokrotne powtórzenie terminu κεφαλή sugeruje, że jest on kluczowy dla omawianej sekcji. Apostoł będzie go używał w różnych przypadkach (*paranomasia/polyptoton*) w sensie dosłownym, mówiąc o części ciała (ww. 4.5.7.10) oraz w sensie metaforycznym (ww. 3.4.5)[36]. Co istotne, w w. 3 κεφαλή przyjmuje znaczenie metaforyczne, a to sugeruje, że refleksja Pawła w 1 Kor 11,2–16 wykracza daleko poza problem nakrycia głowy w Koryncie, dotykając dalej ról płciowych oraz rozumienia relacji między mężczyzną a kobietą.

Principium/*propositio* sformułowane w w. 3 prowadzi myśl apostoła, która układa się w trzy zasadnicze argumenty[37]. Dla ich głębszego zrozumienia cenne są opracowania Judith Gundry-Volf, która zidentyfikowała w dyskursie Pawła trzy poziomy refleksji: kulturowy, z teologii stworzenia oraz eschatologiczny[38].

---

[34] Collins, *First Corinthians*, 412. Podobnie J. Delobel, „1 Cor 11:2–16: Toward a Coherent Explanation", *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (red. A. Vanhoye) (BETL 73; Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters 1986), 384; Garland, *1 Corinthians*, 530.

[35] Na temat *propositio* w mowie antycznej, zob. Arystoteles, *Rhet*. 1.3.7; Kwintylian, *Inst*. 4.4.19 (LCL); H. Lausberg – D.E. Orton – R.D. Anderson, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Leiden–Boston: Brill 1998) § 346; Kowalski, „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu. Cz. 1. Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej", 635. Na temat zwięzłego charakteru *propositio* zob. Arystoteles, *Rhet*., 3.13; Kwintylian, *Inst*., 3.9.5; 4.2.7, 30. Na temat techniki Pawłowej argumentacji i charakteru *propositiones* zob. J.-N. Aletti, „La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode", *NTS* 38/3 (1992), 385–401; J.-N. Aletti, „La rhétorique paulinienne. Construction et communication d'une pensée", *Paul, une théologie en construction* (red. J.-N. Aletti – A. Dettwiler – J.-D. Kaestli – D. Marguerat) (MdB 51; Genève: Labor et Fides 2004), 47–66.

[36] Collins, *First Corinthians*, 405.

[37] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 491, mówi także o trzech poziomach: porządek stworzenia (w. 3, 7–12), natura (w. 13–15) oraz zwyczaj kościołów (w. 16). Zob. także Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 274. Fitzmyer, *First Corinthians*, 407, widzi z kolei aż pięć poziomów argumentacji w 1 Kor 11,2–16: 1) biblijny, porządek stworzenia (ww. 7–12), 2) teologiczny (w. 3), 3) społeczny, natura (ww. 13–15), 4) dyscyplina eklezjalna (w. 16), 5) angelologia (w. 10).

[38] Zob. J.M. Gundry-Volf, „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16. A Study in Paul's Theological Method", *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher* (red. J. Adna – S.J. Hafemann – O. Hofius) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997),

Według autorki apostoł koryguje w Koryncie zachowania związane z okryciem głowy i fryzurami, które zacierają różnice pomiędzy kobietami i mężczyznami podczas wspólnych zgromadzeń. Odwołuje się tu do kodu społeczno-kulturowego właściwego swoim czasom, czytając przez jego pryzmat i w kluczu hierarchicznym role płciowe. Równocześnie nowe stworzenie i dzieło Chrystusa pozwala mu także czytać Księgę Rodzaju w kluczu eschatologicznym, podkreślając egalitarny wymiar relacji między mężczyzną a kobietą. W swej argumentacji apostoł utrzymuje zatem napięcie pomiędzy modelem społeczno-kulturowym swoich czasów a Ewangelią. Utrzymanie tego napięcia jest konieczne, aby Kościół mógł realizować swoją misję w świecie. Paweł nie zamierza likwidować różnicy między płciami, a jedynie relatywizuje ją jako niedecydującą o wyższości mężczyzny wobec kobiety „w Panu".

Podejmując intuicję Gundry-Volf, niekoniecznie zgadzając się z nią w szczegółach, apostoł w 1 Kor 11,4–6 rozpoczyna argument oparty na odniesieniu społeczno-kulturowym[39]. Mężczyzna, modląc się lub prorokując z nakrytą głową (sens dosłowny), hańbi ją (sens metaforyczny) (w. 4). Kobieta z kolei hańbi swoją głowę (sens dosłowny i metaforyczny), jeśli jej nie okrywa (w. 5). Jej sytuację Paweł porównuje w takim przypadku do ścięcia włosów i ogolenia głowy, co w świecie starożytnym było karą dla cudzołożnic oraz złych matek, oznaką utraty honoru i ostatecznej degradacji (w. 6). Niezależnie od rozważań nad zwyczajami związanymi z nakrywaniem głowy przez mężczyzn i kobiety w starożytności, apostoł odwołuje się tu do kwestii honoru i wstydu, która posiada poważne implikacje społeczno-kulturowe. Zachowanie Koryntian, w którym pomieszaniu ulegają role męskie i żeńskie, Paweł nazywa hańbą, która niszczy status społeczny mężczyzny i kobiety. Dotyka ona i okrywa wstydem także ich metaforyczne głowy: dla mężczyzny jest to Chrystus, dla kobiety zaś mężczyzna.

W drugim argumencie, który stanowi serce dyskursu, apostoł odwołuje się do teologii stworzenia[40]. Ma on dwie paralelne części (ww. 7–10 i 11–12),

---

151–171; J.M. Gundry-Volf, „Gender Distinctives, Discrimination, and the Gospel", *Evangelical Review of Theology* 21/1 (1997), 41–50; J.M. Gundry-Volf, „Putting the Moral Vision of the New Testament into Focus. A Review", *BBR* 9 (1999), 277–287. Do analizy Gundry-Volf odwołują się: Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 803; Johnson, *1 Corinthians*, 183.

[39] Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 498; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 511–522.

[40] Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 173–175, przytacza całą game tekstów Starego Testamentu związanych z teologią stworzenia, z którymi powiązać można argumentację Pawła w 1 Kor 11,7–12: Rdz 1,26-27.31; 2,18,20-23; 3,16; 5,1; 9,6; Syr 17,3; 36,1; Mdr 2,23; Ps 7,6; 8,6; Am 5,8; Iz 40,6–8; 45,7; Prz 11,16; 31,30–31; Koh 3,11.

które zostały wyróżnione powyżej. W ww. 7–10 Paweł argumentuje przeciw okrywaniu głowy przez mężczyznę podczas modlitwy, ponieważ jest on „obrazem" i „chwałą" Boga (w. 7). Odwołując się do Rdz 2,18–25, apostoł opisuje stworzenie kobiety z mężczyzny i dla mężczyzny (ww. 8–9)[41]. Jest ona jego chwałą (w. 7c), stąd także i ze względu na aniołów powinna okrywać swoją głowę (w. 10). Aby uniknąć wrażenia, że apostoł podporządkowuje kobiety mężczyznom (to nie cel jego argumentacji), w ww. 11–12 pojawia się ważna kwalifikacja[42]. Ostatecznie ani kobieta nic nie znaczy bez mężczyzny, ani mężczyzna bez kobiety, „w Panu" (w. 11). Tak jak kobieta powstał z mężczyzny, tak mężczyzna rodzi się z kobiety, wszystko zaś pochodzi od Boga (w. 12). Trudno przecenić rolę kwalifikatorów „w Panu" (w. 11) i „z Boga" (w. 12), które nadają tej części wyraźny charakter chrystologiczno-teologiczny. Pojawia się tu także aluzja do Pisma, historii stworzenia (Rdz 1–2), co przydaje tej sekcji charakteru świadectwa (dowody *atechnoi* w nomenklaturze Arystotelesa), argumentu *ex auctoritate*[43]. Waga i charakter zawierającej się tu argumentacji czyni 1 Kor 11,7–12 sercem wywodu Pawła[44]. W zgodzie z w. 3, Chrystus i Bóg determinują role i zachowanie mężczyzny i kobiety. Dzieło stworzenia uczyniło ich różnymi i obdarzyło innymi rolami, dzieło zaś odkupienia podkreśliło ich równość w łasce i powołaniu. Paweł nie znosi różnic społecznych, ale zachęca do przeżywania ich w kluczu historii zbawienia. Według Murphy-O'Connora i Gundry-Volf apostoł czyta dzieło stworzenia z perspektywy nowego stworzenia w Chrystusie[45].

---

[41] L.A. Jervis, „'But I Want You to Know...': Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2–16)", *JBL* 112/2 (1993), 231–246 sugeruje, że w 1 Kor 11,7–12 Paweł posługuje się techniką midraszu, łącząc ze sobą Rdz 1,27–28 i Rdz 2, aby skorygować błędne poglądy Koryntian kontestujących różnice płciowe. Wcześniej na ten temat zob. R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", *JAAR* 40/3 (1972), 298–302. Na temat aluzji do Rdz 1,27; 2,18.21–24; 3,16 w 1 Kor 11,2–16 zob. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 12–13, 15, 173–190.

[42] Fitzmyer, *First Corinthians*, 408 („qualifying counterargument in the Lord"). Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 274 określa ww. 11–12 jako „parenthesis", wtrącenie.

[43] Na temat gotowych argumentów (*atechnoi*), które mówca ma do swej dyspozycji (prawa, świadectwa, przysięgi), zob. Arystoteles, *Rhet*., 1.2.2; Kwintylian, *Inst*. 5.1 (LCL). Na temat argumentów z Pisma w retoryce autorów Nowego Testamentu, zob. G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Studies in religion; Chapel Hill: University of North Carolina Press 1984), 14; Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 3–10.

[44] Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 173.

[45] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 494–495; Gundry-Volf, „Putting the Moral Vision of the New Testament into Focus", 283–284.

W trzecim argumencie (ww. 13–15) Paweł wraca znów do kwestii honoru i wstydu, ale dodaje ważną perspektywę, z której argumentuje za utrzymaniem różnic w nakryciu głowy podczas modlitwy wśród mężczyzn i kobiet. Jego argumentacja opiera się na obserwowalnym prawie natury (φύσις) (w. 14)[46]. To ono ostatecznie poucza nas, że nie wypada kobiecie modlić się z odkrytą głową (w.13), a dla mężczyzny wstydem jest jej zakrywanie (w. 14). Prawo natury i analogia z włosami, które zostały kobiecie dane za naturalne okrycie (περιβόλαιον), sugerują, że powinna ona okrywać swoją głowę (w. 15). Wers 16, kończący argumentację Pawła, należy oddzielić jako *peroratio*[47]. Jego oznaką jest nawiązanie do tematu tradycji/zwyczaju, który pojawił się w *exordium*. Kontekst eklezjalny buduje ramy dla całej argumentacji apostoła w 1 Kor 11,2–16, sugerując, że pójście za jego wskazaniami buduje jedność wspólnoty Kościoła. Paweł raz jeszcze odwołuje się do etosu mówcy, w ten sposób zachęcając słuchaczy do pójścia za nim[48]. Po ogólnym naszkicowaniu argumentacji w 1 Kor 11,2–16 przyjrzymy się teraz z bliska jej poszczególnym częściom, w których apostoł, rozwiązując problemy w Koryncie, wprowadza nas także we wczesnochrześcijańskie rozumienie płciowości.

3. Konstrukcja płciowości według 1 Kor 11,2–16

3.1. Ramy eklezjalne argumentacji Pawła (1 Kor 11,2.16)

Jak już stwierdziliśmy, Paweł rozpoczyna od pochwały Koryntian, którzy trzymają się „tradycji" (παράδοσις), jaką im przekazał (11,2)[49]. Termin ten w grece oznacza przekaz legend, doktryny, tradycji lub to, co jest przekazywane, naucza-

---

[46] Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 274.

[47] Na temat *peroratio*, zob. Arystoteles, *Rhet*., 3.19; Cyceron, *Part. or*., 15.52–60; idem, *Inv*., 1.51.98 – 56.109; idem, *De or*., 2.81.332; idem, *Rhet. Her*., 2.30.47–31.50; Kwintylian, *Inst*., 6.1 (LCL). Według Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 274, to ostatni argument opierający się na zwyczaju kościelnym.

[48] Na temat tematycznego *inclusio* między 1 Kor 11,2 i 15, zob. Collins, *First Corinthians*, 395.

[49] Według Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 491, to aluzja do listu Koryntian, w którym twierdzili oni, że trzymają się Pawłowej tradycji. Zob. możliwą parafrazę listu od wspólnoty w: Hays, *First Corinthians*, 182–183; BeDuhn, „‚Because of the angels'", 319; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 501–502. E.E. Ellis, „Traditions in I Corinthians", *NTS* 32/4 (1986), 491–494 widzi tu odniesienie do tablic domowych i reguł dotyczących współżycia mężów i żon. C. Blomberg, *1 Corinthians* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 1994), 208 myśli o tradycji związanej z równością

nie[50]. W znaczeniu tym nie występuje on w LXX, pojawia się natomiast u Józefa Flawiusza i Filona[51]. W Nowym Testamencie παράδοσις przyjmuje zasadniczo znaczenie zawartości przekazu, norm i regulacji, którym poddaje się wspólnota[52]. Terminu tego apostoł używa jeszcze w Ga 1,14, gdzie mówi o tradycjach przodków, w których zachowywaniu przewyższał wszystkich. Takie znaczenie rzeczownik przyjmuje także w Mt 15,2.3.6 i Mk 7,3.5.8.9.13. W odniesieniu do ludzkich przekazów, które zagrażają prymatowi Chrystusa, apostoł używa tego słowa w Kol 2,8. Wreszcie w korespondencji z Tesaloniczanami Paweł odwołuje się do przekazanej przez jego mowę bądź list nauki, której wspólnota ma się niewzruszenie trzymać (2 Tes 2,15). Opiera się ona na przykładzie życia apostoła i stanowi antidotum na nieporządek, w jaki wtrącają ją inni (2 Tes 3,6–7).

Termin παράδοσις oznacza zatem naukę, jaką Paweł głosił w Koryncie, oraz przykład życia, jaki pozostawił Koryntianom. Wyrażenie odnosi się zarówno do Ewangelii, jak i związanych z nią reguł postępowania moralnego. W 1 Kor 11,2 mogą to być reguły wspólnego uczestniczenia kobiet i mężczyzn w spotkaniach modlitewnych, które jednak wymagają jeszcze dopowiedzenia ze strony apostoła. Paralelą dla παράδοσις z w. 2 jest termin συνήθεια z w. 17. Słowo to oznacza relację bliskości, towarzyszenia, przyjaźni, bądź praktykę, zwyczaj, sposób zachowania[53]. W tym pierwszym znaczeniu pojawia się ono w 4 Ma 2,13; 6,13; 13,22.27. U J 18,39 oznacza żydowski zwyczaj uwalniania więźnia na święto Paschy. W jeszcze jednym miejscu u Pawła, w 1 Kor 8,7 określa się nim zwyczajowe składanie ofiar dla bożków pogańskich w Koryncie. Choć Engberg-Pedersen i Mitchell w 1 Kor 11,16 wiążą wyrażenie z postawą apostoła, który nie zwykł przedłużać sporów, bardziej prawdopodobne jest, że odnosi się tu ono do wszystkiego, o czym była mowa w 1 Kor 11,2–16, czyli praktyki zacierania ról płciowych w Koryncie[54].

Apostoł stwierdza, że nie zna zwyczaju, według którego mężczyźni okrywają głowy, a kobiety odsłaniają je podczas modlitwy. Nie ma go także w innych wspólnotach, które założył. Takie postawienie kwestii nie służy po prostu

---

kobiet i mężczyzn (Ga 3,28) oraz Eucharystii (1 Kor 11,23). Więcej na temat rozumienia tradycji w 1 Kor 11,2, zob. w Collins, *First Corinthians*, 395–396.

[50] Na temat terminu, zob. BDAG „παράδοσις", 763; LSJ, „παράδοσις", 1309.

[51] F. Büchsel, „παράδοσις", *TDNT* II, 172–173.

[52] W. Popkes, „παράδοσις", *EDNT* III, 21.

[53] BDAG, „συνήθεια", 971; LSJ, „συνήθεια", 1715; J.H. Moulton – G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton 1930), 607.

[54] Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 262; T. Engberg-Pedersen, „1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation", *JBL* 110 (1991), 684–686.

wytrąceniu argumentu z ręki tym, którzy wciąż chcą się spierać[55]. Nie jest to strategia retoryki i siły, która chce sprowadzić prorokinie w Koryncie do posłuszeństwa patriarchalnemu autorytetowi[56]. To uznanie, że właściwie pojęta i przeżywana płciowość posiada aspekt eklezjalny, służy budowaniu wspólnoty[57]. Eklezjalność argumentacji Pawła stanowi klamrę spinającą jego myśl. Szacunek dla własnej płciowości decyduje o funkcjonowaniu wspólnoty wiernych. Bez przeżywania jej różnorodności jako daru i Bożego zamysłu traci sens metafora Kościoła jako ciała, gdzie wszyscy służą sobie nawzajem, uzupełniając się. Przestają być także zrozumiałe obrazy, w których Paweł opisuje Chrystusa jako Oblubieńca, a Kościół jako jego oblubienicę[58].

3.2. Principium chrystologiczno-teologiczne (1 Kor 11,3)

Po wstępie w argumentacji Pawła odnaleźć można stwierdzenie, które kwalifikuje się jako teza (*propositio*) kwestii zawartej w 1 Kor 11,2–16. Apostoł stwierdza, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, głową kobiety jest mężczyzna, a głową Chrystusa jest Bóg. Zasadniczy problem polega na określeniu znaczenia terminu głowa (κεφαλή), którym posługuje się tu Paweł. Pomni na uwagi komentatorów, twierdzących, że mamy do czynienia z konceptem polimorficznym, proponuje się następujące interpretacje[59]:

1) κεφαλή, *głowa w znaczeniu hierarchii, władzy, przewodzenia*. To interpretacja tradycyjna, którą podważają niektórzy współcześni komentatorzy[60]. Pośród jej współczesnych zwolenników wymienić można Josepha Fitzmyera, który na podstawie przypadków, w których terminem κεφαλή tłumaczy się w LXX hebr. ראש, konstatował, że zhellenizowani Żydzi, jak Paweł, mogli tu odczytać odniesienie do władzy,

---

[55] Na temat mocnego określenia φιλόνεικος w 1 Kor 11,16 i jego odniesienia do podziałów w starożytności, Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 150–151, 262; B.W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001), 138–141.

[56] Wire, *The Corinthian Women Prophets*, 33.

[57] Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 540.

[58] 2 Kor 11,2–3; Ef 5,25–27.

[59] Najbardziej szczegółową prezentację można znaleźć w Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 812–822.

[60] J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1910), 269––270; Allo, *Saint Paul premiere epitre aux Corinthiens*, 256; Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 229; C. Wolff – E. Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT 7; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996), 248–249.

przewodzenia, bycia pierwszym, najważniejszym[61]. Przytacza przy tym podobne znaczenia rzeczownika u Filona, Józefa Flawiusza i autorów greckich. Drugim z orędowników κεφαλή pojmowanego jako odniesienie do władzy jest Wayne Grudem[62]. Na ponad dwa tysiące przypadków występowania terminu w literaturze greckiej podaje on około czterdzieści dziewięć miejsc, w których κεφαλή przybiera znaczenie władzy i przewodzenia[63].

2) κεφαλή, *głowa jako źródło życia, początek*. Interpretację tę proponował w latach 50. XX wieku S. Bedale, który jednak dopuszczał tu także konotacje związane z władzą[64]. Znacznie radykalniej za znaczeniem tym argumentował J. Murphy-O'Connor, twierdzący, że w LXX κεφαλή nie jest terminem, którym oddaje się ראש w sensie władzy[65]. Egzegeci przyjmujący κεφαλή w znaczeniu źródła zwracali uwagę na Pawłową argumentację na temat pochodzenia kobiety od mężczyzny, analogiczną relację Ojciec–Syn, w której ten pierwszy byłby źródłem bóstwa lub zbawczego dzieła Chrystusa (1 Kor 11,8), czy na rolę Syna jako dawcy życia i jego udział w dziele stworzenia (1 Kor 8,6)[66]. Scroggs

---

[61] J.A. Fitzmyer, „Another Look at Kephalē in 1 Corinthians 11. 3", *NTS* 35 (1989), 503–511; J.A. Fitzmyer, „Kephale in I Corinthians 11:3", *Int* 47/1 (1993); Fitzmyer, *First Corinthians*, 409–411. Zob. także Conzelmann, *1 Corinthians*, 184.186; D.B. Martin, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press 1995), 232; C.S. Keener, *Paul, Women, and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Grand Rapids: Baker 1992), 34; Blomberg, *1 Corinthians*, 209; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 237; Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 106; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 508–509.

[62] W.A. Grudem, „Does Kephalē (‚Head') Mean ‚Source' or ‚Authority over' in Greek Literature. A Survey of 2,336 Examples", *TJ* 6/1 (1985), 46–59.

[63] Z Grudemem i jego metodologią polemizuje R.S. Cervin, „Does Kephalē Mean ‚Source' or ‚Authority over' in Greek Literature. A Rebuttal", *TJ* 10/1 (1989), 85–112. Autor uznaje, że tylko w 4 z 49 przypadków wymienionych przez Grudema κεφαλή może oznaczać „władzę". Na krytykę i nowe publikacje Grudem odpowiadał, podtrzymując swe pozycje w kolejnych publikacjach W.A. Grudem, „The Meaning of Kephalē ('Head'). A Response to Recent Studies", *TJ* 11 (1990), 3–72; idem, „The Meaning of Kephalē ('Head'). An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged", *JETS* 44 (2001), 25–65.

[64] S. Bedale, „The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles", *JTS* 5 (1954), 211–215.

[65] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 491–494, zwł. 492. Zob. także B. Mickelsen – A. Mickelsen, „What Does Kephalē Mean in the New Testament?", *Women, Authority & the Bible* (red. A. Mickelsen) (Downers Grove, IL: InterVarsity 1986), 97–110.

[66] Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", 299–301; R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman. Revisited", *JAAR* 42/3 (1974), 534; Barrett, *The First Epis-*

twierdził przy tym, że Paweł, który w Ga 3,27–28 oręduje za jednością mężczyzny i kobiety, nie może mówić o jej poddaniu mężczyźnie w 1 Kor 11,3[67]. Argumenty tychże badaczy kwestionował wspomniany już Wayne Grudem, który przebadawszy ponad 2000 przypadków, w których κεφαλή pojawia się w literaturze greckiej, stwierdził, że nie występuje ono w znaczeniu źródła, początku[68]. Znaczenia „źródło" nie proponują także słowniki takie, jak BAGD, TDNT, EDNT, Louw-Nida, Moulton-Milligan czy *Patristic Greek Lexicon* autorstwa Lampe[69].

3) κεφαλή *w znaczeniu najważniejszej części ciała*, metafora wywodząca się ze znaczenia głowy w organizmie. Galen poczytuje mózg/głowę za najważniejszy organ ciała. Seneka w liście do Nerona pisze o głowie jako źródle zdrowia całego ciała[70]. Ta interpretacja zyskuje sobie ostatnio coraz szersze grono zwolenników, traktując κεφαλή jako synonim najważniejszej części ciała, której należy się szczególna cześć[71].

---

tle to the Corinthians, 248; Meier, „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", 217–218; Morris, *1 Corinthians*, 149; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 503; C.C. Kroeger, „The Classical Concept of 'Head' as 'Source'", *Equal to Serve* (red. G. Gaebellein Hull) (London: Scripture Union 1987), 267–277; T. Radcliffe, „Paul and Sexual Identity. 1 Cor 11:2–16", *After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition* (red. J.M. Soskice) (London: Collins/Marshall 1990), 66; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: University Press 1988), 84–85; Jervis, „‚But I Want You to Know...'", 240; Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 501–504; R.A. Horsley, *1 Corinthians* (ANTC; Nashville: Abingdon Press 1998), 153; Collins, *First Corinthians*, 405; Hays, *First Corinthians*, 184; M. Gielen, „Beten und Prophezeien mit unverhüllten Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16", *ZNW* 90 (1999), 240.

[67] Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", 288, 291–293.

[68] Grudem, „Does Kephalē ('Head') Mean 'Source' or 'Authority over' in Greek Literature", 38–46. Cervin, „Does Kephalē Mean 'Source' or 'Authority over' in Greek Literature", 89–94, 112, choć krytykuje Grudema, także odrzuca κεφαλή w znaczeniu „źródło" w 1 Kor 11,2–16 jako bardzo rzadkie.

[69] BAGD, „κεφαλή", 541–542; H. Schlier, „κεφαλή", *TDNT* III, 673–682; M. Lattke, „κεφαλή", EDNT II, 284–286; J.P. Louw – E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies 1996), 738; Moulton – Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 342. Zob. także Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 818. Znaczenie „władzy" nie występuje w LSJ, „κεφαλή", 945, gdzie pojawia się z kolei „źródło".

[70] Seneka, *Clem.* 2.2.1 (LCL).

[71] Delobel, „1 Cor 11:2–16: Toward a Coherent Explanation", 378–379; Cervin, „Does Kephalē Mean 'Source' or 'Authority over' in Greek Literature", 112; Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, 171; V. Hasler, „Die Gleichstellung der Gattin. Situationskritische Reflexionen zu 1 Kor, 11,2–16", *TZ* 50/3 (1994), 189–200; A.C. Perriman,

Do czego prowadzi nas dyskusja, która toczy się wciąż na temat znaczenia κεφαλή? Ostatnimi czasy przerodziła się ona w spory na temat kwalifikacji szczegółowych przypadków, w których słowo to pojawia się w literaturze greckiej. Statystyki nie są przekonujące, zależą często od punktu widzenia komentatorów i jasno wskazują, że κεφαλή najczęściej występuje w znaczeniu dosłownym. W tej sytuacji kluczem do zrozumienia terminu pozostaje kontekst kulturowy i argumentacja Pawła w 1 Kor 11,2–16. Biorąc pod uwagę współczesną apostołowi kulturę, wydaje się, że trudno jest uciec od koncepcji hierarchii i podporządkowania, który pozostaje wpisany w łac. *caput,* gr. κεφαλή, hbr. ראש [72]. Czy jednak ten właśnie aspekt akcentuje Paweł? Czy, kiedy mówi o kobiecie jako głowie mężczyzny, chodzi mu o utrwalanie podporządkowania kobiety mężczyźnie? Nie, i widać to wyraźnie dalej w 1 Kor 11,10–12, w ewangelicznej korekcie, gdzie apostoł mówi o równości tych dwojga. Co innego twierdzi Wire, oskarżająca Pawła o to, że podporządkowując kobiety mężczyznom, sankcjonuje istniejący porządek społeczny i nadaje mu znaczenie teologiczne[73]. To jednak czysty anachronizm. Apostoł nie musi niczego sankcjonować. Porządek społeczny, dający absolutną władzę mężczyźnie, jest w jego czasach faktem.

W 1 Kor 11,2–16 widać natomiast, jak Paweł zastany porządek społeczny relatywizuje. W jego myśli w 1 Kor 11,3 wybrzmiewa nie władza, lecz pierwszeństwo mężczyzny wobec kobiety. Modelem ich relacji jest relacja między Ojcem a Chrystusem: „Bóg jest głową Chrystusa". Ojciec i Syn oddają się sobie we wzajemnym poszanowaniu własnej wolności i odrębności. Swoją relację opierają na pierwszeństwie, które nie jest wymuszone, lecz stanowi dar i przyjmuje się je jako dar. W tej samej optyce funkcjonują mężczyzna i kobieta. Na podobną interpretację wskazywał Jan Chryzostom, który sprzeciwiał się prostej subordynacjonistycznej lekturze terminu κεφαλή w 1 Kor 11,3. Gdyby Paweł chciał tu mówić o poddaniu, użyłby analogii z niewolnikiem, a nie obra-

---

„The Head of a Woman. The Meaning of Kephalē in 1 Cor 11:3", *JST* 45/2 (1994), 602–622; Gundry-Volf, „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16", 159; Belleville Linda L., „Κεφαλη and the Thorny Issue of Headcovering in 1 Corinthians 11:2–16", *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall* (red. M.E. Thrall – T.J. Burke – J.K. Elliott) (NovTSup 109; Leiden – Boston: Brill 2003), 229; Garland, *1 Corinthians*, 508, 516; Johnson, *1 Corinthians*, 192 (2 i 3); Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 179; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 820. Według autora wiąże się z kontekstem argumentacyjnym 1 Kor 11,2–14,40.

[72] Seneka, *Clem*., 1.4.3 (LCL); J. Økland, *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (JSNTSup 269; London–New York: T & T Clark 2004), 175.

[73] Wire, *The Corinthian Women Prophets*, 21, 24–25, 29–30, 33, 37–38, 116–134.

zu męża i żony. Według Chryzostoma relacja mąż–żona dobrze odzwierciedla hierarchię pojmowaną na zasadzie daru z siebie i wolności w udzielaniu się sobie oraz poszanowania własnej odrębności, która charakteryzuje komunikację między Ojcem i Synem[74]. Chrystus pojawia się w 1 Kor 11,3 w powiązaniu z teologią stworzenia jako ten, który nie tyle stanowi źródło życia, ile potwierdza porządek pierwszego i jest protagonistą nowego (1 Kor 11,11). Ogólny charakter stwierdzenia stanowiącego podstawę dla argumentacji Pawła i metaforyczne znaczenie κεφαλή w w. 3 upoważniają nas do wyciągnięcia wniosków, że apostołowi chodzi o coś więcej niż tylko o kwestię porządku i stroju podczas spotkań modlitewnych. Wykorzystuje on tę okazję, aby przekazać naukę na temat właściwego rozumienia ról płciowych i relacji między mężczyzną a kobietą we wspólnotach chrześcijańskich[75].

3.3. Argument typu kulturowego (1 Kor 11,4–6)

Po tak postawionym *principium* wkraczamy w część argumentacyjną, w której Paweł rozpoczyna od mężczyzn. Zabrania im modlenia się i prorokowania z zakrytą głową, ponieważ w ten sposób okrywają ją wstydem. Początek uświadamia nam, że problem w Koryncie nie dotyczył tylko kobiet, ale mężczyzn i kobiet, którzy dopuszczali się zachowania burzącego porządek we wspólnocie i kwestionującego istniejące role społeczne[76]. Przeciwnego zdania jest Fee oraz podążający za nim inni egzegeci, którzy twierdzą, że problemy prokurują kobiety, mężczyźni zaś pojawiają się w argumentacji Pawła dla równowagi[77]. Prze-

---

[74] Jan Chryzostom, *Hom. 1 Cor*. 26.3. Podobnie Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 819.

[75] Podobnie o bardziej uniwersalnym charakterze argumentacji Pawła w 1 Kor 11,2––16, zob. w: Økland, *Women in Their Place*, 194–195; B.L. Merkle, „Paul's Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8–9 and 1 Timothy 2:13–14. An Apparent Inconsistency Answered", *JETS* 49 (2006), 527–538; Taylor, *1 Corinthians*, 254–255.

[76] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 483; Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 266–267; BeDuhn, „„Because of the angels"", 296; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 805, 825–826; Winter, *After Paul left Corinth*, 121; Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 178.

[77] Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 494–495, 505; Morris, *1 Corinthians*, 148––149; Collins, *First Corinthians*, 400, 402; Gielen, „Beten und Prophezeien mit unverhüllten Kopf?", 222, 228; Garland, *1 Corinthians*, 507–508, 517; Fitzmyer, *First Corinthians*, 405, 412; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 512–513, 537; Edsall, „Greco-Roman Costume and Paul's Fraught Argument in 1 Corinthians 11.2–16", 138–139; Taylor, *1 Corinthians*, 257. Wcześniej Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 229.

czy temu choćby teza, którą apostoł postawił w w. 3, w której mówi się nie tylko o mężczyźnie jako głowie kobiety, lecz także o Chrystusie jako głowie mężczyzny. Stwierdzenie to byłoby zbędne, gdyby kwestia dotyczyła tylko kobiet. Zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet ubiór i wygląd nie są tu tylko i wyłącznie znakami zewnętrznymi, lecz wyrażają postawę i światopogląd, a przede wszystkim wpływają na wspólnotę. Co oznacza fakt, że mężczyźni nie zakrywają swojej głowy podczas modlitwy? Biorąc pod uwagę dwuznaczne greckie wyrażenie, które opisuje „coś zwisającego z głowy" (κατὰ κεφαλῆς ἔχων), zrodziło się bardzo wiele interpretacji. Można je zasadniczo ująć w dwie propozycje[78]:

1) Mężczyźni modlą się, nakrywając głowy, jak mieli to w zwyczaju czynić starożytni Rzymianie[79]. Grecy dla odmiany modlili się z głową odkrytą. Antyczna sztuka i teksty, jak argumentuje Oster, a za nim wielu innych, pozostawiła nam dowody praktyki zakrywania głowy przez mężczyzn w kontekście kultycznym[80]. Być może, jak twierdzi Gill, Koryntianie naśladowali w ten sposób rzymskie elity społeczne[81]. Niektórzy widzą tu także wpływ wzorców żydowskich, nie ma jednak

---

[78] Zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 822–825.

[79] W ten sposób już Cornelius à Lapide, *The Great Commentary of Cornelius À Lapide: I Corinthians* (Edinburgh: John Grant 1908), 261, z odniesieniem do Tertuliana. Podobnie Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 229. O nakryciu głowy bez specjalnego identyfikowania zwyczaju mówi także Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 249; Conzelmann, *1 Corinthians*, 184; Morris, *1 Corinthians*, 150.

[80] R.E. Oster, „Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7,1–5, 8,10, 11,2–16, 12,14–26)", *ZNW* 83/1–2 (1992), 68–69; R. Oster, „When Men Wore Veils to Worship. The Historical Context of 1 Corinthians 11:4", *NTS* 34/4 (1988), 493–505. Zob. także C.L. Thompson, „Hairstyles, Head-Coverings, and St Paul. Portraits from Roman Corinth", *BA* 51/2 (1988), 101–105; D.W.J. Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16", *TynBul* 41/2 (1990), 246–251, 258–260; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 232–234; P.T. Massey, „The Meaning of κατακαλύπτω and κατὰ κεφαλῆς ἔχων in 1 Corinthians 11.2–16", *NTS* 53/4 (2007), 502–523; M. Finney, „Honour, Head-Coverings and Headship. 1 Corintians 11.2–16 in Its Social Context", *JSNT* 33/1 (2010), 35–41; P.T. Massey, „Veiling among Men in Roman Corinth. 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West", *JBL* 137/2 (2018), 501–517.

[81] Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16", 260. Podobnie Winter, *After Paul left Corinth*, 122–123; Finney, „Honour, Head--Coverings and Headship", 47.

podstaw do stwierdzenia, aby Żydzi w I w., modląc się, nakrywali swoje głowy *talitami*[82].

2) Mężczyźni noszą długie włosy, które opadają im na ramiona[83]. Murpy-O'Connor identyfikuje ich wprost jako homoseksualistów, którzy przewodniczą liturgii, co jest dla Pawła niedopuszczalne. Długie włosy, splatane w wyszukane fryzury u mężczyzn orientacji homoseksualnej, opisuje literatura starożytna i są one oznaką prowokacji i rozwiązłości[84].

Wydaje się, że więcej światła na Pawłową argumentację rzuca interpretacja pierwsza. Gdyby kwestia dotyczyła długich włosów i orientacji homoseksualnej, reakcja Pawła byłaby znacznie bardziej stanowcza i nie uciekałby się do pochwały Koryntian w 1 Kor 11,2. Togi, którymi Rzymianie okrywali swoje głowy podczas ceremonii kultycznych, stanowią przekonujący kontekst kulturowy dla zachowania Koryntian[85]. Wyobrażenia imperatora Augusta, jak to z *basilica Iulia*, składającego ofiary z okrytą głową, zapewne mocno tkwiły w zbiorowej wyobraźni Koryntian[86]. Massey w swoim najnowszym opracowaniu ukazuje także bogactwo kontekstów, w których mężczyźni nakrywali swoje głowy, mo-

---

[82] Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 229; Oster, „When Men Wore Veils to Worship", 487; Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 106–107. Na temat późniejszego zwyczaju nakrywania głowy podczas modlitwy w kulturze żydowskiej, zob. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: Beck ^{4}1965–69) III, 424–426; J. Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew-1 Corinthians, Acts-1 Corinthians*. Vol. 4. (Bellingham, WA: Logos Bible Software 2010), 229–230.

[83] Hurley, „Did Paul Require Veils or the Silence of Women", 199, 202, 204; Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 44–487; Murphy-O'Connor, „1 Cor 11:2–16 Once Again", 267–268; Collins, *First Corinthians*, 406–407; A. Padgett, „Paul on Women in the Church. The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11:2–16", *JSNT* 6/20 (1984), 69–71; Horsley, *1 Corinthians*, 153–154; Blomberg, *1 Corinthians*, 210; Brown, A. Philip, II, „Chrysostom and Epiphanius. Long Hair Prohibited as Covering in 1 Corinthians 11:4, 7", *BBR* 23/3 (2013), 365–377; Johnson, *1 Corinthians*, 192; Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, 180.

[84] Epiktet, *Diatr*., 3.1.25–31; Filon, *Spec.*, 3.37–38; *Ps.Fhoc*, 210–214, za J.H. Charlesworth (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (New Haven–London 1985), 581; Collins, *First Corinthians*, 396–399; Winter, *After Paul left Corinth*, 132–133.

[85] Przeciwnie Garland, *1 Corinthians*, 517.

[86] Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16", 246–248.

tywowani chęcią uniknięcia wstydu, dla obrony przed nieprzyjaznymi omenami, dla wyeksponowania swego statusu i dla ofiarowania się bogom[87].

Niezależnie od różnic w interpretacji wyrażenia κατὰ κεφαλῆς ἔχων egzegeci zgadzają się zasadniczo co do wymowy argumentacji Pawła. Wygłaszając mowę prorocką, nauczanie, czy budującą przemowę z zakrytą głową, mężczyzna czyni się podobnym do kobiety, a co zatem idzie, hańbi swoją głowę, którą można tu rozumieć jako odniesienie do swojej własnej osoby (*synekdocha*), ale także do Chrystusa, który jest jego głową. W kulturze rzymskiej, jak opisywał to Bruce Malina i jak potwierdza to wielu współczesnych komentatorów, honor to podstawowy kapitał mężczyzny[88]. W społeczeństwie kolektywnym nie jest on nigdy indywidualną sprawą człowieka, lecz należy go rozumieć w szerokiej sieci powiązań społecznych. W przypadku, kiedy głową mężczyzny jest Chrystus, i w kulturze, w której honor patrona odbijał się na jego klientach i odwrotnie, hańba mężczyzny spada także na Chrystusa. W podobny sposób każda kobieta, która modli się lub prorokuje z odkrytą głową, hańbi swoją głowę, zarówno tę fizyczną, jak i metaforyczną – mężczyznę[89]. Paweł określa taką sytuację jako równoznaczną z byciem ogoloną. Do czego odnosi się odkryta głowa kobiety? Można ją zinterpretować jako[90]:

1) odrzucenie zwyczaju żydowskiego nakrywania głowy, który Paweł wprowadza w Koryncie[91],

---

[87] Massey, „Veiling among Men in Roman Corinth", 505–517.

[88] B.J. Malina, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta, GA: John Knox Press ^{3}2001) 27–57; H. Moxnes, „Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans", *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee* (red. H.C. Kee – J. Neusner) (Philadelphia: Fortress 1988), 207–218; C.A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the Bones* (Berkeley: University of California Press 2001); M.T. Finney, *Honour and Conflict in the Ancient World. 1 Corinthians in its Greco-Roman Social Setting* (LNTS 460; London–New York: T & T Clark 2012). Zob. aplikację kategorii honoru i wstydu do 1 Kor 11,2–16 w: Finney, „Honour, Head-Coverings and Headship", 44–53.

[89] Na temat statusu kobiety i jego wpływu na mężczyznę zob. S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books 1995), 182–185; Collins, *First Corinthians*, 410; Finney, „Honour, Head-Coverings and Headship", 50–51.

[90] Collins, *First Corinthians*, 407–409.

[91] A. Jaubert, „Le voile des femmes, I Cor 11:2–16", *NTS* 18/4 (1972), 430; Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", 290–291; A. Feuillet, „La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens. Comparison avec l'Ancien Testament", *NTS* 21/2 (1975), 160–161; Watson, *Agape, Eros, Gender*, 53 (wschodni, azjatycki zwyczaj).

2) brak nakrycia głowy lub rozpuszczone włosy jako akcentowanie wolności i równości ze strony *pneumatikoi* lub entuzjastów w Koryncie, przekraczanie różnic płciowych[92],
3) rozpuszczone włosy jako znak wolnego ducha prorockiego, pokrewnego kultom pogańskim[93].

Interpretacja pierwsza jest o tyle problematyczna, że nakrywanie głowy przez kobiety nie było zwyczajem żydowskim, ale praktyką znaną powszechnie w starożytności[94]. Ciampa – Rosner zwracają uwagę na fakt, że zwyczaje te mogły nie być powszechne w zachodniej części Imperium, lecz przyznają, że kobiety z odkrytą głową zapewne dość powszechnie budziły społeczny opór[95]. Konkluzję tę wspiera także szczegółowe studium Masseya, który – opierając się na inskrypcjach z Andanii i Lycosury oraz szeregu tekstów starożytnych – do-

---

[92] Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 230; Hurley, „Did Paul Require Veils or the Silence of Women", 201; W.A. Meeks, „Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *HR* 13/3 (1974), 202–203; Meier, „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", 217; Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 488–490; D.R. MacDonald, „Corinthian Veils and Gnostic Androgynes", *Images of the Feminine in Gnosticism,* (red. K.L. King) (Philadelphia: Fortress 1988), 276–292; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 497; Blomberg, *1 Corinthians*, 211; Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*, 170; Gundry-Volf, „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16", 154; BeDuhn, „‚Because of the angels'", 316–317; Hays, *First Corinthians*, 183–184; Jervis, „‚But I Want You to Know...'", 235–239; Merkle, „Paul's Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8–9 and 1 Timothy 2:13–14", 533.

[93] A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 [i.e. 19.3–12] and 1. Cor. 11.3–16* (ASNU 24; Lund–Copenhagen: C.W.K. Gleerup; E. Munksgaard 1965), 166; G.P. Corrington, „The ‚Headless Woman'. Paul and the Lnguage of the Body in 1 Cor 11:2–16", *PRS* 18/3 (1991), 228–231; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 227–228; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 236; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 81; B.G. Hjort, „Gender Hierarchy or Religious Androgyny? Male-Female Interaction in the Corinthian Community – a Reading of 1 Cor. 11,2–16", *ST* 55/1 (2001), 72–75 (połączenie 2 i 3 opcji); P.B. Payne, *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2009), 44–47. O wpływie kultów pogańskich w Koryncie pisał już S. Lösch, „Christliche Frauen in Corinth. Ein neuer Lösungsversuch", *TQ* 127 (1947), 216–261.

[94] Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 235, słusznie zwraca także uwagę na grecko-rzymski charakter Koryntu.

[95] Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 515–516 z odniesieniem do R. MacMullen, „Women in Public in the Roman Empire", *Historia* 29 (1980), 208–218.

wodzi szerokiego zastosowania okrywania głowy przez kobiety[96]. Jeśli chodzi o interpretacje 2) i 3), nie wiemy, czy w Koryncie istniała grupa tak zwanych uduchowionych (*pneumatikoi*), do których należały także kobiety[97]. Hipotezą pozostaje, czy rościły sobie one prawo do równości z mężczyznami. Hipotetyczne jest także istnienie prorokiń, które odkrywały głowy i rozpuszczały włosy podczas prorokowania dla podkreślenie swego daru Ducha. Forbes przekonująco skrytykował paralele pogańskie do kultu Dionizosa i Izydy, jako niemające związku z sytuacją wspólnoty chrześcijańskiej w Koryncie[98].

Wbrew tym, którzy dostrzegają w 1 Kor 11,5 rozpuszczone włosy kobiet, opowiadamy się raczej za brakiem nakrycia głowy podczas spotkań modlitewnych, które piętnuje Paweł. Z czego wynikała decyzja kobiet, które się go pozbywały? Niestety, zdani tu jesteśmy jedynie na spekulacje. Ponieważ argumentacja Pawła prowadzona jest na poziomie kulturowym i teologicznym, postępowanie kobiet w Koryncie zapewne miało coś wspólnego z obiema motywacjami. Być może powodowało nimi nauczanie Pawła o równości mężczyzny i kobiety (Ga 3,28)[99]. Dodatkowo na kobiety rezygnujące z nakryć głowy działać mógł także fakt, że znajdowały się we własnym domu. Paweł nakazuje traktować domostwo, w którym chrześcijanie modlą się i sprawują Eucharystię, jakby była to sfera publiczna. Ponieważ w Koryncie kobiety i mężczyźni modlą się w jednym miejscu, różnicę między nimi podkreśla jedynie strój i zachowanie[100].

Opierając się na danych, które płyną z historii, starożytnej literatury i antropologii kulturowej możemy powiedzieć, że zachowanie kobiet w Koryncie zaciera różnice między płciami i godzi w honor zarówno kobiety, jak i mężczyzny[101]. Okrywanie głowy welonem lub kapturem oznaczało godny szacunku status kobiety. U matrony dojrzeć można jedynie twarz, mawiał Horacy, po-

---

[96] P.T. Massey, „Dress Codes at Roman Corinth and Two Hellenic Sites. What Do the Inscriptions at Andania and Lycosura Tell Us about 1 Corinthians 11,2–16", *JGRChJ* 11 (2015), 51–81.

[97] Tak sugeruje Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 498.

[98] Zob. C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (WUNT II/75; Tübingen: Mohr Siebeck 1995), 103–217.

[99] Gielen, „Beten und Prophezeien mit unverhüllten Kopf?", 235; Edsall, „Greco-Roman Costume and Paul's Fraught Argument in 1 Corinthians 11.2–16", 142–144.

[100] Garland, *1 Corinthians*, 507, 521; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 519–520. Na temat przestrzeni publicznej i prywatnej w starożytności, jej powiązaniu z płcią oraz rytuałem, zob. Økland, *Women in Their Place*, 31–38, 58–77, 124–130, zwł. 173–195 (na temat 1 Kor 11,2–16).

[101] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 491–498; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 510–511; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 832; Orr – Walther, *I Corinthians*, 260; Fitzmyer, *First Corinthians*, 413.

nieważ wszystko inne skrywała obszerna szata, Pliniusz zaś cieszył się, że jego żona słuchała publicznie jego utworów *discreta velo*, „ukryta za zasłoną”[102]. Podobnie jak imperator August, jego żona Liwia przedstawiana z nakryciem głowy była oficjalnym wzorem pobożności i cnoty[103]. Głowa bez nakrycia była znakiem rozwiązłości i dostępności seksualnej[104]. Bez nakrycia głowy, symbolu skromności, ma być według Filona sądzona kobieta posądzona o cudzołóstwo (*Spec*. 3.56). O tym, że modlitwa z odkrytą głową hańbi kobietę, dobitnie świadczą słowa Pawła, który porównuje ją do głowy ogolonej (1 Kor 11,6). Jan Chryzostom widział tu po prostu zabieg retoryczny, *reductio ad absurdum*, lecz w słowach tych ukrywają się poważniejsze konotacje kulturowe[105]. Na tego typu karę skazywano w starożytności kobiety cudzołożne (Dio Chryzostom, *2 Fort*. 64.3) oraz matki, których synowie wyrośli na złych obywateli (Arystofanes, *Thes*. 838). Oznaczało to publiczne napiętnowanie, utratę szacunku i status kobiety rozwiązłej. Wiązało się także z hańbą i utratą kobiecości[106]. Do tego ostatecznie, według apostoła, prowadzi zachowanie, w którym zaciera się różnice miedzy kobietami a mężczyznami w Koryncie.

---

[102] Horacy, *Sat.*, 1.2.80–108; Pliniusz Młodszy, *Ep.*, 19.4 (LCL).

[103] Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16”, 252.

[104] Na temat okrywania głowy w starożytności przez kobiety oraz implikacji związanych z honorem i wstydem, ówczesną kulturą i medycyną, zob. Thompson, „Hairstyles, Head-Coverings, and St Paul”, 105–113; Gill, „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16”, 251–256; Keener, *Paul, Women, and Wives*, 22–31; Martin, *The Corinthian Body*, 233–239; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 801–802; 828–833; A. Rouselle, „Body Politics in Ancient Rome”, *A History of Women in the West. Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints* (red. P. Schmitt Pantel) (Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press ^{7}2002), 314–315; Winter, *After Paul left Corinth*, 127–130; Økland, *Women in Their Place*, 189–192; K. Olson, „Matrona and Whore. Clothing and Definition in Roman Antiquity”, *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (red. C.A. Faraone – L. McClure) (Wisconsin studies in classics; Madison, WI: University of Wisconsin Press 2006), 186–204; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 515–517; Edsall, „Greco-Roman Costume and Paul’s Fraught Argument in 1 Corinthians 11.2––16”, 133–141; Massey, „Dress Codes at Roman Corinth and Two Hellenic Sites”, 51–81.

[105] Jan Chryzostom, *Hom. 1 Cor.*, 26.4.

[106] Winter, *After Paul left Corinth*, 128–129; Garland, *1 Corinthians*, 520–521; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 520–521.

3.4. Argument z teologii stworzenia i jego ewangeliczna kwalifikacja (1 Kor 11,7–10.11–12)

Argument z kultury uznać można za kruchą podstawę do budowania wczesnochrześcijańskiej wizji płciowości, ponieważ jako taka kultura podlega zmianom i przeobrażeniom. W związku z tym w drugim kroku Paweł przechodzi do argumentu z teologii stworzenia, który akcentuje i tłumaczy zachowanie różnic pomiędzy kobietami a mężczyznami. Pojawia się tu najpierw odniesienie do Rdz 1,26–27, gdzie mowa jest o stworzeniu człowieka na Boży obraz (εἰκών) i podobieństwo. Mężczyzna, według apostoła, nie powinien zakrywać swojej głowy, ponieważ jest obrazem i chwałą Boga (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ) (1 Kor 11,7a). Kobieta z kolei jest chwałą mężczyzny (ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν) (11,7b). Paweł, włączając dalej perspektywę Rdz 2,21–24, odwołuje się do porządku stworzenia, według którego to kobieta powstała z mężczyzny, nie odwrotnie (11,8–9), i dlatego właśnie wypada jej mieć dosłownie „władzę nad swą głową ze względu na aniołów" (διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους) (11,10). Tekst ten wypełniony jest po brzegi problemami typu egzegetycznego i antropologiczno-teologicznego. Czy Paweł sankcjonuje tu poddanie kobiety mężczyźnie? Co oznacza władza, którą musi ona mieć nad swoją głową? Dlaczego apostoł wprowadza tu byty anielskie?

Zacznijmy od stwierdzenia „mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga" (w. 7b). Kluczowy termin εἰκών pojawia się w Rdz 1,26–27, gdzie Bóg stwarza człowieka na swoje podobieństwo, aby władał w Bożym imieniu całym stworzeniem[107]. Władza nad światem stworzonym wydaje się najbliższym kontekstowi Księgi Rodzaju znaczeniem „obrazu i podobieństwa", który Bóg składa w człowieku. Równocześnie w Rdz 1,27 zostaje ona udzielona zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie, co oznacza, że Paweł także nie akcentuje tu władzy mężczyzny nad kobietą. Oboje oni zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, z czego apostoł doskonale zdaje sobie sprawę[108]. Według Thiseltona w Pawłowym odwołaniu się do autorytetu Pisma akcent pada nie na władzę, lecz raczej na wzajemność leżącą u podstaw pojęcia εἰκών. Mężczyzna i kobieta w całej swej

---

[107] Na temat pojęcia εἰκών zawierającego w sobie idee podobieństwa, reprezentacji, jego miejsca i teologicznego znaczenia w Starym i Nowym Testamencie, zob. BDAG, „εἰκών", 281–282; *TDNT* II, 381–397; H. Kuhli, „εἰκών", *EDNT* I, 388–391; C. Spicq, „εἰκών", *TLNT* II, 412–419; Conzelmann, *1 Corinthians*, 187–188.

[108] Kontra Kuhli, „εἰκών", 390, który twierdzi, że Paweł pośrednio odmawia tu pojęcia „obrazu" kobiecie.

różności i odrębności zostali stworzeni po to, aby objawiać Boga i świadczyć o Jego relacji ze światem stworzonym[109].

Pojęcie „obrazu" (εἰκών) w naturalny sposób prowadzi do „chwały" (δόξα θεοῦ) Bożej, jak nazwany zostaje dalej mężczyzna (11,7a)[110]. Chwała to także element towarzyszący Bożemu objawianiu się w świecie[111]. Mężczyzna jako „chwała Boga" manifestuje w stworzeniu Bożą obecność, objawia przez swoją osobę i działanie, kim jest Bóg i jaki On jest. Kobieta, nazwana chwałą mężczyzny (δόξα ἀνδρός) (11,7b), objawia z kolei jego, czyli mężczyzny, prawdziwą naturę. Innymi słowy, tak jak Bóg, objawiając się w świecie, potrzebuje mężczyzny, tak mężczyzna potrzebuje kobiety do objawienia i zrozumienia tego, kim jest. Potrzebuje jej jako różnej od niego, a równocześnie będącej z nim głęboko spokrewnionej. W teologię stworzenia, którą Paweł czerpie z Księgi Rodzaju, mocno wpisuje się rozróżnienie między płciowością mężczyzny i kobiety.

Podkreślmy raz jeszcze, że Paweł nie mówi o kobiecie jako obrazie mężczyzny (εἰκών), lecz jako jego chwale (δόξα ἀνδρός). Kobieta jest przecież stworzona na obraz Boga. Różnica między nimi wyrażana jest nie językiem podporządkowania i służebności, lecz językiem chwały (δόξα), która przywodzi na myśl objawienie i honor. Różnica między kobietą i mężczyzną decyduje o ich honorze[112]. Równocześnie oddaje chwałę Stwórcy i pozwala im wypełnić ich życiowe role w objawianiu Boga i pomaganiu sobie nawzajem w odkrywaniu swojej najgłębszej tożsamości. Różnica płci, która należy do struktury osoby,

---

[109] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 834.

[110] Spicq, „εἰκών", 419. Według Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 252; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 515, Paweł jest zainteresowany przede wszystkim ujęciem człowieka jako chwały Bożej, nie Bożego obrazu. Cornelius a Lapide tłumaczy obraz i chwałę jako *hendiadys* – mężczyzna to chwalebny obraz Boga. Zob. Cornelius à Lapide, *The Great Commentary of Cornelius À Lapide: I Corinthians*, 260. Kittel, „δόξα", 237 oraz Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 523 postrzegają terminy „obraz" i „chwała" jako niemal synonimiczne. Więcej na temat związku dwóch terminów w judiazmie zob. w J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960), 110–114.

[111] Na temat pojęcia δόξα, jego związku z objawieniem i honorem, zob. BDAG, „δόξα", 256–258; G. von Rad – G. Kittel, „δόξα", *TDNT* II, 233–253; H. Hegermann, „δόξα", *EDNT* I, 344–348; A. Feuillet, „Homme ‚gloire de Dieu' et la femme ‚gloire de l'homme'", *RB* 81/2 (1974), 161–182; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 525–526. Autorzy zwracają uwagę nie tylko na objawicielski charakter pojęcia „chwały", lecz także na jego związek z kultem, szczególnie odnoszący się do 1 Kor 11,2–16.

[112] Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 516–517; Gundry-Volf, „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16", 157; Fitzmyer, *First Corinthians*, 415.

jest podstawą jedności między mężczyzną i kobietą[113]. Sprawia ona, że w ten sposób naśladują oni Ojca i Syna, którzy oddają się sobie nawzajem i zarówno w oddaniu, jak i różnicy między sobą potwierdzają i objawiają, kim są. Nie chodzi po prostu o bycie mężczyzną lub kobietą, czy też, jak twierdzą prądy marksistowskie, kobietą w opozycji do mężczyzny, ale o egzystowanie jako mężczyzna i kobieta, przyjęcie różnicy i przeżywanie jej w boskim i ludzkim odniesieniu. Respektowanie różnorodności i różnicy płci, wyrażanych w nakryciu głowy i ubiorze, jest tu równoznaczne z respektowaniem woli Bożej zawartej w dziele stworzenia.

Jeśli Pawłowi nie chodzi o podporządkowanie kobiety mężczyźnie, czym jest władza, którą kobieta powinna mieć nad swoją głową (ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς)[114]? Tradycyjnie dopatrywano się tu znaku poddania kobiety autorytetowi mężczyzny, jednak już od końca XIX i początku XX w. po komentarze współczesne interpretuje się to wyrażenie jako władzę kobiety, jej panowanie nad własną głową[115]. Nie oznacza to po prostu pozostawienie kobiecie wolności wyboru, czy zakrywać głowę, czy też nie[116]. Chodzi raczej o panowanie nad własną głową, otoczenie ją czcią, co ostatecznie sugeruje okrycie jej[117]. Mitchell słusznie zwraca uwagę na fakt, że argumentacja Pawła przypomina tu jego rozumowanie z 1 Kor 8,1–11,1, gdzie tematem była także ἐξουσία i rezygnacja z niej dla dobra wspólnoty[118]. Ramy eklezjalne 1 Kor 11,2–16 sugerują, że kobieta powinna wykorzystać władzę nad swoją głową dla jedności i porządku Kościoła w Koryncie. Paweł dodaje także, że powinna nad nią panować ze względu na aniołów (διὰ τοὺς ἀγγέλους). Wyrażenie to, które na pierwszy

---

113 John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body* (Boston, MA: Pauline Books & Media 2006), 157.

114 Na temat wyrażenia ἐξουσία zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 837–839.

115 T.C. Edwards, *A commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Armstrong 1886), 277; Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 232–234; Allo, *Saint Paul premiere epitre aux Corinthiens*, 266–267; M.D. Hooker, „Authority on Her Head. An Examination of 1 Cor 11:10", *NTS* 10/3 (1964), 415–416; Morris, *1 Corinthians*, 151; BeDuhn, „„Because of the angels"", 302–303.

116 W ten sposób Padgett, „Paul on Women in the Church", 72.

117 Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 232; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 521; D.R. Hall, „A Problem of Authority", *ExpTim* 102/2 (1990), 39–42; Blomberg, *1 Corinthians*, 212; BeDuhn, „„Because of the angels"", 303–304; Garland, *1 Corinthians*, 525; Fitzmyer, *First Corinthians*, 417; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 533.

118 Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 262.

rzut oka nie przystaje do argumentacji Pawła, można odczytać na co najmniej siedem sposobów[119]:

1) ze względu na kapłanów i biskupów (Efrem Syryjski, Ambrozjaster),
2) ze względu na upadłe anioły, aby chronić się przed ich pożądaniem (Tertulian)[120],
3) ze względu na istoty anielskie, które także uczestniczą w liturgii Kościoła (Augustyn, Piotr Lombard, Tomasz z Akwinu)[121],
4) ze względu na aniołów stróży (Teodoret),
5) ze względu na anioły, które zakrywają swoją twarz przed obliczem Bożym (Iz 6,3)[122],
6) ze względu na aniołów, którzy są świadkami i gwarantami porządku stworzenia (Rdz 1)[123],
7) ze względu na przybyszy z zewnątrz, którzy mogliby donieść władzom, że wspólnota zakłóca porządek społeczny[124].

Współcześni komentatorzy wybierają często opcję 3 i 6, odwołując się przy tym, jak Fitzmyer, do świadectw qumrańskich, gdzie mowa jest o aniołach uczestniczących w liturgii wspólnotowej (1 Qm 7,4–6; 1 QS 2,3–11). Sugestia ta jest jak najbardziej słuszna, a dodatkowo wzmacnia ją kontekst liturgicz-

---

[119] BeDuhn, „‚Because of the angels'", 304–308; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 839–840; Garland, *1 Corinthians*, 526–529; Fitzmyer, *First Corinthians*, 417–419; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 529–531.

[120] Meier, „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", 220–222; Martin, *The Corinthian Body*, 243–249; L.J. Lietaert Peerbolte, „Man, Woman, and the Angels in 1 Cor 11:2–16", *The Creation of Man and Woman* (red. G.P. Luttikhuizen) (Leiden: Brill 2000), 87–91.

[121] Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 233 (plus 5); H.J. Cadbury, „A Qumran Parallel to Paul", *HTR* 58 (1951), 1–2; J.A. Fitzmyer, „A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10", *NTS* 4/1 (1957), 48–58; Fitzmyer, *First Corinthians*, 418–419; Collins, *First Corinthians*, 412; Hays, *First Corinthians*, 188; Garland, *1 Corinthians*, 528–529; Økland, *Women in Their Place*, 184; C. Wassen, „‚Because of the angels'. Reading 1 Cor 11,2–16 in Light of Angelology in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140; Leiden–Boston: Brill 2011), 735–754.

[122] Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 51–53.

[123] Hooker, „Authority on Her Head" 412–413; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 841 (3 i 6); Orr – Walther, *I Corinthians*, 261 (3 i 6); Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 254; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 236 (3 i 6).

[124] Winter, *After Paul left Corinth*, 133–138.

ny argumentacji w 1 Kor 11,2–16. Także szósta propozycja dobrze wpisuje się w charakter argumentu z teologii stworzenia, z którym mamy do czynienia w 1 Kor 11,7–12. W Rdz 1,26–27 Bóg, stwarzając człowieka, przemawia w l. mn., „uczyńmy", zwracając się, jak twierdzi Filon, do otaczającego go anielskiego dworu[125]. Można przyjąć zatem, że apostoł w zgodzie z tradycją żydowską powołuje się na aniołów rozumianych nie tylko jako uczestnicy liturgii Kościoła, lecz także świadkowie porządku stworzenia[126]. To jednak nie koniec argumentu. Emfatyczne πλήν w w. 11 wprowadza ważny komentarz, który kwalifikuje wcześniejszą wypowiedź Pawła[127]. Chronologiczne pierwszeństwo i stworzenie kobiety dla i z mężczyzny nie oznacza, że ma on nad nią panować[128]. Kobieta bez mężczyzny jest niczym, podobnie jak mężczyzna bez kobiety w Panu (ἐν κυρίῳ), stwierdza Paweł (11,11)[129].

Wyrażenie ἐν κυρίῳ może tu oznaczać porządek obiektywnie ustanowiony przez Boga, bądź więź, która nabiera sensu w Chrystusie. Thiselton i Gundry-Volf widzą tu nawiązanie do Ewangelii i eschatologicznego wymiaru argumentacji, który wprowadza Paweł[130]. Według jego Ewangelii nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem są kimś jednym w Chrystusie (Ga 3,28). Ewangelia głoszona przez apostoła silniej niż Księga Rodzaju podkreśla równość między mężczyzną i kobietą, którą Paweł akcentował także w relacji małżeńskiej

---

125 Filon, *Conf.* 168–172 (LCL). Zob. także G.J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 1; Dallas, TX: Word 1998), 27–28.

126 BeDuhn, „„Because of the angels"", 308–313 stawia tyleż oryginalną co mało prawdopodobną tezę, że aniołowie to nie tylko świadkowie, lecz także stwórcy kobiety.

127 Fitzmyer, *First Corinthians*, 420: "Paul introduces the qualification with the conj. particle *plēn*, "however," to conclude his discussion and stress what is essential (BDF §449.2)". Johnson, *1 Corinthians*, 184 mówi tu o „qualified patriarchalism". Według autora, ww. 11–16 zrywają z patriarchalnym podporządkowaniem kobiet mężczyznom. Równocześnie zachowuje kulturowe praktyki związane z ubiorem, kwestiami honoru i wstydu, aby w ten sposób nie stawiać przeszkód głoszonej Ewangelii.

128 Jan Chryzostom, *Hom. 1 Cor*. 26.5.

129 Na temat paraleli do wyrażenia „ani kobieta bez mężczyzny, ani mężczyzna bez kobiety" w *Genesis Rabbah* 8:9, zob. Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 524, 534. Więcej na temat tradycji żydowskich związanych z argumentacja Pawła, zob. w R. D'Angelo, „The Garden: Once and Not Again. Traditional Interpretations of Genesis 1:26–27 in 1 Corinthians 11:7–12", *Genesis 1–3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden* (red. G.A. Robbins) (Studies in women and religion 27; Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen 1988), 7–21.

130 Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 842; Gundry-Volf, „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16", 169. Podobnie Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 497–198; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 523, n. 41; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 536.

w 1 Kor 7,3–5[131]. Równocześnie nie przekreśla ona różnic płci. Ani mężczyzna, ani kobieta nie znaczą nic bez siebie nawzajem, muszą jednak pozostać prawdziwie sobą – kobietą i mężczyzną wiernymi Bożemu zamysłowi co do ich różnic i płciowości[132]. W 1 Kor 11,11–12 widać przy tym ścisłe powiązanie między równością a różnością, Ewangelią a porządkiem stworzenia, ponieważ Paweł, mówiąc o Chrystusie, pozostaje wciąż w obrębie Rdz 2,18–25 i 3,20. Nowe stworzenie nie znosi starego[133]. Można nawet powiedzieć, za Watsonem, że stare jest prorocką antycypacją nowego[134]. Nie oznacza to bynajmniej zwykłej tolerancji dla porządku wyznaczanego przez pierwsze stworzenie do czasu, aż przyjdzie nowe, znosząc całkowicie stare, jak argumentują Scroggs, Meeks czy DeBuhn[135]. Różnice płciowe to nie przypadłość, od której człowiek zostanie uwolniony w porządku zmartwychwstania. Stanowią one o istocie kobiety i mężczyzny, którzy także w przyszłym życiu uwielbionym oddawać będą pierwszeństwo Bogu, a sobie nawzajem cześć w miłości. Teologia stworzenia z ewangeliczną kwalifikacją otwiera pole dla jeszcze jednego argumentu płynącego ze świata natury, ze świata fizycznego, który także postuluje jedność w różnorodności.

3.5. Argument z prawa naturalnego (1 Kor 11,13–15)

W tym krótkim argumencie apostoł wzywa adresatów do rozsądzenia raz jeszcze we własnym wnętrzu, czy właściwe jest, aby kobieta modliła się z odkrytą głową. Imperatyw Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε odwołuje się do sfery rozumowej i taka właśnie jest natura tegoż argumentu. Z obserwacji natury (φύσις) można wywnioskować, że dla mężczyzny długie włosy są powodem hańby, a dla kobiety są powodem do chwały (1 Kor 11,13–14). Czyż nie zostały one jej dane przez naturę za okrycie? (1 Kor 11,15). Żeby zrozumieć wagę tego argumentu, trzeba

---

[131] Collins, *First Corinthians*, 403, słusznie zwraca w 1 Kor 11,11–12 uwagę na paralelę do 1 Kor 7, w której Paweł także uznaje równość mężczyzny i kobiety.

[132] Collins, *First Corinthians*, 403; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 240.

[133] Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 510, 534; Økland, *Women in Their Place*, 183, 187. W ujęciu autorki Paweł w swojej teologii starego i nowego stworzenia mimo wszystko odsuwa kobiety daleko na margines przestrzeni sakralnej, maskulinizując ją (s. 188). Nakrycia głowy kobiet służą jako wyznacznik granicy między płciami, w której nie ma mowy o równości (s. 191–194).

[134] F. Watson, *Agape, Eros, Gender*, 79

[135] Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", 302; Meeks, „Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", 203; BeDuhn, „„Because of the angels"", 319.

najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie, co ma na myśli Paweł, który mówi tu o pouczającej nas naturze (φύσις). Jak apostoł mógł rozumieć ten popularny, pojawiający się w pismach filozoficznych koncept? Za Thiseltonem wymieńmy najważniejsze opcje interpretacyjne[136]:

1) φύσις jako intuicyjne, wrodzone wyczucie tego, co dobre i słuszne,
2) φύσις jako sposób, w który ludzie zostali stworzeni,
3) φύσις jako rzeczywistość fizyczna odzwierciedlająca porządek wszechświata,
4) φύσις jako przyjęte w danym społeczeństwie normy i zwyczaje.

Spośród wymienionych czterech opcji Thiselton opowiada się za ostatnią, twierdząc, że Paweł odwołuje się do stanu rzeczy, jaki zastał w kulturze i społeczeństwie swoich czasów[137]. Długie włosy nie były wówczas akceptowalne u mężczyzn[138]. Wydaje się jednak, że ta argumentacja tylko połowicznie odpowiada treści ww. 13–15. Paweł pisze też o kobietach, którym sama natura daje długie włosy za okrycie, co jest obrazem uniwersalnym, opisującym wiele typów kultur w różnych czasach. Poza tym włosy i okrycie wciąż pozostają tu częścią symbolicznego języka, którym posługuje się apostoł, argumentując za różnością płci. Upersonifikowana natura przemawia tu językiem Bożego stworzenia. W tej sytuacji najwłaściwszą wydaje się trzecia interpretacja. Apostoł odwołuje się do natury, która odzwierciedla w sobie porządek i zamysł stworzonego przez Boga świata[139].

---

[136] Na temat φύσις w greckiej filozofii i możliwych interpretacji terminu w 1 Kor 11,14, zob. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 844–846; Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 108.

[137] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 845. Podobnie Köster, „φύσις", 272––273; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 527; Hays, *First Corinthians*, 189; Garland, *1 Corinthians*, 530; Fitzmyer, *First Corinthians*, 420 z odwołaniem do O. Wischmeyer, „Physis und ktisis bei Paulus: Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur", *ZTK* 93 (1996), 352–375.

[138] Na temat fryzur mężczyzn i kobiet w starożytności i wagi tego element kulturowego, zob. Collins, *First Corinthians*, 396–399.

[139] Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, 256; Meier, „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", 222; Malina – Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, 108; Merkle, „Paul's Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8–9 and 1 Timothy 2:13–14", 535; Böhm, „1 Kor 11,2–16", 231; Ciampa – Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 539; Taylor, *1 Corinthians*, 266. Zob także Jan Chryzostom, *Hom. 1 Cor.*, 26.4. Keener, *Paul, Women, and Wives*, 45, pozostawia kwestię nierozstrzygniętą.

W podobny sposób rozumowali także starożytni[140]. Pytanie o naturę rozwijało się w filozofii i myśli greckiej w dwóch kierunkach: struktury i początku (uniwersalnej zasady) wszystkich rzeczy[141]. Presokratejczycy (Heraklit) definiowali ją jako prawdziwą i niezmienną strukturę rzeczy, co umożliwiało tłumaczenie rzeczywistości poprzez rządzące nią uniwersalne prawa. Platon określał ją jako niematerialną esencję podobnie jak Arystoteles, dostrzegający w niej formę i siłę poruszającą rzeczy stworzone, decydującą o ich celowości, użyteczności i pięknie[142]. Filozofia hellenistyczna, przede wszystkim nurty stoickie, w różny sposób będą zrównywały ze sobą uniwersalną naturę i bóstwo. Dla stoików φύσις to kosmiczne principium życia, które przenika cały wszechświat, strzegąc jego harmonii[143]. Stoicy, mówiąc o gwarantowanym przez naturę porządku i pięknie każdego bytu, posługiwali się także przykładem włosów i brody. Usuwanie ich przez mężczyznę było interpretowane jako działanie wbrew naturze i narzekanie na bycie mężczyzną. Włosy jako takie z daleka już obwieszczają: jestem mężczyzną[144]. Według stoików ideałem życia było życie zgodne z naturą, która odbijała w sobie boski *logos*, rozumną zasadę rządzącą całym światem[145]. Stąd także brała się koncepcja prawa naturalnego (*lex naturae*), które znajdujemy np u Cycerona[146].

Samo pojęcie natury bardzo często pojawia się także u Filona i Józefa Flawiusza[147]. U tego pierwszego występuje ona w upersonifikowanej formie jako stwórca i ta, która podtrzymuje świat w istnieniu, wyposażona w boskie cechy niestworzoności i nieśmiertelności[148]. Obdarza ona człowieka swoimi darami, a nawet kształtuje jego formę[149]. Oczywiście dla Filona prawo natury ściśle wiąże się z Bożym prawem, które jest takie samo dla wszystkich i leży u podstaw

---

[140] Na ten temat zob. H. Köster, „φύσις", *TDNT* IX, 251–271; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 844–845.

[141] Köster, „φύσις", 256.

[142] Platon, *Crit*., 389b–c; *Phaed*., 87e; *Phaedr*., 270c; Arystoteles, *Met*., 5,4, 1014b –1015a (LCL).

[143] Chryzyp, SVF II, 912, 945. Za H.v. Arnim – R. Radice, *Stoici antichi, tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice* (Il pensiero occidentale; Milano: Bompiani 2002).

[144] Epiktet, *Diatr*., 3.1.27–30; 1.16.9–14 (LCL)

[145] Ibidem, 1.11.6–12 (LCL). Na temat natury i logosu u stoików, Köster, „φύσις", 264––265.

[146] Cyceron, *Off*., 3.6.27 (LCL).

[147] Köster, „φύσις", 267–271.

[148] Filon, *Sacr*., 98–100 (LCL).

[149] Idem, *Spec*., 1.172, 266 (LCL).

stworzenia[150]. Można zatem powiedzieć, że Abraham wypełnił wszystkie przykazanie Prawa, nie te spisane, ponieważ te jeszcze nie istniały, lecz niespisane obecne w naturze i wpisane w ludzkie serce[151]. Dla pełnego obrazu w LXX termin φύσις występuje w Księdze Mądrości i 3–4 Księdze Machabejskiej, oznaczając istoty stworzone (3 Ma 3,29), cielesność, aspekt fizyczny (4 Ma 1,40), naturę jako dawcę darów (4 Ma 5,8.9), porządek rzeczy ustanowiony przez Boga (4 Ma 5,25), fundament więzi braterskich i rodzicielskich (13,27; 15,13.25; 16,3), cechy stworzeń, (Mdr 7,20), właściwości fizyczne elementów składowych wszechświata (Mdr 19.20) oraz strukturę człowieka, otwartą na poznanie Boga (Mdr 13,1).

Pomimo sugestii niektórych badaczy trudno przyjąć, że Paweł w swoim rozumieniu natury idzie za jakąś konkretną koncepcją filozoficzną, np. stoikami[152]. Podąża raczej za pierwiastkiem wspólnym poglądom obecnym w środowisku grecko-rzymskim i żydowskim, które sugerują powiązanie natury z bóstwem. Niezależnie od tego, czy definiowano ją jako pierwiastek materialny czy duchowy, naturę przenikał boski rozumny zamysł (*logos*), posłuszeństwo któremu było kluczem do szczęśliwego życia. Pozostawiając na boku materializm i panteizm charakterystyczny dla myśli grecko-rzymskiej, uznanie, że w świecie stworzonym ukrywa się ład i porządek wiążący go z jego boskim źródłem, jest konceptem bliskim Pawłowi. Można zatem stwierdzić, że sama natura poświadcza według apostoła o zamierzonej przez Boga różnicy między mężczyzną i kobietą.

Podsumowanie

Ku czemu ostatecznie zmierza argumentacja Pawła w 1 Kor 11,2–16? Według Wire, klasycznej przedstawicielki hermeneutyki podejrzliwości, ma ona charakter manipulacjonistyczny[153]. Paweł przywołuje do porządku prorokinie w Koryncie, sprowadza kobiety do właściwego im w kulturze patriarchalnej podporządkowania wobec mężczyzn. Widzieliśmy już, że apostoł w swojej argumentacji w 1 Kor 11,2–16 nie wspomina w ogóle o podporządkowaniu kobiety mężczyźnie, a władzę nad własną głową przyznaje ostatecznie kobiecie (1 Kor 11,10). Według Watsona argumentacja Pawłowa służy obronie kobiet,

---

150 Idem, *Opif.*, 13, 143.

151 Idem, *Abr.*, 275.

152 W ten sposób Köster, „φύσις", 273; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 526–527; Kontra Conzelmann, *1 Corinthians*, 190; Collins, *First Corinthians*, 413.

153 Wire, *The Corinthian Women Prophets*.

które nie mogą i nie powinny stać się obiektem ataków, czy pożądania ze strony mężczyzn[154]. W ten sposób zgodnie z logiką argumentacji 1 Listu do Koryntian apostoł dba także o porządek we wspólnocie. Murphy-O'Connor, Collins i Thiselton podkreślają z kolei, jak w 1 Kor 11,2–16 Paweł kładzie nacisk na rozróżnienie między płciami[155]. Zacieranie tegoż rozróżnienia, wyrażające się w ubiorze, wyglądzie i skłonnościach seksualnych, jest zgubne zarówno dla jednostki, jak i dla całej wspólnoty i szerzej społeczności. Wreszcie dokument Papieskiej Komisji Biblijnej akcentuje mocno aspekt obrony wspólnoty chrześcijańskiej przed otaczającym ją pogańskim światem, w którym mężczyzna odgrywa pierwszorzędną rolę. Publiczne detronizowanie go zagrażałoby młodym kościołom, które łatwo mogłyby zostać oskarżone o burzenie porządku społecznego, za co groziły sankcje i prześladowania[156]. Ujmując rzecz pozytywnie, jedynie poddając się pewnym normom kulturowym swoich czasów, Kościół był w stanie realizować swoją misję. Chodzi nie tylko o prostą akomodację, lecz także – jak słusznie twierdzi Gundry-Volf – o przemianę współczesnej Pawłowi kultury lub, używając języka Vernona Robbinsa, o stworzenie kultury alternatywnej[157].

Do pewnego stopnia wszystkie te interpretacje, oprócz pierwszej strategii manipulacji, znajdują odbicie w analizowanym przez nas fragmencie. Dla nas szczególnie interesującą pozostaje wyrażona tu konstrukcja płciowości. Pod z pozoru trywialnym sporem o ubiór podczas liturgii ukrywa się bardzo istotne, wielowarstwowe, wczesnochrześcijańskie rozumienie płci. Mówi o nim ubiór i wygląd zewnętrzny człowieka, który, jak zwracali na to uwagę Roland Barthes czy Umberto Eco, stanowi uniwersalny język, przez który wyrażamy naszą tożsamość[158]. Kod związany z ubiorem i nakryciem głowy, jakiego używają Koryntianie, zacierał różnice pomiędzy mężczyzną i kobietą, które według

---

[154] Watson, *Agape, Eros, Gender*, 41. Zob. także Hooker, „Authority on Her Head", 415.

[155] Murphy-O'Connor, „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", 482–500; Collins, *First Corinthians*, 393–416; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 800–899.

[156] Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, 216. Zob. także Robertson – Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, 230–231: „In Corinth anything questionable in Christian wives was specially dangerous, and the Gospel had difficulties enough to contend against without shocking people by breaches of usage".

[157] Gundry-Volf, „Putting the Moral Vision of the New Testament into Focus", 285––286; V.K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996), 168–170.

[158] R. Barthes, *Elements of Semiology* (Cape editions, 4; London: Cape 1967), 13–28; U. Eco, „Social Life as a Sign System", *Structuralism* (red. D. Robey) (Oxford: Clarendon 1973) 59. Za Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 802.

Pawła są fundamentalne dla funkcjonowania jednostki, wspólnoty chrześcijańskiej i społeczności.

W odczytywaniu daru płciowości Paweł zaczyna najpierw od najszerszej płaszczyzny kulturowej, która definiuje to, co chwalebne i wstydliwe. Przez kwestionowanie własnej płciowości człowiek traci grunt społeczno-kulturowy, nie wie kim jest i nie może spełnić swojej roli w społeczeństwie. To właśnie opisuje uniwersalny język honoru i wstydu w 1 Kor 11,4–6. Na płaszczyźnie teologii stworzenia, zacieranie różnic między płciami lub negowanie ich prowadzi do przekreślenia ustanowionego przez Stwórcę porządku. Mężczyzna i kobieta tracą wówczas swoją misję objawicieli Bożej natury i obecności w świecie. Przestają być dla siebie nawzajem pomocą w odkrywaniu własnej tożsamości, jako różni, którzy, przeglądając się w sobie nawzajem, pojmują, kim są. Zatraca się równocześnie aspekt komunii między nimi, w której różnice wołają o uzupełnienie i stworzenie harmonijnej całości (1 Kor 11,7–12). Wreszcie na płaszczyźnie natury różnica płci to fakt obserwowalny empirycznie i stanowiący przedmiot intelektualnej refleksji. Człowiek jest do niej wezwany, żeby odkryć ostatecznie, że dane natury prowadzą go do zapisanego w niej zamysłu i planu Bożego (1 Kor 11,13–15). Ostatecznie bez przeżywania swojej płciowości jako zamysłu i daru Bożego nie ma mowy o byciu częścią wspólnoty Kościoła i budowaniu jej, o czym świadczą problemy w Koryncie (1 Kor 11,2.16). Kościół, aby być wyraźnym znakiem Bożej obecności i miłości, potrzebuje mężczyzn i kobiet przeżywających swoją płciowość w autentyczny, ludzki i ewangeliczny sposób. Oznacza to wolność i równość mężczyzny i kobiety w głębi ich istoty i w rolach społecznych, jakie przyjmują (1 Kor 11,11–12). Oznacza także szacunek dla ich różnorodności, która jest podstawą odkrywania siebie i budowania więzi miłości (1 Kor 11,7–10).

Bibliografia

Aletti, J.-N., „La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes. Propositions de méthode", *NTS* 38/3 (1992), 385–401.

Aletti, J.-N., „La rhétorique paulinienne. Construction et communication d'une pensée", *Paul, une théologie en construction* (red. J.-N. Aletti – A. Dettwiler – J.-D. Kaestli – D. Marguerat) (MdB 51; Genève: Labor et Fides 2004), 47–66.

Allo, E.-B., *Saint Paul premiere epitre aux Corinthiens* (Paris: Gabalda 1934).

Arnim, H.v. – Radice, R., *Stoici antichi, tutti i frammenti. Testo greco e latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice* (Il pensiero occidentale; Milano: Bompiani 2002).

Barrett, C.K., *The First Epistle to the Corinthians* (London: A. & C. Black 1968).

Barthes, R., *Elements of Semiology* (Cape editions, 4; London: Cape 1967).

Barton, C.A., *Roman Honor. The Fire in the Bones* (Berkeley: University of California Press 2001).
Bedale, S., „The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles", *JTS* 5 (1954), 211–215.
BeDuhn, J.D., „‚Because of the angels'. Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11", *JBL* 118/2 (1999), 295–320.
Belleville Linda L., „Κεφαλη and the Thorny Issue of Headcovering in 1 Corinthians 11:2–16", *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall* (red. M.E. Thrall – T.J. Burke – J.K. Elliott) (NovTSup 109; Leiden–Boston: Brill 2003), 215–231.
Blomberg, C., *1 Corinthians* (The NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 1994).
Böhm, M., „1 Kor 11,2–16. Beobachtungen zur paulinischen Schriftrezeption und Schriftargumentation im 1. Korintherbrief", *ZNW* 97/2 (2006), 207–234.
Brown, A. Philip, II, „Chrysostom and Epiphanius. Long Hair Prohibited as Covering in 1 Corinthians 11:4, 7", *BBR* 23/3 (2013), 365–377.
Burton, K.A., „1 Corinthians 11 and 14. How Does a Woman Prophesy and Keep Silence at the Same Time?", *JATS* 10/1–2 (1999), 268–284.
Cadbury, H.J., „A Qumran Parallel to Paul", *HTR* 58 (1951), 1–2.
Cervin, R.S., „Does Kephalē Mean ‚Source' or ‚Authority over' in Greek Literature. A Rebuttal", *TJ* 10/1 (1989), 85–112.
Charlesworth, J.H. (red.), *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (New Haven–London 1985).
Ciampa, R.E. – Rosner, B.S., *The First Letter to the Corinthians* (The Pillar New Testament commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K.: Eerdmans 2010).
Collins, R.F., *First Corinthians* (SP 7; Collegeville, MN: Liturgical Press 1999).
Conzelmann, H., *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia: Fortress 1975).
Cope, L., „1 Cor 11:2–16. One Step Further", *JBL* 97 (1978), 435–436.
Cornelius à Lapide, *The Great Commentary of Cornelius À Lapide: I Corinthians* (Edinburgh: John Grant 1908).
Corrington, G.P., „The ‚Headless Woman'. Paul and the Lnguage of the Body in 1 Cor 11:2–16", *PRS* 18/3 (1991), 223–231.
D'Angelo, R., „The Garden: Once and Not Again. Traditional Interpretations of Genesis 1:26–27 in 1 Corinthians 11:7–12", *Genesis 1–3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden* (red. G.A. Robbins) (Studies in women and religion 27; Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen 1988), 7–21.
Delobel, J., „1 Cor 11:2–16: Toward a Coherent Explanation", *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (red. A. Vanhoye) (BETL 73; Leuven: Leuven University Press; Uitgeverij Peeters 1986), 369–389.
Eco, U., „Social Life as a Sign System", *Structuralism* (red. D. Robey) (Oxford: Clarendon 1973), 57–72.

Edsall, B.A., „Greco-Roman Costume and Paul's Fraught Argument in 1 Corinthians 11.2–16", *JGRChJ* 9 (2013), 132–146.
Edwards, T.C., *A commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New York: Armstrong 1886).
Ellis, E.E., „Traditions in I Corinthians", *NTS* 32/4 (1986), 481–502.
Engberg-Pedersen, T., „1 Corinthians 11:16 and the Character of Pauline Exhortation", *JBL* 110 (1991), 679–689.
Fee, G.D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1987).
Feuillet, A., „Homme ‚gloire de Dieu' et la femme ‚gloire de l'homme'", *RB* 81/2 (1974), 161–182.
Feuillet, A., „La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens. Comparison avec l'Ancien Testament", *NTS* 21/2 (1975), 157–191.
Finney, M., „Honour, Head-Coverings and Headship. 1 Corintians 11.2–16 in Its Social Context", *JSNT* 33/1 (2010), 31–58.
Finney, M.T., *Honour and Conflict in the Ancient World. 1 Corinthians in its Greco-Roman Social Setting* (LNTS 460; London–New York: T & T Clark 2012).
Fitzmyer, J.A., „A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10", *NTS* 4/1 (1957), 48–58.
Fitzmyer, J.A., „Another Look at Kephalē in 1 Corinthians 11. 3", *NTS* 35 (1989), 503–511.
Fitzmyer, J.A., „Kephale in I Corinthians 11:3", *Int* 47/1 (1993), 52–59.
Fitzmyer, J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven–London: Yale University Press 2008).
Forbes, C., *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (WUNT II/75; Tübingen: Mohr Siebeck 1995).
Garland, D.E., *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2003).
Gielen, M., „Beten und Prophezeien mit unverhüllten Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1 Kor 11,2–16", *ZNW* 90 (1999), 220–249.
Gill, D.W.J., „The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16", *TynBul* 41/2 (1990), 245–260.
Grudem, W.A., „Does Kephalē (‚Head') Mean ‚Source' or ‚Authority over' in Greek Literature. A Survey of 2,336 Examples", *TJ* 6/1 (1985), 38–59.
Grudem, W.A., „The Meaning of Kephalē ('Head'). A Response to Recent Studies", *TJ* 11 (1990), 3–72.
Grudem, W.A., „The Meaning of Kephalē ('Head'). An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged", *JETS* 44 (2001), 25–65.
Gundry-Volf, J.M., „Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16. A Study in Paul's Theological Method", *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher* (red. J. Adna – S.J. Hafemann – O. Hofius) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997), 151–171.
Gundry-Volf, J.M., „Gender Distinctives, Discrimination, and the Gospel", *Evangelical Review of Theology* 21/1 (1997), 41–50.

Gundry-Volf, J.M., „Putting the Moral Vision of the New Testament into Focus. A Review", *BBR* 9 (1999), 277–287.
Hall, D.R., „A Problem of Authority", *ExpTim* 102/2 (1990), 39–42.
Hasler, V., „Die Gleichstellung der Gattin. Situationskritische Reflexionen zu 1 Kor, 11,2–16", *TZ* 50/3 (1994), 189–200.
Hays, R.B., *First Corinthians* (IBC; Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1997).
Heil, J.P., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (SBLMS 15; Atlanta: Society of Biblical Literature 2005).
Hjort, B.G., „Gender Hierarchy or Religious Androgyny? Male-Female Interaction in the Corinthian Community – a Reading of 1 Cor. 11,2–16", *ST* 55/1 (2001), 58–80.
Hooker, M.D., „Authority on Her Head. An Examination of 1 Cor 11:10", *NTS* 10/3 (1964), 410–416.
Horrell, D.G., *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (SNTW; Edinburgh: T & T Clark 1996).
Horsley, R.A., *1 Corinthians* (ANTC; Nashville: Abingdon Press 1998).
Hurley, J.B., „Did Paul Require Veils or the Silence of Women. A Consideration of 1 Cor 11:2–16 and 14:33b–36", *WTJ* 35/2 (1973), 190–220.
Isaksson, A., *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 [i.e. 19.3–12] and 1. Cor. 11.3–16* (ASNU 24; Lund – Copenhagen: C.W.K. Gleerup; E. Munksgaard 1965).
Jaubert, A., „Le voile des femmes, I Cor 11:2–16", *NTS* 18/4 (1972), 419–430.
Jervell, J., *Imago Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960).
Jervis, L.A., „‚But I Want You to Know...'. Paul's Midrashic Intertextual Response to the Corinthian Worshipers (1 Cor 11:2–16)", *JBL* 112/2 (1993), 231–246.
John Chrysostom, „Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians", *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians* (red. P. Schaff) (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church 12; New York: Christian Literature Company 1889), 148–157.
John Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body* (Boston, MA: Pauline Books & Media 2006).
Johnson, A.F., *1 Corinthians* (The IVP New Testament Commentary Series 7; Westmont, IL: IVP Academic 2004).
Keener, C.S., *Paul, Women, and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Grand Rapids: Baker 1992).
Kennedy, G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Studies in religion; Chapel Hill: University of North Carolina Press 1984).
Kowalski, M., „Retoryka i socjoretoryka w lekturze tekstów Nowego Testamentu Cz. 1 Retoryka i nowe podejście do tradycji ustnej", *BibAn* 6/4 (2016), 611–654.
Kroeger, C.C., „The Classical Concept of 'Head' as 'Source'", *Equal to Serve* (red. G. Gaebellein Hull) (London: Scripture Union 1987), 267–283.

Lausberg, H. – Orton, D.E. – Anderson, R.D., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study* (Leiden – Boston: Brill 1998).
Lietaert Peerbolte, L.J., „Man, Woman, and the Angels in 1 Cor 11:2–16", *The Creation of Man and Woman* (red. G.P. Luttikhuizen) (Leiden: Brill 2000), 76–92.
Lightfoot, J., *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica. Matthew-1 Corinthians, Acts-1 Corinthians. Vol. 4.* (Bellingham, WA: Logos Bible Software 2010).
Lösch, S., „Christliche Frauen in Corinth. Ein neuer Lösungsversuch", *TQ* 127 (1947), 216–261.
Louw, J.P. – Nida, E.A., *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies 1996).
MacDonald, D.R., „Corinthian Veils and Gnostic Androgynes", *Images of the Feminine in Gnosticism*, (red. K.L. King) (Philadelphia: Fortress 1988), 276–292.
MacMullen, R., „Women in Public in the Roman Empire", *Historia* 29 (1980), 208–218.
Malina, B.J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta, GA: John Knox Press ^{3}2001).
Malina, B.J. – Pilch, J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress 2006).
Martin, D.B., *The Corinthian Body* (New Haven: Yale University Press 1995).
Massey, P.T., „Dress Codes at Roman Corinth and Two Hellenic Sites. What Do the Inscriptions at Andania and Lycosura Tell Us about 1 Corinthians 11,2–16", *JGRChJ* 11 (2015), 51–81.
Massey, P.T., „The Meaning of κατακαλύπτω and κατὰ κεφαλῆς ἔχων in 1 Corinthians 11.2–16", *NTS* 53/4 (2007), 502–523.
Massey, P.T., „Veiling among Men in Roman Corinth. 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West", *JBL* 137/2 (2018), 501–517.
Meeks, W.A., „Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *HR* 13/3 (1974), 165–208.
Meier, J.P., „On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2–16)", *CBQ* 40/2 (1978), 212–226.
Merkle, B.L., „Paul's Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8–9 and 1 Timothy 2:13–14. An Apparent Inconsistency Answered", *JETS* 49 (2006), 527–548.
Mickelsen, B. – Mickelsen, A., „What Does Kephalē Mean in the New Testament?", *Women, Authority & the Bible* (red. A. Mickelsen) (Downers Grove, IL: InterVarsity 1986), 97–110.
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).
Moffatt, J., *The First epistle of Paul to Corinthians* (MNTC 7; New York: Harper and Bros 1938).
Morris, L., *1 Corinthians. An Introduction and Commentary* (TNTC 7; Downers Grove, IL: InterVarsity 1985).
Moulton, J.H. – Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek Testament* (London: Hodder & Stoughton 1930).

Mount, C., „1 Corinthians 11:3–16. Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation", *JBL* 124/2 (2005), 313–340.
Moxnes, H., „Honor, Shame and the Outside World in Paul's Letter to the Romans", *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee* (red. H.C. Kee – J. Neusner) (Philadelphia: Fortress 1988), 207–218.
Murphy-O'Connor, J., „Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2–16", *JBL* 95/4 (1976), 615–621.
Murphy-O'Connor, J., „Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", *CBQ* 42/4 (1980), 482–500.
Murphy-O'Connor, J., „1 Cor 11:2–16 Once Again", *CBQ* 50 (1988), 265–274.
Økland, J., *Women in Their Place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (JSNTSup 269; London–New York: T & T Clark 2004).
Olson, K., „Matrona and Whore. Clothing and Definition in Roman Antiquity", *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (red. C.A. Faraone – L. McClure) (Wisconsin studies in classics; Madison, WI: University of Wisconsin Press 2006), 186–204.
Orr, W.F. – Walther, J.A., *I Corinthians. A New Translation* (AB; New Haven, Conn. – London: Yale University Press 2007).
Oster, R., „When Men Wore Veils to Worship. The Historical Context of 1 Corinthians 11:4", *NTS* 34/4 (1988), 481–505.
Oster, R.E., „Use, Misuse and Neglect of Archaeological Evidence in Some Modern Works on 1 Corinthians (1 Cor 7,1–5, 8,10, 11,2–16, 12,14–26)", *ZNW* 83/1–2 (1992), 52–73.
Padgett, A., „Paul on Women in the Church. The Contradictions of Coiffure in 1 Corinthians 11:2–16", *JSNT* 6/20 (1984), 69–86.
Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* (Kielce: Verbum 2014).
Payne, P.B., *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids, MI: Zondervan 2009).
Perriman, A.C., „The Head of a Woman. The Meaning of Kephalē in 1 Cor 11:3", *JST* 45/2 (1994), 602–622.
Pomeroy, S.B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books 1995).
Radcliffe, T., „Paul and Sexual Identity. 1 Cor 11:2–16", *After Eve. Women, Theology and the Christian Tradition* (red. J.M. Soskice) (London: Collins/Marshall 1990), 62–72.
Robbins, V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology* (London: Routledge 1996).
Robertson, A. – Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary. The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: Clark ^{2}1975).
Rouselle, A., „Body Politics in Ancient Rome", *A History of Women in the West. Volume I: From Ancient Goddesses to Christian Saints* (red. P. Schmitt Pantel) (Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University Press ^{7}2002), 296–337.

Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1 Kor 6,12–11,16* (EKKNT 7/2; Dusseldorf: Benziger 1995).
Schüssler Fiorenza, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad 1994).
Scroggs, R., „Paul and the Eschatological Woman", *JAAR* 40/3 (1972), 283–303.
Scroggs, R., „Paul and the Eschatological Woman. Revisited", *JAAR* 42/3 (1974), 532–537.
Shoemaker, T.P., „Unveiling of Equality. 1 Corinthians 11:2–16", *BTB* 17/2 (1987), 60–63.
Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München: Beck [4]1965–1969).
Taylor, M., *1 Corinthians* (NAC 28; Nashville, TN: B&H 2014).
Thiselton, A.C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI. – Carlisle: Eerdmans; Paternoster 2000).
Thompson, C.L., „Hairstyles, Head-Coverings, and St Paul. Portraits from Roman Corinth", *BA* 51/2 (1988), 99–115.
Torbus, S., *Listy św. Pawła z perspektywy retorycznej* (Legnica – Wrocław: Biblioteka WSD DL im. Jana Pawła II; Wydawnictwo Atla 2 2006).
Torbus, S., „The Rhetorical Dispositio of 1 Cor. 11,2–16 and the Problem of the Veil", *New Chapters in the History of Rhetoric* (red. L. Pernot) (International studies in the history of rhetoric 1; Leiden – Boston: Brill 2009), 507–521.
Trompf, G.W., „On Attitudes toward Women in Paul and Paulinist Literature. 1 Corinthians 11:3–16 and Its Context", *CBQ* 42/2 (1980), 196–215.
Vander Stichele, C. – Penner, T.C., „Paul and the Rhetoric of Gender", *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (red. C. Vander Stichele – T.C. Penner) (BPBS 9; Leiden – Boston: Brill 2005), 287–310.
Walker, W.O., JR, „1 Corinthians 11:2–16 and Paul's Views Regarding Women", *JBL* 94/1 (1975), 94–110.
Walker, W.O., JR, „The ‚Theology of Woman's Place' and the ‚Paulinist' Tradition", *Semeia* 28 (1983), 101–112.
Walker, W.O., JR, „The Vocabulary of 1 Corinthians 11:3–16. Pauline or Non-Pauline?", *JSNT* 11/35 (1989), 75–88.
Wassen, C., „‚ Because of the angels ‚: Reading 1 Cor 11,2–16 in Light of Angelology in the Dead Sea Scrolls", *The Dead Sea Scrolls in Context. Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* (red. A. Lange – E. Tov – M. Weigold) (VTSup 140; Leiden – Boston: Brill 2011), 735–754.
Watson, F., *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic* (Cambridge UK – New York: Cambridge University Press 2000).
Weiss, J., *Der erste Korintherbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1910).
Wenham, G.J., *Genesis 1–15* (WBC 1; Dallas, TX: Word 1998).
Winter, B.W., *After Paul left Corinth. Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2001).

Wire, A.C., *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress 1990).
Wischmeyer, O., „Physis und ktisis bei Paulus: Die paulinische Rede von Schöpfung und Natur", *ZTK* 93 (1996), 352–375.
Witherington, B., *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: University Press 1988).
Witherington, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids MI – Carlisle: Eerdmans; Paternoster 1995).
Wolff, C. – Fascher, E., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (THKNT 7; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996).