

Ks. MARIAN MACHINEK MSF

Małżeństwo – dar, który zobowiązuje

Kiedy celibatariusz zabiera się do pisania o małżeństwie, może się łatwo narazić na zarzut, że zajmuje się materia, której nie zna. Czyż jednak bezzenny styl życia odbiera wszelkie prawa do tego, by pisać na temat małżeństwa? Autor niniejszego opracowania jest odmiennego zdania. Oczywiście, nic nie jest w stanie zastąpić wkładu samych małżonków w dyskusję na temat kształtu życia małżeńskiego, jednak w przypadku małżeństwa mamy do czynienia nie tylko ze specyficznym światem doznań i przeżyć dwojga konkretnych ludzi, ale z ogólnoludzkim fenomenem, który zdaje się być tak stary, jak sama ludzkość. Dlatego też tematyka związana z małżeństwem jest przedmiotem badań nie tylko seksuologii, psychologii czy socjologii, ale także etnologii, antropologii i w nie mniejszym stopniu teologii. Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w ostatnich dziesięcioleciach na temat małżeństwa i rodziny są świadectwem wielkiej wagi, jaką Kościół przywiązuje do tej problematyki. Autor niniejszego opracowania pragnie przeanalizować dwa podstawowe wymiary małżeństwa: najpierw wymiar ogólnoludzki (małżeństwo jako „instytucja”), następnie wymiar eklezjalny (małżeństwo jako sakrament). Wobec faktu, że problematyka małżeństwa i rodziny jest wielowymiarowa i złożona, niniejsze opracowanie pragnie być jedynie głosem w dyskusji.

1. Małżeństwo jako „instytucja”

Cudzysłów, w którym umieszczono słowo „instytucja”, wskazuje na konieczność wyjaśnienia tego pojęcia, które w języku potocznym ma raczej pejoratywne zabarwienie. Słowo „instytucja” kojarzy się przeciętnemu czytelnikowi z biurokracją, z ustalonymi, bezdusznymi strukturami, w których nie ma miejsca na spontaniczność i własną inicjatywę. Naturalnie nie o taką „instytucję” chodzi autorowi tego opracowania. Słowo „instytucja” w odniesieniu do małżeństwa ma jedynie podkreślić, że należy ono do „przeczyty-

stości” w historii człowieka. Wśród najstarszych dostępnych dokumentów pisanych znajdują się umowy małżeńskie i normy dotyczące zawierania małżeństwa i życia małżeńskiego¹. Pytanie o to, kto „wymyślił” małżeństwo, wydaje się mieć sens jedynie w kontekście wiary, która wskazuje na samego Stwórcę jako na „Autora” i „Pomysłodawcę” małżeństwa. Antropologia może powiedzieć jedynie, iż nie było w dziejach ludzkości takiej kultury, która by sferę kontaktów seksualnych, zawierania i rozwiązywania małżeństwa oraz kształtu rodziny pozostawiła całkowicie do dyspozycji pojedynczego człowieka. Regulacja stosunków seksualnych należy obok używania narzędzi i wynalezienia języka do pierwotnych osiągnięć kulturalnych w procesie hominizacji². Kochać i być kochanym – to pragnienie, które znany wiedeński teolog P. Zulehner zalicza do „pra-tęsknot” i „pra-nadziei” człowieka. Owo pragnienie należy rozumieć jako kształtowanie własnego życia w zjednoczeniu z drugim człowiekiem, w taki sposób, aby móc czuć się „gdzieś w domu”. Miejszem spełnienia tych pierwotnych tęsknot jest – tak wczoraj, jak i dziś – małżeństwo. Dwupłciowość, która zdaje się być zasadą budowy wszystkiego co stworzone, znajduje w małżeństwie swoje najwyższe spełnienie. Przekonanie o tym, że małżeństwo należy do ludzkich „pra-rzeczywistości” znalazło również odbicie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, proklamowanej przez ONZ (1948). Punkt 16 tejże Deklaracji zalicza do niezbywalnych praw każdego człowieka prawo do małżeństwa i założenia rodziny, które przysługuje każdej pełnoletniej kobiecie i każdemu pełnoletniemu mężczyźnie, niezależnie od rasy, przynależności narodowej i wyznawanej religii. Tak więc można pokusić się o stwierdzenie, że małżeństwo jako fenomen należy do sfery najpierwotniejszych początków ludzkości i posiada protologiczny charakter³.

Powyższe stwierdzenie nie pragnie naturalnie zaprzeczyć wynikom badań socjologicznych, które wskazują na bardzo różnorodne formy, jakie może przybrać wspólnota małżeńska w różnych kulturach i na różnych etapach rozwoju ludzkiej cywilizacji. Ramy niniejszego opracowania nie pozwalają na szerszą dyskusję z poglądami, twierdzącymi, że monogamiczne małżeństwo wyłoniło się dopiero w długim procesie rozwojowym z pierwotnie niezorganizowanej hordy. Nawet jednak w obrębie nauk empirycznych nie brakuje zwolenników twierdzenia, że zarówno monogamia z relatywnym równouprawnieniem płci oraz władzą rodziców nad dziećmi, jak też i prywatna własność

¹ Wystarczy wskazać tutaj na Kodeks Hammurabiego (XVII w. przed n. e.). Zob. P. Grelot, *Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament*, „Concilium” 6 (1970) s. 320.

² H. Schelsky, *Soziologie*, I, *Die sozialen Formen der sexuellen Beziehungen*, w: *Die Sexualität des Menschen. Handbuch der medizinischen Sexualforschung*, Hrsg. H. Giese, 2. Aufl., Stuttgart 1971, s. 134.

³ E. Klinger, *Eherecht und Ehelehre*, w: *Fragen der Kirche heute*, Hrsg. A. Exeler, Würzburg 1971, s. 93.

narzędzi i odzienia pojawiają się już w prehistorii człowieka i towarzyszą mu na wszystkich etapach jego dziejów⁴. Podczas gdy poligamia jest mocno związana z patriarchalnie nacechowanym społeczeństwem agrarnym, należy stwierdzić, że monogamiczne małżeństwo odpowiada nie tylko współczesnej, odmiennej strukturze społeczeństwa, ale także istocie ludzkiej miłości i pogłębionej świadomości godności osoby ludzkiej, szczególnie godności kobiety. Uważna obserwacja fenomenu małżeństwa zmusza do stwierdzenia, że wspólnota małżeńska musi być czymś więcej, niż tylko sposobem zachowania się, wyrosłym z konwencji i podyktowanym kulturowymi normami, panującymi w społeczeństwie. W małżeństwie zdają się zbiegać główne wymiary ludzkiej egzystencji⁵.

Człowiek jest przede wszystkim osobą. **Wymiar osobowy**, którego pełne znaczenie uświadomił sobie człowiek dopiero w trakcie własnej historii, objawia się we wszystkich jego poczynaniach. Swoją personalną identyczność odkrywa człowiek jednak dopiero w kontakcie z innymi ludźmi, w ludzkiej wspólnocie. Doświadczenie siebie jako osoby łączy się nierozzerwalnie z dialogiem prowadzonym z drugim człowiekiem. Wypowiedzi Księgi Rodzaju jak i rezultaty badań współczesnej psychologii zdają się w tym punkcie zgodne: „Nie jest dobrze, aby człowiek był sam” (Rdz 2,18). Wspólnota małżeńska odpowiada głęboko owej dialogicznej strukturze osoby ludzkiej. Małżeństwo jest „pełną formą owego dialogu między »ja« i »ty«, który konstytuuje człowieka.”⁶ Tak głęboki związek ma tylko wtedy szanse powodzenia, gdy każde z małżonków zostanie w pełni zaakceptowane przez partnera, kiedy małżonkowie są dla siebie czymś więcej, niż tylko sumą pewnych cech i umiejętności, które fascynują i domagają się akceptacji. Owa głęboka potrzeba bycia zaakceptowanym jako osoba ze wszystkimi jej pozytywnymi i negatywnymi cechami, pociąga za sobą powinność takiego właśnie traktowania drugiego człowieka: jako podmiotu, a nie tylko jako przedmiotu. Nie trzeba dodawać, że nieustanne odkrywanie i pogłębianie tego wymiaru osobowego należy do nieodzownych warunków pomyślnego rozwoju wspólnoty małżeńskiej.

Bycie osobą nie dokonuje się na poziomie abstrakcji. Człowiek jest istotą cielesną. Właśnie przez swoją cielesność partycypuje w materialności świata. Należy się jednak strzec przed traktowaniem **materialnego wymiaru** ludzkiej egzystencji jako czegoś, co jest mu obce. Zamiast stwierdzenia, że człowiek **ma** ciało, trzeba by raczej powiedzieć, że człowiek **jest** ciałem. W konkretnej

⁴ Zob. A. Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Freiburg 1971, s. 109.

⁵ W poniższych rozważaniach posłużono się schematem A. Auera, który do podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji zalicza wymiar osobowy, materialny, socjalny i transcendentny. Zob. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl., Düsseldorf 1984, s. 19-22.

⁶ J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, w: G. Krems, R. Mumm, *Theologie der Ehe*, 2. Aufl., Regensburg-Göttingen 1972, s. 104.

rzeczywistości egzystuje nie tyle „człowiek” , ile ten konkretny mężczyzna i ta konkretna kobieta. Ludzkiej płciowości nie da się zacieśnić do wymiaru genitalnego, objawia się ona bowiem w całym sposobie bycia i zachowania się każdego pojedynczego człowieka. Bycie kobietą czy mężczyzną nie jest rolą, którą można by było dowolnie zmieniać, tylko czymś ściśle związanym z naturą człowieka. Ponieważ płciowość dotyka jądra osoby i bierze udział w jej niepowtarzalnej tajemnicy, okazuje się ona być niezwykle wrażliwą stroną ludzkiej egzystencji. Doświadczenie niszczącej siły niczym nie ograniczonej energii seksualnej prowadziło w dziejach ludzkości nierzadko do jej demonizacji. Niektóre mity opowiadające o stworzeniu świata przedstawiają bycie mężczyzną i kobietą jako karę bogów i przeszkodę do osiągnięcia doskonałości. Jako klasyczny przykład może służyć platoński mit o obupłciowym, kulistym człowieku⁷. Gdy ludzka płciowość zostanie wyrwana z osobowego kontekstu i zacieśniona jedynie do sfery genitalnej, wtedy właśnie staje się siłą, która dezintegruje człowieka i nie pozwala mu doświadczyć płciowości jako uszczęśliwiającego i ubogacającego daru. Ponieważ – jak to krótko wyraził K. Barth – „koitus bez koegzystencji”⁸ nie jest w stanie uszczęśliwić człowieka, kulturowe uporządkowanie i ukształtowanie ludzkiej płciowości wydaje się należeć do samej jej natury. Dopiero zintegrowana z innymi wymiarami ludzkiej egzystencji ludzka płciowość jawi się jako coś więcej, niż tylko krótkotrwałe przeżycie przyjemności. Pojedynczy akt płciowy musi być wkomponowany we wspólnotę całego życia. Właśnie zagwarantowanie owej integracji stanowi jedno z istotnych zadań wspólnoty małżeńskiej. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że małżeństwo jest bezpośrednią konsekwencją stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety.

Ponieważ płciowość należy do osobistej i intymnej sfery ludzkiej egzystencji, wydaje się na pierwszy rzut oka, że również małżeństwo należy wyłącznie do tejże sfery i że mówienie o nim jako o „instytucji” nosi cechy ingerencji w ludzką prywatność. Czyż zatem inny ważny wymiar ludzkiej egzystencji, jakim jest **wymiar socjalny**, nie odgrywa we wspólnocie małżeńskiej żadnej roli? Właśnie zewnętrzne normy i oczekiwania wobec wspólnoty małżeńskiej są wielokrotnie doświadczane jako przeszkoda dla spontaniczności i świeżości partnerskiego układu między mężczyzną i kobietą. Okazuje się jednak, że oba

⁷ Symp. 189d-191d. Właśnie w tym, nawiasem mówiąc, leży różnica między platońskim mitem a biblijnym opowiadaniem Jahwisty o stworzeniu kobiety z żebra mężczyzny: podczas gdy biblijna etiologia uważa dwupłciowość za dar Boga i przyczynek do doskonałości człowieka, platoński mit widzi ją jako karę bogów, którzy chcą pozbawić obupłciowego kulistego człowieka jego pierwotnej doskonałości i dlatego „dzielią” go na mężczyznę i kobietę. Różnica między tymi dwoma koncepcjami może okazać się istotna, szczególnie wtedy, gdy przytacza się platoński mit np. w homilii ślubnej.

⁸ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III-IV, Zürich 1979, s. 148.

aspekty małżeństwa, zarówno ten prywatno-personalny, jak i ten socjalno-institutionalny, odgrywają równie ważną i niezastąpioną rolę. Dominacja jednego z tych wymiarów z wyłączeniem drugiego odbija się negatywnie na samym małżeństwie, jest ono bowiem silnie związane ze społeczeństwem i, wbrew pozorom, od niego uzależnione. Małżeństwo ma z jednej strony do odegrania ważną rolę w społeczeństwie, jest jednak z drugiej strony zdane na pomoc społeczeństwa. Bez małżeństwa i rodziny nie można sobie wyobrazić społeczeństwa, przynajmniej w jego dzisiejszej formie. Małżeństwo uważane jest za podstawę cywilizacji⁹. Dojrzałość i samodzielność nowych członków społeczeństwa zależy w dużym stopniu od tego, czy dane im było wzrastać w stabilnej i kochającej atmosferze zdrowej rodziny. Wystarczy przyjrzeć się wynikom badań na temat zachowania się dzieci z rodzin rozbitych, aby przekonać się, na jakie obciążenia i powikłania (przede wszystkim psychiczne) są one narażone poprzez labilność ich sytuacji rodzinnej. Aby móc dobrze wypełniać swoje zadania, małżeństwo i rodzina są zdane na pomoc i odciążenie ze strony społeczeństwa. Społeczeństwo ze swej strony pełni nie tylko funkcje służebne wobec małżeństwa, ale zastrzega sobie jednocześnie prawo poddania wspólnoty małżeńskiej normom prawnym, które gwarantują zachowanie porządku społecznego.

Powyższe ogólne rozważania na temat małżeństwa jako „naturalnej instytucji” nie mają zamiaru naturalnie zaprzeczać faktowi, że konkretny kształt wspólnoty małżeńskiej podlega, jak cała ludzka egzystencja, wpływowi zmieniających się w ciągu dziejów warunków socjokulturowych. Trzeba by więc mówić o małżeństwie nie tylko jako o zastanej, naturalnej „instytucji”, lecz przede wszystkim jako o **zadanej** i ciągle domagającej się świadomego kształtowania rzeczywistości. W tym miejscu trzeba poruszyć problem kształtu małżeństwa, jak jest ono dzisiaj, szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, pojmowane. Podczas gdy poligamia – jak wcześniej powiedziano – zdaje się należeć nieodwracalnie do przeszłości, przekonanie o dożgonnej wierności jednemu partnerowi napotyka rosnące niezrozumienie i krytykę. Jeżeli konkretny kształt wspólnoty małżeńskiej jest rzeczywiście uzależniony od warunków socjokulturowych, to czyż wierność nie jest jednym z relikwów przeszłości, które w dzisiejszym społeczeństwie muszą ustąpić innym „wartościom”?

Zwolennicy nowej definicji małżeństwa, która nie zawierałaby przestarzałego – ich zdaniem – imperatywu dożgonnej wierności jednemu partnerowi, wskazują na głębokie przeobrażenia w zakresie instytucji małżeństwa, związane z globalnymi, niemal rewolucyjnymi przemianami ostatnich stuleci. Kwestie te nabierają jeszcze większej wagi w kontekście ciągle wzrastającej liczby rozwodów. Zjawisko to jest, zdaniem niektórych, nie tyle skutkiem moralnej

⁹ C. J. Snoek, *Ehe und Institutionalisierung der geschlechtlichen Beziehungen*, „Concilium” 6 (1970) s. 357.

degradacji ludzkości, ile pochodną tychże właśnie przemian społecznych, a więc, w pewnym stopniu, zjawiskiem „normalnym”, niezależnym od moralnego poziomu społeczeństwa. Dla teologa tego typu dywagacje stanowią nie lada wyzwanie, gdyż sugerują one pewien automatyzm w zachowaniu się człowieka, jego całkowite uzależnienie od warunków, w jakich żyje. Te warunki urastają z biegiem czasu do rangi norm moralnych, gdy to, co „normalne”, tzn. to, co „wszyscy robią”, staje się normą zachowania, lub też gdy próbuje się na podstawie socjologicznej statystyki ustalać moralne powinności. Niemniej jednak nie da się zaprzeczyć faktowi, że zmienione warunki życia i związane z nimi społeczne przekształcenia stawiają małżonkom i ich związkowi większe wymagania i działają miejscami silnie destabilizująco na ich wzajemną więź. Dlatego też krótka analiza owych przeobrażeń wydaje się być w tym miejscu pomocna.

Szczególnie głębokich przeobrażeń doznała instytucja małżeństwa poprzez przejście ze społeczeństwa czysto agrarnego do społeczeństwa przemysłowego. Uprzemysłowienie doprowadziło do wzrastającej izolacji rodziny i odebrało jej wiele tradycyjnych funkcji. Zawarcie małżeństwa w agrarnie ukształtowanym społeczeństwie z charakterystyczną rodziną wielopokoleniową było równoznaczne ze wstąpieniem do zakładu rolniczo-rzemieślniczego. Taka rodzina była nie tylko wspólnotą życia, ale także wspólnotą produkcji i opieki społecznej, miejscem nauki i wychowania oraz najważniejszym środowiskiem życia społecznego. Współczesne zindustrializowane społeczeństwo przejęło większość tych tradycyjnych funkcji dawnej wielopokoleniowej rodziny, które zostały przekazane publicznym instytucjom: przedszkolom, szkołom, szpitalom, agencjom ubezpieczeniowym, zakładom usługowym. Ogólnie rzecz biorąc, trudno byłoby uznać takie przesunięcie funkcji za krok w złym kierunku i tęsknić za „starymi, dobrymi czasami”. O takie, w gruncie rzeczy błędne przeciwstawienie starej struktury agrarnej nowej i ciągle jeszcze panującej strukturze przemysłowej społeczeństwa wcale też tutaj nie chodzi. Ale nie sposób też nie zauważyć skutków, jakie te przemiany pociągnęły za sobą w dziedzinie stabilności związków małżeńskich. Przymusowe, podyktowane różnymi miejscami pracy rozłączenie małżonków przez większą część dnia, domaga się w znacznie większym stopniu gotowości do wzajemnej komunikacji, jeżeli nie ma się okazać wysoce destruktywne dla ich wzajemnej więzi. W odrębnych miejscach pracy małżonkowie mogą ulegać wpływom środowisk o odmiennych, często przeciwstawnych systemach wartości. Ten dysonans między konkurującymi systemami wartości musi zostać skompensowany przez świadome pielęgnowanie wzajemnego kontaktu. W przeciwnym wypadku napięcia te mogą doprowadzić do „małżeńskiej neurozy” i rozpadu związku¹⁰. Przejęcie tradycyjnych funkcji dawnego tradycyjnego małżeństwa i rodziny wielopokoleniowej przez instytucje społeczne nie jest równoznaczne z ich od-

¹⁰ E. Bleske, *Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik*, München 1981, s. 17-18.

ciążeniem. Współczesne małżeństwa stoją pod znacznie silniejszą presją społeczną, niż to miało miejsce dawniej. Oczekiwania, jakie małżonkowie stawiają ich wzajemnemu związkowi, przewyższają często ich możliwości. Ponieważ wiele zewnętrznych czynników, które sprzyjały stabilności związków małżeńskich (jak np. ścisła wzajemna zależność¹¹ czy presja otoczenia), przestało istnieć, decydującą rolę odgrywa wzajemna miłość i oddanie. Jednakże owo, czasami przesadzone, podkreślanie emocjonalnego czynnika, połączone nieraz romantycznymi wyobrażeniami o miłości, prowadzi często do przeciążenia związku. Małżonkowie nie są często w stanie sprostać czasem zupełnie nierealistycznym oczekiwaniom i nadziejom partnera. Ich związek nie jest w stanie zrekompensować wszystkich porażek i rozczarowań w innych dziedzinach życia. Nie bez znaczenia jest tutaj również nacisk płynący z tzw. rewolucji seksualnej. Często partnerzy oceniają swój związek jedynie w perspektywie seksualnej „wydajności”¹².

Mimo tych wymienionych czynników, które destabilizują małżeństwo, nie można jednak uznać zjawiska rozwodów jako normalnego fenomenu, który pochodziłby bezpośrednio ze zmienionej sytuacji socjokulturowej i byłby efektem linearnej ewolucji instytucji małżeństwa. Rozpad związku małżeńskiego jest prawie zawsze dla obojga partnerów życiową tragedią, katastrofą, która pozostawia niezatarte ślady w ich życiu. Stale wzrastająca statystyka samobójstw lub ich prób w grupie ludzi rozwiedzionych mówi za siebie. Rozwód dotyka nie tylko oboje partnerów, lecz przede wszystkim ich dzieci, dla których rozpad związku ich rodziców nierzadko wywołuje psychiczne zachwiania i prowadzi do powikłań w rozwoju osobowości. Tak więc nie tylko z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, lecz także w perspektywie ogólnoludzkiej zjawisko rozwodów trzeba uznać za niepożądane. Tak więc okazuje się ono być – jak stwierdza E. Bleske – nie tylko problemem teologów, którzy chcą kurczowo trzymać się zasady nierozzerwalności małżeństwa¹³. Rzecz ciekawa, że właśnie w tych społeczeństwach, w których koncepcja małżeństwa jako

¹¹ Nie sposób jednak nie zauważyć faktu, iż jednostronna zależność, szczególnie całkowita zależność kobiety od mężczyzny, była „sztucznym” i nierzadko nadużywany czynnikiem hamującym rozwody. W niektórych przypadkach kobieta gotowa była znosić brutalny i poniżający układ małżeński, gdyż odejście od mężczyzny byłoby równoznaczne z utratą podstawowych środków egzystencji. Współczesnej emancypacji kobiety, która nierzadko sama pracuje zawodowo i jest niezależna finansowo od swego męża, towarzyszy jednak inna przemiana w pozytywnym kierunku: przy zawieraniu małżeństwa kobieta nie jest już przedmiotem „handlu” między rodzinami i może sama decydować o wyborze partnera. Przynajmniej teoretycznie wpływa to dodatnio na jakość związku małżeńskiego.

¹² Opierając się na stylu życia, lansowanym przez współczesne mass media, mówi się z nie ukrywaną ironią o nowym „prawie człowieka”, o prawie do orgazmu. Zob. S n o e k, *Institutionalisierung*, s. 357.

¹³ Bleske, *Konfliktfeld Ehe*, s. 51, przyp. 171.

ekskluzywnej i nierozrwalnej wspólnoty osób jest ostro krytykowana, pojawia się jednocześnie głębokie pragnienie i tęsknota za partnerem „na życie”. P. Zulehner przytacza wyniki ankiety przeprowadzonej w końcu lat osiemdziesiątych wśród młodzieży austriackiej. Wśród wartości, które stoją na szczycie listy oczekiwań wobec przyszłego małżonka, znajdują się obok czułości i miłości do dzieci również wierność i niezawodność¹⁴. Takie wartości, jak wierność czy trwałość związku małżeńskiego są chronione również przez ustawodawstwa większości współczesnych społeczeństw. Jeżeli wspólnota małżeńska od początku stoi pod znakiem tymczasowości, wtedy jej rozpad jest jedynie kwestią czasu. Bez mocnej woli obojga małżonków, by być sobie wiernymi, zmniejszają się niepomiaralnie szanse na to, że ich związek przetrwa kryzysy i burze, jakie są udziałem nawet bardzo dobrze dobranych i kochających się małżeństw. W takich warunkach trudno też mówić o rozwoju wzajemnej więzi, gdy możliwość rozpadu związku została niejako z góry zaplanowana. Tak więc wydaje się, że nierozrwalne małżeństwo również dzisiaj stanowi najlepszą z możliwości dla spełnienia się człowieka we wspólnocie miłości, jak również najlepsze środowisko dla wzrostu nowej istoty ludzkiej¹⁵.

Zainteresowania Kościoła problematyką małżeństwa nie da się zbyć modnym dziś zarzutem, jakoby Kościół pragnął rozciągnąć sferę swoich wpływów na życie prywatne człowieka. Obok wcześniej wymienionych trzech wymiarów ludzkiej egzystencji (wymiaru osobowego, materialnego i socjalnego) istnieje jeszcze jeden wymiar, bez którego nie da się wyjaśnić i zrozumieć ludzkiej egzystencji. Jest to **wymiar transcendentny**. Nic nie jest w stanie lepiej wyrazić faktu, iż egzystencja człowieka wskazuje na wyższą, ją przekraczającą, absolutną rzeczywistość niż ludzka miłość. Jednym z najlepiej udowodnionych twierdzeń z zakresu historii religii jest fakt, iż we wszystkich kulturach i na wszystkich etapach rozwoju ludzkości, chociaż naturalnie w różnym stopniu, małżeństwo uchodziło za rzeczywistość związaną bezpośrednio z religią. Dzięki swojej specyficznej umiejętności odczuwania misterium natury człowiek pojmuje, że w tym przymierz dwojga ludzi ukrywa się rzeczywistość, która uchodzi zmysłowemu poznaniu: tajemnica Miłości¹⁶. Ta wysoka godność małżeństwa, która przekracza sferę czysto ludzkich stosunków, jak również przekonanie, iż małżeństwo dotyka tego, co boskie, znalazło odzwierciedlenie w pojęciu „sakrament natury” czy też „prasakrament”. W obrębie chrześcijaństwa, które akceptuje porządek

¹⁴ P. M. Zulehner, *Scheidung – was dann...? Fragment einer katholischen Geschiedenenpastoral*, Düsseldorf 1982, s. 15.

¹⁵ Snoek, *Institutionalisierung*, s. 358.

¹⁶ P. Alonso, *Erwägungen zur Pastoral der Zweitehe*, w: *Verheiratet und doch nicht verheiratet? Beiträge zur Problematik der nicht katholisch geschlossenen Ehen von Katholiken*, Hrsg. H. Heimerl, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 18.

stworzenia, małżeństwo obdarzone jest jeszcze wyższą godnością. Zawarte między ochrzczonymi, staje się sakramentem Kościoła.

2. Małżeństwo w Nowym Testamencie

Chociaż Nowy Testament nie zawiera żadnego „traktatu o małżeństwie”, to jednak nowotestamentalne wypowiedzi na ten temat upoważniają do stwierdzenia, że małżeństwo cieszyło się we wspólnotach nowotestamentalnych wielkim szacunkiem. Wspólnoty te kierowały się w dziedzinie życia małżeńskiego zasadami, które przynajmniej częściowo stały w ostrej opozycji do praktyki judaizmu jak też świata hellenistycznego. Nowy Testament szczególnie dużo miejsca poświęca problemowi rozwodu. Jezusowy protest przeciwko żydowskiej praktyce rozwodowej został przekazany przez różne ciągi tradycji (tradycja przedmarkowa, źródło Q, tradycja przedpawłowa), jak też za pomocą różnych gatunków literackich (pojedynczy logion, spór z faryzeuszami, list). Już sam ten fakt wskazuje na rangę, jaką pierwotne chrześcijaństwo przypisywało temu słowu Pana. Reprezentacyjną i prawdopodobnie najstarszą wersją zakazu rozwodu Jezusa jest – zdaniem większości współczesnych egzegetów – wersja Łukaszowa (Łk 16,18): „Każdy, kto oddała swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo.”¹⁷ Ślady redakcyjnej obróbki, jakie noszą logia Jezusa dotyczące rozwodu w Ewangelii Marka i Mateusza, jak też w Pierwszym Liście do Koryntian, upoważniają do stwierdzenia, że prorocki protest Jezusa przeciw żydowskiej praktyce rozwodowej stał się dla pierwotnego chrześcijaństwa przykazaniem, które domagało się wypełnienia, a nie tylko ideałem, do którego się wprawdzie dąży, ale który tylko nieliczni osiągają. Słowo Jezusa przekracza – jak stwier-

¹⁷ Nie sposób w ramach niniejszego opracowania przytoczyć ogromnej literatury dotyczącej zakazu rozwodu Jezusa w Nowym Testamencie. Zdaniem wielu egzegetów wersje mateuszowa (Mt 5,32; 19,9) i markowa (Mk 10, 11-12) noszą ślady pracy redakcyjnej ewangelistów, którzy dopasowali słowo Pana do warunków panujących w ich wspólnotach. I tak, mateuszowe sformułowanie: „Każdy, kto oddała swoją żonę, *naraża ją na cudzołóstwo*”, byłoby odbiciem judaistycznej koncepcji małżeństwa, według której grzech cudzołóstwa mogła popełnić jedynie zamężna kobieta. Szerzej na ten temat, jak również na temat tzw. klauzuli mateuszowej w dalszej części artykułu. Wersja markowa (jak też pawłowa), która formułuje zakaz rozwodu Jezusa także w odniesieniu do kobiety, zakłada hellenistyczno-rzymskie stosunki prawne, według których (w odróżnieniu od prawa żydowskiego) także kobieta mogła oddać swego męża. Zob. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 148-153; J. Gnülka, *Das Matthäusevangelium*, Tl. 1, w: *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 164-171; B. Schaller, *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, w: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Hrsg. E. Lohse, Göttingen, s. 226-246; H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe*, „Theologisches Jahrbuch” 1 (1981) s. 147-164.

dza J. Ratzinger – płaszczyznę czysto prawną. Nie chodzi tutaj jedynie o zakaz rozwodu, chodzi raczej o ponowne odkrycie pierwotnego zamiaru Boga wobec małżeństwa. Gdzie małżeńska wspólnota przeżywana jest zgodnie z owym pierwotnym zamiarem Boga, tam nie ma miejsca na niewierność. Bóg zwraca się całkowicie w stronę człowieka i przyjmuje go ostatecznie i nieodwracalnie takim, jakim jest. Owo radykalne zwrócenie się w stronę drugiego człowieka i przyjęcie go na zawsze jest postawą, której Bóg oczekuje od małżonków.

Pierwotny zamiar Boga wobec małżeństwa zostaje ukazany na nowo w pełnym blasku w sporze Jezusa z faryzeuszami, który został nam przekazany przez tradycję przedmarkową, przejęty następnie i zaadaptowany dla potrzeb wspólnot judeochrześcijańskich przez autora Ewangelii Mateusza (Mk 10,2-9; Mt 19,3-9). Spór ten ukazuje wyraźnie ostry konflikt między żydowskim prawem rozwodowym a żyjącymi według słów Pana wspólnotami wczesnochrześcijańskimi. Św. Marek rozpoczyna swoją relację od pytania faryzeuszów, które miało stać się dla Jezusa pułapką. Jezus zapytany o to, czy wolno mężczyźnie oddać żonę, odpowiada również pytaniem, pyta mianowicie o regulację tej kwestii w prawie żydowskim. Jezus pyta więc o stanowisko Tory, z której każdy pobożny Żyd odczytuje wolę Bożą¹⁸. Odpowiedź faryzeuszów oddaje w skrócie żydowską praktykę rozwodową, opartą na Pwt 24,1-4. Ten fragment Księgi Powtórzonego Prawa nie zajmuje się wprawdzie bezpośrednio kwestią rozwodu jako takiego, a jedynie formułuje zakaz powrotu oddalonej żony do swego pierwszego męża, jeżeli jej drugi mąż również ją oddał. W praktyce jednak właśnie ten fragment uważany był jako klasyczny tekst regulujący kwestie rozwodowe. Dla zrozumienia żydowskiego prawa rozwodowego ważny jest fakt, iż żydowskie małżeństwo zdominowane było przez mężczyznę. Jedynie on był podmiotem prawa, kobieta zaś jego przedmiotem¹⁹. Małżeństwo należało do

¹⁸ W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na fakt, że dla narodu żydowskiego Prawo było czymś nieporównanie większym, aniżeli kodeksy prawne naszych czasów. Za Prawem (Tora) stał autorzytet Mojżesza, a za nim woia samego Boga. Tora cieszyła się i cieszy do dzisiaj w narodzie żydowskim religijną czcią. Wystarczy tylko przyjrzeć się dłużej modlącym się pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie Żydom, aby dostrzec głęboką, religijną cześć, jaką obdarzane są święte zwoje Tory.

¹⁹ Stary Testament zawiera wiele tekstów, podkreślających wzajemną miłość i szacunek małżonków, jak również godność kobiety (np. Rdz 29,9-14). Jednakże regulacje prawne wskazują na dominującą pozycję mężczyzny. Zob. Grelot, *Die Entwicklung der Ehe*, s. 321; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, w: *Theologie der Ehe*, s. 15. Niektórzy badacze wskazują na umowy małżeńskie pochodzące z żydowskiej kolonii wojskowej na egipskiej wyspie Elefantynie, które przyznają również kobiecie prawo do wystawienia listu rozwodowego. Dokumenty te jednak wykazują wyraźny wpływ prawa rzymsko-heellenistycznego i nie mogą być uważane za reprezentatywne dla obszaru Palestyny. Zob. K. Müller, *Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum*, w: K. Kertelge, *Gesetz im Neuen Testament (QD 108)*, Freiburg–Basel–Wien 1984, s.13; R. Geiger, *Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testaments*, w: *Die Frau im Urchristentum (=Quaestiones disputatae)*, Bd. 95, Hrsg. G. Dautzenberg i in., Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 141-142.

sfery prywatno-prawnej. Zawarcie małżeństwa wiązało się z koniecznością zapłacenia przez mężczyznę określonej sumy (*ketubba*). Takie prawo małżeńskie miało niemały wpływ na sferę moralności, której wymogi w stosunku do mężczyzn różniły się od tych, które zobowiązywały kobiety. Ponieważ żona była traktowana jako własność męża, każdy jej pozamałżeński kontakt seksualny uchodził za cudzołóstwo, tzn. targnięcie się na cudzą własność. Pozamałżeńskie kontakty mężczyzny były wprawdzie uważane za nierząd, cudzołóstwem stawały się jednak dopiero wtedy, gdy współniczka grzechu była żoną (= własnością) innego mężczyzny. Ta sama dominacja mężczyzny cechowała prawo rozwodowe. Tylko on był uprawniony do oddalenia żony poprzez wręczenie jej listu rozwodowego (*keritut sefer/LXX: βιβλίον ἀποδοταδίου*). Kobieta mogła się wprawdzie z pewnych przyczyn domagać rozwodu, lecz także w tym przypadku mężczyzna musiał jej wręczyć list rozwodowy²⁰. Kwestią sporną była jedynie lista powodów, wystarczających do wręczenia kobiecie listu rozwodowego. Niejasne sformułowanie w Dtn 24,1, które podaje jako przyczynę rozwodu „coś odrażającego” (*erwath dabar/LXX: ἄδχημον ποῤῥημα*) było różnie wyjaśniane przez różne szkoły rabinistyczne. W czasach Jezusa konkurowały ze sobą dwa przeciwstawne poglądy w tej kwestii. Według surowej szkoły rabbiniego Szammaja jedynie poważne wykroczenia moralne (jak np. cudzołóstwo) upoważniały mężczyznę do oddalenia żony. Natomiast liberalna szkoła rabbiniego Hillela uważała, iż nawet niewielkie wykroczenia ze strony kobiety (np. przypalenie posiłku²¹) czy też po prostu fakt, że inna kobieta podoba się mężowi bardziej, upoważniały go do wręczenia swojej żonie listu rozwodowego²². Zarówno Spec. Leg. (III, 30), jak też i Józef Flawiusz (Ant. 4, 253) świadczą o tym, że liberalne poglądy Hillelitów były w ich otoczeniu na porządku dziennym. Mimo tej kontrowersji obie szkoły były zgodne w jednym punkcie: małżeństwo może zostać rozwiązane.

W czasach Jezusa nie brakowało tendencji dążących do zahamowania tak liberalnej polityki rozwodowej, i to nie tylko w obrębie narodu żydowskiego. Typowym przykładem takich tendencji w obszarze hellenistyczno-rzymskim, gdzie również kobiety mogły oddalać swoich mężów, jest wypowiedź Seneki w *De beneficiis* (III, 16.2-3). Seneka ostro krytykuje sławne i wysoko postawione kobiety rzymskie, ponieważ lata ich życia są liczone nie, jak by się należało, według liczby rządzących konsulów, tylko według liczby ich mężów.

²⁰ Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1956, Bd. I, s. 304, 318; Bd. II, s. 23-24; zob. też Geiger, *Die Stellung der geschiedenen Frau*, s. 140.

²¹ Nie chodziło naturalnie o sam fakt przypalenia posiłku jako taki. Fakt ten był jednak interpretowany jako znak, iż kobieta nie troszczy się w wystarczającym stopniu o dom i w ten sposób szkodzi dobremu imieniu męża w oczach opinii publicznej.

²² Zob. Strack, Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I, s. 312-315.

Opuszczają one swoje domy – stwierdza dalej Seneka – aby wyjść za mąż, i wychodzą za mąż, aby się rozwodzić. Wysokie kwoty rozwodów próbowano w czasach cesarskich ograniczyć przez wprowadzenie kar za bezpodstawne wystawianie listów rozwodowych²³. Przykładem tendencji antyrozwodowych w Biblii może być fragment z Księgi proroka Malachiasza (2,14-16) z dobitnym stwierdzeniem: „Wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś nienawidząc oddalił żonę swoją – mówi Jahwe, Bóg Izraela – wtedy gwałt pokrywał swoją szatą.” Szczególnie żywe były owe tendencje w różnych grupach, które miały za cel odnowę Izraela, jak na przykład wspólnota w Qumrann. Za polemikę zarówno przeciw poligamii, jak i przeciw rozwodom uważa się fragment tzw. Dokumentu Damasceńskiego (CD 4,20 -5,5), w którym równoczesne posiadanie dwóch żon określone jest jako „sieć Belliala”, czyli jeden z grzechów głównych²⁴.

Te rozważania o prawodawstwie rozwodowym w czasach Jezusa pozwoliły zrozumieć szeroki kontekst sporu między Jezusem i faryzeuszami, do którego teraz znowu należałoby wrócić. Odpowiedź faryzeuszów na pytanie o legalność rozwodu musiała więc być pozytywna. Reakcja Jezusa na tę odpowiedź jest znacząca. Regulacje prawne, oparte na Dtn 24,1-4, są dla Jezusa objawem zatwardziałości serca (σκληροκαρδία). Właśnie przez wzgląd na zatwardziałe serce narodu izraelskiego dane mu zostały takie przepisy. Stoją one, jak jednoznacznie stwierdza Jezus, w sprzeczności do tego, co było „na początku stworzenia”. Ten porządek stworzenia manifestują dwa połączone ze sobą cytaty z Księgi Rodzaju. Słowa Jezusa łączą kapłański opis stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty (Rdz 1,27)²⁵ z jahwistyczną etiologią małżeństwa (Rdz 2,24). W ten sposób instytucja małżeństwa objawia się jako dzieło samego Boga, mające swoją podstawę w akcie stworzenia. W niektórych rękopisach Ewangelii według św. Marka brakuje słów: „i połączy się z żoną swoją”. Opuszczenie tych słów prowadzi do tego, że cały cytat nie mówi już o mężczyźnie i jego zabiegach wokół małżeństwa. Podmiotem całego zdania jest teraz człowiek jako taki (ἄνθρωπος). Człowiek, zarówno męż-

²³ Zob. H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1979 (powtórzenie wydania z roku 1926), s. 20, 65.

²⁴ Fragment ten bywa różnie interpretowany. Zob. P. Hoffmann, V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (= QD 66)*, Freiburg-Basel-Wien 1975, s. 119, przyp. 17. Odnośnie do świadectw wspólnoty z Qumran na ten temat zob.: Müller, *Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum*, s. 13.

²⁵ W artystycznie zbudowanej strukturze tego opisu bycie mężczyzną i kobietą objawia się prawie jako manifestacja tego, co Biblia określa jako stworzenie na obraz Boga. W Kirchschräger widzi w Gen 1,27 hiasztyczną strukturę. Gen 1,27a (obraz Boga) i Gen 1,27b (mężczyzna i kobieta) muszą być jego zdaniem traktowane jako wzajemnie się interpretujące i uzupełniające wypowiedzi. Zob. W. Kirchschräger, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament. Überlegungen und Anfragen zur Praxis der Kirche*, Wien 1987, s. 20.

czynna jak i kobieta, opuszcza matkę i ojca, aby zawrzeć małżeństwo. Innym ciekawym spostrzeżeniem jest fakt, że ewangelista cytuje tekst z Księgi Rodzaju według wersji pochodzącej z Septuaginty (greckiego tłumaczenia Starego Testamentu), a nie z Tekstu Masoreckiego (w języku hebrajskim). Obie te wersje różnią się tym, że tekst hebrajski stwierdza ogólnie: „oni będą jednym ciałem”, podczas gdy Septuaginta uwydatnia: „oboje (οἱ δύο) będą jednym ciałem”.²⁶ Te zabiegi redakcyjne mają na celu przygotować końcową wypowiedź Jezusa, która brzmi jak uroczysta proklamacja: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela!” (Mk 10,9). Zdanie to określa najpierw, iż Bóg sam (a nie tylko małżonkowie) jest tym, który ich łączy. Słowo „łączyć” (συνεύνυμι) oznacza dosłownie: „zaprząć do wspólnego jarzma, spać razem”, przy czym dominującym motywem jest tutaj nie motyw przymusu czy ucisku, lecz fakt złączenia w nierozdzielalną jedność²⁷. Ponieważ działanie Boga ma zawsze charakter działania ostatecznego i nieodwołalnego, zatem owo dzieło Boże, jakim jest związek małżeński, nie stoi do wolnej dyspozycji człowieka. Jeżeli człowiek rozdziela i niszczy to, co Bóg złączył, postępuje on • wbrew porządkowi, który Bóg proklamował poprzez dzieło stworzenia. Słowo „rozdzielać” (χωρίζειν) oznacza wprawdzie w swoim pierwotnym znaczeniu „dzielić”, jednakże w klasycznej grece jest to *terminus technicus* na określenie oficjalnego rozwodu związku małżeńskiego²⁸.

Następny wers przenosi całą rozmowę niejako z oficjalnego forum, na którym rozmówcami Jezusa byli faryzeusze, „do domu”, gdzie Jezus poucza samych tylko uczniów na ten sam temat. Św. Marek posługuje się często tym literackim zabiegiem, aby uwydatnić zasady życia chrześcijan. Słowa Jezusa wypowiedziane „w domu” to po prostu reguły życia wspólnoty chrześcijańskiej. Tym razem uczniowie słyszą z ust Jezusa zakaz rozwodu i powtórnych zaślubin (Mk 10,11-12), a więc wspomniany już podwójny logion, znajdujący się również w Ewangelii Mateusza (5,32; 19,9) i Łukasza (16,18), jak też w zmienionej wersji – w Pierwszym Liście do Koryntian (7,10-11). Wersja Marka – jak już wspomniano – adaptuje słowa Jezusa do warunków panujących w obrębie kultury hellenistycznej, gdzie kobieta, będąc na równi z mężczyzną podmiotem prawa, mogła również oddalić swego męża i rozwiązać małżeństwo²⁹.

²⁶ H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, s. 279.

²⁷ Kirchschräger, *Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament*, s. 29. To wyobrażenie, że Bóg łączy pary małżeńskie jest nieobce również literaturze rabbinistycznej. Zob. Strack, Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. I, s. 803.

²⁸ Preisker, *Christentum und Ehe*, s. 59, przyp. 303.

²⁹ W odróżnieniu od prawa panującego we współczesnych społeczeństwach, w starożytnym Oriencie, aby rozwiązać związek małżeński, wystarczył list rozwodowy, wystawiony przez jednego

Powyższe rozważania ukazały wyraźnie, że młode chrześcijaństwo, mimo iż nie było osamotnione w pragnieniu przywrócenia małżeństwu pierwotnego blasku, wniosło w kulturę starożytnego Orientu decydujące impulsy w tym kierunku. Opierając się na jasnej i jednoznacznej woli swego Pana, wspólnoty nowotestamentowe uważały dożgonną wierność małżeńską za regułę ich życia i dystansowały się od możliwości rozwiązania małżeństwa, którą gwarantowało zarówno prawo żydowskie, jak i ustawodawstwo rzymskohellenistyczne. Tam, gdzie oboje małżonkowie otwierają się na Dobrą Nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym³⁰, które dzięki przepowiadaniu Ewangelii i przyjęciu chrztu stało się ich osobistym udziałem, tam ich związek nabiera całkiem nowej jakości. Związek ten staje się małżeństwem „w Panu” (1 Kor 7,40).

3. Małżeństwo jako sakrament

Tak, jak w obrębie porządku natury w małżeństwie zdają się zbiegać wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, tak samo należy ono w obrębie porządku wiary do uprzywilejowanych miejsc przeżywania kontaktu z Bogiem. Owa „pra-tęsknota” człowieka za trwałym i pewnym związkiem z partnerem w małżeństwie jest przez Kościół interpretowana jako echo „prazamiaru” Boga wobec człowieka. W ten sposób małżeństwo staje się „wypowiedzią na temat Boga” i pomocą do odczytania owego niepowtarzalnego sposobu, w jaki Bóg traktuje człowieka³¹. Kościół zalicza małżeństwo między ochrzczoneymi do swoich siedmiu sakramentów³². Oznacza to jego ogromne dowartościowanie. W ten sposób naturalna instytucja małżeństwa jest nie tylko „usprawiedliwiona”, ale staje się uprzywilejowanym miejscem doświadczenia Boga, a więc niejako stanem, który obdarza szczególną łaską. Sakramentalny wymiar małżeństwa podkreśla fakt, iż stoi ono w szczególnej relacji do istoty Kościoła.

Katolicka nauka o sakramentalności małżeństwa wychodzi od pozostającego w tradycji pawłowej fragmentu Listu do Efezjan (5,22-33), który to fragment uważany jest za jej *locus probatus*. Napomnienia, zawarte w tym fragmencie, znajdują się w kontekście tzw. tablicy domowej. Jest to znany w starożytności gatunek literacki, za pomocą którego formułowano obowiązki

z małżonków i wręczony drugiemu w obecności świadków. Pośrednictwo państwowego urzędnika, który by badał całą sprawę i w efekcie rozprawy sądowej rozwiązywał małżeństwo, było nieznane.

³⁰ Wyrażenie βασιλεία τοῦ Θεοῦ można również przethumaczyć jako „królowanie Boga”, co w niektórych kontekstach lepiej oddaje jego sens.

³¹ Zob. Z u l e h n e r, *Scheidung – was dann...?*, s. 18-19.

³² Jako pierwszy (nie licząc niżej omawianego tekstu z Ef 5,32) mówi o małżeństwie jako o sakramencie św. Augustyn. Dogmatyczne wypracowanie tej nauki jest zasługą średniowiecznej teologii XII w.

i wzajemne relacje między domownikami. Małżeńska miłość między kobietą i mężczyzną stoi w powyższym fragmencie Listu do Efezjan w ścisłym związku z miłością Chrystusa do Kościoła. Właśnie owo oddanie się Chrystusa Kościołowi staje się prawzorem i przykładem miłości małżeńskiej. Porównanie to nie jest nowe. Przede wszystkim dla starotestamentowych proroków miłość małżeńska była ulubionym obrazem, opisującym więź Boga ze swoim narodem (zob. Oz 1-3; Iz 49,18; 50,1nn.; Jer 2, 2nn., Ez 16,1nn.). Słowa prorockie opisują opiekuńczą, czułą miłość Jahwe do swego narodu, ale również Jego gniew ze względu na niewierność Izraela. Przymierze, które Bóg zawiera ze swoim narodem, przedstawione jest jako uczta weselna³³.

Napomnienia, skierowane w Ef 5,22-32 do małżonków, stoją pod znakiem oczywistej w starożytnym świecie podporządkowanej roli kobiety. Jej „głową” jest mężczyzna (w. 22-23), któremu ma się ona podporządkować we wszystkim. Ten patriarchalny obraz zostaje jednak natychmiast w dalszych wersach zrelatywizowany poprzez paralelne napomnienie, skierowane do męża: powinien on kochać swoją żonę jak własne ciało (w. 28). Całkiem nową jakość uzyskują te napomnienia poprzez powiązanie ich z miłością Chrystusa do Kościoła. Według H. Schliera to zestawienie odgrywa nie tylko rolę porównania. Słowo „καθώς” zawiera w sobie zarówno aspekt porównawczy („jak”), jak i aspekt uzasadniający („ponieważ”). Małżonkowie powinni kochać się nie tylko tak, **jak** Chrystus umiłował Kościół, ale przede wszystkim, **ponieważ** Chrystus miłuje Kościół. Dla podkreślenia swojej argumentacji autor Listu do Efezjan przytacza fragment z Księgi Rodzaju, z którym zapoznaliśmy się już wcześniej przy omawianiu sporu Jezusa z faryzeuszami na temat rozwodu (Rdz 2,24). Zdanie to wprowadza końcową sentencję autora: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (V. 32).

Co jest dla autora ową „wielką tajemnicą”? Ponieważ w całym fragmencie mowa jest o małżeństwie, wydaje się, iż wielką tajemnicą jest tutaj wzajemne oddanie i zjednoczenie się małżonków w małżeństwie. Innego zdania jest R. Schnackenburg, który twierdzi, że autor Listu do Efezjan używa cytatu z Księgi Rodzaju, aby ukazać niepojęte w swojej głębi oddanie się Chrystusa Kościołowi. Owa „tajemnica” staje się potem wzorem dla każdego małżeństwa. Poprzez tłumaczenie Wulgaty, która słowo „tajemnica” (μυστηριον) tłumaczy poprzez *sacramentum*, nauka o sakramentalności małżeństwa uzyskała swój punkt zaczepienia. Sobór Trydencki, który definiuje naukę o sakramentalności małżeństwa, widzi w Ef 5,23 nie tyle biblijny dowód, ile wskazanie na jego sakramentalną rzeczywistość³⁴.

³³ J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Bd. X, Freiburg–Basel–Wien 1971, s. 290-294; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 7. Aufl., Düsseldorf 1971, s. 264-276.

³⁴ Sobór Trydencki wprowadza Ef 5,25.32 następującym zdaniem: „Quod Paulus Apostolus

Jakkolwiek by się jednak rozumiało tę „wielką tajemnicę”, ukazany w tym fragmencie nowy horyzont, w którym postawione jest chrześcijańskie małżeństwo, mianowicie miłość Chrystusa do Kościoła, nadaje mu całkiem nową jakość. Małżeństwo staje się ucieleśnioną formą wierności przymierzu³⁵ i zostaje wprowadzone do misterium zbawienia. Właśnie to misterium zbawienia, polegające na nieodwołalnym i całkowitym oddaniu się Chrystusa Kościołowi, ma się ucieleśniać i objawiać w małżeństwie³⁶. Małżonkowie mogą w ten sposób partycypować w tajemnicy zbawienia, jeżeli ukształtują ich związek na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Małżeństwo jest sakramentem, ponieważ we wzajemnym oddaniu się małżonków miłość Boża jest ciągle na nowo uobecniata. Ono jest „epifanią raz na zawsze nam darowanej i ciągle się w Kościele na nowo uobecniającej miłości i wierności Boga.”³⁷

Jak już wcześniej powiedziano, miłość Chrystusa do Kościoła pełni tutaj nie tylko funkcję wzoru i przykładu do naśladowania. Napomnieniu do wzajemnej miłości i oddania towarzyszy zawsze obietnica Boga. Napominając, udziela On jednocześnie swojej mocy i umożliwia wypełnienie tego wezwania, właśnie przez to, że małżeństwo chrześcijańskie wprowadzone jest w obszar działania Chrystusa, w obszar królowania Boga. Związek małżonków chrześcijańskich różni się jakościowo od małżeństwa naturalnego. Osiągnięte przez sakrament chrztu nowe życie w Chrystusie nie może nie pozostać bez śladów w tak ścisłym związku, jakim jest małżeństwo. Sakramentalny wymiar chrześcijańskiej egzystencji jest niejako wzorcowo przeżywany w małżeństwie ochrzczonych. Ich związek staje się ucieleśnieniem typowo chrześcijańskiego wymiaru ludzkiej egzystencji³⁸. Małżeństwo staje się dla chrześcijan miejscem łaski i drogą do Boga, który osobiście spotyka się z małżonkami (GS 48). Małżeństwo staje się znakiem skutecznym, który nie tylko ukazuje miłość Chrystusa, ale jednocześnie czerpie siłę z tej miłości. W odróżnieniu od innych sakramentów Kościoła sakramentalność małżeństwa nie wyczerpuje się w pojedynczym akcie jego zawarcia, lecz rozciąga się na całą wspólnotę małżeńską. Całe życie małżeńskie, wraz z wszystkimi należącymi doń wymiarami, partycypuje w sakramentalnym znaku. W przypadku małżeństwa mówi się o „trwającym sakramencie”, o sakramentalnym stanie, w którym żyją chrześcijańscy małżonkowie³⁹. Tak więc sakramentalność małżeństwa ogarnia nie tylko duchowy wymiar ludzkiej

innuit, dicens...” Zob. Heinrich Denzinger. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Hrsg. P. Hünermann, 37. Aufl., Freiburg im Br. 1991, Nr. 1799.

³⁵ Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, s. 87.

³⁶ Schlier, *Der Brief an die Epheser*, s. 276.

³⁷ W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, 2. Aufl., Mainz 1981, s. 40.

³⁸ L. Karrer, *Das fundamental Christliche – exemplarisch gelebt in der Ehe von Christen*, „Theologisches Jahrbuch” 1(1981) s. 172-177.

³⁹ D. O’Callaghan, *Die Sakramentalität der Ehe*, „Concilium” 6 (1970) s. 351-352.

egzystencji, lecz również ziemską, cielesną rzeczywistość, która zostaje całkowicie włączona w misterium zbawienia⁴⁰.

Zgodnie z katolicką nauką o małżeństwie jego nierozzerwalność jako taka nie wypływa bezpośrednio z faktu jego sakramentalności. Według *Kodeksu prawa kanonicznego* nierozzerwalność należy obok jedności do istotnych przymiotów każdego małżeństwa. Przymioty te nabierają jednak z racji sakramentu szczególnej mocy. Owo wyjątkowe i ostateczne „tak” obojga partnerów partycypuje w ostatecznym i nieodwołalnym „tak” Boga wobec człowieka. Właśnie wiara, która dyktuje nie tylko wysokie wymagania, ale zawiera przede wszystkim obietnicę zbawienia, otwiera człowiekowi możliwość takiej nieodwołalnej i ostatecznej decyzji⁴¹. Ponieważ w małżeństwie chrześcijańskim autentyczna miłość małżonków zostaje włączona w miłość Bożą i ubogacona poprzez moc Chrystusa oraz zbawcze pośrednictwo Kościoła, możliwość rozwodu jest według katolickiej nauki o małżeństwie wykluczona. *Katechizm Kościoła katolickiego* podkreśla, iż rozwód niszczy przymierze zbawienia, którego znakiem jest sakramentalne małżeństwo⁴². Opinie, które uzależniają kwestię istnienia czy nie istnienia związku małżeńskiego od intensywności miłości, która łączy partnerów, a więc wyłącznie od czysto psychologicznej rzeczywistości, są objawem swoistego „fenomenologizmu”, dla którego realnie istnieją jedynie rzeczywistości, dające się stwierdzić empirycznie. Właśnie wymiar sakramentalny podkreśla, iż w małżeństwie chrześcijańskim istnieje poza czynnikiem czysto ludzkim jeszcze jeden decydujący element, mianowicie sam Bóg⁴³.

Jako sakrament małżeństwo stoi w ścisłym związku z prasakramentem, z Kościołem. Małżeństwo chrześcijańskie stoi w sercu Kościoła. Ono jest jednym z miejsc, na których wspólnota Chrystusa z Kościołem uobecnia się w historii⁴⁴. Sobór Watykański II nie waha się na podstawie o wielowiekowej tradycji określić małżeństwa i rodziny jako *ecclesiola*, Kościół domowy, najmniejsza komórka w Ciele Chrystusa⁴⁵. Małżeństwo i rodzina są nie tylko

⁴⁰ K. Lehmann, *Die christliche Ehe als Sakrament*, „Theologisches Jahrbuch” 1 (1981) s. 170.

⁴¹ Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, s. 111.

⁴² KKK nr 2384; zob. też KDK 48.

⁴³ H. Volk, *Ist die Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten möglich? Ein Vortrag des früheren Bischofs von Mainz vor der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, „Theologisches Jahrbuch” 23 (1993) s. 414; zob. L. Scheffczyk, *Die sakramentale Ehe als Abbild der Christus-Kirche-Verbindung*, w: J. Stöhr, *Die Familie: ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe*, St. Ottilien 1988, s. 133-135.

⁴⁴ A. Auer, *Ehe*, w: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Hrsg. H. Fries, Bd. I, München 1962, s. 247.

⁴⁵ KK 11.

miejszem pierwszych doświadczeń życiowych, ale także miejscem pierwszych doświadczeń wiary i jej przekazywania⁴⁶.

W ten sposób zgodnie z katolickim przekonaniem małżeństwo sakramentalne nie jest tylko jedną ze świeckich instytucji, w którą należy winterpretować naukę Chrystusa. Wymiar sakramentalny nie jest czymś „dodatkowym”, czymś istniejącym ponad lub obok małżeństwa⁴⁷. Porządek zbawienia i porządek odkupienia są ze sobą nierozzerwalnie związane. Właśnie tutaj leży najgłębszy powód, dla którego nauka katolicka głosi, iż między ochrzczonymi nie może być zawarta żadna ważna umowa małżeńska, która by nie była jednocześnie sakramentem. Chrześcijanin uzyskuje zbawienie w małżeństwie i **po**przez nie, a nie **mimo** lub też **obok** małżeństwa⁴⁸.

Powyższe rozważania na temat sakramentalności małżeństwa ukazały jego obraz, jakim chciał je widzieć Stwórca, oraz godność, jaką otrzymuje ono w obrębie działania łaski Chrystusa. Doświadczenie wielu małżonków (nie tylko współczesnych) pokazuje jednak, jak trudne może stać się takie przeżywanie wspólnoty małżeńskiej. Mimo łaski Bożej, jaką mogą czerpać chrześcijańscy małżonkowie, zjawisko rozbitych małżeństw czy też cywilnych zaślubin po rozwodzie staje się coraz częstsze w środowiskach ludzi wierzących. Status chrześcijan, którzy w swoim życiu nie zdołali zrealizować „pra-zamiaru” Boga wobec małżeństwa i po rozpadzie ich sakramentalnego małżeństwa związali się z nowym partnerem, staje się w ich wspólnocie kościelnej trudny. Sytuacje te stanowią również nie lada wyzwanie dla pasterzy Kościoła. Pastoralnym problemom, związanym z rozbiciem małżeństwa i powtórными, cywilnymi zaślubinami poświęcony jest następny rozdział.

4. Tam, gdzie Boży zamiar i ludzkie marzenia leżą w gruzach

Katastrofy małżeństwa nie da się prawnie zabronić. Poprzez wzajemne niezrozumienie czy też brak umiejętności otwarcia się na głęboki kontakt osobowy, wspólnota małżeńska może doznać bezpowrotnego rozbicia. Rozwód jest zawsze życiową tragedią i pozostawia głębokie ślady w psychice małżonków. Byłoby jednakże uproszczeniem twierdzić, że rozwodzący się są „sami sobie winni”. Katastrofa małżeństwa nie musi być koniecznie związana z poważną winą obojga małżonków. Wina i tragiczny los, bezduszne porzucenie partnera i próba ocalenia małżeństwa za wszelką cenę idą często w parze. Również drugie, cywilnie zawarte małżeństwo nie musi być świadectwem lekceważenia

⁴⁶ Lehmann, *Die christliche Ehe als Sakrament*, s. 169.

⁴⁷ Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, s. 92.

⁴⁸ O'Callaghan, *Die Sakramentalität der Ehe*, s. 352.

Bożych i kościelnych przykazań. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* porusza te problemy w numerach 82-84. Szczególnie tym rozwiedzionym, którzy zostali bezdusznie porzuceni przez partnera i cierpią z powodu samotności i rozczarowania, Kościół powinien okazywać szczególną troskę, szacunek, solidarność i zrozumienie. Papież napomina do okazania im konkretnej pomocy, która pozwoliłaby im w ich trudnej sytuacji zachować wierność. Przykład małżonków, którzy po rozbiciu ich związku, ze względu na nierozzerwalność sakramentalnego małżeństwa, pozostają samotni i starają się w wierze wychowywać swoje dzieci, jest ważnym świadectwem dla świata i Kościoła.

Praktyka uczy jednak, że wielu rozwiedzionych zawiera nowy, cywilny związek małżeński⁴⁹. Chociaż *Familiaris consortio* określa rozwód z zamiarem zawarcia nowego, cywilnego związku jako szeroko rozpowszechniony, negatywny fenomen, mimo to Kościół nie pozostawia rozwiedzionych, którzy zawarli nowy, cywilny związek małżeński samym sobie, lecz oferuje im swoje środki zbawienia. Papież wzywa następnie pasterzy Kościoła do tego, aby rozróżniali między różnymi sytuacjami i wskazuje na różnice między tymi, którzy mimo usilnych prób uratowania ich związku zostali porzuceni, a tymi, którzy z własnej winy rozbili sakramentalne małżeństwo. Dalej wyszczególnia przypadki, w których drugie, cywilne małżeństwo zostaje zawarte ze względu na wychowanie dzieci, a także mówi o tych, którzy są w sumieniu przekonani, że ich pierwsze małżeństwo nigdy nie było ważne. Kościół powinien ich otoczyć swoją opieką, aby nie czuli się od niego odłączeni. Powyższe stwierdzenia są przez niektórych teologów postrzegane jako *novum*, tym bardziej iż dawny *Kodeks prawa kanonicznego* (kan. 2356 CIC 1917⁵⁰) zawierał jeszcze postanowienia karne dla rozwiedzionych, którzy zawierają nowy związek małżeński, a które to postanowienia nie weszły już w tej formie w zakres nowego *Kodeksu* (1983). Fakty te nie oznaczają, iż Kościół nie wyciąga żadnych konsekwencji z faktu katastrofy sakramentalnego małżeństwa. Powtórnie zaślubieni żyją w stanie obiektywnej sprzeczności wobec przymierza miłości między Chrystusem i Kościołem. Ponieważ przymierze to jest uobecnianie w Eucharystii, Kościół nie dopuszcza rozwiedzionych, którzy zawarli nowy, cywilny związek małżeński, do stołu eucharystycznego.

Właśnie ten punkt stał się niedawno przyczyną ostrego konfliktu między zwolennikami dopuszczenia rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do sakramentów a Stolicą Apostolską. Już w latach siedemdziesiątych rozgorzała gorąca

⁴⁹ W niemieckojęzycznym obszarze dwie trzecie do trzech czwartych rozwiedzionych zawiera nowy (cywilny) związek małżeński. Zob. J. Neumann, *Unauflösliches Eheband? Einige Anfragen zum kanonischen Eherecht*, „Theologische Quartalschrift” 151 (1971) s. 1, przyp. 2.

⁵⁰ „Bigami, idest qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile, ut aiunt, attentaverint, sunt ipso facto infames; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur.”

dyskusja na temat statusu rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych w Kościele. Abstrahując od pozycji ekstremalnych, które stawiały katolicką naukę o nierozzerwalności ważnie zawartego i dopełnionego sakramentalnego małżeństwa pod znakiem zapytania oraz domagały się teologicznej adaptacji świeckiego prawa rozwodowego, podniesiono niektóre kwestie, które, stojąc na gruncie katolickiej nauki o małżeństwie, proponowały zmiany w pastoralnej praktyce Kościoła wobec rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych. Za przykład alternatywnego podejścia do problemu rozwodu wskazywano często na rozwiązania w Kościele wschodnim, który to w swojej praktyce pastoralnej stosuje zasadę Bożej „ekonomii” (οἰκονομία). Rzecz ciekawa, iż Sobór Trydencki, jak na to wskazują wnikliwe badania jego postanowień⁵¹, nie miał zamiaru potępiać nauki Kościoła ortodoksyjnego, a zwrócił się jedynie przeciw tym, którzy katolicką naukę o małżeństwie uważali za błędną. Konkretnie chodziło o pozycję, jaką zajął w tej sprawie Marcin Luter z jego ostrym stwierdzeniem: „errare Papam necesse est”.⁵² Sformułowanie, jakie wybiera Sobór Trydencki, skierowane jest przeciwko temu twierdzeniu Lutra, nie odrzuca jednak bezpośrednio praktyki Kościoła wschodniego, który w odróżnieniu od Kościoła katolickiego uznaje możliwość rozwodu w przypadku nierządu. Tradycja wschodnia powołuje się nie tylko na świadectwa niektórych ojców Kościoła (np. Orygenes, Basilius czy Ambrosiaster, który w tamtych czasach uchodził za oryginalny tekst św. Ambrożego), ale przede wszystkim na tzw. klauzulę Mateuszową. Zanim przedstawiona zostanie pozycja Kościoła wschodniego, trzeba w kilku zdaniach zająć się problemem, który przy omawianiu nauki Nowego Testamentu o małżeństwie celowo opuszczono, mianowicie tą klauzulą.

Jak już powiedziano, autor Ewangelii Mateuszowej, przejmując od Marka tekst sporu Jezusa z faryzeuszami, zmodyfikował go i przystosował do potrzeb swojej wspólnoty (Mt 19, 3-9). Radykalny zakaz rozwodu zdaje się być w ustach Jezusa ograniczony przez podanie sytuacji wyjątkowej, mianowicie wypadku nierządu (Mt 19,9). To samo ograniczenie, chociaż w zmienionej formie, znajduje się również w drugiej wersji Jezusowych słów o nierozzerwalności małżeństwa, które Mateusz zaczerpnął ze źródła Q, mianowicie Mt 5,32. Ponieważ słowo Jezusa, przekazane nam przez innych ewangelistów, nie zawiera tego typu dodatków, zdają się one mieć związek ze szczególnym charakterem wspólnoty mateuszowej. W ciągu historii bardzo różnie tłumaczono ową mateuszową klauzulę rozwodową. Dawniejsze tłumaczenie, które zamiast znacze-

⁵¹ Wiele publikacji na ten temat wydał P. Fransen. Oto niektóre: *Das Thema „Ehescheidung nach Ehebruch” auf dem Konzil von Trient (1563)*, „Concilium” 6 (1970) s. 343-348; *Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare” im Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, „Scholastik” 25 (1950) s. 492-517; *Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamental-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen*, 1547, „Scholastik” 27 (1952) s. 526-556.

⁵² De Cap. Bab. De Matrim. (WA 6, 559).

nia: „poza wypadkiem nierzędu” chciały ją rozumieć: „nawet nie w wypadku nierzędu”, czyli w sensie inkluzywnym, zaostreżającym jeszcze słowa Jezusa, wydają się być ze względów literackich błędne. Oba greckie sformułowania: παρεκτός λόγου πορνείας (Mt 5,32) oraz μή ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19,9) zdają się nie pozostawiać wątpliwości, że autorowi chodzi o podanie przypadku wyjątkowego, który nie podpada pod zakaz rozwodu⁵³. Czasami interpretowano też ową klauzulę w sensie zawieszenia wspólnoty małżeńskiej i rozejścia się małżonków, bez rozwiązywania ich związku. Praktyka taka była jednak w środowisku żydowskim nieznana. Ostatnio pojawiły się teorie spekulujące wokół znaczenia słowa πορνεία. Słowo to mianowicie jest użyte w Apg 15,28 nn. jako *terminus technicus* dla określenia zakazanych małżeństw w bliskim pokrewieństwie (zob. Kpł 18). Takie małżeństwa, tolerowane w środowiskach żydowskich prozelitów, musiały zostać rozwiązane po przystąpieniu ich do wspólnoty chrześcijańskiej⁵⁴. Przeciw tej interesującej teorii zdaje się jednak przemawiać kontekst wypowiedzi Jezusowych, w których zawsze chodzi o kwestie rozwodu ważnego małżeństwa, a więc o nawiązanie do Pwt 24,1-4, a nie do Kpł 18. Wielu egzegetów dopatruje się w klauzuli mateuszowej autentycznego wyjątku. Czy można jednak, nawet gdyby tak było, uznać tę klauzulę za dowód przeciwko nierozzerwalności małżeństwa? Czy środowisko Ewangelii Mateusza „skapitulowało” wobec częstego zjawiska rozwodów i zezwoliło na nie w obrębie swoich wspólnot? W ten sposób na pewno nie można interpretować klauzuli. Aby zrozumieć jej znaczenie, trzeba zapytać o teologię małżeństwa, panującą w mateuszowych wspólnotach. Dyskusja w teologii żydowskiej na temat dozwolonych przyczyn rozwodu, przedstawiona wcześniej, nie mogła pozostać bez śladu na wspólnotach, które tak bardzo czuły się związane z prawem żydowskim, które czuły się przez Pana zobowiązane nie znieść, lecz wypełnić to prawo, i to o wiele doskonale, aby ich sprawiedliwość była większa niż faryzeuszów i uczonych w Piśmie (Mt 5,17-20). Zarówno środowisko żydowskie, jak i częściowo świat hellenistyczno-rzymski znał ów „przypadek nierzędu”, tzn. sytuację, w której żona popełniła cudzołóstwo. W takim wypadku mąż nie tylko mógł, ale wręcz musiał zerwać małżeństwo⁵⁵. Dalsze współżycie z cudzołożną żoną uważane było za rzecz

⁵³ Zob. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich–Stuttgart 1967, s. 90, przyp. 31; zob. także: R. Bergmeier, παρεκτός, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, s. 87.

⁵⁴ Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 100-101. Ostatnio teorię tę próbował dodatkowo podbudować C. Schedl, przytaczając wypowiedzi pism z Qumran (*Zur Ehebruchsklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 130 (1982) s. 262-264).

⁵⁵ Zob. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, s. 283; zob. też K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu, ihr historischer*

całkowicie niemoralną. Przykładem takiego rozumienia jest wers z Księgi Przysłów, znajdujący się jednakże jedynie w wersji podanej przez Septuagintę i następnie przejętej przez Wulgatę, mianowicie Prz 18,22a: „Kto trzyma cudzołożnicę, jest gupcem i bezbożnikiem.” Tolerowanie cudzołóstwa poprzez zaniechanie oddalenia cudzołożnej żony byłoby nieposłuszeństwem i obrazą Boga. Ów **nakaz** oddalenia cudzołożnej żony, który w otoczeniu wspólnot mateuszowych uchodził za Boże przykazanie, nie mógł pozostać bez wpływu na Jezusowy **zakaz** rozwodu. Zignorowanie nakazu rozwodu z cudzołożną żoną nie byłoby wcale radykalizacją Tory, o którą zabiega Ewangelia Mateusza, lecz jej sperwertowaniem. Postępowanie, uchodzące za absurdalne i niemoralne, nie mogło być też, bez narażenia się na zarzut niemoralności, tolerowane przez wspólnoty chrześcijańskie. U podłoża klauzuli mateuszowej nie leżało więc pytanie o to, czy małżeństwa w niektórych wypadkach, mimo zakazu Pana, mogą być rozwiązywane, tylko pytanie o to, co uczynić z cudzołożną żoną, wobec **zakazu** rozwodu Jezusa z jednej strony i **nakazu** rozwodu z cudzołożną żoną z drugiej strony⁵⁶. W ten sposób mogły postąpić jednakże tylko te wspólnoty, które były ściśle związane z prawem żydowskim i przekonane o jego trwaniu i ważności także dla chrześcijan. Właśnie takie tendencje panowały z całą pewnością w łonie wspólnot mateuszowych. Klauzula mateuszowa jest więc wyjściem z pewnego konfliktu wiary, aby nie przeciwstawić woli Bożej, odczytywanej z Tory, słowom Pana.

Innym pytaniem związanym z mateusową klauzulą jest pytanie o to, czy mężczyźnie, który oddalił swoją żonę z powodu nierządu, wolno było we wspólnotach mateuszowych zawrzeć nowy związek małżeński. Niektórzy egzegeci odpowiadają na to pytanie twierdząco, wskazując na wysoką rangę małżeństwa oraz zwyczaj zawierania drugiego małżeństwa po rozwodzie w środowisku żydowskim. Rozłączenie małżonków przy trwaniu węzła małżeńskiego było praktyką nieznaną u Żydów⁵⁷. Inni podkreślają, iż radykalny ton całego kontekstu i tendencja Mateusza do zaostrzania, a nie do rozluźniania prawa, nie pozwala na taką interpretację⁵⁸. Historyczno-krytyczna egzegeza nie potrafi jednak jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie dotyczące znaczenia określenia „wypadku nierządu”⁵⁹.

Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil 1, Markus und Parallelen, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 568, przyp. 1.

⁵⁶ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1985, s. 275.

⁵⁷ Zob. W. Stenger, *Zur Rekonstruktion eines Jesuswortes anhand der synoptischen Ehescheidungslogien (Mt 5,32; 19,9; Lk 10,11f, Mk 10,11f)*, „Kairos” 26 (1984) s. 202.

⁵⁸ Zob. Gniska, *Das Matthäusevangelium*, s. 167-169.

⁵⁹ Z tego też względu Kościół musi, jak twierdzi H. Schürmann, w swojej praktyce pastoralnej rozumieć teksty biblijne poprzez pryzmat historii ich oddziaływania w ciągu wieków, czyli poprzez

Na mateuszową klauzulę powołuje się Kościół wschodni⁶⁰, opierając się na wypowiedziach niektórych Ojców Kościoła, szczególnie tzw. Ojców Greckich. Wielu Ojców uznaje ją za wyjątek, chociaż trzeba tutaj zauważyć ciekawe zjawisko. Czasami ci sami Ojcowie, którzy z naciskiem opowiadają się za nierozzerwalnością małżeństwa, gotowi są jednocześnie uznać taką możliwość w wypadku nierządu⁶¹.

Interesującym przykładem interpretacji klauzuli mateuszowej, która zdaje się interpretować ją jako zawieszenie współżycia, bez rozwiązywania małżeństwa, może być fragment *Pasterza Hermasa* (HermMand 4,1,4-9), a więc pisma należącego do epoki tzw. ojców apostolickich. Na pytanie o to, czy mąż grzeszy, gdy współżyje dalej z żoną, która popełniła cudzołóstwo i trwa w tym grzechu, Pasterz-Objawiciel odpowiada Hermasowi, iż mąż jest niewinny, jak długo nie wie o jej grzechu. Gdyby jednak, wiedząc o tym, współżył dalej ze swoją żoną, wtedy sam staje się współwinnym grzechu. Po oddaleniu żony powinien on jednak pozostać sam i gdyby żona odwróciła się od swego grzechu i chciała doń z powrotem powrócić, powinien on ją przyjąć.

Istnieją jeszcze inne wypowiedzi Ojców, którzy wiedząc o jednoznacznym słowie Pana w kwestii rozwodu, gotowi są mimo to tolerować powtórnie zaślubionych w łonie swoich wspólnot, a nawet, po czasie pokuty, dopuścić ich do sakramentów. Klasycznymi przykładami takich poglądów są między innymi Orygenes i Bazyli Wielki. Orygenes (+ ok. 254) podkreśla, iż tolerowanie przez niektórych pasterzy Kościoła oddalenia żony i zawarcia nowego małżeństwa jest „przeciw temu, co zostało od początku napisane i powiedziane”, oraz „przeciw Słowu Pisma”. Pasterze ci postępują jednak – zdaniem Orygenesesa – nie całkiem bezpodstawnie, pragną bowiem „uniknąć rzeczy gorszych”⁶². Tego samego argumentu używa Bazyli Wielki (+ ok. 379), który nakłada na rozwiedzionych, zawierających nowy związek małżeński, długolet-

pryzmat tradycji, przy czym szczególną wagę przyznać należy tradycji jeszcze nie podzielonego Kościoła pierwszych stu lat (Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe, „Theologisches Jahrbuch” 1 (1981) s. 149).

⁶⁰ Dogmatyczne spekulacje na temat mateuszowej klauzuli w Kościele katolickim znalazły swoje zakończenie we wspomnianym orzeczeniu Soboru Trydenckiego, który odrzucił możliwość rozwiązania małżeństwa w wypadku nierządu (zob. kan. 7, Denzinger-Hünermann 1807). Sformułowanie to zdaje się mimo wszystko nie potępiać odmiennej praktyki Kościoła wschodniego.

⁶¹ Taki pogląd zdają się wyrażać: Tertulian, Jan Chryzostom, Laktancjusz. Stanowisko niektórych Ojców w tej sprawie jest niejasne. Kard. H. Volk podkreśla ów, jak mówi, zadziwiający fakt w swoim wygłoszonym wobec Konferencji Episkopatu Niemiec referacie na temat dopuszczania rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do sakramentów (Volk osobiście nie widzi takiej możliwości), iż niektórzy Ojcowie zajmowali takie niejednoznaczne stanowisko (zob. *Ist die Zulassung Geschiedener und Wiederverheirateter zu den Sakramenten möglich*, s. 403-417).

⁶² Te poglądy Orygenesesa są zawarte w jego Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza, In Mt 14,23 (GCS 40,340).

nie kary (nawet do piętnastu lat odsunięcia od sakramentów). Czas kary podzielony jest na różne fazy, odpowiadające różnym „klasom” pokutniczym. Przez pierwsze lata pokuty proszą oni wchodzących do świątyni o modlitwę wstawienniczą, sami jednak nie wchodzi (klasa „płaczących”). Następnie zostają oni dopuszczeni jedynie do słuchania słowa Bożego (klasa „słuchających”). Ostatnie dwie klasy to klasa „kłęzących” (mogli oni przebywać w świątyni podczas całego zgromadzenia eucharystycznego, ale kłęząc albo leżąc) oraz klasa „stojących”, którzy stoją wraz z innymi wierzącymi na świętym zgromadzeniu, ale nie mają udziału w świętych tajemnicach (wspólnota sakramentalna). Po tym czasie pokuty Bazyli nakazuje ich ponowne dopuszczenie do pełnego udziału w Eucharystii⁶³.

Właśnie tego typu świadectwa stoją u podłoża praktyki duszpasterskiej Kościoła wschodniego. Wschodnia teologia małżeństwa podkreśla z jednej strony, iż małżeństwo nie zostaje całkowicie rozwiązane nawet przez śmierć jednego z małżonków. Dlatego też drugie małżeństwo, czy to wdowców, czy rozwiedzionych może być jedynie dopuszczane i tolerowane ze względu na słabość ludzką. Przy zawarciu drugiego małżeństwa Kościół wschodni nie koronuje nowych małżonków. Ryt koronowania (nałożenie koron) jest najważniejszym rytym zawarcia małżeństwa, przez który małżonkowie otrzymują niejako udział w miłości Chrystusa do Kościoła. Opuszczenie tego rytu pokazuje, iż drugie małżeństwo jest jedynie tolerowane, nie uzyska jednak nigdy godności małżeństwa sakramentalnego. Taka praktyka leży na linii całej pastoralnej doktryny Kościoła wschodniego, który kieruje się nie tylko jednoznaczными postanowieniami prawnymi (τάξις), lecz także mniej jednoznaczna i łagodniejszą wobec ludzkich słabości praktyką duszpasterską (οἰκονομία).

Również w Kościele katolickim podnoszą się od jakiegoś czasu głosy, opowiadające się za baczniejszym przyjrzeniem się praktyce Kościoła wschodniego i jej adaptacją na gruncie katolickim. Efektem tych poszukiwań jest wiele inicjatyw, mających doprowadzić m. in. do możliwości kościelnego błogosławienia dla cywilnego związku rozwiedzionych, jak też dopuszczenia ich do udziału w Eucharystii. Właśnie owe inicjatywy stały się niedawno przyczyną konfliktu pomiędzy Stolicą Apostolską a trzema niemieckimi biskupami (K. Lehmann, W. Kasper, O. Saier), którzy postanowili w swoich diecezjach wprowadzić łagodniejszą praktykę pastoralną. W opublikowanym przez nich w 1993 r. liście pasterskim⁶⁴ poruszają oni wiele problemów dotyczących małżeństw rozbitych i proponują niektóre inicjatywy, zmierzające do ich lepszego

⁶³ Praktyka ta jest opisana w listach Bazylego, zawierających wiele kanonów prawnych, regulujących życie wspólnot. Zob. PG 32, 220-1112.

⁶⁴ *Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze*, Freiburg–Mainz–Rottenburg–Stuttgart 1993.

zintegrowania we wspólnocie Kościoła. Proponują między innymi dopuszczenie rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do sakramentów świętych pod pewnymi warunkami. Biskupom nie chodzi więc o to, aby dotychczasowemu całkowitemu zakazowi dopuszczenia takich osób przeciwstawić bezwarunkowe dopuszczenie wszystkich rozwiedzionych, cywilnie zaślubionych do sakramentów. Każdy pojedynczy przypadek powinien być – zdaniem biskupów – dokładnie zbadany przez wyznaczonego duszpasterza, który jednak nie udzielałby rozgrzeszenia, a jedynie pomógł pytającym podjąć odpowiedzialną decyzję. Chodziłoby zatem nie tyle o dopuszczenie do sakramentów, ile o tolerowanie sytuacji, w której żyjący w cywilnym związku małżeńskim sami decydowaliby o przystępowaniu do sakramentów na podstawie decyzji ich sumienia. Zdaniem biskupów muszą być spełnione następujące kryteria: wina za rozbicie pierwszego małżeństwa musi być uznana i odpokutowana oraz ewentualna krzywda naprawiona; musi zostać wiarygodnie stwierdzone, że powrót do poprzedniego partnera nie jest możliwy; trzeba również zbadać, czy rozbicie pierwszego małżeństwa związane było z wielkim publicznym zgorszeniem. Odnośnie do drugiego (cywilnego) małżeństwa trzeba zbadać, czy stało się ono dla partnerów źródłem zobowiązań moralnych, i to w takim stopniu, że jego rozłączenie związane byłoby z nową krzywdą. Poza tym trzeba stwierdzić, czy zainteresowani pragną zostać dopuszczeni do sakramentów z czysto religijnych pobudek i czy wychowują dzieci w duchu katolickim. Jak to widać na podstawie wcześniej wymienionych kryteriów, biskupi są zdania, iż kwalifikacja moralna cywilnego związku małżeńskiego może zmienić się na tyle w trakcie upływu czasu, iż nie może ono być traktowane na równi z publicznym cudzołóstwem. Powyższe propozycje pastoralne nie są same w sobie nowe. Są one efektem długiej dyskusji, prowadzonej w prasie teologicznej niemieckojęzycznego obszaru. Po raz pierwszy jednak zostały one przedstawione przez pasterzy Kościoła, i to nie jako propozycje, tylko jako normy działania duszpasterskiego. Trudno się więc dziwić, iż Kongregacja do Spraw Doktryny Wiary opublikowała Instrukcję, która stanowi niejako odpowiedź na powyższą inicjatywę, chociaż skierowana jest ogólnie do biskupów Kościoła katolickiego⁶⁵. Instrukcja ta dotyczy kwestii dopuszczenia rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do sakramentów. Stolica Apostolska potwierdza i podtrzymuje katolicką praktykę, która wyklucza taką możliwość. Ojciec św. wskazał w *Familiaris consortio* na dwie główne przyczyny takiego stanowiska Kościoła. Po pierwsze – rozwiedzeni, powtórnie zaślubieni żyją w stanie obiektywnej sprzeczności wobec słowa Chrystusa. Po drugie – istnieje też specjalny powód pastoralny: dopuszczenie takich osób do sakramentów spowodowałoby wprowadzenie wierzących w błąd co do zamiaru Boga wobec małżeństwa

⁶⁵ Zob. „L'Osservatore Romano” 24 (1994), nr 42, s. 8 (wyd. niemieckie).

i obowiązującej nauki Kościoła o małżeństwie. Instrukcja Kongregacji do Spraw Doktryny Wiary podejmuje ponadto sprawę tak mocno przez niemieckich biskupów podkreślanej decyzji sumienia. Sumienie człowieka – jak mówi Instrukcja – nie ma władzy decydowania o tym, co dobre, a co złe, a jedynie osądza postępowanie człowieka w świetle prawdy, która nie stoi do jego dyspozycji. Przekonanie małżonków o odpowiedniej ich dyspozycji do przyjęcia sakramentów jest – jak stwierdza Instrukcja – błędne. Jednocześnie jednak Instrukcja ta podkreśla, iż takie traktowanie rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych nie ma charakteru kary kościelnej. To oni sami i stan ich życia stoją na przeszkodzie do owocnego przyjmowania przez nich sakramentów. Instrukcja podkreśla z naciskiem, iż powtórnie zaślubieni nie są wykluczeni ze wspólnoty kościelnej. Kościół nie odnosi się z obojętnością do ochrzczonych żyjących w cywilnym związku małżeńskim. Pasterze Kościoła i wszyscy wierzący powinni czynić wszystko, co mogłoby takie osoby umocnić w miłości do Boga i Kościoła. Sam Pan – jak podkreśla Instrukcja – a z Nim cały Kościół podtrzymują ich w tej trudnej sytuacji życiowej. Poprzez Instrukcję przebiega głęboka troska o los nie tylko katolickiej nauki o małżeństwie, ale też o los Eucharystii.

Ogłoszenie tej Instrukcji spowodowało w niemieckojęzycznym środowisku teologicznym falę krytyki. Sami biskupi jednak opublikowali nowy list⁶⁶, w którym informują swoich współpracowników o decyzji Stolicy Apostolskiej i stwierdzają, iż wobec braku ogólnokościelnej akceptacji ich propozycje nie mogą stać się miarą pastoralnego postępowania. Jednocześnie biskupi zachęcają swoich duszpasterzy do otoczenia ludzi, cierpiących z powodu rozbicia ich małżeństwa i żyjących w nieregularnych sytuacjach małżeńskich, szczególną opieką⁶⁷.

*

Celem artykułu było naszkicowanie „pra-zamiaru” Boga wobec małżeństwa. Poczynając od ogólnoludzkiego fenomenu, przez świadectwo biblijne na temat małżeństwa aż do analizy powikłanych sytuacji życiowych, związanych

⁶⁶ Tekst tego nowego wyjaśniającego listu został przedrukowany w „Deutsche Tagespost” z 15 X 1994, s. 4.

⁶⁷ W rozmowie w religijnym czasopiśmie „Weltbild” kard. J. Ratzinger podkreślił, że Kongregacja do Spraw Doktryny Wiary będzie kontynuowała dialog w sprawie duszpasterstwa osób żyjących w nieregularnych układach małżeńskich. Chociaż – jak podkreśla Ratzinger – nie może być mowy o odejściu od podstawowych prawd, jak nierozzerwalność małżeństwa oraz fakt, iż powtórnie zaślubieni żyją w stanie sprzecznym z nauką Kościoła, to jednak istnieje jeszcze szeroki zakres problemów związanych z warunkami orzeczenia nieważności małżeństwa, które powinny być szeroko dyskutowane. Zob. „*Laßt euch nicht durcheinanderbringen*” – *Exklusiv-Interview mit Kardinal Ratzinger*, „Weltbild” 1995, nr 4 z 3 II.

z rozbiciem wspólnoty małżeńskiej, ukazane zostały fragmenty katolickiej nauki małżeńskiej w powiązaniu z aktualnymi problemami, widzianymi z perspektywy dyskusji w obszarze niemieckojęzycznym. Dla pełnego zrozumienia zasięgu tych problemów trzeba zdać sobie sprawę z jednej strony z katastrofalnej sytuacji małżeństw i wysokich statystyk rozwodowych i związanej z tym trudnej sytuacji duszpasterzy, których najaktywniejsi współpracownicy należą czasami do grupy rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych. Z drugiej jednak strony nie wolno zapomnieć o posłannictwie i roli Kościoła, który powinien głosić Ewangelię „w porę i nie w porę”. Jeżeli Kościół ma pozostać wobec świata „społeczeństwem kontrastowym”⁶⁸, nie może upaść na kolana przed siłą faktycznego zachowania się ludzi, często nie troszczących się o Boży porządek. Stąd też Kościół nie może zaakceptować rozwiązań pastoralnych, które by krępowały jego swobodę w głoszeniu ludziom wszystkich czasów owego „pra-zamiaru” Boga wobec małżeństwa, który ukazał nam w pełnym blasku Jezus. Kościół jednak zawsze wiedział i wie też dzisiaj, iż zawsze będą ludzie, których życie (czasami z powodu tragicznych wypadków losowych, złej woli innych albo też ich własnej słabości) pozostało w tyle za Jezusowym nakazem. Kościół nie pozostawia ich samych sobie, oferując im środki zbawienia, pomocne w ich sytuacji⁶⁹. Stanowisko Kościoła w kwestii dopuszczenia rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do sakramentów będzie czasem odczuwane jako twarde i nieprzejednane. Kościół czuje się jednak zobowiązany do niezłomnego głoszenia Bożej nauki o małżeństwie. Jest ono wielkim darem Boga, zamierzonym i przygotowanym już w akcie stworzenia. Dar ten, jak każdy Boży dar, jest człowiekowi zadany. Jest ono darem, który zobowiązuje. Z drugiej jednak strony wydaje się, iż w szerokiej dyskusji niesłusznie zawęży się pole duszpasterstwa rozwiedzionych, powtórnie zaślubionych do problemu dopuszczenia ich do sakramentów. Praktyka ta nie oznacza potępienia ludzi, którzy cierpią często z powodu ich zawiślanej sytuacji małżeńskiej. Wystarczy przyjrzeć się uważnie ostatnim dokumentom Stolicy Apostolskiej na te tematy, aby zobaczyć szerokie pole dla duszpasterskich inicjatyw

⁶⁸ Pojęcie „społeczeństwo kontrastowe” („Kontrastgesellschaft”) pochodzi od G. Lohfinka. W ten sposób określa on społeczeństwo, które stanowi alternatywę wobec modelu społeczeństwa światowego. Owo „społeczeństwo kontrastowe” powinno się charakteryzować nowym sposobem, w jaki traktują się wzajemnie jego członkowie. Zob. G. L o h f i n k, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit der Christen*, Freiburg i. Br. 1993, s. 145.

⁶⁹ Ojciec św. wskazuje osobom żyjącym w nieregularnej sytuacji małżeńskiej owe drogi (z wyjątkiem sakramentu pokuty i Eucharystii). Mają się oni troszczyć o szczerą łączność z Panem i poprzez często odnawiane możliwie doskonałe akty wiary, nadziei, miłości i żalu mają przygotowywać drogę do pełnego pojednania, którego czas zna jedynie Bóg (*Reconciliatio et paenitentia*, nr 34). Kościół ma nadzieję, iż ci, którzy żyją w stanie sprzecznym z nakazem Pana, mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli pozostaną wytrwali w modlitwie, pokucie i miłości (*Familiaris consortio*, nr 84).

w stosunku do tej grupy ochrzczonych. Ludzie ci, cierpiący często z powodu ich sytuacji, mają swoje miejsce w Kościele, który powinien poświęcić im szczególnie wiele uwagi.

Tak więc Kościołowi nie wolno w jego posłudze człowiekowi, jak to przed laty wyraził kard. Ratzinger, stracić z oczu ani powagi słowa Bożego, ani powagi ludzkich losów⁷⁰.

⁷⁰ *Der Erzbischof von München und Freising. Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden*, München 1980, s. 14.