

Marian Machinek

"Klauzula Mateuszowa" jako problem pastoralny

Collectanea Theologica 70/3, 5-21

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN MACHINEK, OLSZTYN

**„KLAUZULA MATEUSZOWA” (MT 5,32; 19,9)
JAKO PROBLEM PASTORALNY**

Twierdząc, iż rozwody stanowią plagę dzisiejszych czasów i poważne zagrożenie dla instytucji małżeństwa i rodziny, można zostać łatwo poświadczonym o prawienie morałów i mówienie o sprawach ogólnie wiadomych. Głosy proveniencji bliskiej nauce chrześcijańskiej, bijące na alarm wobec ciągle wzrastającej liczby rozwodów, idą w parze z coraz śmielej wypowiedzaną afirmacją rozwodu, jako drogi do rozwiązywania konfliktów małżeńskich oraz coraz łatwiej podejmowanymi decyzjami o rozwiązaniu małżeństwa.

Problem rozwodów może jednak stać się jednym z najostrejszych problemów pastoralnych przyszłości. Nie sposób nie dostrzec faktu, że jeżeli wzrost liczby rozwodów postępować będzie w takim tempie jak dotychczas, za kilka dziesięcioleci wielka część wspólnot parafialnych, a przez to i wielka część członków zgromadzeń liturgicznych, żyć będzie w związkach niesakramentalnych, jak to już dzisiaj ma miejsce w niektórych wielkich miastach i metropoliach Zachodu. Tam, gdzie problem ten przybiera poważne rozmiary pojawiają się głosy, domagające się rewizji stanowiska Kościoła katolickiego w stosunku do fenomenu rozbicia wspólnoty małżeńskiej, a tym samym i rozwodu. Poza innymi czynnikami, utrudniającymi zachowanie dozgonnej wspólnoty małżeńskiej, takimi, jak wydłużenie się średniej długości życia, emancypacja kobiety, całkowita likwidacja prawodawstwa zakazującego rozwodu w wielu krajach oraz powszechna społeczna akceptacja rozwodu, niektórzy wskazują na Nowy Testament i doszukują się w nim potwierdzenia na bardziej elastyczną postawę Kościoła wobec rozwodu. Ze szczególną atencją wskazuje się przy tym na tzw. klauzulę Mateuszową, która zdaje się sankcjonować przypadek legalnego (z chrześcijańskiego punktu widzenia) rozwodu. Ponieważ zarówno prawosławna jak i protestancka myśl teologiczna w rozważaniach o istocie małżeństwa w różnym stopniu powołują się na „klauzulę Mateuszową”, jak również wyciągają z niej daleko idące pastoralne wnioski, właśnie wokół

tego fragmentu Ewangelii rozgrywa się spór dotyczący duszpasterstwa osób rozwiedzionych i powtórnie zaślubionych.

Celem niniejszego opracowania jest zbadanie, czy i w jakim stopniu „klauzula Mateuszowa” może uzasadnić kościelne usankcjonowanie rozwodu. Próbując odpowiedzieć na to pytanie, nie można ignorować współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej, której dane stanowiąc będą punkt wyjścia w niniejszym opracowaniu. Następnie zostaną skrótkowo przedstawione różne pastoralne modele, wytworzone przez poszczególne chrześcijańskie tradycje teologiczne. Spróbujemy też udzielić odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu istnienie „klauzuli Mateuszowej” może być pomocne w rozwiązywaniu pastoralnych problemów, związanych z fenomenem rozwodu.

Wizja małżeństwa i rozwodu na starożytnym Wschodzie

Zarówno instytucja małżeństwa, jak i fenomen rozwodu są potwierdzone na najstarszych pisanych świadectwach ludzkości, do których należą zarówno kontrakty małżeńskie, jak i listy rozwodowe¹. W obszarze kultury greckiej pojęcie „pobierać się” (gr. *gameo*) znane jest już od czasów Homera. Również tradycja żydowska знаła instytucję małżeństwa (choćby Stary Testament nie zna pojęcia „pobierać się”), której znaczenie w rabinistycznej interpretacji Tory urosło do rangi obowiązku każdego dorosłego mężczyzny, nałożonego nań przez Stwórcę. Zwłaszcza każdy Rabbi musiał być żonaty (zob. Jeb 63a: „Mężczyzna, który nie ma żony, nie jest człowiekiem”)². Obok ustaleń prawnych, dotyczących małżeństwa istniało również prawo rozwodowe³.

Ciekawe, iż powszechność fenomenu rozwodu nie idzie wcale w parze z jego bezproblemową akceptacją. Czasami, jak to ma miejsce np. w tekstach starotestamentalnych, mamy do czynienia zarówno z jasnymi ustaleniami prawnymi, regulującymi dokonanie rozwodu (Pwt 24, 1-4), jak i z ostrą krytyką rozwodów (Ml 2, 10-16). Abstrahując od różnego wieku poszczególnych tekstów, można zapewne skonstatować istnienie w tekstach staro-

¹ P. Grelot wskazuje na Kodeks Hammurabiego, jak i na kontrakty z Nuzi jako paralele do starotestamentalnego prawa małżeńskiego; zob. tenże, *Die Entwicklung der Ehe als Institution im Alten Testament*, Concilium 6 (1970), s. 320.

² J.B. Bauer, *Ehe*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz-Wien-Köln 1994, s. 111-112.

³ W tekście rzymskiego kontraktu małżeńskiego możliwość rozwodu była uwzględniona zaraz po wymienieniu praw i obowiązków małżonków. Zob. H. Preisker, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt*, Berlin 1979 (powielednic wydania z roku 1926), s. 59.

testamentowych takiej „podwójnej oceny” rozwodu, jako prawnie usankcjonowanego, a jednocześnie moralnie problematycznego fenomenu.

Nie inaczej sprawa przedstawia się w przypadku świadectw pozabiblijnych. Chociaż potępienie cudzołóstwa znaleźć można w sięgających połowy drugiego tysiąclecia kodeksach prawnych (np. w Kodeksie Hammurabiego czy kodeksach asyryjskich⁴), to jednak nie oznacza to jeszcze potępienia rozwodu. Możliwość rozwodu, zarezerwowana często tylko dla mężczyzny, była usankcjonowana prawnie. Ponadto w przypadku, gdy mężczyzna dopuścił się cudzołóstwa z zamężną kobietą, a więc naruszył własność obcego mężczyzny, przewidywano specjalne sankcje. Podobne obyczaje panowały w starożytnej Grecji. Bohaterowie dzieł Homera mają wprawdzie jedną żonę, a ich związek jest nienaruszalny. Czasy hellenistyczne przyniosły jednak rozluźnienie obyczajów, szczególnie gdy chodzi o mężczyznę, którego pozamażeńskie związki to możliwość posiadania drugorzędnych żon, a także korzystanie z prostytucji sakralnej, charakterystycznej dla kultów Artemidy czy Afrodyty⁵. Chociaż zarówno prawo jak i opinia publiczna dopuszczały zasadniczo bezproblemową możliwość rozwodu, pojawiają się również głosy krytyczne, których świadectwem może być wypowiedź Seneki. Gani on kobiety z wyższych warstw społecznych, twierdząc, iż wychodzą za mąż jedynie po to, by znowu się rozwieść, oraz że liczą lata swojego życia nie, jak przystało, według lat rządzących konsulów, lecz według liczby małżonków⁶.

Mimo tych pojedynczych głosów dezaprobaty stwierdzić należy, iż rozwód był w czasach Jezusa i wspólnot nowotestamentalnych rzeczywistością moralnie dopuszczalną, zarówno w obszarze judaizmu, jak i w otaczającym i przenikającym go świecie pogańskim.

Nowotestamentalne logia rozwodowe

Tym bardziej zaskakujący może wydać się fakt, iż Nowy Testament, mimo iż nie zawiera usystematyzowanej nauki o małżeństwie, poświęca tak wiele miejsca problemowi rozwodu. Nie ma innego pojedynczego zagadnienia moralnego (abstrahując od katalogów wad i cnót, które w formie skrótowej

⁴ H. Reisser, W. Günther, *Moicheuo*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, wyd. L. Coenen, K. Haacker, t. I, Wuppertal 1997, s. 295.

⁵ Zob. W. Günther, *Gameo*, w: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, s. 288. Zob. też H. Reisser, K.-W. Niebuhr, *Porneuo*, w: *tamże*, s. 298-299.

⁶ Seneka, *De Beneficiis* 3,16,2-3, wyd. The Loeb Classical Library, t. 310, s. 126n.

często nawiązują do wielu problemów moralnych), któremu by Nowy Testament poświęcił tyle uwagi, ile właśnie problemowi rozwodu.

Mimo swojej bezżenności, Jezus przejął i pogłębił obecny w tradycji żydowskiej szacunek dla instytucji małżeństwa⁷. W szczególny sposób wskazał On na małżeństwo, jako na instytucję odpowiadającą pierwotnemu zamiarowi Stwórcy, a więc odpowiadającą „porządkowi początku” (Mk 10,2-12). W sposób zdecydowany sprzeciwił się jednak możliwości rozwodu przez wręczenie listu rozwodowego (gr. *biblion apostasiou*) wobec dwóch świadków. Nawet autorytet Mojżesza nie jest w stanie, zdaniem Jezusa, uzasadnić prawnej regulacji, która jest świadectwem zatwardziałości serca i sprzeciwia się pra-zamiarowi Boga, dotyczącego małżeństwa: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mk 10,9). To apodyktyczne zdanie, które opiera się na swoistej, bazującej na dwóch starotestamentalnych tekstach (Rdz 1,27 oraz 2,24) „teologii jednego ciała”, może być uznane za kwintesencję stosunku Jezusa do problemu rozwodu.

Nie jest to jednak jedyne miejsce w Ewangelii, zawierające słowa Jezusa dotyczące rozwodu. Wspólnoty nowotestamentalne przekazały Jezusowy zakaz rozwodu w różnych ujęciach, których zestawienie pomoże dostrzec ich wzajemną zależność.

Mt 5,32	Lk 16,18	Mk 10,11-12	Mt 19,9
Każdy, kto oddał swoją żonę	Każdy, kto oddał swoją żonę, a bierze inną	Kto oddał żonę swoją a bierze inną	Kto oddał żonę swoją
poza wypadkiem nierządu			chyba w wypadku nierządu
naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wzięł za żonę,	popęlnia cudzołóstwo; a kto oddaloną przez męża bierze za żonę,	popęlnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego	a bierze inną, popełnia cudzołóstwo ⁸
cudzołóży	cudzołóży	popęlnia cudzołóstwo	

⁷ Niektórzy dopatrują się w Mt 19,12 echa wyzwisk, rzucanych Jezusowi i jego uczniom, których przeciwnicy mieli okrzyknąć „eunuchami”, ze względu na ich niedopuszczalną w żydowskim otoczeniu bezżenność. Zob. H. Baltensweiler, O. Betz, *Eunuchos*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, s. 294.

⁸ Niektóre rękopisy dodają w Mt 19,9: „I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo”. Zob. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1991, s. 52

W artykule niniejszym brak miejsca na szczegółową analizę przytoczonych tekstów. Warto jednak zwrócić uwagę na te szczegóły, które są istotne dla udzielenia odpowiedzi na pytanie o rolę „klauzuli Matuszowej”. Już na pierwszy rzut oka widać, że wspólnoty nowotestamentalne nie zadowolily się jedynie mechanicznym przekazywaniem słów Jezusa, ale interpretując je, dostosowały do ich aktualnej sytuacji⁹. Historyczno-krytyczna egzegeza jest zdania, iż Jezusowy zakaz rozwodu przekazany został dwoma drogami; raz jako pojedynczy logion, pochodzący ze źródła Q (Mt 5,32 i Łk 16,18), a raz jako część dłuższej perykopy z tradycji przed-Markowej, zawierającej spór Jezusa z faryzeuszami na temat rozwodu (Mk 10, 2-12 i Mt 19,3-9). Od strony formalnej mamy tu do czynienia z podwójną regułą, sformułowaną według żydowskiego schematu prawnego („jeżeli ktoś..., to wtedy”), przy czym zamiast przewidzianej sankcji, sformułowana jest kwalifikacja moralna (cudzołóstwo)¹⁰. Jeżeli wersja pierwotna, jak twierdzą niektórzy egzegeci, odnosiła się ściśle do zakazu rozwodu, to zakaz powtórnego małżeństwa stanowiłby już rozszerzenie słów Jezusa. Na inną adaptację słów Jezusa zdaje się też wskazywać wersja Markowa, która jako jedyna zakłada możliwość rozwodu z inicjatywy kobiety (podobnie, jak niżej omówiona wersja Pawłowa). W kulturze żydowskiej kobieta nie miała takiego prawa, jedynie mężczyzna mógł wystawić list rozwodowy¹¹. Możliwość taka istniała natomiast w prawodawstwie rzymsko-hellenistycznym. Tradycja Markowa jak i wspólnoty Pawłowe odzwierciedla takie właśnie środowiska kulturowe.

Właśnie świadectwo Pawła, które odzwierciedla trzecią (poza dwoma synoptycznymi) tradycję, stanowi najwcześniejszą dostępną nam wersją zakazu rozwodu Jezusa. Pochodzi ono z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuje nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego

⁹ Zob. H. Schürmann, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe*, Theologisches Jahrbuch 1 (1981), s. 152.

¹⁰ Według H. Greceva mamy tu do czynienia z „dwuczłonowym maszałem z wyraźnym analogicznym paralelismus membrorum“. Zob. tenże, *Ehe nach dem Neuen Testament*, w: G. Krems, R. Mumm (wyd.), *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1972², s. 68.

¹¹ Odnosi się to naturalnie do judaizmu palestyńskiego. Istnieją dokumenty potwierdzające, iż żydowskie diaspory przejmowały niektóre regulacje prawne otoczenia. Prawo kobiety do wy-stosowania listu rozwodowego istniało np. w kolonii na Elefantynie. Zob. J.B. Bauer, *Ehe*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, s. 112.

męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddała żony” (1 Kor 7,10-11). Choć Paweł posługuje się tutaj innym słownictwem, niż logia synoptyczne¹², w swej treści całkowicie im odpowiada. Już sam fakt, iż Paweł, odpowiadając na pytania wspólnoty w Koryncie, wskazuje na „słowo Pana”, które otrzymał, a którego autorytet w tej sprawie nie przedstawia najmniejszej wątpliwości, świadczy o tym, iż zakaz rozwodu – w takiej czy innej wersji językowej – był dla pierwszych wspólnot chrześcijańskich czymś w rodzaju znaku, cechującego chrześcijański styl życia oraz oczywistością nie podlegającą wątpliwości¹³.

Ogólnie przyjmuje się, iż wersje synoptyczne stoją w bezpośredniej bliskości pierwotnej wypowiedzi Jezusa na temat rozwodu. Jednak odnośnie do tego, która z podanych tradycji stoi bliżej oryginalnych słów Jezusa, nie ma zgodności wśród współczesnych egzegetów. Jedni twierdzą, iż Łk 16,18¹⁴, inni, iż jest to Mk 10,11-12, nie brak też zwolenników wersji Mateuszowej w Mt 5,32¹⁵. Zwolennicy wersji Marka i Łukasza twierdzą, iż wersja Mateuszowa stanowi swego rodzaju „re-judaizację” słów Jezusa. Polegałaby ona na zastąpieniu niezrozumiałego dla Żydów twierdzenia, iż mężczyzna może dopuścić się cudzołóstwa wobec własnej żony słowami „naraża ją na cudzołóstwo” (Mt 5,32) oraz na wprowadzeniu tzw. klauzuli rozwodowej¹⁶. Problem ten jest tutaj o tyle ważny, iż pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy „klauzula Mateuszowa” należy do pierwotnej wersji słów Jezusa, czy też została doń wprowadzona później.

¹² Zamiast synoptycznego *apoluein* Paweł używa w 1 Kor 7,10-11 słowa *horizein* (tak też Mk 10,9) na określenie rozwodu z inicjatywy kobiety oraz *afiem* na określenie oddalenia kobiety przez mężczyznę.

¹³ Zob. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 1, *Von Jesus zur Urkirche*, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 242. Zob też H. Merklein, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, s. 280-281.

¹⁴ Zob. B. Schaller, *Die Sprüche über die Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, w: E. Lohse (wyd.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Göttingen 1970, s. 236n.

¹⁵ Zob. H. Merklein, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, s. 278.

¹⁶ Zob. B. Schaller, *Die Sprüche über die Ehescheidung*, s. 236n. Zob też H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich-Stuttgart 1967, s. 68n. oraz U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1 (*Mt 1-7*), Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen 1985, s. 270-271.

„Klauzula Mateuszowa”

Fakt, iż „klauzula Mateuszowa” należy do kręgu judeochrześcijańskiej wspólnoty i ma związek z rabinistyczną kazuistyką, został zauważony już wcześniej. Wzmianka „poza wypadkiem nierządu”, (gr. *parektos logou porneias*) (Mt 5,32) czy też „chyba w wypadku nierządu”, (gr. *me epi porneia*) (Mt 19,9) znajduje się tylko w Ewangelii św. Mateusza, która znana jest ze swego palestyńskiego kolorytu. Choć krytyka tekstu zauważyła, iż obie wersje klauzuli są bardzo dobrze poświadczone w najlepszych manuskryptach, to jednak uchodzi ona powszechnie za późniejszy wtwór, który nie należał pierwotnie do radykalnego Jezusowego zakazu rozwodu. Klauzula ta zdaje się faktycznie wskazywać na pewien przypadek, w którym zakaz rozwodu nie obowiązuje: na przypadek cudzołóstwa (lub nierządu) kobiety.

Nie wdając się już w egzegetyczne spory, zapytać należy, w jaki sposób klauzula ta wpływa na interpretację zakazu rozwodu. Tradycyjne, tzw. inkluzywne interpretacje starają się widzieć w niej nie wyjątek, lecz podkreślenie zakazu rozwodu, tłumacząc ją jako „nawet w wypadku nierządu” czy też „niezależnie od wypadku nierządu”¹⁷. Inna interpretacja, popularna od czasów św. Augustyna i św. Hieronima, wskazywała na możliwość separacji, bez formalnego rozwiązania małżeństwa. Istnieje również interpretacja, według której przypadek nierządu jest tu niejako wyłączony poza debatę. Klauzulę trzeba by tłumaczyć zwrotem „nie uwzględniając przypadku nierządu”¹⁸.

Dwie inne interpretacje cieszą się wśród współczesnych egzegetów wielkim powodzeniem. Jedna z nich wskazuje, iż Mateuszowy wyjątek dotyczy przewinienia, sformułowanego jako *porneia*, co może wprawdzie oznaczać „nierząd”, czy też „cudzołóstwo”, ale może być też tłumaczeniem hebrajskiego słowa *zenuth*, które było *terminus technicus* na oznaczenie zakazanych prawem żydowskim małżeństw między bliskimi krewnymi¹⁹. Czasami środowiska żydowskie tolerowały takie związki u prozelitów, ponieważ były one w świecie pogańskim na porządku dzien-

¹⁷ Przegląd tradycyjnych interpretacji „klauzuli Mateuszowej” znaleźć można w starej, lecz wartościowej pracy A. Otta, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, Münster 1911, s. 230-300.

¹⁸ Zob. E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Matthäus*, (wyd.) W. Schmauch, 1958, s. 130.

¹⁹ Takie jest znaczenie wyrazu *porneia* zarówno w Dz 15,28 jak i w tekstach z Qumran. Zob. C. Schedl, *Zur Ehebruchsklausel der Bergpredigt im Lichte der neu gefundenen Tempelrolle*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 130 (1982), s. 262-264. Zob. też H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, s. 98-101 oraz J. Fitzmyer, *The Matthean Divorce-Texts and Some New Palestinian Evidence*, w: tenże, *To Advance the Gospel*, New York 1981, s. 97.

nym. Ponieważ z tych kręgów wywodziła się również znaczna grupa członków pierwszych gmin chrześcijańskich, musiały one zetknąć się z tym problemem. Gdyby przyjąć taką interpretację, „klauzula Mateuszowa” oznaczałaby nieważność takich małżeństw.

Druga interpretacja wskazuje na tzw. ekskluzywne znaczenie „klauzuli Mateuszowej”, jako faktycznego wyjątku od zakazu rozwodu, mianowicie, w wypadku nierządu czy cudzołóstwa kobiety. Zapytać jednak należy, czym różniłby się Jezusowy zakaz rozwodu od rabinistycznego wykładu Tory, który, w swojej surowszej wersji, uważał cudzołóstwo jako jedyny powód do rozwodu²⁰. Być może jednak trzeba wziąć poważnie judeochrześcijańskie korzenie wspólnot Mateuszowych. Zasadniczą kwestią jest jednak pytanie, czy nawet, jeśli „klauzula Mateuszowa” ustanawiała wyjątek w zakazie rozwodu Jezusa, to czy chodziło tu o swego rodzaju „kapitulację” wobec praktyki rozwodowej otoczenia, polegającą na akceptacji pewnego „minimum moralnego”. Nie brak teologów, którzy tak widzą „klauzulę Mateuszową”, twierdząc, że stanowi ona podstawę do złagodzenia kościelnego stanowiska wobec fenomenu rozwodu.

Aby dotrzeć do tego, co mogło skłonić wspólnotę Mateuszową, w wielu innych miejscach podkreślającą mimo swojego palestyńskiego kolorytu w sposób radykalny odmiennosć od judaizmu, do sformułowania „klauzuli rozwodowej”, trzeba przypatrzeć się bliżej owemu przypadkowi nierządu (cudzołóstwa). Niektórzy badacze podkreślają, iż w tradycji żydowskiej, oddalenie cudzołożnej żony było nie tyle przywilejem, ile prawnym nakazem. Zgodnie z żydowskimi poglądami, jeżeli mąż dowiedział się o cudzołóstwie żony, nie tylko mógł, ale wręcz musiał ją oddalić. Podejmując z nią na nowo współżycie, postąpiłby niemoralnie, stając się zgodnie z kulturowo-rytualnymi wyobrażeniami nieczystym²¹. Praktyka, pod której wpływem mogły znaleźć się niektóre kręgi judeochrześcijan, nie była jedynie zwyczajem, ale zawierała się w autorytatywnym wykładzie Tory i jak ona miała rangę Słowa Bożego. Wskazują na to

²⁰ Za czasów Jezusa zwolennicy rabbiiego Hillela uważali, że wszystko, co przynosi mężczyźnie hańbę, włącznie z faktem przypalenia przez żonę zupy, może być powodem do rozwodu. Natomiast szkoła rabbiiego Szamajja uważała jedynie cudzołóstwo za powód do rozwodu. Zob. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1922, s. 312-316.

²¹ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1 (*Mt 1-7*), Zürich-Neukirchen 1992³, s. 275n. Zob. też K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund w Judentum und im Alten Testament*, t. 1, *Markus und Parallelen*, Neukirchen 1972, 568n.

różne teksty, np. Prz 18,22 w wersji Septuaginty („Kto zatrzymuje cudzołożnicę, ten jest głupi i bezbożny”), jak też Sota 5,1 oraz bGit 90b. Na poważne traktowanie przypadku cudzołóstwa kobiety w niektórych kręgach wczesnochrześcijańskich wskazuje również *Pasterz* Hermasa, powstałe prawdopodobnie w pierwszej połowie II w. pismo pokutne, które nakazuje oddalenie cudzołożnej żony. W przeciwnym przypadku mąż staje się sam współnikiem jej grzechu. Zakazując powtórnego małżeństwa *Pasterz* przytacza Jezusowy zakaz rozwodu w wersji zbliżonej do synoptycznych. W odróżnieniu jednak od stanowiska Mateuszowego, *Pasterz* przewiduje możliwość jednorazowej pokuty, która umożliwi kobiecie powrót do męża (Mand IV,1,4-8)²². Niektórzy autorzy uważają, iż obowiązek oddalenia cudzołożnej żony szedł w parze z zezwoleniem mężczyźnie na nowe małżeństwo i pragną dostrzec taką praktykę w Mateuszowej wspólnotcie. Jednakże, jak podkreślają inni, druga niejako „część” synoptycznego zakazu rozwodu, określająca jako cudzołóstwo pojęcie za żonę kobiety oddalonej przez swego pierwszego męża, przemawia przeciw takiej ewentualności. Na tym polegała właśnie różnica między praktyką wspólnoty Mateuszowej a wykładnią Tory przez Szammaitów (zob. przyp. 19 niniejszego opracowania), dla których nakaz oddalenia cudzołożnej żony oznaczał, iż mężczyzna był wolny i mógł zawrzeć nowy związek²³.

Gdyby nawet przyjąć, iż „klauzula Mateuszowa” oznaczała wyjątek od zdecydowanego zakazu rozwodu, wypowiedzianego przez Jezusa, to jednak trzeba wziąć pod uwagę okoliczności, które doprowadziły do jej sformułowania. Nie była to po prostu forma „kapitulacji” wobec powszechnego zjawiska rozwodu, lecz ostry „konflikt wiary”. Formułując klauzulę rozwodową wspólnota chrześcijańska nie chciała dać odpowiedzi na pytanie, czy małżeństwo może jednak w jakimś przypadku być rozwiązane, lecz na pytanie, co zrobić z żoną, która dopuściła się cudzołóstwa. Chrześcijanie, pochodzący w większości z judaizmu i żyjący w takim otoczeniu, nie mogli sobie po prostu pozwolić na tolerowanie zachowań, które ich żydowskie otoczenie uważało za „budzące odrazę u Jahwe” (por Pwt 24,4; Jr 3,1-3.9). Chcąc uniknąć sytuacji, w której słowo Boże, otrzymane z ust Jezusa stałoby w ostrym konflikcie ze słowem Bożym, pochodzącym z Tory, wspólnota Mateuszowa zdecydowała się na sformułowanie klau-

²² Zob. A. Lindemann, H. Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, s. 382-383.

²³ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 3 (Mt 18-25), Zürich-Neukirchen 1997, s. 98n.

zuli rozwodowej, w przekonaniu, iż działa ona w Duchu Jezusa (tzn. wprowadzając klauzulę do tekstu zakazu rozwodu Jezusa)²⁴.

Pastoralne konsekwencje

Ponieważ Ewangelia Mateusza była w Kościele pierwszych wieków najczęściej czytany i komentowany pismem Nowego Testamentu²⁵, „klauzula Mateuszowa” budziła już dosyć wcześnie kontrowersje. Różne sposoby jej rozumienia spowodowały, iż główne wyznania chrześcijańskie poszły różnymi teologiczno-pastoralnymi drogami. Poniżej zostaną krótko omówione pastoralne problemy małżeństwa i rozwodu w trzech głównych nurtach myśli chrześcijańskiej.

Kościoły Reformacji

Idąc za słynnym stwierdzeniem Marcina Lutra, iż małżeństwo jest „rzeczą świecką jak ubranie i jedzenie, dom i gospodarstwo”²⁶, teologia protestancka nie uważa małżeństwa za sakrament. Luter uznał też, iż ze względu na duszpasterskich małżeństwo może być rozwiązane, przy czym przewidziany w „klauzuli Mateuszowej” przypadek nierządu, w którym małżeństwo w rozumieniu Lutra zostaje nieodwołalnie zniszczone, traktowany jest jako przykład i może być uzupełniony innymi poważnymi przyczynami, uprawniającymi do rozwodu, jak np. opuszczenie przez partnera, odmowa współżycia seksualnego czy nakłanianie do ciężkiego grzechu²⁷. Chociaż Luter w wielu miejscach podkreślał wysoką godność stanu małżeńskiego, to jednak protestanckie prawo kościelne dotyczące małżeństwa poddane zostało z biegiem czasu prawodawstwu świeckiemu. Jak samo małżeństwo, również i rozwód stał się „rzeczą świecką”, co doprowadziło do tego, że zaczęto uznawać w tym punkcie ustalenia prawa świeckiego. Faktycznie każde małżeństwo ewangelickie może być

²⁴ Zob. R. Schnackenburg, *Sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 1, s. 152; U. Nembach, *Ehescheidung nach alttestamentlichem und jüdischem Recht*, *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), s. 170.

²⁵ Zob. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus (Regensburger Neues Testament)*, Regensburg 1986, s. 17.

²⁶ Zob. M. Luther, *Von Ehesachen*, w: *Martin Luthers Werke – Weimar Ausgabe*, t. 30, 3, 205, s. 13n.

²⁷ Zob. H. Dieterich, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, w: *Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht*, München-Tübingen 1970, s. 69-74.

rozwiązane, nic też nie stoi na przeszkodzie nowemu związkowi rozwiedzionych. I chociaż niektóre ewangelickie katechizmy uznają rozwód za czyn niezgodny z wolą Boga, który uczynił małżeństwo trwałym związkiem, to jednak człowiek, który według teologii protestanckiej naznaczony jest przez niszczącą moc grzechu, może pozostać w tyle za wolą Bożą i jasnym słowem Jezusa²⁸. Teologia protestancka nie zna nierozrwalnego węzła małżeńskiego i dlatego cywilny rozwód jest akceptowany przez Kościół. Także drugie i następne małżeństwa mogą zostać pobłogosławione podczas kościelnej ceremonii²⁹.

Ta forma duszpasterstwa w kryzysach małżeńskich cieszy się wprawdzie uznaniem, ponieważ umożliwia pełne wyrozumienia obchodzenie się z trudnymi problemami rozbitcia pożycia małżeńskiego. Jednak i w protestanckich kręgach nie brak ostrych słów krytyki. Pojawia się pytanie o wiarygodność przepowiadania i o wierność Jezusowemu zakazowi rozwodu³⁰. Fakt, iż Kościoły Reformacji nie mają Urzędu Nauczycielskiego sprawia, iż nie tylko pojedyncze Kościoły narodowe, ale nawet poszczególne regiony różnią się poważnie między sobą w ustaleniach dotyczących rozwodu i powtórnych zaślubin. I choć nie brak też ustaleń, próbujących ograniczyć zjawisko rozwodów (np. w niektórych Kościołach zakaz spełniania funkcji przez powtórnie zaślubionych pastorów i pastorki), lub też ustanawiających dłuższą czasową przerwę między rozwodem, a ponownym małżeństwem, to jednak nie sposób nie dostrzec faktu, iż w ostateczności – wobec braku wiążących ustaleń – ciężar decyzji w tej sprawie leży na barkach pojedynczego odpowiedzialnego (pastora), któremu – jak twierdzi U. Luz – nie pozostaje nic innego, jak iść po linii najmniejszego oporu³¹.

Kościół prawosławny

Podobnie jak w Kościele katolickim małżeństwo cieszy się w teologii prawosławnej wielkim szacunkiem i jest sakramentem (gr. *mysterion*). Cała teologia prawosławna kładzie silniejszy nacisk na element mistyczny, aniżeli jurydyczny. Taki punkt widzenia umożliwia Kościołowi poza działaniem, zgodnym z Bożym prawem (gr. *taksis*), również pewną duszpasterską łagodność i pobłażliwość w przypadkach trudnych (gr. *oikonomia*).

²⁸ Zob np. *Ordnung des Kirchlichen Lebens 200.7,1-7*, w: *Rechtssammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern*, München 1993, s. 26-27.

²⁹ *Evangelischer Erwachsenen Katechismus*, Gütersloh 1977³, s. 594-595.

³⁰ Zob. B. Schaller, *Die Sprüche über die Ehescheidung und Wiederheirat*, s. 246.

³¹ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1, s. 278.

Niektórzy dostrzegają w prawosławnej zasadzie „ekonomii pastoralnej” pokrewieństwo z arystotelesowską cnotą, zwaną *epieikeia* („łagodność, wyrozumiałość”), polegającą na interpretowaniu prawa nie według jego litery, lecz według domniemanego zamiaru prawodawcy³². Zastosowanie tej zasady w odniesieniu do problematyki rozwodowej oznacza zachowanie zasady nierozzerwalności małżeństwa przy jednoczesnym tolerowaniu rozwodu i podwójnych zaślubin w niektórych przypadkach.

W teologii prawosławnej jest to o tyle możliwe, że uznaje ona jako w pełni sakramentalne jedynie pierwsze małżeństwo. Jego zawarciu towarzyszy tzw. ryt koronowania nowożeńców, urastający do rangi wydarzenia eklezjologicznego, czyniącego ze związku małżeńskiego rzeczywistość nadprzyrodzoną³³. Prawosławna teologia małżeństwa jest wielopłaszczyznowa. Z jednej strony uważa, iż śmierć nie jest w stanie całkowicie rozerwać węzła małżeńskiego³⁴. Mimo jednak, iż takie stanowisko implikuje istnienie ontologicznie rozumianego węzła małżeńskiego, teologia prawosławna dopuszcza możliwość rozpadu małżeństwa. Wprawdzie pierwszego węzła małżeńskiego nic nie jest w stanie do końca zniszczyć czy unieważnić, to jednak rozpad związku może być tak daleki, iż toleruje się powtórne zamażpójście³⁵. Jednak zarówno powtórne małżeństwo po śmierci pierwszego partnera, jak i to po rozwodzie z pierwszym małżonkiem, nie mają już charakteru sakramentu, lecz są jedynie tolerowane ze względu na ludzką słabość. Rytuał zawarcia powtórnego małżeństwa nie zawiera już obrządku koronowania i ma charakter nabożeństwa pokutnego, w czasie którego małżonkowie przepraszają Boga za niewierność wobec pierwszego małżeństwa.

Tradycja prawosławna powołuje się w tym punkcie na greckich Ojców i Pisarzy pierwszych wieków, szczególnie na stanowisko Orygenesusa, który cieszy się na chrześcijańskim Wschodzie ogromnym autoryte-

³² Zob. G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Tübinger Theologische Studien, t. 21, Mainz 1983, s. 263-264.

³³ Zob. M.V. Hakim, *Die Stellung der melkitisch-griechisch-katholischen Kirche zur Ehescheidung*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 139 (1982), s. 206. Zob. także G. Lachner, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, Beiträge zur ökumenischen Theologie, t. 21, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, s. 58

³⁴ Istnieją jednakże Ojcowie, którzy uważają, iż cudzołóstwo powoduje nieodwołalne rozbitcie małżeństwa (klasycznym przykładem jest tu Teodor z Heraklei). Zob. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971, s. 218. Dzieło Crouzela stanowi skarbnicę tekstów patrystycznych dotyczących rozwodu.

³⁵ G. Larentzakis, *Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat in der orthodoxen Kirche*, Theologisch-Praktische Quartalschrift 125 (1977), s. 260.

tem. W swoim *Komentarzu do Ewangelii Mateusza (Mt 19,3-12)*, Orygenes wspomina o odpowiedzialnych Kościoła, którzy wbrew temu, co od początku zostało postanowione i napisane, pozwalają kobietom na powtórne małżeństwo za życia ich pierwszych mężów. Czynią to jednak, jak twierdzi Orygenes, nie bez racji, lecz starają się przez tę wyrozumiałą postawę zapobiec jeszcze gorszym występkom³⁶. Podobną argumentację, zezwalającą na coś, co właściwie sprzeciwia się słowu Bożemu, z uzasadnioną wyrozumiałością wobec ludzkiej słabości i niebezpieczeństwem powstania jeszcze gorszych konsekwencji, znaleźć można także u niektórych Ojców, jak np. u św. Bazylego Wielkiego³⁷.

Podobnie jak tradycja protestancka, wiele Kościołów prawosławnych uznaje „klauzulę Mateuszową”, czyli przypadek cudzołóstwa, jako pojedynczy przykład, dopuszczający wiele innych przyczyn rozwodu³⁸. Teologia prawosławna rozróżnia dwie kategorie motywów rozwodu. Do grupy przyczyn *cum damno* (gr. *meta timorias*) należą ciężkie przewinienia, jak cudzołóstwo, opuszczenie przez partnera, zagrożenie życia małżonka czy przerwanie ciąży. Druga kategoria, *sine damno* (*bona gratia*, gr. *agape chariti*), wylicza przyczyny powstałe bez winy jednego z partnerów, takie jak impotencja, choroba psychiczna, zaginięcie partnera lub wstąpienie do zakonu³⁹.

Prawosławne pastoralne rozwiązania w przypadku rozpadu małżeństwa, rozwodu i powtórnego małżeństwa zwracają na siebie coraz większą uwagę teologów katolickich. Mimo jednak tego, iż taka praktyka pastoralna zdaje się wychodzić naprzeciw ludzkim dramatom, nie sposób przemilczeć również bolesnych doświadczeń Kościołów prawosławnych. Przez stosowanie również w przypadku drugiego małżeństwa rytu koronowania, jak i przez nieograniczone rozszerzanie katalogu przyczyn rozwodu, zaciera się często w praktyce prawosławna nauka o małżeństwie i to, co miało być przypadkiem, wyjątkowo staje się normą i stawia przez to sens całej teologii małżeństwa pod znakiem zapytania.

Kościół katolicki

W katolickiej teologii małżeństwa „klauzula Mateuszowa” nie jest uznana jako przyczyna rozwodu, a tym mniej jako pozwolenie na powtórne mał-

³⁶ *Comm. in Mt 14, 23* (GCS 40,340).

³⁷ *Ep. 188, c.4* (PG 32,673).

³⁸ O. Rousseau, *Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen*, Concilium (D) 3 (1967), s. 326.

³⁹ Zob. G. Lachner, *Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener*, s. 36n., 127n.

zeństwo. Kościół katolicki opiera swoją naukę o sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa zarówno na jednoznacznym sprzeciwie Jezusa wobec rozwodu oraz na przywróconym przez Niego na nowo „porządku stworzenia”, czyli pra-zamiarze Boga wobec małżeństwa (zob. Mk 10,2-9), jak też na innych świadectwach biblijnych, przede wszystkim na Ef 5,22-23. Małżeństwo jako obraz nierozzerwalnego związku Chrystusa ze swą Oblubienicą – Kościołem, cieszy się również przymiotem nierozzerwalności.

Zgodnie z interpretacją Ojców, szczególnie św. Augustyna i św. Hieronima, przypadek cudzołóstwa (nierządu) może jedynie prowadzić do zaprzestania współżycia, czyli do zerwania „wspólnoty łoża i stołu”, ale nie stanowi pozwolenia na wejście w nowy związek małżeński. Według Hieronima żaden inny powód nie może usprawiedliwić separacji małżonków⁴⁰. Separacja taka nie oznacza jednak rozwiązania małżeństwa, a tym samym otwarcia drogi do nowego związku. Żaden inny Ojciec Kościoła nie wywarł tak znacznego wpływu na katolicką naukę o małżeństwie, jak Augustyn. W zdecydowany sposób sprzeciwia się on pogładowi, iż przypadek nierządu może całkowicie rozbić związek małżeński, który jest nierozzerwalny i ma charakter sakramentalny⁴¹. Ta zdecydowana praktyka Kościoła katolickiego pojawia się również w ustaleniach starożytnych Synodów (szczególnie w kanonach 8-10 z Elwiry oraz w kanonie 10 z Arles⁴²) oraz w *Dekretach Gracjana* z XII w. („Vinculum coniugii fornicatione dissolvi non potest”).

Niespodziewaną aprobatę zyskała praktyka Kościoła katolickiego w jednym z najbardziej renomowanych niemieckojęzycznych komentarzy do Ewangelii św. Mateusza pióra ewangelickiego egzegety Ulricha Luza, który stwierdza, iż katolicka praktyka zezwalająca na zerwanie wspólnoty pożycia w przypadku nierządu (cudzołóstwa), bez prawa do zawarcia nowego związku małżeńskiego odpowiada (przedmiotowo, choć naturalnie nie terminologicznie) pozycji wspólnot Mateuszowych, wyrażonej w „klauzuli rozwodowej”⁴³. Luz krytykuje również tych katolickich egzegetów, którzy skłaniają się ku popularnemu w protestanckiej egzegezie twierdzeniu, iż Jezusowy nakaz rozwodu nie powinien być traktowany jako reguła prawna, lecz jedynie jako „profetyczna prowokacja”, której nie da się zamknąć w ramach prawnych nakazów. Tu właśnie Luz upatruje źródło wielkich problemów Kościołów powstałych z Reformacji, które kierując się pra-

⁴⁰ *In Mt 3,19* (PL 26,140). Zob też A. Ott, *Auslegung*, s. 104.

⁴¹ *De Bon. Con. 7,6-7* (CSEL 41,196), także *De Adult. Con. 1,6,6* (CSEL 41,352).

⁴² Zob. P. Stockmeier, *Scheidung und Wiederverheiratung in der Alten Kirche*, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 151 (1971), s. 46.

⁴³ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 1, s. 276-278.

gnieniem dostosowania praktyki duszpasterskiej do rzeczywistości pozostały daleko w tyle za zdecydowaną dezaprobatą Jezusa wobec faktu rozwodu. Naturalnie nie sposób, relacjonując pokrótce rozważania Luza, nie wspomnieć jego krytyki wobec katolickiej nauki o małżeństwie i rozwodzie. Luz wskazuje tu na te punkty, które zawsze budziły wielkie kontrowersje: brak rozróżnienia między tymi małżonkami, którzy są winni rozwodu, a tymi, którzy zostali porzuceni, brak szerokiego duszpasterstwa powtórnie zaślubionych, a ograniczenie się jedynie do niedopuszczenia ich do sakramentów; niezwykle niskie wymagania w momencie zawarcia małżeństwa, a niezwykle skomplikowana i długotrwała procedura orzekania jego nieważności⁴⁴. Podobnie jak stanowisko teologii protestanckiej w tej trudnej kwestii wydaje się niezdecydowane i indyferentne, tak nauka katolicka bywa często postrzegana jako statyczna i surowa.

Opracowanie niniejsze miało na celu przeanalizowanie pytania, czy „klauzula Mateuszowa” może być traktowana jako argument przeciwko nierozzerwalności chrześcijańskiego małżeństwa i czy dlatego może mieć decydujący wpływ na duszpasterstwo w wypadkach rozpadu małżeństwa. Jest niewątpliwe, iż Kościół od samego początku borykał się z trudnościami duszpasterskimi, związanymi ze zjawiskiem rozpadu małżeństwa. Pływały one nie tylko z nasilających się negatywnych zjawisk społecznych, lecz przede wszystkim ze zdecydowanego zakazu rozwodu, który był – co również nie ulega wątpliwości – przekazywany i zachowywany jako aurytatywne słowo Pana. Fakt, iż zakaz ten przekazany był w łonie aż trzech odrębnych tradycji (źródło Q, tradycja przed-Markowa, tradycja Pawłowa) oraz sformułowany za pomocą różnych gatunków literackich (pojedynczy logion, spór z faryzeuszami, list) świadczy o jego rozpowszechnieniu i znaczeniu dla wspólnot nowotestamentalnych oraz o tym, iż słowo Pana nie pozostało jedynie „profetyczną prowokacją”, lecz stało się podstawą do sformułowania konkretnych reguł postępowania.

I chociaż nie sposób nie dostrzec wielkich trudności duszpasterskich w dziedzinie duszpasterstwa rozwiedzionych i powtórnie zaślubionych, jedno wydaje się pewne: próby rozwiązania konfliktów duszpasterskich,

⁴⁴ U. Luz stwierdza jednak również, iż jego zdaniem czasy tak się zmieniły, że należy zmienić praktykę duszpasterską dotyczącą rozwodu. Luz stawia zaskakujące pytanie, czy Jezus (!), wypowiadając swój zakaz rozwodu, wziął pod uwagę i przemyślał do końca socjalną i psychiczną sytuację ludzi mu współczesnych? Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. 3, s. 100-101.

próby skądinąd konieczne i pożyteczne, nie mogą bazować na relatywizowaniu nierozzerwalności małżeństwa ze wskazaniem na Mateuszową „klauzulę rozwodową”, jako „biblijny argument” na kościelne usankcjonowanie rozwodu.

Nie znaczy to naturalnie, iż z tego względu w dziedzinie duszpasterstwa rozwiedzionych i powtórnie zaślubionych powiedziane zostało ostatnie słowo. Duszpasterstwo to nie należy do łatwych. Wskazując na wyraźne słowa Jezusa, można bardzo łatwo narazić się na zarzut braku wyczucia sytuacji i próbę dyskryminowania ludzi, którzy często zostali już boleśnie pokrzywdzeni przez los. Z kolei próbując stosować zbyt daleko posuniętą wyrozumiałość pastoralną można szybko doprowadzić do tego, iż biblijna nauka o małżeństwie stanie się nieosiągalnym ideałem dla wybranych, podczas gdy niefrasobliwość w dziedzinie zawierania i rozwiązywania małżeństwa stanie się stanem normalnym także u chrześcijan⁴⁵. Wydaje się, iż proces szukania dróg duszpasterstwa w kryzysach małżeńskich trwa w Kościele katolickim z nie słabnącą intensywnością. Świadczą o tym chociażby coraz to nowe inicjatywy teologów, ale także pasterzy Kościoła, jak chociażby zakończony w październiku 1999 r. Synod Biskupów dla Europy, który wskazał na duszpasterstwo osób żyjących w związkach niesakramentalnych jako na jeden z najbardziej palących problemów współczesności⁴⁶. I choć Urząd Nauczycielski Kościoła zdecydowanie przeciwstawia się propozycjom zaciemniającym jednoznaczną naukę Kościoła o małżeństwie⁴⁷, to jednak trzeba dostrzec też

⁴⁵ Problematykę, związaną z duszpasterstwem powtórnie zaślubionych przedstawił niedawno polskiemu czytelnikowi P. Góralczyk, *Rozwód i powtórne małżeństwo*, Communio 18 (1998), nr 1(103), s. 113-130.

⁴⁶ Zob. *Katholische Nachrichten Agentur* z 20 X 1999, *Aktueller Dienst Ausland*, nr 13634.

⁴⁷ Wspomnic tu można chociażby List Kongregacji Doktryny Wiary do Biskupów w sprawie dopuszczenia powtórnie zaślubionych do sakramentów (zob. *L'Osservatore Romano* 24/1994, nr 42, s. 8), który przez komentatorów postrzegany był jako odpowiedź na propozycje pastoralne niemieckich Biskupów Prowincji Nadreńskiej (*Die Bischöfe der Oberrheinischen Provinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze*, Freiburg-Mainz-Rottenburg-Stuttgart 1993), opowiadających się za tolerowaniem korzystania ze sakramentów przez powtórnie zaślubionych pod pewnymi warunkami. Choć Kongregacja Doktryny Wiary sprzeciwiła się tym propozycjom, to jednak ton całego listu jest pełen zachęt do troski o wiernych, żyjących w powtórnych związkach i zapewnień, iż nie są oni ani „wiernymi drugiej klasy”, ani też ludźmi, oddzielenymi od miłości Bożej i troski Kościoła. Jednocześnie kard. Ratzinger zapewniał wielokrotnie, iż, choć nie może być mowy o zakwestionowaniu podstaw katolickiej nauki o małżeństwie, to jednak poszukiwania dróg duszpasterstwa powtórnie zaślubionych będą kontynuowane.

wzrastającą wrażliwość na to niezwykle skomplikowane zagadnienie. Kościół musi znaleźć takie modele duszpasterskie, które zapewniając intensywną troskę duszpasterską o zagrożone i rozbite małżeństwa jednocześnie pozostaną wiernie niezwykle jasno wypowiedzianemu słowu Jezusa, który odrzucając rozwód i powtórne małżeństwo, pochylał się pełen miłości i przebaczenia nad każdym człowiekiem.

ks. Marian MACHINEK