

Jan Załęski

Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego

Studia Theologica Varsaviensia 19/1, 21-34

1981

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.

JAN ZAŁĘSKI

NAJNOWSZE PRÓBY WYJAŚNIENIA PRZYWILEJU PAWŁOWEGO

Treść: Wstęp; I. Skala wartości; II. Próba egzystencjalnego tłumaczenia terminu *apistos*; Zakończenie.

WSTĘP

W ostatnich latach zarówno kanoniści, jak i teologowie, zwłaszcza z obszaru języka angielskiego, próbując wyjść naprzeciw wielu trudnościom życia małżeńskiego, poświęcają sporo miejsca i uwagi krytyce dotychczasowego stanowiska Kościoła katolickiego w dziedzinie nauki o nierozzerwalności węzła małżeńskiego, czy też wręcz domagają się zmiany tradycyjnego punktu widzenia trwałości małżeństwa¹.

Jedni próbują zaradzić owym trudnościom na drodze przy-

¹ „Moreover, there seems to be widespread that it is only possible but highly desirable, if not desperately necessary, for the Catholic to change her discipline in this matter”. B. Byron *The Brother or Sister is not Bound: Another Look at the New Testament Teaching on the Indissolubility of Marriage*, NB 52 (1971), s. 514.

² Taką propozycję wysuwa np. A. Bride, *Le pouvoir du souverain pontife sur le mariage des infidèles*, RDC 10/11 (1961), s. 51—101. Jest on zdania, że małżeństwa, w których stwierdzono stałą bezpłodność czyli niemożliwość posiadania dzieci, powinny być rozwiązywane zgodnie z zasadą, iż takie małżeństwa nie spełniają pierwszorzędnego celu; por. także L. Bender, *De matrimonio*, Torino 1958, s. 722: „Wydaje się, że nie możemy zaprzeczyć, iż Bóg może rozwiązywać także ważne i dopełnione małżeństwo, oraz że może dać taką władzę papieżowi”; V. J. Pospishil z uznaniem wyraża się o tezie A. Bride’a (s. 111), ale w sposób szczególnie broni opinii L. Bendera o możliwości rozwiązania problemu rozwodu wyłącznie w oparciu o Magisterium Kościoła (s. 18 a zwłaszcza 133). Papież otrzymał władzę rozwiązywania małżeństw we władzy kluczy. W ten sposób da się wyjaśnić pozwolenie Pawła na rozwód w 1 Kor 7, 12 n (s. 128), V. J. Pospishil, *Divorce and Remarriage: Towards a New Catholic Teaching*, New York 1967.

znania większych niż dotychczas kompetencji Kościołowi w sprawie orzekania o rozwiązaniu małżeństwa². Inni natomiast to samo zagadnienie usiłują rozwiązać za pomocą nowego spojrzenia na te teksty Pisma św., które zdają się zezwalać w pewnych okolicznościach na rozwiązanie małżeństwa³. Nas interesować będzie przede wszystkim stanowisko tych autorów, którzy przynajmniej za punkt wyjścia swoich rozważań biorą Pismo św., a jeszcze bardziej konkretyzując — naukę św. Pawła o małżeństwach mieszanych (1 Kor 7, 12—16).

Wypada w tym miejscu zauważyć, że większość ze wspomnianych autorów rozważa tzw. przywilej Pawłowy na tle nauki Pana Jezusa o małżeństwie i rozwodzie⁴. Nikt na ogół nie ma wątpliwości, że Nowy Testament zawiera naukę o nierozzerwalności małżeństwa⁵. Pozostaje jednak do wyjaśnienia fakt interpretacji nauki Jezusa w pierwotnej gminie. Nie będziemy wchodzić w szczegóły głoszonej przez Jezusa nauki o małżeństwie, ale wypada zwrócić uwagę za wieloma autorami na różnicę w przekazie tej nauki. Mimo, że tekst Łukasza (16, 18) i Marka (10, 11—12) uchodzi za niedwuznacznie potępiający rozwód⁶, to jednak w. 12 w ewangelii Marka uważają niektórzy za dodatek ewangelisty na rzecz pogan. Wśród pogan bowiem znane było prawo zezwalające żonie na opuszczenie męża⁷.

Najwięcej kłopotów sprawia tekst Mateusza (5,32 i 19,9) oraz Pawła (1 Kor 7, 15). Teksty te zdają się stać w sprzeczności z ogólną nauką Nowego Testamentu o nierozzerwalności związku małżeńskiego. Wielu autorów rozumie je jako adap-

³ T. L. Thompson, *A Catholic View on Divorce*, JES 6 (1969), s. 53—67; W. J. O'Shea, *Marriage and Divorce: The Biblical Evidence*, ACR 47 (1970), s. 89—109; W. Harrington, *The New Testament and „Divorce”*, ITQ 39 (1972) s. 178—187; B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 514—521; tenże, *General Theology of Marriage in the New Testament and 1 Cor 7, 15*, ACR 49 (1972), s. 1—10; tenże, *1 Cor 7, 10 — 15; A Basis for Future Catholic Discipline on Marriage and Divorce?*, TS 34 (1973), s. 429—445.

⁴ B. Byron np. stawia wprost pytanie, jaka jest zależność między decyzją Pawła a nauką Jezusa albo inaczej mówiąc: jak apostoł rozumiał naukę Jezusa. Zob. B. Byron *1 Cor 7, 10 — 15*, art. cyt., s. 433 n; tenże, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 514—521, zwi. s. 518.

⁵ Por. np. W. Harrington, art. cyt., s. 186; W. J. O'Shea, art. cyt., s. 108.

⁶ T. L. Thompson, art. cyt., s. 55.

⁷ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 517.

stację czy interpretację nauki Jezusa w zależności od środowiska, do którego ewangelia czy list był przeznaczony⁸.

Trzeba jeszcze odpowiedzieć na pytanie, dlaczego gmina czy redaktorzy ewangelii synoptycznych i 1 Listu do Koryntian mogli interpretować naukę Jezusa o małżeństwie w wyjątkowych okolicznościach jako pozwolenie na rozwód? Dotyczy to w pierwszym rzędzie redaktora ewangelii Mateusza. Autor 1 Listu do Koryntian rozróżnia bowiem wyraźnie swój autorytet od autorytetu Pana. Odpowiedź wielu autorów jest dość prosta: pierwotna gmina czy redaktorzy poszczególnych pism, przedstawiających naukę Jezusa o małżeństwie widzieli w niej nie tyle przepis prawny, ile moralny ideał małżeństwa⁹. Wzór dla interpretacji nauki Jezusa w pierwotnym kościele znajdujemy u samego Jezusa, który reinterpretował prawo Mojżeszowe¹⁰.

Skoro Jezus skoncentrował się w swojej nauce nie tyle na rozwodzie, ile na przedstawieniu małżeństwa w jego idealnej formie¹¹, to nic dziwnego, że Paweł musiał reinterpretować naukę swojego Nauczyciela, kiedy zetknął się w Koryncie z wyjątkowym przypadkiem, którym nie zajmował się Jezus¹². Inaczej mówiąc, pojmowana jako moralne tylko polecenia nauka Jezusa, stwarzała w pierwotnym kościele możliwość odstępstwa od ideału w wyjątkowo trudnych sytuacjach. Tak też było w przypadku nauki apostoła w 1 Liście do Koryntian.

Preferowanie takiego rozumienia nauki Nowego Testamentu o małżeństwie staje się zupełnie zrozumiałe, kiedy weźmie się pod uwagę cel wytyczony przez wielu współczesnych nam uczonych. Jeżeli w tak krótkim okresie czasu — powiadają oni — jaki upłynął od głoszenia nauki przez Jezusa a jej zredagowaniem, trzeba było akceptować adaptację nauki Jezusa do nowych warunków, to dlaczego Kościół XX wieku nie miał

⁸ Tamże, s. 516; Por. W. Harrington, art. cyt., s. 186; W. J. O'Shea, art. cyt., s. 160: „... that Paul has seen fit to adapt Christ's teaching...” czy nieco dalej: „Teaching Paul's exception in conjunction with the adaptation Christ's saying found in Mt 19,9 (and 5, 32)...”; T. L. Thompson, art. cyt., s. 63.

⁹ W. Harrington, art. cyt., s. 186; „... his teaching on both marriage and divorce can be regarded less a legal precept than a moral ideal”; T. L. Thompson, art. cyt., s. 63; W. J. O'Shea, art. cyt., s. 108; C. E. Curran, *The Ethical Teaching of Jesus*, Commonweal 24 (1967), s. 257.

¹⁰ T. L. Thompson, art. cyt., s. 62 n.

¹¹ W. Harrington, art. cyt., s. 186.

¹² B. Byron, 1 Car 7, 10 — 15, art. cyt., s. 434; T. L. Thompson, art. cyt., s. 64; W. J. O'Shea, art. cyt., s. 106.

by uznać potrzeby stosowania dalszych adaptacji w całkowicie przecież zmienionych warunkach życia¹³. Idąc po tej linii rozumowania można w ostatnich latach dostrzec dwie tendencje w interpretacji interesującego nas tekstu z 1 Listu do Koryntian (7, 15).

I. SKALA WARTOŚCI

Zanim T. L. Thompson przedstawi swój punkt widzenia, najpierw poddaje słusznej krytyce próbę poszerzenia kompetencji Kościoła w rozwiązywaniu małżeństwa¹⁴. I tak nie zgadza się z tezą głoszoną przez A. Brid'a o pozwoleniu na rozwód w przypadku stwierdzenia trwałej bezpłodności. Taka sugestia wydaje się być oparta na nieuzasadnionym legalizmie. Jeżeli istnieje bowiem nierozzerwalny związek w małżeństwie, to owa trwałość opiera się na jedności, którą tworzą mąż i żona (por. Ef 5, 21 — 33), a nie na możliwości lub niemożliwości posiadania dzieci¹⁵.

Poddaje Thompson słusznej krytyce opinię V. J. Pospishila, według którego pozwolenie na rozwód z niewierzącym małżonkiem da się wytłumaczyć u Pawła jedynie zastosowaniem przez niego władzy kluczy. Trzeba w tym miejscu zrobić spostrzeżenie, że apostoł nie odwołuje się nigdzie do tego rodzaju władzy. Jest natomiast dość oczywiste — przynajmniej dla T. L. Thompsona — że Paweł swoją decyzję opiera o własny autorytet, na podstawie którego domaga się czegoś, co uważa za większe wartości¹⁶.

Całkowicie słuszna wydaje się uwaga Thompsona, który nie zgadza się z twierdzeniem Pospishila, interpretującego wypowiedź apostoła w kontekście współczesnego trybunału małżeńskiego, gdzie takie terminy jak „władza kluczy” mogą być pożyteczne w rozwiązywaniu specyficznych przypadków. Wniosek z kontekstu, w którym należy umieścić decyzję Pawła, jest następujący: rozwód jest dopuszczalny nie dzięki nadzwyczajnej władzy, posiadanej przez apostoła, lecz dzięki wymaganiom sytuacji¹⁷.

¹³ W. J. O'Shea, art. cyt., s. 106.

¹⁴ Art. cyt., s. 53 i 56—57.

¹⁵ T. L. Thompson, art. cyt., s. 56; por. także Q. Quesnell, *Made Themselves Eunuchus for the Kingdom of Heaven*, CBQ 30 (1968), s. 353—357 zvl. 356.

¹⁶ Art. cyt., s. 57.

¹⁷ T. L. Thompson, art. cyt., s. 57.

Kierując się intencjami ekumenicznymi T. L. Thompson usiłuje rozwiązać zagadnienie rozwodów nie na podstawie spornego tekstu Mateusza (19, 9 czy 5, 32), który uważa za próbę harmonizacji z tekstem Marka, lecz w oparciu o 1 List do Koryntian. Jest między tymi tekstami ta różnica, że wydawcy Mateusza próbowali przypisać Jezusowi to, co sami chcieli w nim znaleźć, a św. Paweł, mając w tym względzie wzór w osobie samego Jezusa, reinterpretuje naukę swojego Mistrza w oparciu o własny autorytet, bez zastawiania się powagą słów Jezusa¹⁸.

Tradycyjna interpretacja tekstu Pawłowego jako specjalnej dyspensy ograniczonej do małżeństw, które nie są sakramentalnymi, jest — zdaniem Thompsona — najgorszego rodzaju wypaczeniem, ponieważ nie tylko traktuje głębie teologii apostoła w mechaniczny i legalistyczny sposób, lecz także źle odczytuje tekst, z pewnością nie pozwalający na rozróżnienie między sakramentalnymi i niesakramentalnymi małżeństwami¹⁹.

Po odrzuceniu różnych opinii proponuje T. L. Thompson następującą interpretację 1 Kor 7, 15: jeżeli niewierzący chce odejść, chrześcijanin powinien pozwolić mu na to, gdyż najważniejszą rzeczą dla tego ostatniego jest żyć w pokoju, do którego Bóg go wezwał. Paweł nie odrzuca przez to wcale wartości słów Jezusa o nierozzerwalności, ale mówi, że, chociaż małżeństwa nie powinno się rozwiązywać, to jednak są większe wartości niż ta społeczna instytucja i że rozwód może być udzielony, kiedy są zagrożone wartości duchowe i pokój. Inaczej mówiąc autor 1 Listu do Koryntian wskazuje jasno na to, że są ważniejsze rzeczy niż zachowanie małżeństwa²⁰.

Intencje zwolenników takiej interpretacji są dość oczywiste. Chodzi o pokazanie, że nauka Nowego Testamentu nie jest na

¹⁸ Tamże, s. 58—65.

¹⁹ Tamże, s. 63 n. Por. także B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 2; G. Rocca, *La dottrina di 1 Cor 7*, Ekk 3 (1969): s. 132 n.

²⁰ T. L. Thompson, art. cyt., s. 64 n: „In this passage Paul has clearly gone beyond the mere question whether divorce is to be allowed, and he points out the higher Christian values, such as „the peace of Lourds”, and the fact that each man must live his life in consideration of these values”. Por. także C. E. Curran, art. cyt., s. 257; D. Doherty, *Consummation and the Indissolubility of Marriage*, w: *Absolutes in Moral Theology*, Washington 1968, s. 211—231; W. J. O'Shea, art. cyt., s. 106—108; R. A. McCornik, *Notes on Moral Theology*, TS 32 (1971), s. 91 n.

tyłe jasna, żeby wykluczała możliwość jakiegokolwiek zmiany w dotychczasowym stanowisku Kościoła w sprawie nierozzerwalności małżeństwa²¹. Gdybyśmy przyjęli wyjaśnienie nauki Pawła w sensie pozwolenia na rozwód, kiedy zagrożone są wyższe wartości, wówczas można by zapewne o wiele częściej niż dotychczas udzielać rozwodów.

Godne podziwu są wysiłki współczesnych uczonych, którzy podchodzą z dużym zrozumieniem do skomplikowanej sytuacji bardzo wielu rodzin w mocno dziś zlaicyzowanym świecie. Odwołują się nawet do twierdzenia, że zadaniem Kościoła jest okazywanie miłosierdzia, a nie nakładanie niemożliwych do udźwignięcia ciężarów na barki ludzi²². Zrozumiałe staje się mocne akcentowanie treści 7, 15b: „Bóg powołał nas do pokoju”, a w nim szczególnie jednego zaimka dzierżawczego „nas”²³. Chodzi prawdopodobnie o podkreślenie, że apostoł miał na myśli także współczesnego człowieka, szarpanego bardziej niż kiedykolwiek różnymi niepokojami. Wszystko to wskazuje na potrzebę coraz częstszego stosowania praktyki rozwodów w Kościele dzisiejszym na świecie:

Wypada w tym miejscu zauważyć, że najczęściej wydawcy tekstu krytycznego przyjmują lekcję hymas, chociaż wydaje się ona być słabiej udokumentowana w kodeksach niż lekcja *hemas*. Może dzieje się tak dlatego, że lepiej harmonizuje ona z kontekstem. Trudno w każdym razie pogodzić się z tym, że Paweł nagle zapomniał o konkretnych adresatach, do których zwraca się w omawianym fragmencie 1 Listu do Koryntian, a przenosi się myślą do odległych w czasie i przestrzeni odbiorców.

Jeżeli nawet zgodzimy się z tym, że Pan Jezus nie podawał swojej nauki o małżeństwie w formie przepisu prawnego, lecz najwyżej jako moralny nakaz oraz że tak ją rozumiał św. Paweł, to i tak nie wolno przypisywać autorowi 1 Listu do Koryntian, na kanwie interesującego nas tekstu, myśli, której podstaw trudno doszukać się w tekście.

Trudno bowiem znaleźć w 1 Kor 7, 15 myśl o akcentowaniu skali wartości, a dowód, iż wezwanie do pokoju ma mieć większą wartość niż trwałość małżeństwa, nie wydaje się zbyt przekonujący. Trzeba przy tym pamiętać, że dla Koryntian nauka Pawła miała praktyczne znaczenie i starali się do niej

²¹ Zob. W. J. O'Shea, art. cyt., s. 109.

²² Por. w związku z tym W. Harrington, art. cyt., s. 186.

²³ W. J. O'Shea, art. cyt., s. 105.

w swoim życiu stosować, niezależnie od tego, jaką moc obowiązującą my czy sam Paweł jej nadawał.

Warto też podkreślić, że nie zawsze ustępstwo na rzecz słabości ludzkiej musi być przejawem miłosierdzia. Nieraz zbyt szybka akceptacja rozwodu ze strony Kościoła może być krzywdą wyrządzoną małżonkom, którzy ulegli ludzkiej słabości. Krótko mówiąc nie można przyjmować z aplauzem opinii, która daje precedencję powołaniu do życia w spokoju przed nierozzerwalnością związku małżeńskiego.

II. PRÓBA EGZYSTENCJALNEGO TLUMACZENIA TERMINU APISTOS

B. Byron, wczuwając się w wołania wielu ludzi o zalegalizowanie kolejnego małżeństwa wobec Kościoła, proponuje dostosować rozumienie przywileju Pawłowego bardziej do obecnych warunków życia ludzkiego. Tak sformułowanym zagadnieniem zajmował się w trzech kolejno co roku wydawanych artykułach²⁴. Żeby uniknąć powtórzeń; których sporo jest u autora wspomnianych artykułów, trzeba z konieczności potraktować je łącznie, usiłując wydobyć najważniejsze elementy rozumowania B. Byrona.

Najpierw przypomina on, że naukę Jezusa a także Pawła o małżeństwie należy traktować jako moralną ideę. Niezależnie jednak od tego, małżeństwo trzeba uważać za związek nierozzerwalny. Dotyczy to przede wszystkim ludzi autentycznie związanych z Chrystusem. Dla nich nie powinien istnieć problem rozwodu, a w każdym razie nie mogą oni szukać rozwiązania konfliktów małżeńskich na drodze rozerwania związku małżeńskiego. Jeżeli nawet miłość między chrześcijańskimi małżonkami zdaje się wygasać, to trzeba próbować na nowo ją rozpalić, przebaczyć jedno drugiemu, a nie uciekać się do zawierania drugiego związku małżeńskiego, do czego nie mają prawa. Nie może chrześcijanin opuścić swojego partnera nawet wtedy, kiedy ten jest niechrześcijaninem. Także w tym przypadku rozwód nie może być rozwiązaniem jego problemów. Chrześcijaninowi nie wolno po prostu w żadnych okolicznościach inicjować rozwodu²⁵.

²⁴ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 514—521; tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 1—10; tenże, *I Cor 7,10—15*, art. cyt., s. 429—445.

²⁵ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 514—521.

Inna jest jednak sytuacja, kiedy strona niewierząca porzuca wierzącego małżonka. Wówczas ten ostatni jest wolny w tym znaczeniu, że może zawrzeć nowe małżeństwo. B. Byron zwraca uwagę na to, iż w żadnym z przytoczonych tekstów Nowego Testamentu o małżeństwie nie ma wyraźnego zakazu zawierania powtórnie związku małżeńskiego dla porzuconej strony. Z drugiej strony przyznaje lojalnie, że nie ma też u Pawła w interesującym nas tekście wyraźnego pozwolenia na zawarcie ponownego związku małżeńskiego²⁶.

Biblista może jedynie stwierdzić, że Paweł nie zezwala wyraźnie na powtórne małżeństwo porzuconej stronie, ale z drugiej strony nie zabrania go tak wyraźnie, jak to uczynił w stosunku do żony chrześcijańskiej, która opuszcza swojego męża (1 Kor 7, 10 — 11). Teologowi natomiast wolno posunąć się dalej — twierdzi B. Byron — w swoim wnioskowaniu, zwłaszcza, w oparciu o autorytet Kościoła, i powiedzieć: chrześcijanin może powtórnie zawrzeć związek małżeński, jeżeli porzuciła go strona niewierząca²⁷.

Skoro teologowi wolno pójść dalej niż bibliście, to B. Byron zdaje się stawiać od razu miłowy krok na drodze rozumienia tekstu 1 Kor 7, 15. Proponuje on następujące jego wyjaśnienie: nauka św. Pawła w omawianym fragmencie nie jest przywilejem dla nawróconych na chrześcijaństwo, lecz ostateczną refleksją nad uniwersalną zasadą, którą Kościół może stosować na korzyść wszystkich ludzi, którzy zostali opuszczeni przez swoich pierwszych małżonków, a teraz szukają jego błogosławieństwa na nowe małżeństwo. Jeżeli osoba zdecydowana na trwanie w związku małżeńskim zostaje porzucona przez drugą stronę w sposób definitywny, to jest ona wolna od zobowiązań względem związku, który faktycznie nie istnieje²⁸. Za definitywne odejście uważa się zawarcie nowego związku małżeńskiego przez odchodzącego. Oznacza to przecież, że nie ma on zamiaru wrócić²⁹.

Właściwe wyjaśnienie przywileju Pawłowego zależne jest — zdaniem B. Byrona — od należytego zrozumienia terminu „niewierzący”. Dla ścisłości trzeba jeszcze wykluczyć pojęcia, które nie mają podstaw w tekście Pawłowym. „Niewierzący” nie musi u Pawła oznaczać „nieochrzczony”. Wprawdzie te

²⁶ Tamże, zwł. 518; tenże, 1 Kor 7,10—15, art. cyt., s. 430.

²⁷ B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9.

²⁸ Tenże, 1 Kor 7,10—15, art. cyt., s. 445; tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9.

²⁹ B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 10.

terminy najczęściej pokrywały się ze sobą u apostoła, ale akcentował on przede wszystkim brak wiary, a nie brak chrztu³⁰. Postawienie znaku równości między niewierzącym i nieochrzczonym było do przyjęcia w średniowieczu, gdzie niemal każdy ochrzczony był wierzący, a cała społeczność była chrześcijańska, ale dzisiaj nie jest tak³¹.

Za nierealne uważa B. Byron ograniczanie w naszych czasach Pawłowego „niewierzącego” do osoby nieochrzczonej. W czasach, w których chrzest dzieci jest ogólną regułą, jest wielu dorosłych chrześcijan tylko z nazwy, a w gruncie rzeczy są niewierzącymi³². Czy nie można by dziś nazywać niewierzącymi tych, którzy porzucają swoich partnerów w małżeństwie, niezależnie od faktu chrztu³³. Trudno pogodzić się z tym, żeby w praktyce uzależniać decyzję od tego, co wygląda na sprawę czysto techniczne: chrzest bądź jego brak u jednej ze stron. Czy chrzest przyjęty w dzieciństwie powinien być decydującym czynnikiem?³⁴ Czy nie należałoby nadać Pawłowemu „niewierzący” realne, egzystencjalne znaczenie — pyta B. Byron³⁵. Mogłoby to mieć ogromne znaczenie praktyczne w naszych czasach, w których wielu chrześcijan z nazwy trzeba by w rzeczywistości uważać za niewierzących, a w konsekwencji rozszerzyć stosowanie zasady przywileju Pawłowego³⁶.

Jakie są podstawy twierdzenia, że apistos oznacza u Pawła nieochrzczony oraz że przywilej Pawłowy trzeba ograniczyć do konwertyty, żonatego przed swoim chrztem z osobą nieochrzczonej, która porzuciła go z powodu jego nawrócenia? Nie ma żadnej wskazówki — zdaniem B. Byrona — że chrzest czy jego brak ma jakikolwiek związek z nauką Pawła o nierozzerwalności małżeństwa. Jego nauka zależy od Jezusa, który

³⁰ Tamże, s. 2; tenże, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 519; W. Harrington, art. cyt., s. 185.

³¹ B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9. Por. także J. M. Aubert, *Foi et sacrement dans les mariages: a propos du mariage baptisés incroyants*, La Maison Dieu 104 (1971), s. 116—143.

³² B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 519; tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9.

³³ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 519.

³⁴ Tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 4. Por. także L. M. Groghan, *Is Baptisme the decisive Factor?* America 118 (1969), s. 220—223; G. Vass, *Divorce and Remarriage in the Recent Publication*, HJ 11 (1970), s. 268 n; P. Huizing, *Nierozzerwalność w prawie kanonicznym*, Conc 1—10 (1968), s. 428.

³⁵ *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 520.

³⁶ W. Harrington, art. cyt., s. 186.

swoje nauczanie opiera na pierwotnym planie Bożym, mającym na celu wszystkich ludzi, a nie tylko ochrzczonych³⁷.

Nie ma też potwierdzenia w tekście opinia, iż decyzja Pawła jest ustępstwem na rzecz konwertytów. Mogła ona odnosić się do chrześcijan, zawierających związki małżeńskie z niechrześcijaninami, co wprawdzie było niepożądane, ale mogło się przecież zdarzać. Uwaga Pawła jest dość ogólna: „Jeżeli jakiś brat...”, a wyraźnie „Bóg powołał nas do pokoju” można zastosować do wszystkich chrześcijan, a nie tylko nowonawróconych³⁸.

To dopiero kodeks, a nie Paweł, ze względów praktycznych zrównał niewierzącego z nieochrzczonym. Łatwiej jest bowiem stwierdzić u kogoś chrzest czy jego brak, niż udowodnić brak wiary. Również Kodeks a nie autor 1 Listu do Koryntian postanawia, że w 7, 15 chodzi o małżeństwa zawarte przed chrztem chrześcijanina³⁹. Kodeks reprezentuje myślenie, które nierozzerwalność pojmuje jako fundament sakramentalnego związku, ważnie zawartego i dopełnionego przez dwoje chrześcijan. Jeżeli jedna czy dwie strony są nieochrzczone, to taki związek jest czysto naturalny i jako taki może być przez Kościół rozwiązany⁴⁰. Trzeba powiedzieć, że obca jest taka myśl Pawłowi, a interesujący nas tekst nie pozwala na rozróżnienie między małżeństwami sakramentalnymi i naturalnymi⁴¹.

Nie zgadza się B. Byron z założeniem, jakoby apostoł miał rozumieć naukę Jezusa o małżeństwie w kategoriach węzła, który jest nierozzerwalny z rozporządzenia Bożego⁴². Wielu autorów jest zdania, że Pan Jezus nie powiedział, iż węzeł małżeński nie może być rozwiązany, lecz że jedność małżeńska nie może być rozdzielona⁴³. Za niewystarczające uważa także wyjaśnienie myśli Pawłowej w sensie ukazania wyższych wartości niż nierozzerwalność małżeństwa⁴⁴.

Za najbardziej właściwą interpretację 1 Kor 7, 15 uważa on następującą: jeżeli jeden z partnerów w małżeństwie — nie-

³⁷ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 518; tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9.

³⁸ Tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 8; tenże, 1 Cor 7,10—15, art. cyt., s. 432.

³⁹ Tenże, 1 Cor 7,10—15, art. cyt., s. 432.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ B. Byron, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 518.

⁴² B. Byron, 1 Cor 7,10—15, art. cyt., s. 433.

⁴³ Tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 5; por. także T. L. Thompson, art. cyt., s. 64; J. P. Jossua, „*Moral Theological Forum*”, CRev 56 (1971), s. 176.

⁴⁴ B. Byron, 1 Cor 7,10—15, art. cyt., s. 433.

zależnie od tego, czy jest ochrzczony czy nie — opuszcza swojego małżonka — znowu niezależnie od faktu chrztu — w sposób bezwarunkowy i trwały, to niewinna strona jest wolna i może powtórnie zawrzeć związek małżeński⁴⁵. Kościół ma prawo na mocy władzy wiązania i rozwiązywania do poszerzenia pojęcia przywileju Pawłowego i stosowania go w wielu przypadkach, zdarzających się dzisiaj⁴⁶. Korzyści ze stosowania tak pojętej zasady jako podstawy dla nauki Kościoła o małżeństwie są — zdaniem B. Byrona — oczywiście⁴⁷.

U Pawła nie ma wzmianki o braku chrztu jako czynnika decydującym. Natomiast brak wiary jest ostatecznym powodem, dla którego niewierzący opuszcza chrześcijanina. Nie będąc wierzącym, nie ma w warunkach krytycznych wzorca ani motywacji, którą posiada wierzący i dlatego odchodzi. Powodem decyzji wydanej przez apostoła na korzyść chrześcijanina nie jest jakaś cecha odchodzącego (np. brak chrztu czy wiary), lecz coś złączonego ściśle z chrześcijaninem, a mianowicie wezwanie go przez Boga do pokoju⁴⁸.

Z jednej strony świadom jest B. Byron tego, że zmiana tradycyjnej nauki Kościoła i pozwolenie w tak szerokim zakresie na rozwód byłoby zbyt rażącym odejściem od dotychczasowej praktyki, a z drugiej strony nie sposób nie dostrzec trudności w rozumieniu nauki o nierozzerwalności małżeństwa w Nowym Testamencie już w pierwotnym Kościele. W rzeczywistości widać tolerowanie rozwodu zarówno w pismach pewnych Ojców Kościoła, jak i w praktycznym nauczaniu poszczególnych Kościołów. Zdaniem wielu — jak twierdzi B. Byron — fakty te dowodzą w sposób oczywisty, że Kościół ma więcej władzy w rozwiązywaniu małżeństwa, niż z niej korzysta obecnie⁴⁹.

Rzut oka na przeszłość przekonuje wspomnianego autora o powolnym i stopniowym odkrywaniu przez Kościół władzy nad małżeństwem. Nie można więc wykluczać dalszego postępu i rozwoju nauki Kościoła w tym względzie⁵⁰. Autor ma zapewne nadzieję, że swoją propozycją przyczyni się nie tylko do szybszego rozwoju nauki Kościoła, ale przede wszystkim

⁴⁵ Tamże, s. 443.

⁴⁶ B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 5.

⁴⁷ Tenże, *1 Cor 7,10—15*, art. cyt., s. 443.

⁴⁸ Tenże, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 9.

⁴⁹ Tenże, *The Brother or Sister is not Bound*, art. cyt., s. 514.

⁵⁰ Zob. dokładniej B. Byron, *General Theology of Marriage*, art. cyt., s. 3 n; *1 Cor 7,10—15*, art. cyt., s. 441 n.

pomoże w rozwikłaniu trudnych problemów życia rodzinnego wielu współczesnym ochrzczonym, ale praktycznie niewierzącym.

Trudno zgodzić się z B. Byronem, który w wielu miejscach cytowanych artykułów stara się wmówić czytelnikom, że apostoł nie mógł mieć na myśli nieochrzczonego, kiedy mówił o niewierzącym, a jedynie jego brak wiary⁵¹. Odnoszenie natomiast wyrażenia: „Bóg powołał nas do pokoju” do wszystkich chrześcijan jest wprawdzie interesującym rozszerzeniem myśli Pawłowej na wiele przypadków zdarzających się w dzisiejszym świecie, ale wcale nie takim pewnym, jak wskazywalismy na to uprzednio.

Gdyby dało się z całą pewnością udowodnić, że Paweł miał na myśli w 1 Kor 7, 15 niewierzących w egzystencjalnym tego słowa znaczeniu, niezależnie od faktu chrztu, wówczas jego pozwolenie na rozwód dawałoby rzeczywiście wielką szansę wielu rozbitym współczesnym rodzinom, pragnącym zalegalizować nowe związki w Kościele. Rzecz jednak w tym, czy wolno przypisać Pawłowi taką myśl, albo inaczej: czy wolno to, co wydaje się pożyteczne w dzisiejszym świecie dla rozwiązywania konfliktów rodzinnych przypisać apostołowi, szukając w ten sposób uzasadnienia w Piśmie św. dla swojego myślenia.

Można podziwiać wielkie miłosierdzie autora najnowszej interpretacji przywileju Pawłowego, ale z drugiej strony można go zapytać, czy nie popełnia zasadniczego błędu w rozumowaniu, próbując oceniać naukę natchnionego autora w kategoriach myślenia współczesnego człowieka, podczas gdy jakąś wypowiedź należy brać nie w zależności od uwarunkowań nam współczesnych, ale autora od którego pochodzi. Pamięta on o takim błędzie, kiedy usiłuje oczyścić przepis prawa kanonicznego z elementów obcych Pawłowi, ale nie zawsze udaje mu się to zrobić w przedstawieniu swojej teorii. Chociaż więc interpretacja B. Byrona wydaje się interesująca, to jednak trzeba ją traktować z dużą rezerwą.

ZAKOŃCZENIE

Warto na koniec dodać, że nie ma najmniejszych śladów u Ojców Kościoła takiego rozumienia przywileju Pawłowego, jaki przedstawiono w punkcie II i III, tzn. ani w sensie uka-

⁵¹ Zob. dokładniej na ten temat J. Załęski, *1 Kor 7,12 a w świetle patrystycznej i współczesnej egzegezy*, STV 16 z. 2 (1978), s. 23 n.

zywania przez Pawła wyższych wartości, ani w sensie rozumienia terminu „niewierzący” jako praktycznie niewierzący, bez względu na to, czy jest ochrzczony czy nie. Skoro próba wyjaśnienia skomplikowanego problemu przywileju Pawłowego przy pomocy analizy terminu „niewierzący” i wyrażenia: „Bóg powołał nas do pokoju” nie daje zadowalającego rozwiązania, należy go szukać na drodze gruntownej analizy w. 15 i stanowiącego z nim jedną całość myślową — w. 16 z 7 rozdziału 1 Listu do Koryntian. Wyniki tak przeprowadzonej analizy należy umieścić w kontekście całej nauki apostoła o małżeństwie. Wymaga to jednak odrębnego i obszernego studium, na co nie pozwala temat niniejszego artykułu.

Wypada jednak wspomnieć, że tego rodzaju badania, prowadzone od dawna przez uczonych, sugerowały dwie inne możliwości wyjaśnienia skomplikowanego problemu przywileju Pawłowego. Jedni dostrzegają w 1 Kor 7, 15 pozwolenie na rozwód i powtórne małżeństwo dla strony chrześcijańskiej, porzuconej przez stronę niewierzącą. Byłby to więc wyjątek w nauce Pawła o nierozzerwalności małżeństwa. Inni natomiast, biorąc pod uwagę całość nauki Pawła o małżeństwie, dostrzegają w 1 Kor 7, 15 — 16 jedynie naukę o separacji.

Die neuesten Erklärungsversuche des Paulinischen Vorrechts

Zusammenfassung

Niemand im allgemeinen bezweifelt, dass das Neue Testament die Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe enthält. Die meisten Sorgen bereitet der Text von Matthäus (5,32 und 19,9) und von Paulus (1 Kor 7,15). Diese Texte scheinen im Widerspruch mit der allgemeinen Lehre des Neuen Testaments über die Unauflöslichkeit der Ehe zu stehen.

Auf die Frage, warum die Gemeinde und die Redaktoren des Evangeliums und des ersten Briefes an die Korinther die Lehre von Jesus Christus über die Ehe als Scheidungsbewilligung deuten konnten, ist die Antwort von vielen Verfassern sehr einfach: die Gemeinde und die Redaktoren der einzelnen Schriften sahen in ihr nicht soviel die Rechtsvorschrift als vielmehr das morale Ideal der Ehe. Wenn in einem so kurzen Zeitabschnitt — behaupten manche Wissenschaftler — der von der Verkündigung der Lehre von Jesus Christus und deren Verfassern verfloßen ist, man die Adaptation an neue Verhält-

nisse akzeptieren musste, warum hätte die Kirche des zwanzigsten Jahrhunderts die Notwendigkeit der weiteren Anpassung in den doch ganz veränderten Lebensbedingungen nicht anerkennen sollen.

Aus diesem Gedankengang heraus schlägt T. L. Thompson folgende Auslegung 1 Kor 7,15 vor: wenn der Ungläubige fortgehen will, muss der Christ ihn gehen lassen, den die wichtigste Sache für diesen Letzten ist im Frieden zu leben, zu dem ihn Gott berufen hat. Anders gesagt, weist der Verfasser 1 Kor darauf hin, dass es wichtigere Sachen gibt als das Erhalten des Ehebandes. Es ist jedoch schwer in 1 Kor 7,15 den Gedanken von der besonderen Betonung Wertmassstabs zu finden und der Beweis, dass der Friedensanruf einen grösseren Wert als die Eehaltbarkeit besitzt, scheint wenig überzeugend zu sein.

B. Byron meint dagegen, dass die richtige Erklärung des Paulinischen Vorrechts von dem richtigen Verstehen des Terminus „Ungläubige“ abhängig ist. Er muss bei Paulus nicht „der Ungetaufte“ heissen. Sollte man nicht dem „Ungläubigen“ von Paulus die reale, existentielle Bedeutung geben? Das könnte eine grosse praktische Bedeutung in unseren Zeiten haben, in denen Christen — dem Namen nach — eigentlich in der Wirklichkeit für Unläubige halten und in der Konsequenz das Verwendungsprinzip des Paulinischen Vorrechts erweitern. Obwohl die Meinung von B. Byron recht interessant zu sein scheint, muss man sie mit grosser Zurückhaltung betrachten.

Es gibt nicht die geringste Spur solcher Auffassung des Paulinischen Vorrechts bei den Kirchenvätern.

J. ZaleŃski