

Jan Załęski

Problem "wyjątku" w Kor 7,15-16

Collectanea Theologica 53/3, 43-63

1983

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.

ks. JAN ZAŁĘSKI, WARSZAWA

PROBLEM „WYJĄTKU” W 1 Kor 7,15—16

Mając w pamięci mocno akcentowaną i dość wyraźnie podawaną naukę apostoła o nierozzerwalności związku małżeńskiego w ogóle, także w przypadku małżeństwa mieszanego, spróbujmy prześledzić i ocenić wysiłki uczonych, podejmowane w celu wyjaśnienia czy lepszego zrozumienia słynnego wyjątku od zasady nierozzerwalności węzła małżeńskiego w nauczaniu św Pawła. Oficjalna nauka Kościoła, obowiązująca po dzień dzisiejszy, widzi w 1 Kor 7,15 podstawę do rozwiązania małżeństwa, zawartego między poganami, z których jedno przyjęło chrzest, a drugie pozostało niewierzące i nie chce żyć w zgodzie w małżonkiem wierzącym. Kodeks Prawa Kanonicznego określił wyraźnie warunki rozwiązania takiego małżeństwa. Nas będą interesować nie tyle przepisy prawne, ile ich podstawy w nauczaniu Pawła.

Warto zaznaczyć, że nie ma u Pawła wyraźnego stwierdzenia, iż chrześcijanin porzucony przez niewierzącego małżonka może powtórnie zawrzeć małżeństwo. Nic więc dziwnego, że w ostatnich latach pojawiają się głosy krytyki pod adresem tradycyjnej interpretacji interesującego nas tekstu. Według jednych zasadę Pawłową można stosować o wiele szerzej, niż to czynił dotychczas Kościół. Argumentacja zwolenników takiego rozumienia interesującego nas tekstu nie wydaje się przekonywająca¹. Zdaniem innych nie można mówić w ogóle o pozwoleniu Pawła na rozwiązanie ważnie zawartego małżeństwa. Oceniając krytycznie rozumowanie zwolenników tradycyjnej interpretacji 1 Kor 7,15, postaramy się dać odpowiedź na pytanie, czy apostoł rzeczywiście pozwolił na powtórne małżeństwo chrześcijaninowi, którego porzucił poganin?

I. Wyjątek w nauce Pawła o nierozzerwalności małżeństwa

Warto od razu zaznaczyć, że tradycyjna interpretacja 1 Kor 7,15 jest jednocześnie oficjalną nauką Kościoła katolickiego, głoszoną, wprawdzie nie bez trudności, ale od najdawniejszych czasów, a ujętą w przepisy prawne Kodeksu Prawa Kanonicznego 1120—1127. Kanon 1120 postanawia, że *Legitimum inter non baptizatos matrimonium, licet consummatum, solvitur in favorem fidei ex*

¹ Zobacz w związku z tym J. Załęski, *Najnowsze próby wyjaśnienia przywileju Pawłowego*, *Studia Theologica Varsaviensia* 19(1981) z. 1, 21—34; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, 119—120.

privilegio Paulino. Następne kanony określają dokładniej warunki ważnego zastosowania przywileju Pawłowego.

Tak więc Kościół, stojący z jednej strony na straży nierozzerwalności małżeństwa, czemu daje wyraz w kanonie 1118: *Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest*, z drugiej strony dopuszcza wyjątek od nierozzerwalności małżeństwa na mocy przywileju Pawłowego, którego podstawy dostrzega w 1 Kor 7,12—16, a w sposób szczególny w 7,15. Inaczej mówiąc, według tradycyjnego rozumienia 1 Kor 7,15, a jednocześnie zgodnie z oficjalną nauką Kościoła można rozwiązać małżeństwo zawarte między dwojgiem nieochrzczonych, z których jedno nawróciło się na wiarę chrześcijańską i przyjęło chrzest, a drugie pozostało niewierzące i nie chce w zgodzie dalej trwać w małżeństwie ze stroną wierzącą.

Spróbujmy teraz prześledzić i ocenić rozumowanie zwolenników takiego tłumaczenia myśli Pawłowej w interesującym nas tekście. Nie bez pewnych trudności, jak się wydaje, opowiadają się niektórzy egzegeci za aktualną nauką Kościoła w zakresie stosowania przywileju Pawłowego. Przyznają oni wprawdzie chrześcijaninowi prawo do życia w pokoju, który mógłby być zagrożony, gdyby ten sprzeciwiał się odejściu niewierzącego, ale dziwna jest ich argumentacja: skoro wypowiedź autora 1 Listu do Koryntian nie pozwala dowiedzieć się nic pewnego na temat omawianego przez nas zagadnienia, a mianowicie, czy wolno chrześcijaninowi porzucenemu przez niewierzącego zawrzeć nowe małżeństwo, opieramy się w tym przypadku na wyjaśnieniu Kościoła².

Chociaż nikt na ogół nie ma wątpliwości, że Paweł zgadza się na odejście niewierzącego, jeżeli ten nie chce dalej trwać w małżeństwie z wierzącym, a zdaniem większości³ apostoł nie nakłada także na chrześcijanina obowiązku powstrzymywania niewierzącego przed odejściem, to jednak część autorów wypowiada się dość

² W. Müller, *Der erste Brief an die Korinther*, Stuttgart³ 1966, 23. Tak to dosłownie wyraża: „Während die Aussage des Apostels nichts mit Sicherheit erkennen lässt, ob der gläubige Partner eine neue Ehe eingehen darf, wird dies von der kirchlichen Auslegung bejaht“. Por. także J. Kürzinger, *Die Briefe an die Korinther und Galater*, Regensburg 1940, 20; O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, Regensburg 1940, 145; według interpretacji Kościoła może chrześcijanin ponownie się ożenić.

³ Por. np. O. Kuss, dz. cyt., 145; R. Cornely, *Commentarius in s. Pauli Apostoli epistolas. Prior epistola ad Corinthios*, Parisii 1890, 186; E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris² 1934, 168; G. H. Joyce, *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1932, 416; G. Rocca, *Matrimonio e celibato in s. Paolo. La dottrina di 1 Cor 7*, *Ekklesia* 3 (1969) 133; natura wiary i duch miłości chrześcijańskiej domagają się maksymalnego poszanowania przekonañ i wolności drugiej osoby; F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids² 1955, 166; J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London 1938, 83; W. Boor, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin 1967, 127.

powściągliwie na temat możliwości powtórnego małżeństwa dla strony nawróconej⁴.

Jakkolwiek apostoł nie mówi tego wyraźnie, jednak jest oczywiste, że w przypadku braku zgody ze strony niewierzącego małżonka na nowe wymagania, które nakłada Chrystus na ich związek, zostaje rozwiązany poprzedni węzeł, a chrześcijanin ma pełne prawo zawrzeć nowe małżeństwo⁵. Tak też rozumiała 1 Kor 7,15—16 egzegeza średniowieczna⁶. W ten sposób przedstawiona nauka św. Pawła w interesującym nas fragmencie stanowi niewątpliwie wyjątek od zasady nierozzerwalności małżeństwa⁷.

Wszyscy na ogół są przekonani, że wezwanie chrześcijanina do pokoju jest wystarczającym motywem dla Pawła, zgadzającego się na rozwiązanie małżeństwa mieszanego. Niektórzy egzegeci akcentują ponadto potrzebę dobrowolności w małżeństwie jako czynnika konstytuującego. Małżeństwo podtrzymywane wbrew woli jednego małżonka niewiele ma wspólnego z Ewangelią. Ponieważ apostoł

⁴ J. Moffatt, *dz. cyt.*, 83: jeżeli chrześcijański brat czy siostra nie dali powodu do odejścia, to być może, choć to nie jest takie jasne, będą wolni na tyle, że mogą zawrzeć nowe małżeństwo; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, London 1971, 69: przypuszczalnie powtórne małżeństwo nie byłoby całkowicie wykluczone; W. Harrington, *Jesus' Attitude towards Divorce*, *Irish Theological Quarterly* 37 (1970) 200: stanowisko Pawła w sprawie małżeństw mieszanych jest niejasne, choć w przeszłości, a także dziś wielu widzi w jego tekście podstawę przywileju Pawłowego, a słowa „niezwiązany niewolniczo” odnoszą do węzła małżeńskiego; A. Feuillet, *Paul Les épîtres aux Corinthiens*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. VII f. 36,177; F. W. Grosheide, *dz. cyt.*, 166; J. Blinzler, *Die „Heiligkeit” der Kinder in der alten Kirche. Zur Auslegung von 1 Kor 7,14*, Stuttgart 1969, 170; W. Rees, *1 and 2 Corinthians*, (A Catholic Commentary on Holy Scripture), London 1953, 1089; H. D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen⁷⁻⁹ 1959, 53.

⁵ Tak sądzi wielu autorów: G. Rocca, *art. cyt.*, 133 n; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, 177; E. Schillebeeckx, *Le mariage: réalité terrestre et mystère de salut*, I, Paris 1966, 161; S. Lyonnet, *Annotationes in priorem epistulam ad Corinthios*, Romae 1965—66, 120; E. B. Allo, *dz. cyt.*, 168; M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1955, 24; J. J. von Allmen, *La copia cristiana in San Paolo*, Torino 1968, 83; G. H. Joyce, *dz. cyt.*, 416—420; G. Ryckmans, *De privilegio Paulino iuxta 1 Cor 7,12—20*, *Collectanea Mechliniensia* 4 (1930) 637; F. Puzo, *Privilegio Paolino (1 Cor 7,12—15)*, w: *Enciclopedia della Bibbia* V, 951; P. M. Laconi, *Prima e seconda lettera ai Corinti*, w: *Il Messaggio della salvezza* V, 558; R. Cornely, *dz. cyt.*, 186—188; J. Sickenberger, *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, Bonn⁴ 1932, 33; J. Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel² 1959, 54; J. Huby, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens*, Paris 1946, 166; J. J. O'Rourke, *A Note on Exception: Mt 5,32 (19,9) and 1 Cor 7,12 Compared*, *The Heythrop Journal* 5 (1964) 302; R. P. C. Spicq, *Épîtres aux Corinthiens*, Paris 1948, 217; T. P. Considine, *The Pauline Privilege (Further Examination of 1 Cor 7,10—16)*, *Australasian Catholic Record* 40 (1963) 113—119.

⁶ P. Adnès, *Le mariage*, Paris-Tournai 1963, 35.

⁷ R. P. C. Spicq, *dz. cyt.*, 217; J. Héring, *dz. cyt.*, 54; F. Puzo, *art. cyt.*, 951; J. J. O'Rourke, *art. cyt.*, 300.

odrzuca przymus, a opowiada się za dobrowolnym „tak” w małżeństwie, dlatego zgadza się na rozwiązanie małżeństwa mieszane-go, w którym niewierząca strona chce odejść⁸.

Rozumowanie zwolenników tradycyjnej interpretacji 1 Kor 7,15—16 jest następujące: Paweł stawia tezę w 7,15a („jeżeli niewierzący chce odejść, niech odejdzie”), a dowodzeniu jej służy 7,15b i c oraz w. 16. Jest między nimi ta różnica, że jedni, o których przed chwilą wspominaliśmy, nie zajmują się bliżej dowodzeniem postawionej przez apostoła tezy, a poprzestają na ogólnym stwierdzeniu, iż Paweł zgadza się na rozwód ewentualnie także na powtórne małżeństwo wierzącego, a inni starają się takie twierdzenie uzasadnić.

Wypada teraz przyjrzeć się dokładniej argumentacji. Trzeba stwierdzić od razu, że jeżeli chodzi o w. 16, to rysują się dwie tendencje: jedna łączy go z odległym w. 13, a w. 14 i 15 traktuje jako parentezę; druga natomiast widzi w nim uzasadnienie dla bezpośrednio przed nim występującego w. 15.

W ostatnich latach gorliwym obrońcą starej, bo czasów Ojców sięgającej, tradycji okazał się T. P. Considine. Już bowiem Jan Chryzostom sądził, że w. 16 należy traktować jako uzasadnienie w. 13, a partykułę *ei* trzeba tłumaczyć w sensie pytającym — „czy”⁹. E. B. Allo zwraca uwagę na to, że Chryzostom i inni autorzy zamiast początkowego *ei me* w w. 17 czytali *e me* i w ten sposób poprawioną partykułę wprowadzili do w. 16. Wówczas apostoł wyrażałby następującą myśl: „Kto wie, czy nie zbawisz...”. Inni natomiast bronią opinii Chryzostoma twierdząc, że *ei* w zdaniach pytających bywa równoznaczne z *ei me*¹⁰.

To ostatnie zdanie znalazło szczególne uznanie w oczach T. P. Considine'a¹¹. Słusznie stwierdza najpierw, że właściwe powiązanie w. 16 z kontekstem — inaczej mówiąc, czy ma on być uzasadnieniem w. 13 czy 15 — zależy od tego, jak przetłumaczymy wyrażenie *ti oidas*. Jeżeli przetłumaczymy je: „Skąd wiesz, że zbawisz...”¹², to wówczas w. 16 wyrażałby daleką nadzieję albo wątpliwość co do rychłego nawrócenia małżonka niewierzącego i byłby uzasadnieniem wiersza 15.

Ale jeżeli zwrot *ti oidas* z w. 16 przetłumaczymy przez „Co wiesz oprócz tego, że zbawisz” albo „skąd wiesz, czy nie zbawisz”,

⁸ Por. np. O. Kuss, dz. cyt., 145; H. D. Wendland, dz. cyt., 53; W. Boor, dz. cyt., 128.

⁹ *In epistolam I ad Corinthios*, PG 61, 155 ns: „Quid enim scis, mulier, si virum salvum facies? Hos refertur ad illud: ne dimittat ipsum... sed rem in futuro incertam et suspensam reliquit, dicens: Quid enim scis...”

¹⁰ E. B. Allo, dz. cyt., 169.

¹¹ *Art. cyt.*, 110—113; F. F. Bruce, dz. cyt., 69; J. Moffatt, dz. cyt., 84 ns.

¹² Tak tłumaczą Biblia Tysiąclecia, Biblia Poznańska, K. Romaniuk, *Pismo św. Nowego Testamentu*.

to treść jego byłaby wyrazem oczekiwania, bliskiej nadziei na nawrócenie, a nie wątpliwości i byłaby argumentem dla w. 13, czyli byłaby uzasadnieniem zachęty, skierowanej przez autora 1 Listu do Koryntian do chrześcijan, mających trwać w małżeństwie mieszanym.

To ostatnie tłumaczenie wydaje się lepsze przed chwilą wspomnianemu autorowi z trzech powodów: 1 — Ojcowie, zwłaszcza greccy, mieli szczególne predyspozycje, żeby dobrze oddać znaczenie zwrotów greckich; 2 — niedawne badania biblistów ustaliły, że ten idiom jest znany na terenie Nowego Testamentu; 3 — takie tłumaczenie lepiej pasuje do kontekstu.

Sporo miejsca poświęca teraz T. P. Considine twierdzeniu, że *ei* pytajnikowe występuje w LXX (Jon 3,9; Est 4,14; na jeszcze inne miejsca w LXX wskazuje E. B. Allo: J1 2,14; 2 Sm 12,22), u autorów pozabiblijnych (Plato, *Apol.* 29b; Sofokles, *Antig.* 521; por. Eurypides cytowany u Platona, *Gorgias* 492e i Thucyd 2,53) oraz w Nowym Testamencie (Dz 26,22–23; 23,9; Mk 15,44; Dz 26,8; J 3,13; 1 Tm 5,10; 2 Kor 11,15).

Powołuje się także na pisma licznych Ojców Kościoła wschodnich i zachodnich (Jan Chryzostom, Tertulian, Bazyl Wielki, Augustyn, Hieronim, Ambrozjaster, Cyryl Aleksandryjski, Teodoret, Jan Damasceński) i dochodzi do wniosku, że Ojcom obca była myśl, jakoby Paweł zamierzał promulgować derogację od prawa nierozdzielności, a zatem w w. 16 widzą oni uzasadnienie dane przez Pawła chrześcijaninowi, aby pozostał w małżeństwie mieszanym¹³. Trzeba przyznać, iż autor artykułu o przywileju Pawłowym wyraźnie pozwole nie na łączenie w. 16 z w. 13 dostrzega jedynie u Jana Chryzostoma¹⁴.

Jakkolwiek z uznaniem należy się odnieść do próby wskrzeszenia starej tradycji, wiążącej w. 16 z w. 13, to jednak trudno zgodzić się z nią w całości. Być może w wydaniu Jana Chryzostoma, który zgadzał się najwyżej na separację małżeństwa¹⁵, była ona uzasadniona. Jest jednak zupełnie niezrozumiała u T. P. Considine'a, który opowiada się ostatecznie za możliwością rozwiązania małżeństwa według nauki Pawła. Wprawdzie ma w tym swój cel, ale wydaje się, iż można go było osiągnąć na innej drodze. Za chwilę do tego wrócimy.

Mają więc rację ci autorzy, którzy widzą w w. 16 argumentację dla w. 15¹⁶, a tak podobno sądzą prawie wszyscy komentatorzy

¹³ T. P. Considine, *art. cyt.*, 111–113.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ Por. w związku z tym J. Załęski, *Elementy egzegezy patrystycznej we współczesnych interpretacjach tekstu Mt 5,32 czy 19,9*, *Collectanea Theologica* 47 (1977) z. 1, 55.

¹⁶ R. Cornely, *dz. cyt.*, 188; E. B. Allo, *dz. cyt.*, 169; Lyonnet, *dz. cyt.*, 123; F. W. Grosheide, *dz. cyt.*, 167; J. Blinzler, *dz. cyt.*, 170; J. Héring, *dz. cyt.*, 54; J. Huby, *dz. cyt.*, 167; W. Rees, *dz. cyt.*, 1089.

torzy ostatnich wieków od Mikołaja z Liry¹⁷. Przy rozumieniu w. 16 jako argumentu dla w. 13 należałoby ww. 14 i 15 uważać za parentezę, a to jest niemożliwe. Wiadomo bowiem, że w. 14 stanowi dla Pawła mocny argument, a nie tylko zdanie nawiasem wtrącone, żeby przekonać Koryntian o potrzebie trwania w małżeństwie mieszanym. Trudno też traktować w. 15 jako parentezę, skoro autor 1 Listu do Koryntian zaczyna nim nową myśl, przy pomocy której ma wyjaśnić czytelnikom, co mają robić, gdy ich niewierzący współmałżonek nie chce dalej żyć w małżeństwie. Ta nowa myśl potrzebuje także uzasadnienia i temu ma służyć w. 16. Takie rozumowanie wydaje się bardziej logiczne. Gdyby Paweł chciał wyrazić myśl przypisywaną mu przez Chryzostoma, powinien był zamiast *ei* użyć *ei me*¹⁸.

Zupełnie naturalne wydaje się powiązanie w. 16 z tym, co go bezpośrednio poprzedza. Na to zresztą zdaje się wskazywać partykula *gar*. Brak też najmniejszych podstaw do łączenia w. 16 z w. 13 w kodeksach. Nie wszyscy zgadzają się z tym, że *ei* występuje w Nowym Testamencie zamiennie z *ei me*, choć takie znaczenie *ei* dostrzegają w LXX i w grece pozabiblijnej¹⁹.

Nie można sugerować się zdaniem T. P. Considine'a twierdzącego, że niedawne badania biblistów wykazały, iż *ei* należy tłumaczyć „czy nie”, skoro nie zacytował nawet jednego nazwiska, co budzi co najmniej zdziwienie. Warto też zauważyć, że nie zawsze najlepiej podał przykłady z Nowego Testamentu, nie mówiąc o tym, iż u Pawła znalazł ich tylko dwa oprócz naszego tekstu²⁰. Twierdzenie zaś, że Ojcowie byli w lepszej sytuacji od nas, żeby dobrze oddać zwrot grecki, nie zawsze musi być słuszne, a poza tym to tylko jeden z nich wyraźnie proponuje takie tłumaczenie. Także powiązanie z kontekstem jest o wiele lepsze i o wiele bardziej uzasadnione, jeżeli potraktuje się w. 16 jako argument dla w. 15.

Mając więc ustalone miejsce w. 16 można przejść do całościowego potraktowania argumentu Pawła, zgadzającego się — zdaniem wielu — na rozwód i powtórny ożenek porzuconego chrześcijanina przez niewierzącego małżonka. W. 15a jest ustosunkowaniem się apostoła do konkretnej sytuacji korynckiej. W. 15b stanowi pozwolenie na rozwód i powtórne małżeństwo. Ww. 15c i 16 są argumentem.

Trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie, kto pierwszy dostrzegł w wyrażeniu z w. 15b: „Nie jest związany brat ani siostra w tym przypadku” zwrot odnoszący się do węzła małżeńskiego

¹⁷ E. B. Allo, *dz. cyt.*, 169; por. także R. Cornely, *dz. cyt.*, 188.

¹⁸ Por. R. Cornely, *dz. cyt.*, 188.

¹⁹ *Tamże*; zob. także E. B. Allo, *dz. cyt.*, 169.

²⁰ Zadnego z tych tekstów nie wymienia W. Bauer (WNT, 435), kiedy podaje przykłady pytajnego znaczenia *ei*.

i pozwolenia na rozwód z prawem ponownego zawarcia małżeństwa. Jak zwykle, tak i tu zdania uczonych są podzielone.

Według jednych pierwszym pisarzem starożytnym, na którego możemy się powołać, jest Jan Chryzostom na Wschodzie oraz Ambrozjaster na Zachodzie²¹. Wydaje się jednak, że G. H. Joyce ma pewne wątpliwości co do równej wartości obu świadectw. Na stronie 417 pisze: pierwszym pisarzem, na którego możemy się powołać, jest Jan Chryzostom, a na str. 418 mówi: pierwszym pisarzem niedwuznacznie wyjaśniającym naukę św. Pawła jest Ambrozjaster. Wypada więc teraz przedstawić naukę tych dwóch starożytnych autorów.

Jeżeli ktoś domaga się — powiada Jan Chryzostom — od ciebie, żebyś była współniczką bezbożności przez złożenie ofiary albo odeszła, to lepiej jest zerwać węzeł małżeński, niż zniszczyć więź z religią. Nie jest bowiem w tym przypadku poddany brat czy siostra²². Komentując w. 15a („jeżeli niewierzący chce odejść...”) nieco wcześniej pisze: „Nie ma tu mowy o nierządzie”²³.

To pierwsze zdanie nie miałooby sensu — pisze G. H. Joyce — gdyby chrześcijanin miał być nadal związany węzłem małżeńskim, zabraniającym mu ponownego ożenku. Nie zgadza się natomiast z tymi którzy w drugim z kolei zdaniu Chryzostoma doszukują się wyraźnego zezwolenia na powtórne małżeństwo. Tu chodzi raczej o zaznaczenie, że wierzący przez taki rozdział nie musi narażać się na zarzut, iż był przyczyną cudzołóstwa swojego współmałżonka²⁴.

Muszą jednak przyznać także zwolennicy doszukiwania się u Jana Chryzostoma pozwolenia na rozwód i powtórny ożenek, że nie ma tam wyraźnie mowy o powtórnym małżeństwie. Mówi się tylko o zerwaniu węzła. Jeżeli założymy, że Chryzostom pod terminem „węzeł” rozumiał to, co my dziś rozumiemy, to rzeczywiście zgadzałyby się na rozwód z prawem zawarcia nowego małżeństwa, ale udowodnienie takiego przypuszczenia jest prawie niemożliwe. Trzeba bowiem pamiętać, że takie pojęcia jak „węzeł” itp. z dziedziny życia małżeńskiego są tworem późniejszym. Jeżeli przypomnimy przy tym, iż Chryzostom opowiadał się za separacją w małżeństwie²⁵, to trudno przyjąć i w tym wypadku inne wyjaśnienie jego nauki.

Trzeba natomiast przyznać rację tym wszystkim, którzy u Ambrozjastra znaleźli zgodę na rozwiązanie małżeństwa. Nauka bowiem tego starożytnego pisarza nie pozostawia najmniejszych wątpliwości. Komentując w. 15b stwierdza on, że nieważne jest małżeństwo, w którym nie ma szacunku dla Boga. Nie ma wobec

²¹ R. Cornely, *dz. cyt.*, 187; G. H. Joyce, *dz. cyt.*, 417; E. B. Allo, *dz. cyt.*, 168.

²² Jan Chryzostom, *In epistolam I ad Corinthios*, PG 61, 155.

²³ *Tamże*.

²⁴ G. H. Joyce, *dz. cyt.*, 418.

²⁵ Zob. w związku z tym J. Załęski, *art. cyt.*, 55.

tego grzechu ten, kto porzuca je ze względu na Boga i łączy się z innym małżonkiem. Pogarda dla Boga rozwiązuje prawo do małżeństwa u tego, kto został porzucony, tak że nie jest obciążony winą, kiedy wiąże się z inną osobą²⁶. Ważniejsza jest dla Ambrożyja sprawa czci Boga, niż trwałość małżeństwa²⁷.

Według innych dyskusja na temat przywileju Pawłowego zaczęła się dużo wcześniej, bo już za Tertuliana²⁸, a nawet jeszcze wcześniej, bo już od Hermasa²⁹. Niezupełnie jest to zgodne z prawdą, albowiem trudno uznać zdziwienie Tertuliana z powodu zawierania przez kogoś wierzącego małżeństwa z niewierzącym za wystarczający dowód, iż od niego zaczęła się dyskusja nad przywilejem Pawłowym³⁰. Tertulian twierdzi po prostu, że jeżeli ktoś interpretuje tekst Pawła w 1 Kor 7,12—14 w sensie pozwolenia na małżeństwo z niewierzącym, jest w błędzie³¹.

Nie jest też chyba słuszne wyciąganie z jednego zdania Hermasa: „Jeżeli ktoś ma żonę, która wierzy w Pana...” wniosku o podstawach przywileju Pawłowego u tego pisarza³². W rzeczywistości nauczanie Hermasa dotyczy przypadku cudzołóstwa. Przy tej okazji autor *Pasterza* podkreśla mocno nierozzerwalność małżeństwa, a w skrajnym przypadku zgadza się najwyżej na separację³³.

Można się zgodzić z tym, że największe podobieństwo do nauki św. Pawła znajduje się u Justyna³⁴. Trzeba jednak zauważyć, że nie ma u autora *Apologii* ani słowa o ponownym małżeństwie chrześcijanki, która opuściła swojego męża poganina. To prawda, że wcześniej i ona była poganą i jako dwoje pogan pobrali się³⁵. Jedyne w tym można dostrzec wspomniane podobieństwo, ale nie w rozwiązaniu zagadnienia. Jeżeli zbadalibyśmy dokładniej naukę wspomnianych Ojców (Jan Chryzostom, Tertulian, Hermas i Justyn) na temat małżeństwa, okazałoby się, iż jedynym rozwiązaniem, jakie proponują małżonkom w konfliktowych sytuacjach, jest separacja³⁶.

Jak z tego, co już powiedzieliśmy na temat nauki Ojców Ko-

²⁶ Ambrożyjaster, *Commentarius in epistolam beati Pauli ad Corinthios*, PL 17,231.

²⁷ Tamże.

²⁸ G. Oesterle, *Privilège Paulinien*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, fasc. 37, Paris 1958, 231. Warto zwrócić uwagę na niedokładne cytowanie Ojców u wspomnianego autora.

²⁹ T. P. Considine, *art. cyt.*, 118 ns. Autor usiłuje pokazać nie tylko w oparciu o naukę Ojców, ale także synodów, że we wczesnym chrześcijaństwie inaczej traktowano małżeństwa między wierzącymi i niewierzącymi.

³⁰ Tak sądzi G. Oesterle, *art. cyt.*, 231.

³¹ *Ad uxorem*. Lib II, cap. II, CChr 1, 384 ns.

³² Tak czyni T. P. Considine, *art. cyt.*, 118 ns.

³³ Hermas, *Pastor*, lib. II, mand. IV, *Sources chrétiennes* 53, 154; zob. na ten temat J. Załęski, *art. cyt.*, 49.

³⁴ Takie podobieństwo dostrzega T. P. Considine, *art. cyt.*, 118.

³⁵ Justyn, *Apologia* II, PG 6,444—445.

³⁶ Zob. na ten temat J. Załęski, *art. cyt.*, 49—61.

ścioła, wynika, nie zawsze słuszne są tego rodzaju stwierdzenia: jednomyślna zgoda Ojców uznawała prawo do zawarcia powtórnego małżeństwa w przypadku zastosowania przywileju Pawłowego³⁷. Bez żadnych zastrzeżeń taką naukę głosi tylko Ambrozjaster.

Niezależnie od tego, że nie ma najmocniejszego oparcia w nauce Ojców Kościoła twierdzenie, iż w. 15b należy rozumieć jako pozwolenie na rozwód i powtórne małżeństwo, dane chrześcijaninowi porzuconemu przez niewierzącego małżonka, jednak spora liczba współczesnych uczonych obstaje przy takim wyjaśnieniu tego tekstu. Możliwe jest w ogóle podwójne tłumaczenie wyrażenia: „Nie jest związany brat czy siostra w takim przypadku”. Widać to lepiej w tekście oryginalnym, gdzie autor używa słowa *douloo*.

Zaprzeczono słowo *douloo*, które oznacza ujarzmić kogoś, uczynić niewolnikiem, może mieć następującą treść: 1° nie jest chrześcijanin poddany niewoli dalszego zamieszkiwania ze stroną niewierzącą; 2° nie jest chrześcijanin w niewoli, jaką był dla niego węzeł małżeński, a zatem może zawrzeć nowe małżeństwo. Z trudem — stwierdza S. Lyonnet — można mówić o rozwiązaniu wyraźnym. W każdym razie katolicy przyjmują to drugie wyjaśnienie. Gdyby Paweł nie chciał — ich zdaniem — dać pozwolenia na powtórne małżeństwo, to zaznaczyłby to wyraźnie, jak to uczynił w w. 11, choć z drugiej strony świadomi są tego, że Paweł nie potwierdził pełnej wolności zawarcia małżeństwa, jak np. w 7,39³⁸.

Zwraca się też uwagę na to, że Paweł użył w naszym przypadku łagodniejszego słowa *douloo*, podczas gdy tam, gdzie mówi niewątpliwie o zakazie rozwiązywania małżeństwa (Rz 7,2; 1 Kor 7,39) używa słowa mocniejszego *deō*. Stąd wyciąga się prosty wniosek, iż w 7,15b apostoł zgadza się na rozerwanie małżeństwa i zawarcie nowego związku. Zupełnie zrozumiałe stanie się takie znaczenie *douloō*, kiedy przypomni się, że nieco wcześniej użyte *chorizō* wyraża zgodę autora 1 Listu do Koryntian na takie rozwiązanie małżeństwa, żeby porzucona strona chrześcijańska mogła zawrzeć nowe małżeństwo³⁹. Greckie *ou dedoulotai* oznacza, że chrześcijanin nie jest poddany niewoli, a niewolą dla niego byłby obowiązek sprzeciwiania się odejściu niewierzącego za wszelką cenę, a nawet za cenę utraty swojej wolności⁴⁰.

Żeby nie było wątpliwości — twierdzą zwolennicy interpreta-

³⁷ Takiego zdania jest R. Cornely, *dz. cyt.*, 188; nieco ostrożniejszy jest pod tym względem E. B. Allo, *dz. cyt.*, 168; taki sam wniosek nawet z milczenia Augustyna na temat przywileju Pawłowego wyciąga G. H. Joyce, *dz. cyt.*, 418.

³⁸ Por. np. S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 120—122.

³⁹ R. L. Roberts, *The Meaning of Chorizō and Douloō in 1 Cor 7,10—17*, *Restoration Quarterly* 8 (1965) 179—184; por. także E. B. Allo, *dz. cyt.*, 168.

⁴⁰ R. L. Roberts, *art. cyt.*, 181; por. także F. W. Grosheide, *dz. cyt.*, 166.

cji 1 Kor 7,15 w sensie wyjątku — na co św. Paweł zezwala w w. 15b, dodaje on ważny powód swojej decyzji w w. 15c: do pokoju wezwał was Bóg. Przypomina się, że pokój (*eirene*) jest odpowiednikiem hebrajskiego *shalom*, a więc oznacza pokój całkowity, wewnętrzny i zewnętrzny. Bóg chce zapewnić chrześcijaninowi nie tylko pokój duchowy, lecz także oszczędzić mu trudności zewnętrznych⁴¹. Na powiązanie w. 15c z w. 15b zdaje się wskazywać partykuła *de*. Postawiona po zdaniu negatywnym wprowadza z jeszcze większą siłą dowodową zdanie pozytywne⁴².

Jest zupełnie zrozumiałe w języku kojne użycie *en* zamiast *eis*⁴³. Cała zaś konstrukcja „wezwać do pokoju” (*kalein en eirene*) ma być wyrazem nalegania. Występuje ona często — zdaniem E. B. Allo — w Nowym Testamencie, a znana jest także w grece starożytnej, zwłaszcza w różnych napisach⁴⁴. Problemem trudnym do rozstrzygnięcia pozostaje w w. 15c słówko „was”. Wydawcy tekstu krytycznego przyjmują najczęściej lekcję „nas”, chociaż wydaje się ona słabiej udokumentowana w kodeksach. Może dlatego, iż lepiej harmonizuje z kontekstem. Warto zaznaczyć, że w 15b Paweł używa rodzajnika przed „brat” czy „siostra”, co oznacza, iż wskazuje na konkretne, określone osoby. Trudno pogodzić się z tym, że Paweł nagle zapomniał o konkretnych adresatach i przenosi się myślą do odległych w czasie i przestrzeni odbiorców, mówiąc: wezwał „nas”, a nie „was”.

Ogólna więc konstrukcja myślowa zwolenników tradycyjnej interpretacji 1 Kor 7,15—16 jest następująca: gdyby chrześcijanin nie zgodził się na rozwód z niewierzącym małżonkiem, który chce odejść, nie znalazłby spokoju w takim małżeństwie, a przecież Bóg powołał go do pokoju. Nie ma też żadnej pewności, że uda się chrześcijaninowi nawrócić swojego pogańskiego małżonka. Wyraz takiemu przekonaniu dają w tłumaczeniu w. 16: „Skąd wiesz, że zbawisz...” Wszystko to wskazuje, że apostoł przywiązywał wielką wagę do życia spokojnego w rodzinie, do pokoju.

Warto zauważyć — twierdzą oni dalej — że pokój chrześcijanina może być zakłócony nie tylko kłótniami czy niezgodą małżeńską, ale także jego świadomością, iż jest ciągle związany węzłem małżeńskim z osobą mu niezycziwą. Paweł broniąc więc dobra osoby nowo nawróconej i jej prawa do życia zgodnie z wezwaniem Bożym, zgadza się na rozwiązanie małżeństwa mieszanego z prawem zawarcia nowego małżeństwa (15ab), a uzasadnia swoją decyzję we-

⁴¹ J. Héring, *dz. cyt.*, 54; F. W. Grosheide, *dz. cyt.*, 166; M. Adinolfi, *Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1 Cor 7*, Rivista Biblica Italiana 26 (1978) 75.

⁴² R. Cornely, *dz. cyt.*, 187; por. także S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 122.

⁴³ J. Héring, *dz. cyt.*, 54; por. także M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Romae³ 1955, 28.

⁴⁴ E. B. Allo, *dz. cyt.*, 168; F. W. Grosheide, *dz. cyt.*, 166.

zwaniem chrześcijanina do pokoju i niepewnością zbawienia poganina (15c i 16)⁴⁵.

Czasem tradycyjne rozumowanie uzupełnia się dodatkowymi argumentami. Twierdzi się np., że gdyby słowa Pawła z w. 15b nie pozwalały na rozwód i ponowne małżeństwo, byłaby to czysta tautologia. Właściwie nie zezwalałaby na nic, ponieważż poganin już odszedł⁴⁶. Gdyby przyjąć jakiegokolwiek inne tłumaczenie wyrażenia „nie jest związany brat czy siostra” niż pozwolenie na rozwód i ponowne małżeństwo, trzeba by się zgodzić, że apostoł, a za nim chrześcijańskie prawo nakładałoby w takich przypadkach nowo nawróconemu trudny obowiązek do wypełnienia, a mianowicie konieczność życia w bezżeństwie⁴⁷.

Łatwiej można zrozumieć decyzję Pawła zawartą w 1 Kor 7,15, jeżeli uwzględni się podstawową zasadę myślenia Pawłowego w interesującym nas fragmencie: wolność chrześcijanina wypływająca z wiary w Chrystusa. Apostoł ma na uwadze nie tylko wolność wewnętrzną, ale także zewnętrzną, ujawniającą się w niezależności od wszelkiego prawa, które mogłoby okazać się szkodliwe dla nowego życia chrześcijanina. Inaczej mówiąc stoimy tu przed zasadą głoszoną przez Pawła o wielkiej wolności chrześcijanina wobec prawa (por. Gal 5,1–5; Rz 7,1–6). Tym razem zasada ta znalazła zastosowanie w odniesieniu do prawa naturalnego⁴⁸.

Warto jeszcze, przynajmniej pokrótce, przedstawić opinię autora, który podejmując dyskusję z tezą P. Dulau poddaje przy okazji krytyce niewłaściwą kolejność myśli w tradycyjnej egzegezie 1 Kor 7,12–16⁴⁹. T. P. Considine proponuje następujące wyjaśnienie interesującego nas tekstu: apostoł po prostu inaczej traktuje małżeństwa mieszane, niż małżeństwa między chrześcijanami; więź w małżeństwie mieszanym nie jest tak mocna jak w chrześcijańskim⁵⁰.

Dowodzeniu tak postawionej tezy służy osadzenie znanego nam fragmentu w kontekście, z którego niedwuznacznie wynika, iż główny kierunek myśli apostoła w obydwu przypadkach jest ten sam: małżeństwa nie należy rozwiązywać. Tok rozumowania Pawła zmienia się jednak, kiedy rozdział małżonków staje się rzeczywistością.

⁴⁵ Por. np. R. Cornely, *dz. cyt.*, 186–188; R. P. C. Spicq, *dz. cyt.*, 218; S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 123; M. Adinolfi, *art. cyt.*, 74. 76; i wielu innych.

⁴⁶ G. H. Joyce, *dz. cyt.*, 417.

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ G. Rocca, *art. cyt.*, 134 ns.

⁴⁹ T. P. Considine, *art. cyt.*, 107–119.

⁵⁰ *Tamże*; por. także S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 122; niewątpliwie jest jedynie to, że apostoł odróżnia od przypadku ogólnego przypadek szczególny. Na tej podstawie słusznie można wnioskować, iż nie taki sam węzeł jest w obydwóch przypadkach: F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris² 1961, 133; Paweł nie nazywa małżeństwa mieszanego we właściwym tego słowa znaczeniu małżeństwem. Taki termin rezerwuje on dla małżeństw chrześcijańskich.

Na zmianę rozumowania Pawła w odniesieniu do małżeństw mieszanych zdają się wskazywać — zdaniem wspomnianego autora — następujące fakty: 1° apostoł uważa za wskazane usprawiedliwić swoje polecenie o nierozchodzeniu się partnerów małżeństwa mieszanego; 2° uwaga w. 7,39 „tylko w Panu” zmierza w tym samym kierunku; 3° nie byłoby sensu w przeciwnym razie dawać dwóch odrębnych zestawów poleceń. Ponieważ nie ma wyraźnego zaprzeczenia możliwości powtórnego małżeństwa u Pawła, a wolno nam zakładać u niego rozumienie terminu *choridzesthai* w takim sensie, jak go pojmowali Koryntianie, czyli w sensie rozwodu z prawem zawarcia nowego małżeństwa, wypada nam konsekwentnie przyjąć takie właśnie znaczenie 1 Kor 7,15.

Dla usprawiedliwienia swojej opinii próbuje doszukać się odmiennego traktowania małżeństw mieszanych w dokumentach wczesnochrześcijańskich, o czym częściowo już wspominaliśmy. W tym miejscu wypada tylko dodać, że zarówno w pismach Ojców Kościoła, jak i w kanonach synodów w Arles i w Elwirze zajmowano się przede wszystkim zagadnieniem cudzołóstwa i sankcjami, jakie należy w tym przypadku zastosować. Wydaje się, że autor wspomnianego artykułu zbyt wiele wagi przywiązuje do takich słów jak *fidelis* i *catechumenus* w przytoczonych przez siebie kanonach oraz zanadto pośpiesznie wyciąga wniosek o innym traktowaniu małżeństw mieszanych niż chrześcijańskich⁵¹. Mimo odrębnej drogi dowodzenia dochodzi T. P. Considine do tego samego wniosku, co i zwolennicy tradycyjnego toku myślenia: Paweł zezwala na rozwód i powtarne małżeństwo.

Ostateczną ocenę słuszności lub niesłuszności rozumowania zwolenników tradycyjnej interpretacji interesującego nas tekstu przedstawimy prezentując stanowisko autorów i ich argumentację na rzecz teorii separacji.

II. Nauka o separacji w 1 Kor 7,15—16

Nie sposób nie dostrzec w poglądach Pawła na małżeństwo mocnego akcentu położonego na nierozzerwalność związku zawartego między dwiema osobami. Wystarczy przypomnieć to, co powiedział apostoł w Liście do Rzymian: „Podobnie też i kobieta zamężna na mocy Prawa związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża. Dlatego to uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną. Jeśli jednak umrze jej mąż, wolna jest od tego prawa, tak iż nie jest cudzołożną współżyjąc z innym mężem” (7,2—3).

Na nieco inny aspekt zwraca uwagę autor 1 Listu do Koryn-

⁵¹ T. P. Considine *art. cyt.*, 107—119.

tian, chociaż tak samo dobitnie podkreśla fakt, iż tylko śmierć rozwiązuje małżeństwo: „Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu” (7,39). Nie mniej wyraźnie zaznacza Paweł swój punkt widzenia na trwałość małżeństwa w 1 Kor 7,10—12. W tym ostatnim tekście interesuje go przypadek, kiedy żona odważy się porzucić swojego męża jeszcze za jego życia. Jakie prawo przysługuje jej wtedy? Ma tylko dwie możliwości według nauki apostoła: pojechać się z mężem albo żyć w samotności. Wyraźnie więc jest tu mowa o tym, co później w języku prawniczym zostało nazwane separacją.

Bez większych trudności dostrzec można tę samą naukę o małżeństwie w 1 Liście do Koryntian 7,12—14. Jest tylko ta różnica, że w sprawie małżeństw mieszanych św. Paweł nie może sobie przypomnieć logionu Jezusa i dlatego decyzję musi podejmować sam, co na wstępie wyraźnie zaznacza.

Czy można się dziwić, że wcale niemała liczba autorów, mając w pamięci tak wyraźną naukę apostoła o nierozzerwalności małżeństwa, doszukuje się jej także w 1 Kor 7,15, dostrzegając tu jedynie zgodę Pawła na separację⁵². Gdyby doliczyć do nich także tych uczonych, którzy opowiadają się za rozwiązaniem małżeństwa i ponownym ożenkiem nie tyle ze względu na pozwolenie Pawła, ile ze względu na takie wyjaśnienie tekstu apostoła przez Kościół⁵³ oraz wielu dostrzegających wyraźną zgodę na odejście niewierzącego bez zabierania głosu w sprawie możliwości powtórnego mał-

⁵² Tak rozumieją naukę Pawła w interesującym nas tekście P. Dulau, *The Pauline Privilege: Is it Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?*, *The Catholic Biblical Quarterly* 13 (1951) 146—152; R. Kugelmann, *The First Letter to the Corinthians*, w: *Jerome Biblical Commentary* 2, 1968, 264; tenże, *Pauline Privilege*, *New Catholic Encyclopedia* XI, 27; H. G. Coiner, *Those „Divorce and Remarriage” Passages (Mt 5,32; 19,9; 1 Kor 7,10—16)*, *Concordia Theological Monthly* 39 (1968) 383; R. N. Soulen, *Marriage and Divorce*, *Interpretation* 23 (1969) 447, 449; J. K. Elliott, *Paul's Teaching on Marriage in 1 Cor: Some Problems Considered*, *New Testament Studies* 19 (1972) 219—225; C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London² 1971, 166 ns.; C. T. Craig — J. Short, *The First Epistle to the Corinthians*, New York 1953, 80; A. Robertson — A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1929, 143; F. Godet, *Kommentar zu dem ersten Brief an die Korinther*, Hannover 1886 (nowe wydanie francuskie 1966 i angielskie 1971), 178; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, w: tenże, *Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1973, 166; tenże, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy — Lyon 1963, 224—225; P. Adnés, *dz. cyt.*, 36; J. Jeremias, *Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (1 Kor 7,16)*, w: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, 259; D. J. Dougherty, *„Heiligkeit und Freiheit” — eine exegetische Untersuchung der Anwendung des paulinischen Freiheitsgedankens in 1 Kor 7*, (rozprawa doktorska) Göttingen 1965, 54—57, szczeg. 54.

⁵³ O. Kuss, *dz. cyt.*, 145; W. Müller, *dz. cyt.*, 23; J. Kürzinger, *dz. cyt.*, 20.

żeństwa dla chrześcijańskiej strony porzuconej⁵⁴ — to liczba rozumiejących 1 Kor 7,15 w sensie separacji byłaby o wiele większa.

Trzeba przy tym powiedzieć, że zrozumienie 1 Kor 7,15 w sensie separacji wcale nie jest domeną współczesnej egzegezy czy teologii. Chociaż trudno zgodzić się z rozwiązaniem proponowanym przez Kajetana — na co zwraca uwagę S. Lyonnet⁵⁵ — jednak warto przypomnieć już jego wystąpienie przeciwko tradycyjnej interpretacji interesującego nas tekstu.

Więź małżeńską — zdaniem Kajetana — należy pojmować na wzór więzi, jaka łączy np. ojca z synem, matkę z córką czy rodzeństwo między sobą. Jak nie da się zerwać więzów rodzinnych, choćby jeden z członków rodziny odszedł, tak nie można rozerwać węzła małżeńskiego, mimo że jedno z małżonków odeszło. Takie odejście może być najwyżej separacją.

Sięgając jeszcze dalej w historię egzegezy naszego fragmentu można odnaleźć ślady jego interpretacji w znaczeniu separacji już w starożytności chrześcijańskiej. H. Crouzel np. jest zdania, że Ojcowie Kościoła nie uważali wyrażenia z w. 15: „brat czy siostra nie jest związany” za pozwolenie na powtórne małżeństwo. Jedyne wyjątek wśród pisarzy pierwszych pięciu wieków stanowi Ambrozjaster⁵⁶.

Naukę niektórych starożytnych pisarzy przedstawiliśmy już wcześniej. Poglądy pozostałych autorów wschodnich nie pozostawiają wątpliwości: zgadzają się na rozwód, przestrzegają przed zabieganiem o niego ze strony chrześcijańskiej, ale nie ma najmniejszej wzmianki o możliwości powtórnego małżeństwa⁵⁷. Pewną trudność może stanowić wypowiedź Jana Damasceńskiego, który powtarza niemal dosłownie pogląd Jana Chryzostoma o rozwodzie raczej niż zerwaniu więzów z religią. Nie ma jednak i u tego pierwszego ani słowa o powtórnym małżeństwie; wręcz przeciwnie, jest zachęta do pozostania, bo żaden nauczyciel nie dokona tego, co żona⁵⁸.

Nie inna jest też nauka nie wspomnianych przez nas wcześniej

⁵⁴ W. Harrington, *Jesus' Attitude towards Divorce*, Irish Theological Quarterly 37 (1970) 200; J. Moffatt, dz. cyt., 83; F. F. Bruce, dz. cyt., 69; A. Feuillet, dz. cyt., 177; W. Barclay, *The Letters to the Corinthians*, Edinburgh 1965, 71; W. Rees, dz. cyt., 1089; F. W. Grosheide, dz. cyt., 166 ns.; J. Blinzler, dz. cyt., 170; W. Meyer *Der erste Brief an die Korinther*, Zürich 1947, 256 ns.; W. Boor, dz. cyt., 128; H. D. Wendland, dz. cyt., 53; A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart² 1956, 225; P. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig² 1910, 274—276; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen 1970, 182 ns.

⁵⁵ Dz. cyt., 121 ns.

⁵⁶ H. Crouzel, *Remarriage after Divorce in the Primitive Church: a propos of Recent Book*, Irish Theological Quarterly 38 (1971) 28.

⁵⁷ Teodoret z Cyru, *Interpretatio primae epistolae ad Corinthios*, PG 82, 277; Cyryl Aleksandryjski, *Explanatio in epistolam primam ad Corinthios*, PG 74, 875; Bazyl Wielki, *Epistola* 188, PG 32, 677.

⁵⁸ Jan Damascyński, *In epistolam primam ad Corinthios*, PG 95, 623

Ojców Zachodu⁵⁹. W sposób szczególny warto wspomnieć Augustyna nie tylko ze względu na to, że szczegółowo i obszernie potraktował w swoich pismach sprawę małżeństwa, ale także dlatego, iż świadomy był wielu niejasności w tej dziedzinie, a czasem — swojej wobec nich nieporadności⁶⁰. Niemniej tekst św. Pawła rozumie jako zgodę chrześcijanina na odejście niewierzącego bez możliwości zawierania nowego związku⁶¹.

Jeżeli przypomnimy przy tym, że jedynym rozwiązaniem proponowanym przez Ojców Kościoła w konfliktowych sytuacjach małżeńskich jest separacja⁶², to tym łatwiej można zrozumieć taką interpretację 1 Kor 7,15. Nic więc dziwnego, że mając mocne oparcie w egzegezie patrystycznej coraz śmielej i coraz więcej współczesnych autorów proponuje hipotezę separacji jako rozwiązanie niezwykle trudnego zagadnienia, jak rozumieć naukę św. Pawła w 1 Kor 7,15.

Wiemy już, że w. 16 należy traktować jako argument dla w. 15, a nie 13. Pozostaje jednak pytanie, czy ma on swoją wartość dowodową także wtedy, kiedy w w. 15 widzi się pozwolenie na separację małżonków, a nie na powtórne małżeństwo. Wszystko zależy od tego, jak przetłumaczymy w. 16. Jeżeli przetłumaczymy, jak chcą tradycjoniści: „Skąd wiesz, że...” lub „Skąd wiesz, czy...”, to na pewno nie może być dowodem, iż apostoł myślał tu o separacji. Trzeba więc zbadać, czy nie da się w treści w. 16 dostrzec nuty optymizmu i nadziei, co mogłoby nasunąć przypuszczenie, iż Paweł widząc możliwość zbawienia małżonka niewierzącego zgadza się jedynie na separację.

Możliwość takiego rozumienia treści w. 16 rozważa w swoim artykule J. Jeremias⁶³, według którego ten, kto uważnie czyta fragment modlitwy Asenat (żony Józefa egipskiego), por. Rdz 41,45, nie może mieć nawet cienia wątpliwości, że w zwrocie *tis oiden ei* nie ma rezygnacji, zwątpienia. A jeżeli tak, to nie wolno go tłumaczyć „kto wie, czy...”. Powinno się raczej oddawać jego treść przez „a może”. Takie znaczenie owego wyrażenia, używanego również w formie bezosobowej, występuje także w LXX (2 Sm 12,22; Jon 3,9; Est 4,14; Jl 2,14)⁶⁴.

Pozostaje jeszcze do wyjaśnienia pewna trudność: we wspom-

⁵⁹ Hieronim, *Adversus Jovinianum*, PL 23, 623 ns.

⁶⁰ Augustyn, *De coniugiis adulterinis* lib. I, cap. 25, CSEL 41, 379.

⁶¹ Augustyn, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, PL 40, 100; *De sermone Domini in monte* lib. I, cap. XVI, CChr 35,50—52; *De fide et operibus*, CSEL 41, 72—73; *Epistola* 157, CSEL 44, 478—479; *De coniugiis adulterinis* lib. I, cap. XIII, CSEL 41, 361—362; cap. XVII—XXI, CSEL 41, 366—374.

⁶² Zob. J. Załęski, *art. cyt.*, 48—63.

⁶³ *Dz. cyt.*, 255—259.

⁶⁴ Warto przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że także T. P. Consideine dostrzegła w w. 16 cień nadziei; jest tylko ta różnica, że traktuje go jako uzasadnienie w. 13.

nianych przed chwilą tekstach Starego Testamentu zwrot *tis oiden ei* występuje bezosobowo, podczas gdy św. Paweł posługuje się nim w bezpośredniej mowie (1 Kor 7,16). Czy ta drobna różnica nie jest w stanie wpłynąć na zmianę sensu całego wyrażenia? Z pomocą w wyjaśnieniu tego problemu przychodzi nam greka pozabiblijna (Epiktet, *Dies.* II, 20,28—31; II, 25,2), gdzie osobowo użyty nasz zwrot należy tłumaczyć w sensie nadziei: „Skąd wiesz, czy nie...”.

Jak więc widać, wyrażenie *tis oiden ei* może być tłumaczone zarówno w LXX jak i w grece pozabiblijnej przez „kto wie, może...”. Warto zwrócić uwagę szczególną na wypowiedź Epikteta, u którego ten zwrot występuje, tak jak u Pawła, w drugiej osobie. Można postawić zarzut J. Jeremiasowi, że próbując nadać treści w. 16 wyraz nadziei, nie odwołuje się do takiego znaczenia tegoż wiersza w pismach nowotestamentalnych, a zwłaszcza u Pawła. Staje się to jednak zupełnie zrozumiałe, kiedy uwzględni się fakt, iż czasownik *oida* z bezpośrednio po nim występującym *ei* pojawia się właściwie tylko raz u św. Pawła⁶⁵.

Jeżeli już nie da się udowodnić ścisłej zależności apostoła od świeckich autorów, to przynajmniej nie można wykluczyć u niego znajomości ich pism i stylu. Jest więc możliwe, że nie mając wzoru, jaką treść należy nadać wyrażeniu *ti oidas ei*, zaczerpnął ją ze znanych sobie pism. Wydaje się do przyjęcia następujące tłumaczenie w. 16 zaproponowane przez J. Jeremiasa: „A może, żono, zbawisz męża; a może, mężu, zbawisz żonę”⁶⁶.

Na korzyść takiego tłumaczenia w. 16 przemawia fakt, iż znajduje się ono — zdaniem J. Jeremiasa — u wszystkich Ojców greckich, a w sposób szczególnie wyraźny u Teofylakta. Zgadzając się w zasadzie z propozycją autora artykułu o zadaniach misyjnych małżeństwa mieszanego, można najwyżej zgłosić zastrzeżenia co do zbyt wyraźnego dostrzegania takiego przekładu wspomnianego przed chwilą wiersza u wszystkich Ojców wschodnich. Bezpieczniej

⁶⁵ Por. W. Bauer, WNT, 1101.

⁶⁶ J. Jeremias, dz. cyt., 259; por. w związku z tym C. Burchard, *Ei nach einem Ausdruck des Wissen oder Nichtwissen Joh 9,25; Act 12,9; 1 Kor 1,16; 7,16*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 52 (1961) 73—82; M. Adinolfi, *Il matrimonio nella libertà dell'etica escatologica di 1 Cor 7*, Antonianum 51 (1976) 163. Przeciwno takiemu wyjaśnieniu występuje H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, Zürich-Stuttgart 1967, 194; H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*, New Testament Studies 15 (1968—69) 365—388; S. Kubo, *1 Corinthians 7,16: Optimistic or Pessimistic?*, New Testament Studies 24 (1977) 78, 539—545. W związku z dyskusją na ten temat zob. C. Burchard, *Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 61 (1970) 157—171; K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, 104, uw. 121.

będzie przyjąć, iż taka treść kryje się nie tyle w dosłownym tłumaczeniu w. 16, ile raczej w ich ogólnej nauce o separacji w małżeństwie.

Jest więc zupełnie zrozumiałe, że tak pojmowana treść w. 16 może być bez najmniejszych zastrzeżeń uważana za dowód w. 15 także w przypadku tłumaczenia tego ostatniego jako pozwolenie autora 1 Listu do Koryntian na separację. Wówczas dochodzi do głosu misyjny charakter małżeństwa mieszanego, na który zwracają uwagę inne teksty Nowego Testamentu⁶⁷.

Z racji tak optymistycznej treści w. 16 wypada zapytać, czy nie można rzeczywiście wyczytać w w. 15 niczego innego, niż pozwolenie na powtórne małżeństwo? Tego rodzaju badań nad w. 15 podjął się w ostatnich latach J. K. Elliott⁶⁸, dla którego punktem wyjścia są dwa czasowniki użyte przez apostoła we fragmencie 1 Kor 7,10—15: *aphiemi* i *chōridzō*. Jeżeli uznać je za synonimy, to Paweł powtarza zakaz Jezusa znany Markowi, według którego kobieta może się rozwieść z mężem, jak to miało miejsce w prawie rzymskim.

Wydaje się jednak, że można między tymi słowami znaleźć różnicę, tak jak różnią się między sobą u Pawła *aphiemi* i *luō*. Są na pewno takie miejsca w Nowym Testamencie (Mk 10,9 i Mt 19,6), gdzie czasownik *chōridzō* oznacza, iż nikt nie może być przyczyną rozwodu w przypadku legalnie połączonej pary małżeńskiej. U Marka we fragmencie 10,1—12 występuje wyraźna różnica między *chōridzō* w w. 9 a *apoluō* w ww. 2.4.11.12. Nie jest wykluczone — twierdzi J. K. Elliott — że *apoluō* występujące u Marka jest odpowiednikiem *aphiemi* w rozdziale 7 interesującego nas listu. Podobne rozróżnienie można przeprowadzić we fragmencie Mt 19,3—12.

Poza ewangeliami *chōridzō* może oznaczać albo separację (jak np. w Rz 8,35; Flm 15; Hbr 7,26), albo opuszczenie (jak np. w Dz 1,4; 18,1—2). Jeżeli wspomniany przed chwilą czasownik oznacza w 1 Kor 7,10—11 opuszczenie bez zakładania legalnego rozwodu, to wypowiedź Pawła idzie po linii żydowskiej praktyki, gdzie kobieta nie może opuścić męża, a apostoł opowiadałby się za tradycją znaną Mateuszowi, chociaż obcy mu jest wyjątek cudzołóstwa.

Jeżeli można utrzymać rozróżnienie między *aphiemi* i *chōridzō* także w odniesieniu do małżeństw mieszanych — a zdaniem J. K. Elliotta tak — to apostoł przez użycie słowa *aphiemi* w ww. 12—13 zabrania zarówno mężowi jak i żonie takiego odejścia, które zniszczyłoby węzeł małżeński. Jeżeli *ho apistos* w w. 15 odnosi się do męża i żony, to dzięki użyciu tu słowa *chōridzō*, treść tego wiersza jest zupełnie jasna: autor 1 Listu do Koryntian zgadza się na odejście od pogańskiego partnera w małżeństwie, ale bez

⁶⁷ J. Jeremias, *dz. cyt.*, 259.

⁶⁸ *Art. cyt.*, 223—225.

legalnego rozwodu⁶⁹. Inaczej mówiąc Paweł w w. 10 i 15 pozwala na separację bez prawa zawierania ponownego małżeństwa.

Na zarzut często spotykany, że apostoł nie ograniczył w w. 15 pozwolenia na odejście tylko do separacji, ponieważ nie zaznaczył tego wyraźnie, jak to uczynił w w. 11, można odpowiedzieć podobnie: nie dał też wyraźnego pozwolenia na powtórne małżeństwo, podczas gdy mówiąc o małżeństwie w innych miejscach wyraźnie określa warunki zawarcia nowego małżeństwa (Rz 7,2—3; 1 Kor 7,39).

Można zgodzić się z twierdzeniem, że Paweł posługiwał się słowem *chōridzō* zgodnie ze znaczeniem, jakie miało ono dla Koryntian, ale trudniej jest zrozumieć, dlaczego musiało wyrażać tylko rozwód⁷⁰. Wydaje się nieprawdopodobne, żeby apostoł w tak bliskich odstępach, w tym samym kontekście o małżeństwie, mógł użyć tego samego słowa w przeciwstawnym sobie znaczeniu: raz na określenie separacji (w. 11), a parę wierszy dalej na oznaczenie rozwodu z prawem zawarcia nowego małżeństwa (w. 15).

Wydaje się bardziej uzasadnione przyjąć, że czasownik *chōridzō* w w. 15 określa po prostu konkretny czyn niewierzącego, przez który kładzie on kres wspólnemu życiu z wierzącym bez jakiegokolwiek uszczerbku dla węzła małżeńskiego. Gdyby było inaczej, trudno byłoby zrozumieć apostoła, który tak łatwo odstępkuje od zasady nierozzerwalności małżeństwa, głoszonej z całą mocą przez siebie⁷¹. Dalszego wyjaśnienia w sprawie rozumienia treści w. 15 można się spodziewać po przedstawieniu myśli Pawła zawartej w wyrażeniu *ou dedoulotai*.

Czasem twierdzi się, że już przez sam fakt użycia łagodniejszego słowa, jakim jest *douloō*, dał apostoł do zrozumienia, iż małżeństwo jest rozwiązane całkowicie, tzn. z prawem zawarcia nowego małżeństwa. Można jednak zapytać, dlaczego autor 1 Listu do Koryntian nie posłużył się w 7,15b czasownikiem, którego użył wtedy, kiedy mówił niewątpliwie o całkowitym rozwiązaniu małżeństwa (por. Rz 7,2—3; 1 Kor 7,39). Nie ma bowiem najmniejszych wątpliwości, że czasownik *deō* w obydwóch przed chwilą przytoczonych tekstach oznacza rozwiązanie całkowite dotychczasowego małżeństwa; śmierć jednego z małżonków według nauki Pawła pozwala na powtórne małżeństwo.

Gdyby Paweł miał zamiar pozwolić w w. 15 na powtórne małżeństwo, powinien raczej użyć czasownika *deō*, a nie zagadkowego *douloō*. Słusznie zwraca uwagę R. Schnackenburg na to, że nie można stawiać znaku równości między dwoma przed chwilą wspom-

⁶⁹ Tamże; por. także C. K. Barrett, *dz. cyt.*, 166; K. Niederwimmer, *dz. cyt.*, 104, uw. 119.

⁷⁰ T. P. Considine, *art. cyt.*, 116.

⁷¹ Por. P. Dulau, *art. cyt.*, 150.

nianymi czasownikami⁷². Gdyby przyjąć, że *ou dedoulotai* oznacza całkowite rozwiązanie małżeństwa, wówczas należałoby się raczej spodziewać w w. 15c wezwania do wolności, a nie do pokoju⁷³.

Za sztuczną interpretację uważa D. J. Doughty łączenie niewoli z małżeństwem mieszanym. Nie ma bowiem nigdzie u Pawła aluzji do tego, żeby małżeństwo dla chrześcijan było niewolą. Nie można też w wyrażeniu *en de eirene* doszukiwać się pozwolenia na rozwód z powodu rzekomej sprzeczności w małżeństwie, na jaką to wyrażenie ma wskazywać⁷⁴. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że wyrażenie *en eirene* wcale nie musi oznaczać aluzji do kłótni czy braku zgody między małżonkami, ale przede wszystkim wskazuje na nową relację między człowiekiem i Bogiem, na aspekt soteriologiczny⁷⁵, o czym zdaje się przypominać w. 16, to tym bardziej rysuje się potrzeba pozostania w małżeństwie mieszanym. W sytuacji, kiedy w. 15 rozumiemy jako pozwolenie na separację, dajemy jednocześnie chrześcijaninowi większe możliwości oddziaływania na pogańskiego małżonka.

Na zarzut, że poganin odchodzi zgodnie ze swoją mentalnością, a więc na stałe, bez możliwości powrotu⁷⁶, można odpowiedzieć, iż Paweł kieruje swoje uwagi przede wszystkim do chrześcijan, którzy są czytelnikami jego listu. Zależy więc apostołowi na wyrobieniu przekonania u chrześcijańskich członków gminy korynckiej, iż małżeństwo jest instytucją trwałą i nie można go niszczyć. Można najwyżej zgodzić się na separację, bo wtedy nie tylko nie niszczy się małżeństwa, ale zawsze pozostawia się możliwość zdobycia drugiego małżonka dla Chrystusa.

Gdyby św. Paweł nie zezwalał w w. 15b na rozwód i ponowne małżeństwo — twierdzi się czasem — to właściwie nie zezwalałby na nic, bo poganin już odszedł. Na błąd w takim rozumowaniu słusznie zwraca uwagę T. P. Considine⁷⁷, według którego nie wolno zapominać, że *chōridzetai* jest to tzw. *praesens* dezyderatywny, a zatem można go przetłumaczyć „chce odejść”. Nie do przyjęcia jest też opinia, według której nie można w. 15 tłumaczyć inaczej iż pozwolenie na rozwód, ponieważ w przeciwnym wypadku żądano

⁷² R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, Leipzig 1973, 166; por. także W. Harrington, *art. cyt.*, 202 ns.; J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz³ 1967, 210; R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy — Lyon 1963, 249—250.

⁷³ D. J. Doughty, *dz. cyt.*, 54.

⁷⁴ Tamże, 54—56. Za jeszcze bardziej sztuczną należy uznać opinię tych, według których Paweł w 1 Kor 7,15—16 przedstawia po prostu własną sytuację rodzinną. Zob. w związku z tym H. U. Willi, *Das Privilegium Paulinum* (1 Kor 7,15 f), *Pauli eigene Lebenserinnerung*, *Biblische Zeitschrift* 22 (1978) 100—108.

⁷⁵ D. J. Doughty, *dz. cyt.*, 56; por. także E. Neuhäusler, *Ruf Gottes und Stand des Christen. Bemerkungen zu 1 Kor 7*, *Biblische Zeitschrift* 3 (1959) 43—45; K. Niederwimmer, *dz. cyt.*, 104, uw. 120.

⁷⁶ S. Lyonnet, *dz. cyt.*, 120.

⁷⁷ *Art. cyt.*, 109.

by zbyt wiele od chrześcijanina, bo życia w bezżeństwie. Tylko w rozdziale siódmym 1 Listu do Koryntian znajduje się kilkakrotnie (7,8.27.40) zachęta do trwania w samotności.

Nie da się też wyjaśnić wszystkiego w oparciu o zasadę wolności chrześcijanina wobec prawa. Wprawdzie Paweł głosił wolność chrześcijanina wobec prawa, ale nie wobec prawa o nierozzerwalności małżeństwa. Z faktu, że apostoł uzasadnia swoje polecenie o nieporzucaniu małżonka pogańskiego, nie można żadną miarą wyciągać wniosku o pozwoleniu na rozwód i powtórne małżeństwo. Czego innego też dowodzi wzmianka w 7,39: „tylko w Panu”. Paweł był przeciwnikiem zawierania małżeństw z niewierzącymi, ale to jeszcze nie znaczy, że już zawarte chciał rozwiązywać.

Stawia się też pytanie, dlaczego Paweł dawał dwa odrębne zestawy instrukcji, jeżeli zarówno w przypadku małżeństw chrześcijańskich, jak i mieszanych chodziłoby o separację. Może dlatego, że w przypadku małżeństw mieszanych chciał zaakceptować rozwód? Najprawdopodobniej dlatego, że dla Koryntian zagadnienie małżeństw mieszanych stanowiło odrębny problem.

Jeżeli zwrócimy nadto uwagę na związek 1 Kor 7,12—16 z kontekstem bezpośrednio następującym (17—24), w którym jest wyraźna zachęta do pozostania w takim stanie, w jakim zastało człowieka wezwanie Boże — to tym bardziej staje się jasne, że Paweł opowiada się za nierozzerwalnością małżeństwa mieszanego, a zgadza się najwyżej na separację.

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy wolno tak interpretować naukę apostoła w 1 Kor 7,15—16, skoro oficjalna nauka Kościoła rozumie to inaczej. Nikt nie ma wątpliwości, że Kościół cieszy się przywilejem nieomyślności w sprawach wiary i moralności. To prawda, że ogłoszenie przywileju Pawłowego zostało dostrzeżone w 1 Kor 7,15, ale to nie znaczy jeszcze, iż taką interpretację nadał Kościół słowom św. Pawła.

Kiedy Kościół ogłasza jakiś dogmat, zwykle powołuje się na teksty Pisma Świętego, ale do rzadkości należy, żeby jednocześnie intencją Kościoła było nadawanie określonego znaczenia cytowanym tekstom. Na pewno nie uczynił czegoś takiego Kościół w stosunku do interesującego nas tekstu⁷⁸. Wprawdzie niektóre dokumenty kościelne wskazują na 1 Kor 7,15 jako na podstawę nauki o przywileju Pawłowym. Czyni tak np. Innocenty III w dwóch listach, z których pierwszy jest adresowany do biskupa Ferrary, a drugi do biskupa Tyberiadu. Nie znaczy to jednak, że papież ten nadał moc obowiązującą egzegezie tego tekstu. Podobnie ma się rzecz z deklaracją Świętego Oficjum z 11.VII.1886 r. Nie wchodzi tu w grę problem doktrynalnego autorytetu, upoważnionego do zdefiniowania sensu biblijnego. Wydaje się więc, że z punktu widzenia nadzwyczaj-

⁷⁸ P. Dulau, *art. cyt.*, 146.

czajnego nauczania Kościoła problem pozostaje zupełnie otwarty i trzeba go rozstrzygnąć na drodze uważnego studium odnośnie tekstu ⁷⁹.

Niejako samorzutnie nasuwa się też pytanie, dlaczego Kościół głosi przez tyle wieków naukę o możliwości rozwiązania małżeństwa na mocy przywileju udzielonego przez Pawła, chociaż w tekście apostoła nie ma wyraźnego na to zezwolenia? Jest to tym bardziej dziwne, że takiego zezwolenia nie dostrzegali u autora 1 Listu do Koryntian także Ojcowie Kościoła, poza Ambrozjastrem. Ten starożytny pisarz głosił odmienną od pozostałych Ojców naukę także w sprawie porzucenia małżonka w przypadku cudzołóstwa jednej strony, a jednak Kościół nie poszedł za jego głosem i nie pozwolił na powtórne małżeństwo w takim przypadku. Nie jest wykluczone, że stało się tak dlatego, iż początkowo mylnie przypisywano słowa Ambrozjastra papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu, który cieszył się wielkim autorytetem. Potem zaś mogły dołączyć się względy misyjne Kościoła, które w konkretnej sytuacji mogły skłonić do takiej decyzji.

LE PROBLEME DE „L'EXCEPTION” EN 1 Cor 7,15

La doctrine officielle de l'Eglise voit en 1 Cor 7,15 une base pour délier un mariage contracté entre deux païens, dont l'un a reçu après coup le baptême et l'autre est resté incroyant et ne veut pas vivre en bonne intelligence avec le conjoint croyant. Le problème repose sur ce qu'il n'existe pas chez Paul d'affirmation expresse selon laquelle un chrétien abandonné par le conjoint incroyant pourrait à nouveau contracter un mariage.

Dans la première partie de l'article on a présenté l'argumentation des partisans d'une interprétation traditionnelle du texte mentionné. Ils y voient une exception à la doctrine de saint Paul au sujet de l'indissolubilité du mariage. Leur raisonnement se présente de la manière suivante: le v. 15a exprime l'attitude de l'apôtre devant une situation concrète à Corinthe, le v. 15b forme la permission de divorcer et de se marier à nouveau; les vv. 15c et 16 constituent un argument. On rejette par la même la possibilité de rattacher le v. 16 au v. 13, et de donner un contenu optimiste au v. 16. L'affirmation n'est pas toujours juste d'après laquelle les Pères de l'Eglise reconnaissent le droit de contracter à nouveau le mariage dans le cas de l'application du privilège Paulinien.

Dans la deuxième partie entreprenant une discussion avec les partisans de l'interprétation traditionnelle on a proposé de comprendre 1 Cor 7,15 comme un enseignement sur de la „separation”. On a d'abord rappelé les forts accents de Paul relatifs à l'indissolubilité du mariage, puis on a cherché des traces d'une telle interprétation de 1 Cor 7,15 chez les Pères de l'Eglise. Acceptant le v. 16 comme la justification du v. 15, nous en avons souligné le sens optimiste en donnant à l'expression *ti oidas...* et le sens, attesté par ailleurs, d'une éventualité positive: „Sais-tu femme si tu ne sauras pas ton mari...?” (sous-entendu: peut-être le sauveras-tu?). Il semble improbable que l'apôtre à quelques vers près, dans le même contexte du mariage puisse utiliser le même verbe *chōridzō* dans une signification opposée: une première fois pour exprimer la séparation (v. 11) et quelques vers plus loin (v. 15) pour exprimer le divorce avec le droit de contracter un nouveau mariage.

⁷⁹ Tamze, 147.