

# Tadeusz Sikorski

---

## Interwencja melchickiego biskupa Eliasa Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiezionych

---

Studia Theologica Varsaviensia 21/2, 61-120

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ SIKORSKI

## INTERWENCJA MELCHICKIEGO BISKUPA ELIASZA ZOGHBY NA SOBORZE WATYKAŃSKIM II W SPRAWIE POWTÓRNYCH MAŁŻEŃSTW CHRZEŚCIJAN ROZWIEDZIONYCH

Treść: Wstęp; I. Propozycja. Głos ze Wschodu; II. Reakcja. Głos z Zachodu; III. Wyjaśnienia i rozbieżności; IV. Doniosłość interwencji; Zakończenie.

### WSTĘP

Ani przedsoborowy schemat *De ordine morali*<sup>1</sup>, ani nawet kolejne redakcje konstytucji *Gaudium et spes*, łącznie z redakcją ostateczną<sup>2</sup>, nie dały wyrazu bieżącym kwestiom z zakresu nierozzerwalności małżeństwa, które już wkrótce, nazajutrz po Soborze, zajęły czołowe miejsca w teologicznej literaturze de matrimonio i pozostały na nich do dziś, głównie kwestia powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych<sup>3</sup>. Właśnie

<sup>1</sup> *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series II (Praeparatoria), Vol. III, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, s. 24—53. Miarodajną opinię o zawartym tam spojrzeniu na małżeństwo podaje Ph. Delhaye, *Préhistoire et histoire du texte de Gaudium et spes concernant le mariage. Le projet de la Commission théologique préconciliaire (septembre 1961)*, w: *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II, Paris 1967, s. 387—395.

<sup>2</sup> Szczegółowo omawia ją Ch. Moeller, *L'élaboration du Schéma XIII*, Tournai 1968. Także, Ph. Delhaye, dz. cyt., s. 387—420.

<sup>3</sup> Podkreślenie to odzwierciedla sytuację w teologicznym piśmiennictwie zachodnim, w którym problem powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych zajął miejsce na równi z szeroko dyskutowaną kwestią regulacji poczęć i, w ogóle, rodzicielstwa. W Polsce, z obu spraw, zainteresowanie wzbudziła dotąd tylko ta ostatnia. O małżeństwach osób rozwiedzionych pisało zaledwie kilku autorów, i w artykułach prawie wyłącznie popularyzatorskich: J. Salić, *Kościół a małżeństwa osób rozwiedzionych*, „W drodze” 2(1975), s. 67—75; P. Porada, *Sugestie dla duszpasterzy odnośnie do postępowania wobec osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23(1976), s. 77—80; J. Pałyga, *Rozwiedzeni*, „Przewodnik Katolicki” 3(1978), s. 4—5; dyskusja nad artykułem J. Pałygi, *Naprzeciwi rozwiedzionym*, tamże, 15(1978), s. 4—6, gdzie, po uwagach redak-

to wyjątkowe — nie spotykane dotąd — nasilenie zainteresowań tyle trudną, co przecież żywotną problematyką ostrzej zwraca uwagę na jej nieobecność w dokumentach świeżo ówczasie zamkniętego Zgromadzenia, które wszak nie cofało się przed szeregiem zawilych spraw epoki, i potęguje wrażenie zagadkowości braku<sup>4</sup>.

Zestawienie obu faktów narzuca się z koniecznością. Odsłaniając jednak zręby intrygującego kontrastu, nie upoważnia do zinterpretowania jego ekspresji. Niepodobna bowiem dociec pełnej wymowy tekstów soborowych, jeżeli się nie uwzględni zarówno ich pierwotnych redakcji, jak i debat nad nimi w auli i w grupach roboczych: wśród biskupów i ekspertów. W przeciwnym razie komentarze do zdań definitywnie przyjętych, tym bardziej naświetlenia uwarunkowań, jakie oddziaływały na pominięcie pewnych tematów byłyby zdane na mniej lub więcej szczęśliwe domysły badających je autorów.

Gdy na tak pogłębionym tle szuka się sensu zainicjowanych po 1965 r. prac wokół problemu powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych, nie to w pierwszym zastanawia, iż żaden z dokumentów *Vaticani II* nie zawiera nawet wzmianek o nabrzmiałej kwestii, lecz to, że nie docenia się chyba wpływu, jaki na powstanie owych studiów miała jedna z najbardziej znamienitych dyskusji soborowych, którą na IV sesji wszczęła nieoczekiwana interwencja melchickiego biskupa E. Zoghby<sup>5</sup> na rzecz osób niewinne opuszczonych przez męża czy żonę<sup>6</sup>. Powołując się na świadectwo Ojców Kościo-

---

cji pisma, znajduje się artykuł polemiczny J. Kłysa, *...by zachować właściwą orientację* (s. 4—5) oraz odpowiedź J. Pałygi, *...by ich nie zostawić własnemu losowi* (s. 5—6).

<sup>4</sup> Teksty soborowe zawierają jedynie krótkie wzmianki o samym przymocie nierozzerwalności małżeństwa (GS 48, AA 11) i nie podejmują związanych z nim kwestii problemowych. Wyliczają je tylko wśród współczesnych zagrożeń życia małżeńskiego (GS 47).

<sup>5</sup> Nuncjusz patriarchy katolickiego Kościoła Antiochii, Maximosa IV, w Egipcie i Sudanie. Zachowujemy ogólnie przyjętą w publikacjach pisownię imion obu hierarchów, chociaż autor wydanej u nas *Historii Kościołów wschodnich* (Warszawa 1978), Azis S. Atiya podaje je w dokładniejszym brzmieniu: Maksimus IV as-Sayegha i Elias az-Zughby (s. 382). Obszerniej i w perspektywie wprost ekumenicznej o Kościele melchickim pisze J. Nasrallah, *Eglise melchite et union des Eglises*, Paris 1977.

<sup>6</sup> Pełny tekst przemówienia znajduje się w *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV, Periodus Quarta, Pars III, Congregationes generales, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, s. 45—47. Także w interesującym zbiorze *L'Eglise grecque melchite au Concile*. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de

ła oraz wielowiekową dyscyplinę prawosławia, bp Zoghby zaproponował Soborowi rozważenie możliwości ponownego małżeństwa dla nich. I chociaż ten oryginalny głos ze Wschodu wzbudził zakłopotanie i spotkał się wręcz z odparciem w niemniej charakterystycznej reakcji kard. Cn. J o u r n e t a — głosem z Zachodu — okazał się w końcu głosem doniosłym. Sądzić wypada, że nie tylko dał impuls do badań nad sprawą powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych, ale położył zasługi dla rozwoju teologii małżeństwa w ogóle. Zaskoczenie, jakie wywołał w dniach Soboru przytłumiło wartości jego przesłania. Być może jednak dziś, gdy podjęty w nim problem wciąż jest tak samo żywy, jak wówczas, należałoby raz jeszcze zastanowić się nad intuicją, która to przesłanie zrodziła i którą, wbrew pozorom przeciwnym, uskrzydlił właśnie Sobór.

#### I. PROPOZYCJA. GŁOS ZE WSCHODU

Interwencje biskupów wschodnich były rewelacją Soboru. Do zgromadzenia, w którym górowała kultura łacińska wnosiły bogactwa myśli religijnej i doświadczeń wyrosłych na odmiennych od zachodnich widzeniach losu człowieka i świata. Wielokrotnie później podkreślano nieocenioną wartość tej współobecności. W sposób jedyny — jako zespolenie quasi liturgiczne — pogłębiała ona w uczestnikach rozumienie i czucie Kościoła. Dlatego wraz z rozwojem prac soborowych wzrastało zainteresowanie owymi głosami ze Wschodu, zwłaszcza wystąpieniami patriarchy M a x i m o s a IV, które cieszyły się sławą interwencji najcenniejszych<sup>7</sup>. Dzięki nim treści redagowanych dokumentów zyskiwały wiele tematów i sformułowań innych niż te, do jakich w ostatnich wiekach nazbyt wyłącznie przywykła teologiczna myśl zachodnia. Miały zarazem pokąźny udział w krystalizowaniu się w Kościele nowych spojrzeń na prawdę i dialog, na wspólnotę i jedność w różnorodności<sup>8</sup>.

---

son Eglise au Concile oecuménique Vatican II, Beyrouth 1967, s. 463—465.

<sup>7</sup> Wymowne są w tym względzie na przykład uwagi Y. Congara na wielu miejscach jego zapisków soborowych, *Vatican II: le Concile au jour le jour*, t. I—IV, Paris 1963—1966. Także artykuł M. Villain, *Un prophète: le Patriarche Maximos IV*, „Nouvelle Revue Théologique” (NRT), 90(1968) s. 50—65. Jest to pośmiertne wspomnienie o patriarsze, właśnie na kanwie jego aktywności na Soborze.

<sup>8</sup> Por. Y. Congar, dz. cyt., *Quatrième session*, Paris 1966, s. 122—

Tymczasem wystąpienie arcybiskupa Zoghby wywołało w auli duże zakłopotanie, odwrotnie do odzewu prasy, która odniósłszy się doń z entuzjazmem, nadała mu rozgłos przewyższający echa na znamienite interwencje Maximosa IV<sup>9</sup>. Pod względem formalnym — w tonie, w klimacie teologicznym, w sposobie argumentowania — wypowiedź wikariusza patriarchy w niczym nie odbiegała od charakteru każdego z przemówień biskupów wschodnich. Trudność sprawiał tenor przedstawionej przez niego propozycji. Wniosek arcybiskupa był sugestywny, brzmiał nie podważaną przez nikogo troską pasterską, niemniej, na tle katolickiej doktryny o nierozzerwalności małżeństwa wywierał wrażenie wniosku problematycznego<sup>10</sup>.

### 1. Okoliczności interwencji

Wypowiedź ta miała miejsce w początkach IV sesji Soboru, 29 września 1965 r., na 138. kongregacji plenarnej<sup>11</sup>. Program obrad zawierał prezentację nowej wersji drugiej części Schematu XIII oraz debatę nad jej pierwszym rozdziałem *De dignitate matrimonii et familiae*<sup>12</sup>.

Zainteresowanie biskupów zwracało się ku dwóm głównie sprawom, które już podczas III sesji wyłoniły się jako istotne dla współczesnej kwestii małżeńskiej: ku zagadnieniu celów małżeństwa i regulacji poczęć<sup>13</sup>. Na skutek zaistniałej wówczas rozbieżności opinii między zwolennikami klasycznej teorii celów a wyrazicielami personalizmu w tym przedmiocie<sup>14</sup>, obec-

—123, 127—128; G. Hakim, *L'unité dans la diversité*, w: *La théologie du renouveau*, t. I, Paris 1968, s. 202; L.-J. Suenens, *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*, Paris 1968, s. 19—21.

<sup>9</sup> Dość szczegółowo odnotowuje to w swej kronice Soboru A. Wenger, *Vatican II*, t. IV, Paris 1966, s. 203—211.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 207—208.

<sup>11</sup> Sesja rozpoczęła się 14 września.

<sup>12</sup> Tekst ten, łącznie z jego pierwszą częścią, nad którą debatowano w poprzednich dniach, był już czwartą redakcją Schematu XIII i nosił rozpoznawcze miano tekstu z Ariccia. Obszerniejsze informacje o nim podaje Ch. Moeller w pr. cyt., s. 109—123.

<sup>13</sup> Por. Ph. Delhaye, art. cyt., s. 400—409.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 400—404. Trudność polegała m. in. na tym, że zwolennicy tradycyjnej koncepcji celów upatrywali w niej doctrinam Ecclesiae w ścisłym znaczeniu tego terminu i dlatego uważali, iż Sobór nie miał możliwości dokonania tu jakichkolwiek zmian. Błędnie też domyślali się w nowych propozycjach wniosków konkurencyjnych w stosunku do prokreacji jako pierwszego celu małżeństwa, gdy tymczasem, jak podkreślił patriarcha Maximos IV, słabością klasycznej kon-

na debata miała się skupić na tekście (kompromisowym, który dając w zasadzie pierwszeństwo personalistycznej wizji życia małżeńskiego, nie wykluczał walorów ujęć tradycyjnych<sup>15</sup>. Zresztą, na razie ta tylko kwestia mogła otrzymać zadowalające rozwiązanie. Problem regulacji poczęć rozpatrywany był przez komisję utworzoną w tym celu przez papieża<sup>16</sup> i dlatego ojcowie nie podejmowali w tym względzie decyzji rozstrzygających<sup>17</sup>.

Tak zakreślony teren debaty dość ściśle wyznaczał jej tematykę, trafnie sprzęgniętą z atmosferą i potrzebami tamtych lat<sup>18</sup>. Podobnie, interesująca, choć nie pozbawiona napięć konfrontacja klasycznej teologii małżeństwa z teologią nacechowaną przez personalizm miała z kolei decydujący wpływ na sposób uprawiania tej tematyki. Przyznanie priorytetu relacjom międzyosobowym umożliwiło wyeksponowanie istotnego miejsca miłości w życiu małżeńskim, a tym samym przewyższenie „naturalistycznych” akcentów myśli, która dotąd dawała pierwszeństwo prokreacji z niekorzyścią dla więzi miłosnej.

Ten zwrot był prawdziwie kolosalny. Tym bardziej, że od Soboru Trydenckiego teologia małżeństwa nie doznała żadnych liczących się przemian<sup>19</sup>. Nawet encyklika *Casti connubii*

cepcji było właśnie wprowadzenie dwóch celów hierarchicznie uporządkowanych.

<sup>15</sup> Wyraziło się to na przykład w zadbaniu o należne miejsce dla małżeństwa-instytucji obok zdań mówiących o małżeństwie jako wspólnocie miłości. Zob. tamże, s. 412.

<sup>16</sup> Powołanie do życia wzmiankowanej komisji wzbudziło zaskoczenie i szereg głosów krytycznych. Nie miało jednak, w zamiarze Pawła VI, ograniczyć w czymkolwiek wypowiedzi ojców na temat rodzicielstwa i, w szczególności, regulacji poczęć. De facto nie wpłynęło też tamująco na przebieg debaty. W tej sprawie zob. A. Wenger, pr. cyt., t. IV, s. 176—199, który dobrze odzwierciedla tę dyskusję. Także Ph. Delhaye, *Etude doctrinale de l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille*, w: dz. cyt., s. 450—452.

<sup>17</sup> Zostało to nawet uwydatnione w oficjalnym tekście konstytucji *Gaudium et spes*, w 14 przypisie do rozdziału *De dignitate matrimonii et familiae fovenda: Quaedam quaestiones quae aliis ac diligentioribus investigationibus indigent, iussu Summi Pontificis, Commissioni pro studio populationis, familiae et natalitatis traditae sunt, ut postquam illa munus suum expleverit, Summus Pontifex iudicium ferat. Sic stante doctrina Magisterii, S. Synodus solutiones concretas immediate proponere non intendit.*

<sup>18</sup> W ówczesnej świadomości społecznej problem rodzicielstwa stanowił główną trudność wśród kwestii małżeńskich. Szerzej traktujemy o tym na następnych stronach.

<sup>19</sup> Owszem, pojawiały się sporadycznie próby nowszego spojrzenia na małżeństwo, ale nie zdołały one zrazu pozyskać sobie uznania szer-

nie zdołała przeobrazić jej biegu, mimo treści, które, jak sądzić wypada, tchnęły właśnie odmianą. Spotkały się jednak z interpretacją według miar teologii apersonalistycznej, by z biegiem lat stać się aż — paradoksalnie — symbolem potrzydenckiej dotkryny o małżeństwie, w pejoratywnym rozumieniu tego miana<sup>20</sup>.

W dziedzinie małżeństwa i rodziny obawa przed niebezpieczeństwem groźnych następstw społecznych każdej śmiałej teorii nierzadko wyzwała odruchy ostrożności graniczące z przesadą. I choć wrażliwość, jaka je rodzi zasługuje na respekt, niepodobna nie zauważyć, że w końcu z jej przyczyny — wrażliwości nie uporządkowanej — domena małżeństwa od da-

szych kręgów myśli teologicznej. Przykładem, najciekawszy chyba projekt H. Domsa sformułowany w dziele *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935), który prezentował personalistyczną wizję małżeństwa i wzbudził dość żywe zainteresowanie teologów niemieckich i francuskich, ale pełniejsze poparcie otrzymał dopiero w obecnych dniach, gdy w ogóle personalizm zdobył sobie zaufanie. Przy okazji, warto również zwrócić uwagę na artykuł tegoż autora *Amorces d'une conception personaliste du mariage d'après saint Thomas*, *Revue Thomiste*, 45(1939) s. 755—763.

<sup>20</sup> Wbrew rozpowszechnionej opinii, tekst encykliki obfituje w treści bliskie dzisiejszym spojrzeniom teologicznym na małżeństwo. Zwłaszcza pierwsza część sprawia pod tym względem wrażenie niejednokrotnie zdumiewające, przypominając szeregiem stwierdzeń sformułowania konstytucji *Gaudium et spes* na temat miłości, jej prymatu, sakramentalnego charakteru więzi małżeńskiej, powodów, dla których jest ona więzią nierozzerwalną, misji małżonków w Kościele. I tak, na przykład, w ujęciu Piusa XI przez zawarcie małżeństwa następuje „oddanie na całe życie osoby własnej osobie drugiej” (tłum. bp. S. Okoniewskiego, Kraków 1931, s. 8). W rezultacie tego powstaje związek, którego nie powinno się traktować „w ciaśniejszym zrozumieniu jako instytucji do należytego rodzenia potomstwa, lecz w zrozumieniu szerszym, jako wspólność całego życia” (s. 16). Zadaniem rodziców „jest nie tylko rozradzanie i zachowanie rodzaju ludzkiego na ziemi, a nawet nie tylko wychowanie pewnej ilości czcicieli Boga prawdziwego, lecz powiększenie liczby dzieci Kościoła...” (s. 10). Mówiąc o dobrach małżeństwa, papież podkreśla, że „sakramentalność tamte (bonum prolis i bonum fidei) znacznie przewyższa...” (s. 44), gdyż dzięki niej „małżeństwo chrześcijańskie jest najdoskonalszym obrazem jedności zachodzącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem” (s. 21). W tym też „mistycznym znaczeniu chrześcijańskiego małżeństwa” kryje się „wewnętrzny powód” jego nierozzerwalności (tamże).

Podobnych zdań jest w encyklice wiele i wszystkie zasługują na porównanie z wypowiedziami Soboru Watykańskiego II o istocie, przymiotach i zadaniach małżeńskiej więzi chrześcijan (zob. GS 48—50). Sobór zresztą parokrotnie odwołuje się w tychże paragrafach do tekstu Piusa XI i, tym samym, przywraca jego walor, jakkolwiek przecież encyklika nie stanowiła w żadnym razie wzorcowego dokumentu w pracach nad redakcją rozdziału *De dignitate matrimonii et familiae*.

wna należy do najmniej podatnych na rozwój działów teologii. Los encykliki Piusa XI jest tego wymowną ilustracją. Uderza przecież, że nowy duch i litera listu nie znalazły bardziej twórczych komentatorów.

Gdy zatem projekt rozdziału *De dignitate matrimonii et familiae* mógł być przyjęty jako wyraz oficjalnej nauki Kościoła, przed teologią życia małżeńskiego po raz pierwszy od Soboru Trydenckiego otwierał się następny etap historii. Jednak wobec innych tekstów obecnego soboru, o bogatym profilu teologicznym, przede wszystkim wobec konstytucji *Lumen gentium*, już wtedy wydawało się pewne, że etap ten nie będzie długotrwały<sup>21</sup>. Mimo to, niepodobna było oczekiwać natychmiastowego, jeszcze na Soborze, przystania biskupów na propozycje zgoła odmienne od tych, jakie przygotowywano właśnie do ostatecznych głosowań. W tej atmosferze i z taką — pod każdym względem odmienną — propozycją wystąpił arcybiskup Zoghby.

## 2. Analiza tekstu

Interwencja była zwięzła, nie przekroczyła limitowanego czasu dziesięciu minut i składała się z dwóch części. Po zapowiedzi tematu, mówca zarysował problem, jaki go skłonił do zabrania głosu, następnie przedstawił projekt jego rozwiązania i zakończył akcentem ekumenicznym. W tym prostym układzie zawarł jednakże idee, które zabrzmiały zaskakująco.

1. „Istnieje problem jeszcze bardziej trapiący niż ten, jaki stwarza ograniczanie urodzin — problem osób związanych małżeństwem, które bez żadnego powodu z własnej strony zostały nieodwracalnie opuszczone przez współmałżonka (męża czy żonę), i z jego winy”<sup>22</sup>.

Zważywszy, że nastroje tamtych dni — na Soborze i poza nim — wyznaczała właśnie kwestia regulacji poczęć, uwaga arcybiskupa siłą rzeczy, choć zapewne wbrew jego intencjom, musiała wywołać wrażenie propozycji kontrastowej. Ówczesnie, w wielu kręgach zachodnich, również katolickich, żywo

<sup>21</sup> Od początku narzucało się, iż w ogóle treści konstytucji *Gaudium et spes* powinny otrzymać z biegiem czasu nową interpretację według miar eklezjologii konstytucji *Lumen gentium*. Tym bardziej więc dotyczyło to rozdziału o małżeństwie ze względu na nikły rozwój tej tematyki w ostatnich wiekach.

<sup>22</sup> Podajemy własne tłumaczenie wypowiedzi na podstawie jej oryginalnego brzmienia.



dyskutowano ewentualność dopuszczenia przez Kościół możliwości zapobiegania poczęciom za pomocą niektórych środków chemicznych świeżo wprowadzonych do masowej produkcji farmaceutycznej. Wydawało się, że sposób ich działania był na tyle różny od dotychczas znanych środków, iż nie stał w sprzeczności z zasadami etyki chrześcijańskiej normującymi współżycie małżeńskie.

Zarazem, do głosu doszły wcześniejsze, lecz jeszcze dyskretne dyskusje wokół prawa naturalnego. Mimo sprzeciwu rzymskiej dykasterii wobec prób nachylania teologii moralnej do zawołań etyki sytuacyjnej<sup>23</sup>, presja obu znaczących filozofii epoki, egzystencjalizmu i personalizmu, nie mogła pozostać bez echa w zakresie rozumowań etycznych nad prawem naturalnym. Klasyczna koncepcja tego prawa, wyrażająca pogląd na świat i człowieka wsparty na filozofii arystotelesowskiej i dawnym stanie nauk przyrodniczych, znalazła się w pierwszym rzędzie zagadnień poddanych krytycznej rewizji<sup>24</sup>.

Nic więc dziwnego, że w soborowej debacie nad małżeństwem myśl biskupów, obok wspomnianej wyżej sprawy celów, niemal wyłącznie skupiła się na problematyce regulacji poczęć, jakkolwiek wymianę zdań na ten temat krępowały przedłużające się prace papieskiej komisji. Zresztą jeszcze w dniach przygotowań do Soboru powszechnie się zastanawiano, czy problematyka ta znajdzie w obradach należyne sobie odzwierciedlenie. Dlatego też, niezależnie od osiągniętych w końcu rezultatów, samo skupienie się na pilnej kwestii i przedyskutowanie jej w dostępnych rozmiarach, zasługiwało na uznanie. Było oczekiwaną odpowiedzią na potrzebę czasu.

Zdaniem abpa Zoghby istniała potrzeba pilniejsza. Należy jednak przypuszczać, iż nie w stopniowaniu owej potrzeby mieściło się źródło wywołanego tym głosem nieporozumienia. Precyzyjne uszeregowanie spraw nieodzownych według nasilenia ich pilności jest zwykle przedsięwzięciem, które wymyka się spod ocen obiektywnych. Napięte ówczesne dysku-

---

<sup>23</sup> Por. instrukcję Świętego Oficjum w tej sprawie, AAS, 48 (1956), s. 144 oraz omówienie jej przez J. Fuchsa, *Ethique objective et éthique de situation*, NRT, 78(1956), s. 798—818.

<sup>24</sup> Wobec obszernej literatury na ten temat, zob. w pierwszym rzędzie J. M. Aubert, *Pour une herméneutique du droit naturel*, Recherche de Science Religieuse, 59(1971), s. 449—492, gdzie podana jest istotna bibliografia przedmiotu. Także A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1974 oraz pr. zb., *Natur als Norm in der Moraltheologie*, München 1976.

sje nad rodzicielstwem i antykoncepcją wskazują na słuszność przyznania tej problematyce pierwszeństwa w soborowej debacie de matrimonio et familia. Natomiast za większym znaczeniem sugestii melchickiego biskupa mocno przemawiały pastoralne i teologiczne zapytania stawiane przez wzrastającą liczbę rozwodów. Wydaje się jednak, że abp Zoghby, proponując Soborowi włączenie do obrad owego „jeszcze bardziej trapiącego problemu”, nie miał intencji przygaszenia powagi dyskutowanej już kwestii. Nie usiłował zatem przedstawić propozycji konkurencyjnej, lecz wyostrzyć czujność Zgromadzenia na sprawę równie istotną i pilną, jak tamta, a która nie pozyskała sobie należnego zainteresowania.

Jest również możliwe, że pasterskie doświadczenie biskupa uwrażliwiło go bardziej na los niewinnie opuszczonych w małżeństwie niż na kryzys moralności współżycia cielesnego, co także stanowiłoby jak najbardziej godziwy powód interwencji i tłumaczyłoby jej akcent. Jedno w każdym razie nie budzi sprzeciwu — zdanie, które miało zapowiedzieć temat wystąpienia musiało być tak skonstruowane, żeby anonosowane treści mogły się stać słyszalne w chwili, gdy uwagę biskupów w auli pochłaniały dwa inne tematy.

2. Następnym fragmentem otwierał pierwszą część wystąpienia, tj. ukazanie problemu. Posługując się obrazem, mówca nakreślił w nim główne elementy spornej, w jego opinii, sytuacji.

„W niedługim czasie po zawarciu małżeństwa, które wydawało się szczęśliwe, jedno z małżonków na skutek słabości ludzkiej albo rozmyślnie opuszcza ognisko domowe i zawiera nowy związek. Strona niewinna udaje się do swego proboszcza czy biskupa. Ale otrzymuje jedną tylko odpowiedź: nie mogę nic uczynić dla ciebie. Módl się i zdecyduj na życie samotne i zachowanie wstrzemięźliwości przez resztę swojego życia. Takie rozwiązanie zakłada heroiczną cnotę, rzadką wiarę i mało spotykany temperament. Nie jest więc rozwiązaniem dla wszystkich”.

Interesująco wybija się tu ostry kontrast między pytaniem człowieka, który szuka pomocy Kościoła a odpowiedzią pasterza, zdradzającą jego bezsilność wobec postawionego przed nim problemu. Trudność wynika stąd, że pasterz, działając w imię oficjalnego posłania, przyjmuje postawę, która nie brzmi wiarogodnie. Powszechność tej postawy nie dopuszcza ewentualnych prób wyjaśnienia jej przypadkowością jakichkolwiek zdarzeń i stawia w stan podejrzenia teologię, jaka się znajduje u jej podstaw.

Abp Zoghby nie kwestionował zatem pytania, będącego aż nadto zrozumiałym wyrazem przeżywanej więzi chrześcijanina z Kościołem. W jasnych terminach usiłował przeciwstawić się problematycznej, według swego sądu, odpowiedzi. Przede wszystkim podważył słuszność przeświadczenia, jakoby w opisanej sytuacji Kościół istotnie nic więcej nie mógł uczynić. Następnie, ze stanowiska realizmu życiowego odmówił godności zobowiązaniu wszystkich opuszczonych przez współmałżonka do przyjmowania na stałe zachowań możliwych jedynie dla niektórych.

Ilustracyjny charakter analizowanego fragmentu nie uprawnia do podjęcia dostatecznie rygorystycznych zastanowień nad szczegółami zawartych w nim opinii arcybiskupa. Pozostaje zatrzymać się przy praktycznym celu tego rysunku. Miał on zasugerować, iż położenie niewinnie opuszczonych w małżeństwie nie jest, być może, bez wyjścia.

Abp Zoghby nie dbał o estetyczne efekty tekstu. Zamysł zobrazowania sytuacji prawdziwie dramatycznej przed audytoryum, które nie było jeszcze otwarte na jej głos, nie sprzyjał pielęgnacji słowa. Żeby tyle zawily, co i drastyczny stan rzeczy mógł zabrznieć pełnią swej natury, trzeba było lakonicznego wyeksponowania faktu bez baczenia na wrażliwość słuchacza. Tym więcej, że w ogóle sens całej interwencji sprowadzał się do zaniepokojenia jej odbiorców przedstawianym problemem. Trudno bowiem przypuszczać, że biskup realnie liczył na włączenie propozycji do obrad sesji. Biorąc pod uwagę zaawansowany stopień prac nad redakcją Schematu XIII i bliską datę końca Soboru, wydaje się to bardzo wątpliwe. W tych okolicznościach rysowała się jedynie szansa zaszczerpienia w Zgromadzeniu sugestii do przyszłych przemyśleń, co już oznaczało wiele.

3. Kolejny fragment przemówienia wypełniła refleksja nad psychologicznymi i etyczno-religijnymi konsekwencjami postaw, jakie zwykło się przyjmować w praktyce duszpasterskiej wobec niewinnie opuszczonych przez współmałżonków.

„I tak, młodzi ludzie, mężczyzna czy kobieta, którzy pobrali się, gdyż się nie czuli wezwani do zachowania stałej wstrzeźliwości, nader często, by nie popaść w neurastenię, zmuszeni są do zawarcia nowego, nielegalnego związku poza Kościołem. Ci uczciwi i normalni do niedawna katolicy są odtąd zdani na tortury sumienia. Mają do wyboru jedno tylko: stać się z dnia na dzień ludźmi wyjątkowymi. W przeciwnym razie pozostałoby ...zginąć!

„Wiemy doskonale, że rozwiązanie polegające na zachowaniu stałej wstrzemięźliwości nie jest rozwiązaniem dla wszystkich chrześcijan. Inaczej mówiąc, wiemy, że pozostawiamy tych młodych pokrzywdzonych bez odpowiedzi. Zachęcamy ich, by liczyli na wiarę, która dokonuje cudów. Ale wiara dokonująca cudów nie jest dana wszystkim. Wielu z nas, biskupów Kościoła, musiało dużo walczyć i modlić się, żeby ją otrzymać”.

Nad całym wywodem góruje przeświadczenie o niemożności sięgania po principium continentiae jako jedyną odpowiedź na problem osób pozostawionych przez współmałżonka. W oczach arcybiskupa równałoby się to postawieniu większości z nich przed alternatywą: przyjąć życie samotne, narażając się na niebezpieczeństwo utraty równowagi psychicznej albo, wbrew zasadzie Kościoła, zawrzeć nowe małżeństwo za cenę spokoju sumienia.

Głęboka racja tego stanowiska tkwi w opinii mówcy na temat siły instynktu seksualnego bardziej niż w sakralnej wprost wizji powołania do bezżeństwa. Rzecz zrozumiała, że wzniosły ideał celibatu „dla Królestwa Bożego” nie mógł być obcy pasterzowi ze Wschodu, gdzie pielęgnuje się najcenniejsze tradycje życia w stanie bezżennym, na wzorowej podbudowie teologicznej. Jednak w harmonii z motywem interwencji arcybiskup położył główny nacisk na psychofizjologiczne warunki niezbędne do odpowiedzialnego wyboru bezżeństwa, nie wnikając w jego mistykę. Ale dlatego tym silniej zaakcentował konieczność powołania i łaski wstrzemięźliwości, bez których żądania celibatu przekraczałyby siły przeciętnego człowieka.

Zawarcie związku małżeńskiego przyjął za dostateczny dowód braku powołania do życia w celibacie, co z kolei tłumaczy drastyczne wyeksponowanie niebezpieczeństw grożących w jego pojęciu zarówno tym, którzy, po rozkładzie pierwszego małżeństwa, z rezygnacją godzą się na dalsze życie samotne, jak i tym, którzy podejmują trudną z punktu widzenia wiary decyzję wejścia w powtórne związki. O znaczeniu, jakie przypisywał do tych uwag świadczy i to, że nie pominął przeszkód, którym muszą stawić czoło nawet powołani do bezżeństwa.

Ponieważ natura żywiołowo przeniknięta przez instynkt seksualny jest zwyczajnym udziałem większości, przeto arcybiskup w nie mniej zdecydowany sposób przeciwstawił się sądowi dopuszczającemu gwarancję łaski wstrzemięźliwości dla

wszystkich pozbawionych życia małżeńskiego. Zdanie: „wiara, która dokonuje cudów nie jest dana wszystkim” ma w związku z tym silną niewątpliwie wymowę teologiczną. Przede wszystkim jednak jest zdaniem o wydzwieku praktycznym. Odmawia słuszności postępowaniu, które bezrefleksyjnie, wykorzystując uproszczone rozumienie wiary i miłosierdzia Bożego, stwarza człowiekowi nadzieje na możliwość realizacji tego, co, mimo najlepszych intencji i wysiłków, może się okazać nieosiągalne.

Jedyną więc wykładnią analizowanego tekstu może być chyba stwierdzenie, że abp Zoghby zaprotestował w nim przeciw łatwiznie, jaka wkłada się do stosunków międzyludzkich i która tym usilniej szuka do nich przystępu, im bardziej stają się one zawile, będąc wszak dla nich szczególnie groźnym niebezpieczeństwem: dla wzajemnych odniesień osób do siebie i dla przeżywanej przez nie wiary. Arcybiskup dobitniej to wyraża: „wiemy, że pozostawiamy tych młodych pokrzywdzonych bez odpowiedzi”. Świadomość paradoksu takiej postawy nieodparcie pobrzmiewa dramatem duszpasterza nakładającym się na dramat osoby dotkniętej przez kryzys więzi małżeńskiej. W sumie, chodziło o ukazanie, że odpowiedź, jaką skrzywdzony człowiek zazwyczaj otrzymuje jest i w sensie psychologicznym, i teologicznym, i duszpasterskim anty-odpowiedzią.

4. Treści te były jednak wygłaszane wobec Soboru. Mówca, wnosząc swój głos, musiał przetworzyć go w pytanie skierowane do Kościoła. Interwencja abpa Zoghby sprowadzała się do następującej kwestii: czy praktyka traktowania porzuconych małżonków w sposób powszechnie przyjęty rzeczywiście stanowi jedynę możliwe odniesienie się do ich problemu, zgodne z przesłaniem Ewangelii? Albo, zważywszy ciężar postawionych jej zarzutów — czy Kościół ma prawo zadowolić się takim rozwiązaniem? Ku temu właśnie zwracały się następne zdania interwencji.

„Kwestia, jaką ci strapieni ludzie stawiają dziś przed Soborem jest następująca: czy Kościół ma prawo odpowiedzieć wiernemu nie ponoszącemu żadnej winy — niezależnie od natury problemu, jaki go gnębi — poradź sobie sam, nie mam rozwiązania dla twojego przypadku? Czy w takiej sytuacji Kościół istotnie nie może dysponować niczym innym, jak tylko rozwiązaniem wyjątkowym, przeznaczonym dla wyjątkowych ludzi?”

5. Pytania te zamykały prezentację problemu. Następnie ar-

cybiskup przeszedł do scharakteryzowania swojej propozycji wyjścia z trudności, wzorowanej na dyscyplinie Kościoła prawosławnego. Wpierw jednak zatrzymał się przy ogólnych racjach teologicznych, które skłoniły go do przypuszczenia, iż takie wyjście — odmienne od dotychczasowego — powinno wręcz istnieć.

„Kościół na pewno otrzymał od Chrystusa wystarczającą możliwość ofiarowania swoim dzieciom dróg zbawienia odpowiednich do ich sił, wspieranych oczywiście przez łaskę Bożą. Chrystus nigdy nie żądał heroizmu czy stanu doskonałości pod groźbą zatraty członka. 'Jeżeli chcesz być doskonały' — powiedział Chrystus — 'jeżeli chcesz'.

„Kościół nie może więc nie mieć możliwości ochrony niewinnego małżonka przed konsekwencjami grzechu jego partnera. Nie wydaje się normalne, żeby stała wstrzeźliwość, związana ze stanem doskonałości, mogła być, jak kara, zobowiązująco nakładana na kogoś wskutek zdrady współmałżonka”.

Sugestywny układ przytoczonych zdań stanowi przede wszystkim kontrast z treściami poprzedniej części przemówienia. Bp Zoghby nie szczędził tam wysiłków, by podważyć pogląd, według którego, w przypadku rozkładu małżeństwa, principium indissolubilitatis matrimonii nie dopuszcza jakiegokolwiek pozytywnego rozwiązania sytuacji obojga stron, a nawet samej tyłko strony niewinnej, jeżeli zerwanie więzi następuje z przyczyny jednego ze współmałżonków. W potocznej terminologii, lecz w sposób nie budzący wątpliwości, zdecydowanie odciął się od rygoryzmu tego stanowiska. W obecnym fragmencie przeciwstawił mu dlatego własne spojrzenie na sprawę jako wolne od obciążeń zakwestionowanej praktyki.

Jest zrozumiałe, że rygorystyczne interpretacje zasad i w ogóle wszelkie postawy naznaczone rygoryzmem nie wywołują same przez się reakcji nieufnych. Uwidoczniający się w nich respekt dla wskazań normatywnych zjednuje im raczej uznanie. Tym niemniej fundament, na jakim się wspierają nie zawsze bywa słuszny i mocny, a zatem też, zależnie od swych jakości, dodatnio względnie ujemnie rzutuje na ich efektywną wartość. I tak, rygoryzm najczęściej spotykanych odniesień do problemu osób pozostawionych przez współmałżonka zaniepokoił abp. Zoghbę jako skutek niedopuszczania ani potrzeby, ani możliwości interpretacji praw z uwzględnieniem wymowy konkretnych zdarzeń egzystencji ludzkiej,

za czym się kryje symptomatyczny rys teologii, która w głosie adresata normy skłonna jest dopatrywać się znamion jej kontestacji. Wyeksponowana w tekście odpowiedź pasterza: „nie mogę nic uczynić dla ciebie”, służy za ilustrację paradoksalnego rezultatu takiego rozumowania. Arcybiskup widział w niej wyraz zawężonej koncepcji życia chrześcijańskiego. Nie poprzestał jednak na sprzeciwie wobec owej niechęci do odmiennego spojrzenia na prawo i życie chrześcijańskie w ogóle. Na tym tle chciał wyraziściej ukazać treści, z którymi wiązał nadzieje na pozytywne rozstrzygnięcie podjętej kwestii.

Zdania, jakie tu następowały wnosiły przede wszystkim wspomniane wyżej idee — przeciwstawne do poprzednich. Spełniały zarazem funkcję wprowadzenia do szczegółowego opisu własnej propozycji mówcy. Ze względu na to mają niepomiarłą wagę zdań, które tłumaczą sens przedstawionych Soborowi sugestii.

Fragment składa się z dwóch elementów sprzęgniętych ze sobą w skrócony sylogizm, z ukrytą przesłanką mniejszą. Założenie główne jest proste i oczywiste. Świadczy o bogactwie dróg wiodących do zbawienia i o zgodności stosowanych do nich powołań z możliwościami natury ludzkiej. Przy tym ostatni akcent jest niedwuznacznie silniejszy i nadaje ton rozumowaniu biskupa, stając się wyróżnikiem jego teologii. Realia losu człowieka są w niej zasadniczym miejscem, z którego i w odniesieniu do którego abp Zoghby rozważa działanie Boga w świecie. Więcej, patrzy na nie jako na działanie dla świata historii człowieczej. Bóg tej teologii szanuje wielokształtną rzeczywistość ziemską, nie przekracza granic sił ludzkich, wiąże każdy swój dar ze zdolnościami przyjęcia go przez obdarzanego. Tym bardziej wezwanie do złożenia świadectwa szczególnie trudnego — czynem heroicznym, życiem w stanie doskonałości — kieruje tylko do niektórych.

W drugiej, domyślnej przesłance arcybiskup zawarł wcześniej ujawnione przeświadczenie, że fakt małżeństwa jest oznaką braku powołania do stałej wstrzemięźliwości. Na tej podstawie wyprowadził wniosek, iż praktyka nakładania obowiązków status perfectionis na osoby porzucone przez małżonka nie wydaje się zasadna. Tym samym ostatecznie wyświecił naturę różnic dzielących jego stanowisko od postawy, którą poddał krytyce.

Stanowisko rygorystyczne, mające za sobą powszechną aprobata duszpasterzy, reklamuje się respektem dla doktryny o

małżeństwie nierozzerwalnym. Tymczasem jest przede wszystkim postawą zdominowaną przez teologię jurystyczną. To, co nazywa poszanowaniem tradycji doktrynalnej, wyraża się głównie w formalistycie prawnej i apologii prawniczo rozumianych norm. W obliczu powikłań życia ludzkiego zadawała się przypomnianiem treści obowiązujących zasad, pozostawiając napotykanym przypadki bez rozwiązania. Do takich w każdym razie kategorii sprowadza się wizja rygoryzmu, jakiej abp Zoghby usiłował się przeciwstawić.

Nie chciał jej jednak zastąpić propozycją zgoła odwrotną, co byłoby wszak równoznaczne z opowiedzeniem się po stronie sytuacjonizmu etycznego. I faktycznie, nie dał podstawy do wyrzucenia mu tego błędu. W przyjętym przez siebie założeniu postulował nowe ustosunkowanie się do normy, a nie przeobrażenie jej sensu według żądań sytuacji, jakkolwiek tekst przemówienia może zrazu wywołać odczucie przeciwne. Myśl biskupa dopomina się więc o baczenie na różnicę między dowolnym przyznawaniem priorytetu etycznym wyznacznikom szczegółowych zdarzeń a postępowaniem, które stanowi próbę zgłębienia nakazów normatywnych w łączności z wymową doświadczenia moralnego. Tam rzeczywiście ulega się relatywizmowi etyki sytuacyjnej, tu natomiast usiłuje przezwyciężyć anomalie jurystyki.

6. Ściśle biorąc, projekt abp. Zoghby nie wymagał sam przez się specjalnego wprowadzenia. Jako odbicie wielowiekowej dyscypliny Kościoła prawosławnego, siłą faktu wspierał się na wystarczająco dobrym fundamencie, by mógł być wzięty pod rozwagę Soboru. Zanalizowane treści miały jednak uprzystępnąć jego odbiór umysłom przywykiłym do obcowania głównie z formami myśli zachodniej i dlatego mówca poprzedził nimi przekaz własnych idei, wzorując się na rozumowaniu przyjętym w klasycznej teologii łacińskiej. Tak więc niejako z nadmiarem, ale w „rodzimym” języku swoich słuchaczy dowodził najpierw, że niepodobna przypuścić, jakoby inne rozwiązanie podjętego problemu nie istniało.

„Kościoły Wschodnie zawsze były świadome, że mają tę moc i zawsze sprawowały ją na korzyść niewinnego małżonka. Owszem, na mocy pozytywnego ustanowienia Chrystusa więź małżeńska jest nierozzerwalna, jednak — na co wskazuje ewangelia św. Mateusza (5, 32; 9,36) — 'z wyjątkiem przypadku cudzołóstwa'. Określenie sensu tej wstawki należy do Kościoła. Podczas gdy Kościół rzymski zawsze interpretował ją restryktywnie, inaczej było na Wschodzie, gdzie począwszy od



pierwszych wieków, Kościół interpretował ją na korzyść możliwości ponownego związku dla niewinnego małżonka.

„Jest prawdą, że Sobór Trydencki na 24 sesji (*De Matrimonio*, kan. 7) usankcjonował restryktywną interpretację rzymską. Ale dobrze wiadomo, iż sformułowanie, jakiego zrazu ten święty Sobór użył w kanonie, zostało później tak przetworzone, by nie wykluczyć tradycji wschodniej, która stosowała się do praktyki odwrotnej do postępowania Kościoła rzymskiego. Było to zasługą mówców weneckich, którzy znali grecką tradycję wspartą na interpretacji Ojców greckich, a nawet niektórych Ojców zachodnich, jak na przykład św. Ambrożego z Mediolanu.

„Wiemy, jak bardzo Ojcowie Kościoła wschodniego, idąc za radą Apostoła, próbowali odwieść wdowców i wdowy od zawierania powtórnych małżeństw. Nigdy jednak nie chcieli pozbawić prawa do nowego związku niewinnej osoby, niezasłużenie porzuconej przez małżonka. Ta tradycja, zachowana na Wschodzie i nigdy w ciągu dziesięciu wieków jedności nie potępiona, dzisiaj mogłaby być podjęta i przybrana za własną przez katolików. Rozwój studiów patrystycznych uwydatnił wszak naukę Ojców wschodnich, którzy nie byli ani mniej dobrymi egzegetami, ani mniej dobrymi moralistami niż Ojcowie zachodni”.

Na poziomie analizy tekstu *passus* ten nie stwarza trudności napotkanych w poprzednich fragmentach. Nie jest, jak tamte, krytyczny, lecz pozytywnie wyklada idee, które same stały się obiektem surowych krytyk. W każdym razie jest to *passus* węzłowy, a przeto należy mu się specjalna uwaga.

Abp Zoghby nawiązał w nim do słynnej klauzuli w zdaniach pierwszej ewangelii dotyczących nierozzerwalności małżeństwa. Pomiął dyskusje egzegetyczne wokół jej sensu i ciężar myśli skupił na stanowisku Kościoła w tej sprawie, podkreślając, że właśnie do Magisterium Ecclesiae należy wydanie osądu, czy klauzulę powinno się rozumieć restryktywnie czy też jako rzeczowe dopuszczenie wyjątku od zasady nierozzerwalności. Zarazem przypominał, że w tym względzie istnieją dwie tradycje: zachodnia i wschodnia, katolicka i prawosławna. W obliczu problemów, jakie nastęrczało postępowanie zakorzenione w tradycji zachodniej, zasugerował Soborowi, by rozpatrzył możliwość uznania praktyki Kościoła wschodniego, który na podstawie tekstu św. Mateusza przyzywał na powtórne małżeństwa osób porzuconych.

Praktyka prawosławna była znana. Wznosiła się jednak na

podstawach, które nie znajdowały przychylnego odzewu w świadomości Kościoła rzymskiego. Abp Zoghby nie zatrzymał się więc dłużej nad nią samą, a główny nacisk położył na racje przemawiające za jej wiarogodnością.

I tak, wskazał najpierw na starodawność tej praktyki, powołując się w tym na świadectwo Ojców Wschodu i niektórych Ojców zachodnich jako na tych, którzy nigdy nie byli przeciwni zawieraniu nowych związków przez niewinnie opuszczonych. Uwagę tę wzmocnił następnie podkreśleniem, że pogląd Wschodu na sprawę powtórnych małżeństw również w czasach późniejszych był nieprzerwanie żywy i nie spotkał się z potępieniem Kościoła w ciągu dziesięciu wieków jedności, tj. w okresie, gdy mogło mieć ono bezpośredni wpływ na jego dalsze losy. W końcu, szczegółowiej i z wyrazistą jeszcze intonacją, skomentował ustosunkowanie się Soboru Trydenckiego do tekstu św. Mateusza, by stwierdzić, że nawet wtedy Kościół nie wykluczył praktyki wschodniej, chociaż wprost zaangażował się w sporną kwestię i usankcjonował restryktywną interpretację klauzuli.

Ten ostatni akcent był konieczny. Mimo bowiem dużej wagi obu poprzednich faktów, w katolickiej teologii małżeństwa decyzje Soboru Trydenckiego zajmowały zawsze miejsce uprzywilejowane, a kanon cytowany przez abp. Zoghbę przyjmowano za rozstrzygającą referencję w kwestiach odnoszących się do nierozzerwalności więzi małżeńskiej w przypadkach zdrady. Wobec wyeksponowanej w nim prawdy, jaką tekstowi św. Mateusza przyznawała tradycja Kościoła zachodniego, jawiła się potrzeba uwidocznienia, iż wniosek zgłaszany obecnemu Soborowi nie był sprzeczny z nią pod względem dogmatycznym.

Co do tego, sformułowanie kanonu nie budziło na pozór zastrzeżeń. Mówca zakładał nawet, iż rzecz była powszechnie wiadoma. Tym niemniej głos jego natrafił na sprzeciwi, który dowodzi, że świadomość zachodnia inaczej reagowała na niuanse zawarte w trydenckiej deklaracji. Czy zatem owa niezgodność była oznaką różnic tylko poglądowych i dyscyplinarnych czy jednak, wbrew przeświadczeniu abpa Zoghby, dogmatycznych?

Ten ważny akt powstał w 1563 r., tj. w końcowej fazie Soboru i otrzymał następujące brzmienie: *Si quis dixerit Ecclesiam errare cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi et utrumque coniugum,*

vel saltem innocentem, qui causam adulterij non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, maecharique eum qui dimissa adultera alteram duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupsarit anathema sit<sup>25</sup>.

Komentowanie kanonu nie przyczynia dziś historykom i teologom nadmiernych trudności. Badania nad nim, wydatnie wzbogacone w ostatnich latach, zadowalająco ustaliły sens jego treści<sup>26</sup>, choć panuje opinia, iż niepodobna jednoznacznie określić jego kwalifikacji teologicznej<sup>27</sup>.

Orzeczenie w nim zawarte nie odnosi się bezpośrednio do samej nierozzerwalności małżeństwa w przypadku cudzołóstwa, lecz do faktu, że Kościół głosząc to, nie nadużywa swojego autorytetu i władzy, jak sądzili protestanci. Nie myli się, gdy naucza, że: 1° węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu zdrady jednego z małżonków; 2° żaden z partnerów nie może zawrzeć nowego związku za życia drugiej strony; 3° strona niewinna dopuściłaby się cudzołóstwa, gdyby zawarła powtórny związek za życia małżonka, który popełnił zdradę.

Kanon 7 nie był wytworem jednego dnia. W długich dziejach Soboru Trydenckiego i on miał swoją historię<sup>28</sup>. Jest charakterystyczne, że w pierwszym projekcie zawierał potę-

<sup>25</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Vol. IX, 967, 31—36, Societas Goerresiana, Freiburg i. Br. 1924.

<sup>26</sup> Spośród licznych prac, wybijają się badania następujących autorów: L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1973; B. Bruns, *Der tridentinischen Kanon über Ehebruch und Wiederheirat im Fall von Ehebruch*, *Annuaire Historiae Conciliorum*, 6(1974) s. 376—398; tenże, *Ehescheidung und Wiederheirat im Fall von Ehebruch. Eine rechts- und dogmengeschichtliche Untersuchung zu Kanon 7 der 24. Sitzung des Konzils von Trient*, München—Paderborn—Wien 1976; P. Franssen, *Le divorce pour motif d'adultère au concile de Trente*, *Concilium*, 5(1970), s. 83—92; tenże, *Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamental-dogmatischer Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547*, *Scholastik*, 29(1954), s. 537—560 i 30(1955), s. 33—50; G. Pelland, *Le canon tridentin concernant le divorce*, *Science et Esprit*, 26(1974), s. 341—377; tenże, *De contextu canonis tridentini et argumento traditionis de divortio*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, 63 (1974), s. 509—534; J. Lecler, H. Holstein, P. Adnès, Ch. Lefebvre, *Histoire des conciles oecuméniques*, t. 11, Trente, Paris 1981, s. 441—468.

<sup>27</sup> Por. P. Adnès, *Le mariage*, Paris 1963, s. 102; J. Lecler..., dz. cyt., s. 451.

<sup>28</sup> W rachubę wchodzi debaty w dwóch okresach Soboru: w końcowej części okresu pierwszego, w Bolonii, od kwietnia do listopada 1547 i szesnaście lat później, od lutego do listopada 1563.

pienie tych, którzy by odmawiali rozciągania zasady nierozzerwalności na przypadki objęte klauzulą św. Mateusza. Jednak na skutek petycji biskupów z wysp śródziemnomorskich okupowanych przez Wenecję dokonano korekty tej wersji. Biskupi ci, będący na ogół Wenecjanami obrządku łacińskiego, przebywali na terenach związanych z obrzędowością i dyscypliną prawosławną. I chociaż tamtejsze Kościoły podlegały ich jurysdykcji, w tym, co dotyczyło spraw rytu zachowywały wierność prawosławnemu Wschodowi. Była to swoista symbioza obu wielkich tradycji: łacińskiej i greckiej, mająca być symbolem jedności zerwanej od pięciu wieków. Ale ów symbol nie był przejrzysty. Pomijając ciężące na nim problemy natury politycznej, wystarczy zważyć chociażby inne niż na Zachodzie rozumienie pojęcia rytu w Kościele wschodnim, by pozbyć się nadmiernych złudzeń co do rodzaju tej jedności. Jakkolwiek jednak była chwiejna, rzeczywicie istniała w pewnej postaci. Biskupi weneccy, świadomi niebezpieczeństw rozłamu, chcieli zapobiec decyzjom, które mogłyby łatwo spowodować go. I dlatego właśnie wnieśli propozycję, by soborowa deklaracja na temat nierozzerwalności małżeństwa ograniczała się do odparcia błędów, które miały źródło w nauce Lutra i nie wartościowała wiążąco wschodniego stanowiska w tym przedmiocie. Ich głos rekomendował się przekonującymi racjami. Orzeczenia Soboru Trydenckiego w zakresie małżeństwa w dużym stopniu formułowane były w obronie doktryny katolickiej podważonej przez Reformację<sup>29</sup>. Ponieważ Kościół prawosławny nie potępiał niedopuszczania przez Zachód powtórnych związków w przypadkach zdrady, biskupi weneccy byli zdania, iż w sytuacji naznaczonej wystąpieniem Lutra Sobór nie znajdował się w konieczności wykluczania praktyki wschodniej.

Tekst definitywnie przyjęty nie jest więc deklaracją czysto doktrynalną. Nie stwierdza, że mieszcząca się w nim prawda należy do depozytu objawienia, lecz że postępowanie Kościoła katolickiego w odniesieniu do dyskutowanego problemu jest praktyką według Ewangelii i nauki Apostoła. W ten sposób kanon faktycznie odrzucał stanowisko protestantów, którzy utrzymywali, iż takie przeświadczenie jest błędne, natomiast

---

<sup>29</sup> O poglądach M. Lutra na małżeństwo pisał obszernie K. Suppan, *Die Ehelehre Martin Luthers. Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses*, Salzburg—München 1972.

w niczym nie naruszał tradycji wschodniego chrześcijaństwa<sup>30</sup>.

Niemniej sędzi się, że nierozzerwalność więzi małżeńskiej w przypadku cudzołóstwa została tu zdefiniowana w sposób pośredni. Ale i ta uwaga żąda wzmianki, iż z kolei anatema dołączona do kanonu nie miała jeszcze wymowy, jaką otrzymała na Soborze Watykańskim I. Napiętnowała nierozważny sprzeciw wobec autorytatywnego nauczania Kościoła, nie przydając temu dyscyplinarnej mocy ekskomuniki<sup>31</sup>.

Ze strony abp. Zoghby przypomnienie tych podstawowych faktów służyło jednemu celowi: wskazaniu, że — jak mniemał — Sobór Watykański II był w stanie wziąć pod rozwagę jego propozycję, gdyż nie przeszkadzały temu żadne istotne względy doktrynalne. Więcej nawet, w rozwoju studiów patrystycznych nad Ojcami Wschodu dopatrywał się wręcz pewnej zachęty do zweryfikowania przez Kościół łaciński swej dotychczasowej interpretacji klauzuli św. Mateusza.

W końcowej partii przemówienia abp. Zoghby raz jeszcze nawiązał do zachodnich reakcji na problem niewinnie opuszczonych w małżeństwie, by zwrócić uwagę, że odbija się w nich przesadny perfekcjonizm kazuistyki, żywo kontrastujący z postawą miłosierdzia pielęgowaną w Kościele wschodnim.

„Zatroskanie duszpasterskie o małżonków ciężko doświadczonych inaczej się objawiło u kanonistów zachodnich. Przy pomocy wybujałej kazuistyki, graniczącej niekiedy z akrobacją, zabiegali o wykrycie wszelkich przeszkód unieważniających kontrakt małżeński. Na pewno czynili to z troski pasterskiej. Czasem jednak wynika z tego pewna szkoda dla dusz. Bywa na przykład, że po dziesięciu latach życia małżeńskiego znajduje się nagle przeszkodę pokrewieństwa, której nie domyślano się dotąd, pozwalającą na rozwiązanie wszystkiego, jak gdyby za dotknięciem różdżki. W oczach prawników jest to naturalne i zrozumiałe. Ale my, pasterze, musimy przyznać, iż nasi wierni są tym niekiedy zdumieni i zgorzeleni.

<sup>30</sup> Por. na przykład P. Fransen, *Le divorce pour motif d'adultère au concile de Trente*, art. cyt., s. 85—86; G. Pelland, *Le canon tridentin concernant le divorce*, art. cyt., s. 350—352.

<sup>31</sup> Por. P. Fransen, *Réflexions sur l'anathème au concile de Trente*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 29 (1953), s. 657—672; tenże, *Die Formel 'si quis dixerit ecclesiam errare' ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. anderer Kanones der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, *Scholastik*, 26 (1952), s. 526—556; A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe 'fides' und 'haeresis' und die dogmatische Wer-*

„Czy cytowana wyżej tradycja Ojców wschodnich nie jest bliższa miłosierdziu Bożemu wobec zaślubionych chrześcijan niż owe przeszkody małżeńskie? Oczywiście, niepodobna działać tutaj pochopnie. Zresztą nadużycia są zawsze możliwe, lecz nadużycie władzy nie niweczy jej w ogóle”.

Ten zaskakujący po trosze powrót akcentów krytycznych poza wcześniejszą częścią wprost zarezerwowaną na krytykę i tuż po pozytywnym wykładzie propozycji nie sprzeciwia się logice przemówienia. Ich obecność wyjaśnia funkcja kontrastowego tła, jaką spełniają w odniesieniu do idei miłosierdzia uwypuklonej w następnym passusie. Biskup nie zadowolił się jednak powtórzeniem uwag poczynionych na temat charakterystycznych dla Zachodu postaw wobec osób porzuconych w małżeństwie, lecz sięgnął głębiej, domyślając się w nich odbicia kazuistycznej spekulacji łacińskich kanonistów. Chciał przekonać audytorium, że jakkolwiek ich intencje zasilała szczerą zapobiegliwość pasterska, na skutek powiązań z kazuistyką podejmowali wysiłki skazane na niepowodzenie. Posługiwali się rozumowaniem nazbyt podatnym na wypaczenia, nie ogarniającym dostatecznie natury ludzkich problemów i nade wszystko odległym od oryginalności ewangelicznego orędzia o człowieku. Dlatego rozminęli się z miłosierdziem, jakim Bóg obdarowuje ludzi i którego nie odmawia również skrzywdzonym małżonkom. Przeszli obok tradycji, która to potwierdza i sprowadziła przesłanie chrześcijańskie do postaci, słusznie budzącej negatywny odzew w świadomości wiernych.

Tym sposobem abp Zoghby stawiał przed Soborem bardzo interesujący rys wschodniej dyscypliny kościelnej znany głównie pod greckim mianem *oikonomia*, tzn. postawę wyrozumienia i miłosierdzia wobec chrześcijan, którzy na skutek wyjątkowego spłotu okoliczności życiowych doznałoby szkody, gdyby byli zobowiązani do spełnienia określonej normy. Wyraża się ona zawsze w decyzjach Kościoła (biskupa, synodu) zezwalających poszczególnym osobom na odstąpienie od prawa<sup>32</sup>.

*tung der Konzilentscheidungen von Vienne und Trient*, Münchener Theologische Zeitschrift, 4(1953), s. 133—146.

<sup>32</sup> Wśród wielu, o zasadzie *oikonomia* pisali: B. Botte, *Oikonomia*, Ephemerides Liturgicae, 94(1980), s. 283—296; K. Duchatelez, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, NRT, 92(1970), s. 267—292; P. Huillier, *Quelques précisions sur la notion d'économie dans le droit canonique orthodoxe*, w: *Aspects de l'orthodoxie*, Paris 1981, s. 43—52; tenże, *L'espace du principe d'économie dans le domaine matrimonial*, Revue de Droit Canonique, 28(1978), s. 44—53; J. Kot-

Zachód od dawna praktykował inną zasadę. Gdy spotykano się z działaniem niesprowadzalnym do normy, z jaką powinno być związane, usiłowano wówczas dokonać korekty prawa. Zabieg ten, wzorowany na filozofii Arystotelesa, znalazł szerokie zastosowanie nie tylko w świecie nauk prawnych, ale i etycznych, łącznie z teologią moralną, przyjmawszy za filozofem, nazwę *epikia*. Chętnie definiuje się go zdaniem Suareza: *Emmendatio legis ea ex parte qua deficit propter universale*<sup>33</sup>.

Abp Zoghby nie konfrontował wprost obu zasad. Nie rozwinął nawet tematu miłosierdzia i nie użył nazwy *oikonomia*. Pozostał przy zamiśle zasugerowania Soborowi, by rozważył możliwość przyjęcia przez Kościół katolicki dyscypliny, jaką w odniesieniu do powtórnych małżeństw osób niewinnie opuszczonych kieruje się prawosławie. Arcybiskup wyraźnie zakładał, że pociągnęłoby to za sobą szereg studiów i debat nad szczegółami projektu i dlatego ograniczał się do naszkicowania myśli podstawowych, niezbędnych dla pozyskania uwagi słuchaczy. Przywiązanie audytorium do schematów bliskich zachodniemu sposobowi myślenia było najprawdopodobniej głównym powodem silniejszego zaakcentowania jego paradoksalnych konsekwencji w praktyce pastoralnej. Odnosi się wprost wrażenie, jak gdyby abp Zoghby celowo sięgał po zwroty, porównania i przykłady niekiedy zbyt jaskrawe, żeby przezwyciężyć to, co mogło bezwiednie hamować w umysłach Zgromadzenia przychylnie spojrzenie na zaskakującą sugestię. Tym bardziej, że mówca nie mógł nie wiedzieć, iż zabrzmiała ona w auli jako propozycja wątpliwa pod względem doktrynalnym. Z drugiej jednak strony, nie usiłował zakwestionować rzymskiej doktryny o nierozzerwalności małżeństwa, podobnie zresztą jak nigdy tego nie czynił Kościół grecki. Odrzucał natomiast traktowanie jej jako wyłącznie prawdziwej oraz posługiwanie się nią przy pomocy narzędzi myślowych spoza kontekstu chrześcijańskiego, zwłaszcza przy pomocy kauzistyki.

8. Akapit kończący przemówienie nie wnosił już dodatkowych treści naświetlających zawilości poruszonego problemu. Osadzał go jedynie na gruncie rozwijającego się dialogu ekumenicznego i, niezależnie od poprzednich uwag, był wezwa-

sonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971; J. F. Thomson, *Economy*, *Journal of Theological Studies*, 26(1965), s. 368—420.

<sup>33</sup> *De legibus*, 1. II, c. XVI, n. 4.

niem do przebadania kwestii w imię deklaracji zjednoczeniowych, które nadawały znamię ówczesnym latom.

„Oby w tym czasie ekumenizmu i dialogu Kościoła katolicki mógł uznać niepamiętną tradycję Kościoła wschodniego i oby teologowie mogli poświęcić się studiom nad tym problemem i zaradzić niepokojom niewinnych osób zaślubionych, nieodwracalnie opuszczonych przez małżonka, i wyzwolić je z niebezpieczeństwa, jakie poważnie zagraża ich duszom”.

Chociaż na tę oryginalną interwencję złożyły się treści wielorakie, widoczne jest, że abp Zoghby podporządkował je jednej myśli naczelnej — zasugerowaniu Soborowi, by rozpatrzył możliwość rozwiązania problemu chrześcijan niewinnie porzuconych przez małżonka wzorem praktyki Kościoła prawosławnego, który w ślad za starodawną tradycją Wschodu i mocą miłosierdzia dopuszcza w takich przypadkach zawieranie nowych związków. Ponieważ jednak propozycja skierowana była do Kościoła, który od równie dawnego czasu opowiadał się po stronie surowszej interpretacji nierozzerwalności małżeństwa, biskup wypełnił znaczną część przemówienia krytyczną oceną argumentacji przytaczanej zazwyczaj na poparcie wyłącznej słuszności tego stanowiska. Zarazem z naciskiem wskazywał na paradoksalne efekty praktyczne doktryny, którą wiąże się ze zdarzeniami losu ludzkiego rozumowaniem obcym chrześcijaństwu. Te właśnie partie tekstu miały w pierwszym rzędzie unaocznic impas, w jakim, zdaniem mówcy, musiało się znaleźć duszpasterstwo jednostronnie zatroskane o respektowanie wyznaczników prawa i łatwo ulegające teologii naznaczonej przez wynaturzoną kazuistykę. W sumie, ów głos ze Wschodu był zawołaniem o reinterpretację zasady nierozzerwalności małżeństwa, upomnieniem się o czystsza odpowiedź ewangeliczną na pytanie człowieka doświadczonego przez niepowodzenie życiowe, próbą uzdrowienia pałterskiej misji Kościoła poprzez odniesienie jej do tradycji, która dopominała się o należyty szacunek dla siebie. Tym bardziej, że rozwój badań nad nią i ożywienie dążeń ekumenicznych wychodziły temu naprzeciw jako zachęta i imperatyw czasu.

## II. REAKCJA. GŁOS Z ZACHODU

Wystąpienie abpa. Zoghby nie miało w auli przychylnego oddźwięku. Wywołało wręcz konsternację wśród biskupów i przyjęte zostało jako kłopotliwy incydent<sup>34</sup>. Nic więc dziwnie-

<sup>34</sup> Por. A. Wenger, pr. cyt., s. 207.



go, że Sobór nie decydował się na włączenie propozycji do porządku obrad. Nie mógł też jednak pozostawić jej bez odpowiedzi. Należała się ona i abp. Zoghbie, i opinii publicznej zelektryzowanej niezwłocznie przez prasę. Spełnienia tej roli podjął się kard. Ch. Journet.

Dzięki obszernym sprawozdaniom dziennikarskim z przebiegu sesji oraz publikowanym notatkom niektórych teologów, dość dobrze znane są okoliczności, jakie towarzyszyły tamtym dniom soborowym i zadecydowały o interwencji kardynała <sup>35</sup>.

Nikt wówczas nie nosił się z zamiarem poddawania pod dyskusję nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, jakkolwiek projekty pogłębienia doktryny de matrimonio były w ogóle śmiałe, debaty wokół nich napięte i niekiedy nie pozbawione nawet pewnej pikanterii. Podobnie opinia publiczna, która przecie stawiała w tej dziedzinie daleko idące wymagania, nie oczekiwała od Soboru rewizji principii indissolubilitatis matrimonii. Owszem, Sobór był wrażliwy na niebezpieczeństwa zagrażające więzi małżeńskiej ze strony nieprzychylnych dla niej współczesnych przemian społecznych i dlatego w przygotowywanej części Schematu XIII umieścił przypomnienie, że sam Chrystus wynosząc małżeństwo do godności sakramentu, przywrócił mu pierwotną postać zamierzoną przez Boga, mającą za charakteryzujące ją cechy jedność i nierozzerwalność <sup>36</sup>. Na tym tle przemówienie abp. Zoghby wywarło wrażenie szokujące <sup>37</sup>.

Nie bez znaczenia był również fakt, iż arcybiskup przemawiał na krótko przed zakończeniem przedpołudniowych obrad czyli przed serwisem informacyjnym podawanym o tej porze dziennikarzom przez watykańskie biuro prasowe. Żywe poruszenie wśród biskupów, brak czasu na refleksję w grupie sprawozdawców, reporterskie wyostrzenie uwagi na wiadomości niepospolite sprzyjały nastrojom sensacji, które rzeczywiście rozwinęły się szybko do niepokojących rozmiarów <sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Najobszerniej informuje o tym A. Wenger, tamże, s. 203—211.

<sup>36</sup> Ten akcent pozostał w tekście definitywnym, GS 48.

<sup>37</sup> Znamienna jest w tym względzie krótka uwaga Ph. Delhaye'a, jaką skwitował interwencję wikariusza patriarchy: *Mgr Zoghby allait faire les frais de toutes les conversations pendant une semaine, Préhistoire et histoire...*, art. cyt., s. 414. Por. także A. Wenger, pr. cyt., s. 207—211 oraz *Informations Catholiques Internationales*, n. 250, 15.10.1965, s. 24—25.

<sup>38</sup> W sposób szczególny nastroje te wzmogła prasa codzienna i tygodniowa, w takim nawet stopniu, że ze względów poznawczych byłoby interesujące oddzielne opracowanie tych, bardzo licznych, reakcji.

Sekretariat Soboru postanowił nie zwlekać z repliką, żeby nieopatrzenie nie wprowadzić szerokiej opinii w błąd co do stanowiska biskupów w drażliwej kwestii. Nadto papież, otrzymawszy bliższe komunikaty o zdarzeniu, również był zdania, że należało zareagować na nie. Kard. Journet nie widział jednak siebie w roli przynoszącego odpowiedź. Owszem, podzielał przeświadczenie o jej niezbedności i sugerował nawet wyświechtlenie zajścia klarowną prezentacją katolickiej nauki na temat małżeństwa jako więzi nierozdzielnej, lecz wychodził z założenia, iż pasterski profil interwencji abp. Zoghby nasuwał raczej wybór któregoś z biskupów pasterzy, szczególnie reprezentanta Kościołów wschodnich<sup>39</sup>. Ale ostatecznie sam podjął się niełatwej misji i wystąpił nazajutrz po wypowiedzi melchickiego pasterza, 30 września, na 139. zgromadzeniu ogólnym<sup>40</sup>. Dla zaznaczenia, że głos jego nie miał charakteru interwencji wyłącznie osobistej umieszczono go na czele programu dnia, przed biskupami wcześniej zapisanymi do dyskusji w innych sprawach.

Według opinii sprawozdawców już owa swoista oprawa deklaracji kardynała, także jej koloryt dykcyjny nadawały jej znamię zgola uroczyste<sup>41</sup>. Zarazem było to wystąpienie treściowo i formalnie zwarte i akademickie, z tezą i argumentem, precyzyjne i przejrzyste. Mówca wyeksponował w nim przede wszystkim identyczność katolickiej doktryny o nierozdzielności małżeństwa z nauką Jezusa, następnie ukazał przyczyny, jakie doprowadziły Kościół wschodni do odchylenia się od niej i wreszcie stwierdził niemożność podjęcia problemu na innej płaszczyźnie doktrynalnej czy praktycznej niż ta, której pozostawał dotąd wierny katolicyzm.

1. W pierwszym zatem fragmencie kardynał bronił podstaw tradycyjnej nauki Kościoła zachodniego o nierozdzielności małżeństwa.

„Nauka Kościoła katolickiego o nierozdzielności małżeństwa sakramentalnego jest tą nauką, którą Jezus Pan objawił nam i którą Kościół zawsze zachowywał i obwieszczał<sup>42</sup>.”

„W istocie, czytamy w ewangelii według św. Marka (10,2.9. 11—12): 'Przystąpili do Niego faryzeusze i, chcąc Go wystawić

<sup>39</sup> Por. A. Wenger, pr. cyt., s. 212.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Podajemy własne tłumaczenie wypowiedzi na podstawie tekstu zamieszczonego w *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, dz. cyt., s. 58—60.

na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę. Odpowiedział im: (...) Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziała. I dodał: Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo'.

„Apostoł Paweł głosi wyraźnie tę samą naukę. I nie w własnym imieniu, lecz w imieniu Pana: 'Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddała żony' (1 Kor 7, 10—11).

„Za pomocą tych jasnych świadectw staje się oczywiste, że św. Mateusz nie miał na myśli innej doktryny, gdy dodawał następującą klauzulę: 'Każdy, kto oddała swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo' (19,9; 5,32).

Kardynał nie zwracał swych słów imiennie przeciw abp. Zoghby, lecz do całego zgromadzenia biskupów i, pośrednio, poza aulę — do chrześcijan zaskoczonych przemówieniem z poprzedniego dnia. Nie odpowiadał przeto wprost na sformułowane w nim trudności, zarzuty, punkty widzenia, lecz na ich tle globalnie określał prawdy ściśle wiążące się z podniesioną kwestią, a tym samym wyznaczał dopuszczalne granice dyskusji nad nią.

Zdaniem kard. Journeta, abp Zoghby przekroczył ramy ortodoksji i dlatego uniemożliwił włączenie swego projektu do debaty soborowej. Istniało jednak niebezpieczeństwo szkodliwych reperkusji jego głosu w świadomości wiernych i w praktyce pastoralnej. Celem zapobieżenia temu, kardynał wziął na siebie rolę wyraziciela przekonań biskupów w przedmiocie katolickiej nauki o nierozzerwalności małżeństwa. W każdym razie kontekst interwencji wskazuje na to, że miała ona za sobą przynajmniej aprobatę ojców Soboru, nawet jeśli nie była sensu stricto wypowiedzią w imieniu Zgromadzenia. Nie wchodzi tu w rachubę przytoczona w niej argumentacja, która wszak nie warunkuje pewności depozytu objawienia, lecz wyłącza treści nauki Kościoła. Tym niemniej dowodzenie kard. Journeta, będące śladem jego osobistych kompetencji jako dawnego profesora, zachowuje priorytetowe znaczenie przykładu typowego dla ówczesnego Zachodu rozumowania w teologii, któremu właśnie abp Zoghby się przeciwstawił.

Pierwsze zdanie obecnego fragmentu wyraża w formie klasycznej tezy główną myśl całego przemówienia. Zdania na-

stępujące po nim są konsekwentnie wykładem prawdziwości idei zawartej w tezie. Przy czym wykład ten przeprowadzony jest na dwóch poziomach. Poziom pierwszy i fundamentalny (cytowany wyżej człon) stanowi uzasadnienie wprost oznajmionej prawdy, natomiast poziom drugi (środkowy człon tekstu<sup>43</sup>) wykazuje fałsz opinii przeciwstawnej.

Jednak wspomniany rys wyróżniający rozumowanie teologiczne kardynała i znamieny dla teologii zachodniej tamtej epoki w ogóle ujawnił się w tym przede wszystkim, że w spięciu zgłoszonego projektu z normującą postępowanie zasadą, projekt nie był traktowany jako nośnik treści nowych, budzący nadzieje na pogłębienie dotychczasowego rozumienia zasady, lecz jako zagrożenie dla niej. Wynikało to z przyznania bezwzględności pierwszeństwa prawdzie, z którą Kościół zawsze się wiązał i w której widział normatywne odniesienie dla wszelkiej świeżej myśli z obejmowanego przez nią zakresu. Ponieważ sugestia abp. Zoghby najwyraźniej wiodła do stworzenia wyłomu w tradycyjnym katolickim pojmowaniu nierozzerwalności małżeństwa, nie znalazła w oczach kardynała dodatkowej noty i musiała spotkać się z odparciem. Nie był to nawet akt dyskwalifikujący ją, lecz stwierdzenie, iż na skutek własnych wewnętrznych słabości, sama niejako dyskwalifikowała się wobec oczywistych imperatywów normy naczelnej.

Odwołując się do niej, kard. Journet apelował o poszanowanie dla doktryny, która w Kościele katolickim ma zupełnie jednoznaczny wykładnię: małżeństwo chrześcijan jest w każdym przypadku wewnętrznie nierozzerwalne, a nadto małżeństwo dopełnione jest również nierozzerwalne zewnętrznie. W dokładnym sformułowaniu teologicznym czy prawnym stanowisko to jest treścią dwóch znanych tez: *Vinculum matrimonii inter christianos est in omni casu (etiam adulterii) intrinsece indissolubile. Matrimonium ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest*<sup>44</sup>.

Wezwanie wspierało się na fundamencie najwyższej rangi. Kardynał nie nawiązywał bowiem jedynie do powszechnego zdania teologów, ani do praktyki uświęconej starodawnym zwyczajem, ani nawet do nauczania o niejasnym jeszcze stop-

---

<sup>43</sup> Fragment cytowany niżej w punkcie 2.

<sup>44</sup> W takim sformułowaniu tezy te figurowały zwykle w każdym podręczniku teologii traktującym o sakramencie małżeństwa. Druga z nich jest, w przytoczonym brzmieniu, tekstem kanonu 1118 CIC.

niu pewności dogmatycznej, lecz wprost i z naciskiem podkreślał, że to, co Kościół katolicki głosi i pielęgnuje w materii indissolubilitatis matrimonii, a więc zarówno jej zakres jak i trwałość, jest prawdą objawioną przez Jezusa Chrystusa i w niczym od nauki Jezusowej nie odbiega.

Uwagę słuchaczy skierował następnie na teksty ewangelii synoptycznych oraz na tekst Pawłowy, które stanowią zwykle trzon argumentacji potwierdzającej ten fakt. Nie sposób było jednak uniknąć trudności, jakiej przyczynia dowodzeniu klauzuli św. Mateusza. Z drugiej strony, przemówienie tego typu, różniące się zasadniczo od wystąpień o charakterze naukowym, nie dozwala na wnikliwe, krytyczne omówienie spornych opinii niezgodnych z własnym poglądem na sprawę. Kardynał zmuszony był więc do naszkicowania od razu i w kilku zaledwie liniach rozwiązania problemu, jakie uznawał za najbardziej przekonujące. I tak, na podstawie konfrontacji budzącego zastanowienie tekstu św. Mateusza z paralelnymi zdaniem obu pozostałych synoptyków oraz z fragmentem Pierwszego Listu do Koryntian, które nie noszą najmniejszych śladów podobnej klauzuli, wyprowadził wnioski, że pierwszy ewangelista nie mogąc głosić nauki odmiennej od tamtych autorów, nie dozwala na zinterpretowanie jego klauzuli w sensie wyjątku od zasady. Kard. Journet był tak dalece przekonany o tym, że opinię tę traktował jako całkowicie pewną i jako taką przekazał swemu audytorium: „za pomocą tych jasnych świadectw staje się oczywiste, że św. Mateusz nie miał na myśli innej doktryny, gdy dodawał następującą klauzulę...”

2. Kolejny fragment przemówienia wypełniło ustosunkowanie się kardynała do praktyki dopuszczania powtórnych związków w Kościele wschodnim.

„Jest prawdą, że niektóre Kościoły wschodnie przyjęły rozwały w przypadkach cudzołóstwa i zezwalają niewinnym małżonkom na zawarcie powtórnych związków. Ten fakt ma wyjaśnienie w relacjach, jakie istniały w przeszłości między państwem a Kościołem. Pod wpływem prawa cywilnego, które dopuszczało w takich przypadkach możliwość rozwodu i nowego małżeństwa, do Kodeksu Kościoła wschodniego, zwanego *Nomokanonem*, zostały włączone *Novellae Justiniani* wyliczające wielorakie legalne podstawy rozwodu.

„W późniejszym okresie, celem usprawiedliwienia praktyki, Kościoły owe zaczęły się powoływać na klauzulę św. Mateusza o rozwodzie w przypadku cudzołóstwa. Ale oprócz wspomnianej podstawy, Kościoły te przyjmują inne jeszcze ra-

cje uzasadniające rozwody. Odnosi się wrażenie, że w tej materii postępują one w sposób bardziej ludzki niż ewangeliczny”.)

I tutaj kard. Journet nie podjął wprost dyskusji z opiniami abp. Zoghby, jakkolwiek na pierwszy rzut oka wydaje się, że okoliczności narzucały wtedy taką dyskusję. Passus dotyczy bowiem koronnego argumentu wikariusza patriarchy na rzecz powtórnych związków, właśnie w ślad za praktyką Wschodu jako usankcjonowaną autorytetem Ojców oraz trwałą i jednoznaczną dyscypliną Kościoła. Podobnie jednak jak w poprzednim fragmencie, tak i w tym, kardynał z rozmysłem unikał frontального spotkania z głosem, któremu nie przyznawał dostatecznej siły dowodowej. Zresztą w innym wypadku wszczywałby debatę, do jakiej w ogóle Sobór nie był chętny dopuścić w przeświadczeniu o bezpodstawności sugestywnych zaręczeń abp. Zoghby. W harmonii więc z własnym widzeniem sprawy oraz z intencjami Zgromadzenia, nie dotykając bezpośrednio kłopotliwej propozycji, rzucił światło na genezę realiów stanowiących jej fundament. Tą drogą próbował nie tyle zwalczyć ów konkretny wniosek, mimo że faktycznie wywołał on wśród biskupów znaczne zaniepokojenie, ile na jego tle i w związku z nim ukazać złudność tego typu projektów, które poświadczają swą domniemaną prawdę historią, lecz nie respektują jej do końca i wbrew zamysłom przybliżenia praktyki chrześcijańskiej do Ewangelii, oddalają ją od niej. Wybrał przeto jedyny w takim kontekście i najprostszy jednocześnie sposób rozumowania. Do argumentacji abp. Zoghby dołączył ze swej strony pominięty przez niego fakt, iż prawo rozwodowe Kościoła wschodniego nie jest wprost wynikiem szerszej interpretacji klauzuli św. Mateusza, lecz szczególną adopcją przepisów prawa cywilnego z czasów cesarza Justyniana (529—565). Odwoływanie się do klauzuli nastąpiło później celem podparcia tekstem ewangelicznym normy, która została usankcjonowana bez wyraźnej więzi z Ewangelią.

Ponadto, wskazywanie czy to na praktykę prawosławia, czy też na wschodnią interpretację tekstu Mateuszowego w poszukiwaniach odpowiedzi na problem niewinnie opuszczonych w małżeństwie jest przedsięwzięciem tym bardziej ryzykownym i zwodliwym, że Kościół Prawosławny dopuszcza rozwody również w innych przypadkach, nie mając na wytłumaczenie tego żadnych podstaw biblijnych. Stąd ostatnie zdanie fragmentu, w którym kardynał określił postępowanie Kościoła wschodniego w materii rozwodów jako bardziej ludzkie niż ewangelicz-

ne brzmi już nie tonem surowej krytyki intelektualisty, lecz szczerym rozgoryczeniem chrześcijanina.

3. Zakończenie przemówienia przynosiło odpowiedź na dwa pytania, które były osnową obu wystąpień: jaką normę przyjąć i jakie podjąć działania?

„Jakikolwiek byłoby postępowanie tych Kościołów, czy sta nauka Ewangelii o nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego zawsze pozostawała w mocy w Kościele katolickim. I Kościół ten nie może zmienić tego, co wypływa z prawa Boga.

„Kościół nie może nie być posłuszny przykazaniu Chrystusa. Ale i z wielkim współczuciem spogląda na te ze swoich dzieci, których ogniska domowe zostały rozdarte, które wzwane są do heroizmu, a zatem do życia w oczach ludzkich bez wyjścia. Ale nie w oczach Boga”.

Wzmianki sprawozdawców soborowych o uroczystym charakterze wypowiedzi kard. Journeta znajdują w tych kilku zdaniach najlepszą ilustrację. I niezależnie od zabarwienia, jakie przydawano temu określeniu, zwodnicze byłoby tłumienie samego odczucia. Odzwierciedlało ono intencje mówcy, który oczekiwał wręcz takiego efektu. W życiu społeczności eklezjalnej miano aktu uroczystego jest zawsze sygnałem działań o szczególnej wadze i spotęgowanej odpowiedzialności, nade wszystko zaś wskaźnikiem wyznawanej wiary oraz przekazu zbawczego orędzia. Tak też końcowe słowa interwencji zabrzmiały w ustach kardynała — wyostrozonym czuciem posłania Ewangelii o kategorycznym charakterze nierozzerwalności małżeństwa, pietyzmem dla Kościoła, który strzegł jej z wytrwałą wiernością jako cenny dar Boga, i współczującym respektem dla człowieka, który dotkliwemu wyzwaniu losu przeciwstawia postawę heroiczną, odrzucając zawarcie powtórnego związku.

Odwrotnie do wypowiedzi abpa Zoghby, głosu ze Wschodu replika kard. Journeta była typowym głosem ówczesnego Zachodu. Mówca wystąpił z silniejszej pozycji obrońcy wyznawanej przez Kościół katolicki prawdy i dlatego usiłował nie dopuścić do debaty nad sugestią, która nie mogła zarekomendować się niepodważalnymi, w jego rozumieniu, walorami. Wykazawszy ukryte w niej nieścisłości merytoryczne, uznał, że w ogóle nie zasługiwała na wzięcie pod rozwagę. W konsekwencji, zamiast dialogu wokół pilnego problemu, padło znamienne *non possumus* kardynała. Tym samym Sobór odpowiadał, że nie był skłonny weryfikować zasady nierozzerwalności

więzi małżeńskiej w reakcji na jej wątpliwą, wschodnią wykładnię. Uważano nadto, że nie tylko nie byłoby to rozumne, lecz i niemożliwe wobec treści doktryny, które stanowczo wykluczają ewentualność rozwodów.

### III. WYJASNIENIA I ROZBIEŻNOŚCI

Chociaż po replice kard. Journeta prace Soboru potoczyły się już dalej bez zmian, według wcześniej ustalonego programu, to sprawa podniesiona przez abp. Zoghbę nabrała jeszcze większego rozgłosu i wyjątkowo powróciła nawet do auli w powtórnym wystąpieniu wikariusza patriarchy. Niezbędne było złożenie wyjaśnień. Te jednak, zamiast złagodzić, zaostrzyły napięcia i rozbieżności.

Kardynał nie osiągnął zatem pełnego sukcesu. Próbował wpłynąć na zmianę nastrojów wywołanych poprzedniego dnia. Tymczasem, o ile ów zaskakujący głos, który je spowodował, natknął się głównie na opór zgromadzenia biskupów, jego własny wydatniej podzielił zdania szerokiej opinii zaintrygowanej sugestią ze Wschodu. Obie interwencje stały się tematem gorączkowych dyskusji wśród dziennikarzy i teologów. Nie tylko przeciwnicy abp. Zoghby, ale i sprzyjający mu nie ukrywali, że razida ich jego bezceremonialność w poruszaniu kwestii z gruntu zawilej, brak należnych niuansów w formułowaniu sądów i doborze słów, powierzchowna argumentacja nie czyniąca zadość rygorom myślenia. Tekst kardynała również nie uchronił się przed krytyką. Zarzucano mu nieadekwatność do problemów naszkicowanych przez abpa Zoghbę, niedostateczną podstawę informacyjną w materii Kościołów wschodnich i wyłączną chęć ocalenia doktryny i praktyki Kościoła łacińskiego, graniczącą z intencją stronniczą<sup>45</sup>.

Wobec powszechnej nieznamomości życia i problemów chrześcijaństwa wschodniego, prasa ówczesna dostarczyła swym odbiorcom szereg wartościowych not, artykułów i wywiadów sygnowanych przez znawców prawosławia, ułatwiając w miarę zorientowanie się w naturze zagadnienia i jego powadze<sup>46</sup>. Jednak na poziomie kontrowersji teologicznej i kościelnej nikt na razie nie mógł rozwikłać trudności, którą spotęgowało wrażenie wzajemnego niezrozumienia się stron oraz spieszna de-

<sup>45</sup> Por. A. Wenger, pr. cyt., s. 218.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 215—218 i 237—241.



cyzja Soboru zrezygnowania z przedstawionej mu propozycji<sup>47</sup>.

W tym położeniu z dużym zainteresowaniem oczekiwano dwóch deklaracji: w pierwszym rzędzie oświadczenia samego inicjatora projektu, nad którym zaciążył zarzut rozminięcia się z doktryną katolicką, następnie stanowiska patriarchy Maksymosa IV jako głowy melchickiego Kościoła. Abp Zoghby wystąpił przed zgromadzeniem soborowym 4 października, na 141. kongregacji plenarnej<sup>48</sup>. Już jednak uprzednio, niezwłocznie po przemówieniu kard. Journeta, w znaczącej wypowiedzi dla prasy dał wyraz własnej opinii o zgłoszonych przeciwko sobie zastrzeżeniach<sup>49</sup>. Ade nie zdołał wzmocnić tym swej pozycji. Nadto spotkało go jeszcze jedno niepowodzenie, które ostatecznie wytrąciło mu wszelkie szanse z rąk. Patriarcha publicznie zdezawuował jego dążenia w nocie, jaką 2 paździer-

<sup>47</sup> Nawet stan ówczesnych badań biblijnych, o wiele bardziej zaawansowanych w tej kwestii niż prace z zakresu patrystyki i teologii, nie pozwalał na wyprowadzenie wniosków dostatecznie jednoznacznych i pewnych. Wskazują na to, przykładowo, odmienne opinie kilku znanych w tamtym okresie egzegetów na temat sensu idei nierozzerwalności małżeństwa w pierwszej ewangelii: J. Bonsirven, *Nisi fornicationis causa. Comment comprendre cette crux interpretum*, *Recherches de Science Religieuse*, 35 (1948), s. 442—464; tenże, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, 1959; J. Sickenberger, *Die Unzuchtsklausel in Matthäusevangelium*, *Theologische Quartalschrift*, 123(1942), s. 189—206; A. Tafi, *Excepta fornicationis causa, Verbum Domini*, 26(1948), s. 18—26; A. Descamps, *Essai d'interprétation de Mt 5: Formgeschichte ou Redaktionsgeschichte*, w: *Studia evangelica*, Oxford 1957, s. 156—173.

Według jednych (Dupont), Jezus zezwolił jedynie na separację bez możliwości zawarcia nowego związku. Zdaniem innych (Bonsirven), *porneia* odnosi się do małżeństw nieważnych, np. kazirodczych. Jeszcze inni (Sickenberger, Tafi) sądzili, że Chrystus miał na myśli separację i powtórne małżeństwa Żydów, a nie chrześcijan albo (Descamps) tymczasowo chrześcijan nawróconych z żydostwa.

Prace badawcze nad nierozzerwalnością małżeństwa w zakresie patrologii i teologii systematycznej były wówczas rzadkie i na ogół sprowadzały się do zajęcia stanowiska wobec rezultatów badań egzegetycznych. Nie miały więc tej rangi, co te ostatnie. Por. np. J. Thomas, *Droit naturel et droit chrétien en matière d'indissolubilité du mariage*, w: *Miscellanea moralia in honorem A. Janssen*, Louvain 1948, s. 621—639; A. M. Dubarle, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, *L'Orient chrétien*, 9(1964), s. 63—73; J. Dauvillier, *L'indissolubilité du mariage dans la Nouvelle Loi*, tamże, s. 165—189.

<sup>48</sup> Tekst wystąpienia znajduje się w *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, dz. cyt., s. 47—48.

<sup>49</sup> Tekst wypowiedzi podaje *Documentation Catholique* z 7. 11. 1965, kol. 1905—1906.

nika przekazał do wiadomości za pośrednictwem francuskiego dziennika *La Croix*<sup>50</sup>. Wobec takiego obrotu sprawy, abp Zoghby nie rezygnując z powziętej myśli, uznał niemniej za konieczne wyjaśnić ją bliżej w auli<sup>51</sup>.

Jego pierwsza reakcja, dla prasy, była zwięzłą polemiką z tezami kard. Journeta. Oponował w niej przeciw mniemaniu, jakoby we wczesnokościelnej interpretacji obu tekstów św. Mateusza o małżeństwie należało się dopatrywać śladów pewnych nacisków politycznych, którym Ojcowie nie potrafili się oprzeć. Uważał, że przyjęcie takiej supozycji podważałoby istotnie to wszystko, co Kościół zawdzięcza wiedzy i świętości Ojców. Tym bardziej, że oni wszak budowali doktrynę chrześcijańską od podstaw i odegrali decydującą rolę w kształtowaniu osiągnięć wielkich soborów ekumenicznych.

W związku z tym twierdzenie kardynała o zależności wschodniej dyscypliny małżeńskiej od Kodeksu Justyniana wydało się abp. Zoghbie szczególnie mało prawdopodobne, zważywszy, że treści jej wcześniej wchodziły, jak sądził, w skład nauczania Orygenesa, św. Bazylego, św. Jana Chryzostoma i szeregu innych Ojców. Przyjął zatem odwrotną zależność, uważając, że to właśnie w orzeczeniach Kodeksu Justyniana znalazła odbicie o wiele starsza od nich doktryna i praktyka małżeńska chrześcijańskiego Wschodu.

Oprócz tego podniósł kwestię stosunku Kościoła rzymskiego do wschodniej dyscypliny małżeńskiej. Poruszył ją już wprawdzie w auli Soboru, lecz obecnie przypisał jej dużo większy ciężar. Tam uwydatnił jedynie, że Sobór Trydencki w zgodzie z wielowiekową tradycją zaniechał projektowanego początkowo potępienia szerokiej interpretacji klauzuli Mateuszowej na Wschodzie. Tutaj natomiast *expressis verbis* wnioskował, iż postawa ta z oczywistością dowodzi, że w ogóle Kościół nigdy nie zamierzał podważać jej godziwości.

Interwencja abpa Zoghby i echo, jakim się rozeszła zwróciły spojrzenia także na patriarchę Maximos IV. Zaskakująca sugestia jego wilkariusza nie mogła nie wywołać zapytań o sąd melchickiego Kościoła w tej materii. I faktycznie, deklaracja patriarchy była w gruncie rzeczy odpowiedzią na takie interpelacje.

W tym, co wiązało się ściśle z formalną stroną głosu abpa Zoghby, Maximos IV oświadczył, że angażował on wyłącznie odpowiedzialność samego mówcy, który przemawiał we wła-

<sup>50</sup> Publikuje ją zbiór *Discours et notes...*, dz. cyt., s. 466.

<sup>51</sup> Niezależnie od tego Sekretariat Soboru prosił abp. Zoghbę o bliż-

snym tylko imieniu, a nie jako delegat swojego Kościoła, tym bardziej, że nie uprzedził go nawet o zamiarze wystąpienia z propozycją. Ale czyniąc to, wykorzystał przysługujące mu prawa uczestnika soboru do wypowiedzania się w sposób niezależny i wolny. Nie podejmował więc decyzji w jakiegokolwiek mierze nagannej pod względem procedury kościelnej. Zarazem jednak zamknął ją w granicach, które w żadnym razie nie uprawniały łączenia jej z intencjami całego Kościoła melchickiego.

W części dotyczącej meritum sprawy patriarcha zajął stanowisko przeciwstawne do propozycji abp. Zoghby. Jego zdaniem złagodzenie zasady nierozzerwalności małżeństwa na korzyść oczekiwań ludzkich nie tylko nie przyniosłoby spodziewanych rezultatów, ale przysporzyłoby nowych jeszcze trudności. Nie ukrywał, że prawo małżeńskie Kościoła jest wymagające, a w przypadku osób doświadczonych przez los może się okazać dodatkowym doświadczeniem. Uważał niemniej, iż nie wolno dozwolić sobie na rozpatrywanie pojedynczych konfliktów, choćby ekstremalnych, poza ogółem sytuacji tego samego typu, tj. niezależnie od szkód, jakich by doznał całościowo pewnego rodzaju życia na skutek łagodnego traktowania faktów będących podważaniem jego ideału. Dlatego w sugerowanym przez abp. Zoghbę przychyleniu się Kościoła do powtórnych związków osób niewinnie opuszczonych w małżeństwie widział przede wszystkim niebezpieczeństwo: dla społeczności rodzinnej, którą rozwód najistotniej by naruszał oraz dla instytucji małżeńskiej, którą osłabiłaby możliwość spowodowania legalnej przyczyny rozwodu. „Kościół powinien usilnie trwać przy nierozzerwalności małżeństwa, bo jeśli nawet w niektórych przypadkach bywa, że niewinna strona wskutek tego prawa poddana jest ciężkiej próbie, bez niego cała społeczność domowa byłaby zachwiana i popadła w ruinę. Ponadto, gdyby rozwód w ścisłym rozumieniu miał być dopuszczony w razie cudzołóstwa, nic nie byłoby łatwiejsze dla nieodpowiedzialnych małżonków, jak stworzenie takiej przyczyny”<sup>52</sup>.

Patriarcha odparł także koronny argument patrystyczny swojego wikariusza, jakkolwiek uczynił to w inny sposób niż kard. Journet. Przyznał bowiem, że Kościół wschodni nie jest całkowicie pozbawiony racji, gdy własne rozumienie tekstów św.

sze określenie swojego stanowiska. Zob. A. Wenger, pr. cyt., s. 219—220.

<sup>52</sup> Por. z 3. akapitem deklaracji, *Discours et notes...*, dz. cyt., s. 466.

Mateusza wspiera na świadectwie niektórych Ojców. Mimo to krytycznie się odniósł do jego argumentacji, a zatem i do rozumowania abp. Zoghby, gdyż, jak twierdził, są teksty innych Ojców, które świadczą na rzecz rygorystycznej interpretacji klauzuli. Tak więc nie jest to tradycja ani stała, ani powszechna i dlatego nie może służyć za wystarczającą rację wszczęcia starań o zmianę katolickiej dyscypliny w przedmiocie nierozważalności więzi małżeńskiej.

Jednak ta niepomysłna dila abp. Zoghby deklaracja nie niweczyła kompletnie sensu wysuniętej przez niego idei. Patriarcha nie kwestionował nawet zasadności przedstawienia jej Soborowi. Sądził tylko, iż należało ją zgłosić w innej formie, jako rzeczywistą trudność, która domagała się rozwiązania w dialogu z prawosławiem. W tej, w jakiej została podana, wzbudziła zaniepokojenie i nieład myślowy.

Gdy 4 października abp Zoghby powtórnie stanął przed Soborem, by, tym razem, rozwiać nagromadzone w krótkim czasie nieporozumienia, nie znał jeszcze tekstu deklaracji patriarchy, który ukazał się drukiem tego dopiero dnia. Występował w odzewie na publikacje prasowe, które, jak podkreślili, nadały zbyt szeroki rozgłos jego poprzedniemu przemówieniu i udostępniły jego tekst bez odpowiedniego komentarza.

W dwóch początkowych punktach przypomniał pokrótce cel tamtej interwencji oraz zawarty w niej swój stosunek do nierozważalności małżeństwa. Uprzyczynowała ją opisana wtedy z detalami sytuacja młodych ludzi opuszczonych bez własnej winy przez męża czy żonę i skazanych na prowadzenie dalekiej życia samotnego w przymusowej wstrzemięźliwości. Przewodził jej jeden wyłącznie zamysł, ściśle pastoralny, znalezienia praktycznej odpowiedzi na problem tych osób jako pokrzywdzonych i bezradnych w znoszeniu swej krzywdy. „Moja interwencja miała cel ściśle pastoralny: znalezienie rozwiązania problemu tylu młodych mężów i żon, skazanych na życie samotne w przymusowej wstrzemięźliwości, bez żadnej winy ze swej strony”<sup>53</sup>.

Oponenci abpa. Zoghby nie kwestionowali na pozór jego pasterskich zamiarów. Podejrzenia padły na podstawy doktrynalne proponowanej przez niego praktyki. W rzeczywistości jednak, odrzucając problematyczną dlatego sugestię, z zasadniczych powodów nie oszczędzili również przyświecającej jej troski. Dobitnie wskazuje na to najcięższy chyba zarzut, jaki

<sup>53</sup> Por. z tekstem oryginalnym, *Acta Synodalia...*, dz. cyt., s. 47. Podobnie, tłumaczenie następujących fragmentów podane niżej.

spotkał arcybiskupa, gdy kard. Journet ocenił wzorcową dla propozycji dyscyplinę Kościoła wschodniego mianem bardziej ludzkiej niż ewangelicznej, przez co chciał uwydatnić rozdziew między postępowaniem, które powołując się na Ewangelię, de facto w większym lub mniejszym stopniu oddala się od niej na korzyść doczesnych wymiarów istnienia, a tym, które swój humanizm wznosi na nierozłącznym powiązaniu z nią. W ustach kardynała dezaprobata pierwszego była pośrednio krytyką intencji abp. Zoghby jako intencji pastoralnej, reklamującej się zatroskaniem o los człowieka, lecz programującej pomocne mu działania w odniesieniu do założeń ideowych po części przynajmniej rozbieżnych z ewangelicznymi wyznacznikami misji, które właśnie decydują o jej charakterze pasterskim. Wszelkie inne działania i programy przybierają zawsze kształty odmienne od tych, jakie należą do pierwszorzędnych dążeń Kościoła.

Konieczne więc było usilne przypomnienie w obecnym, obronnym przemówieniu zarówno istotnie pastoralnego profilu poprzedniego przemówienia, jak i tego, co także zostało wówczas jasno podkreślone, że sugerowana praktyka miłosierdzia szła w parze z afirmacją nierozzerwalności małżeństwa.

„W mojej interwencji wyraźnie przyjąłem niezmienną zasadę nierozzerwalności małżeństwa i świadomie unikałem używania słowa 'rozwód', ponieważ w języku katolickim oznacza ono przestąpienie tej zasady”.

Surowość zarzutu i poczucie odpowiedzialności za słowo wypowiedane przed Soborem skłoniły abp. Zoghbę do poczynienia obszerniejszych uwag na ten temat i do powtórnego rozpatrzenia na ich tle propozycji, z której wszak nie zamierzał się wycofywać.

„Nierozzerwalność małżeństwa jest tak bardzo zakotwiczona w tradycji Kościołów Wschodu i Zachodu, tak prawosławnej, jak i katolickiej, że nie mogła być ona podważona w interwencji soborowej. Tak więc i sama tradycja prawosławna zawsze uważała małżeństwo za nierozzerwalne. Równie nierozzerwalne, jak więź Chrystusa z Kościołem, Jego Oblubienicą, więź, która pozostaje typem monogamicznej i sakramentalnej więzi chrześcijan. W teologii prawosławnej rozwód jest tylko dyspensą udzielaną niewinnej stronie w ściśle określonych przypadkach, z motywu czysto pastoralnej troski i na mocy tego, co prawosławni nazywają zasadą 'ekonomii', a co oznacza 'dyspensę' czy, dokładniej, 'pobłażliwość'. Dyspensą ta nie wyklucza zasady nierozzerwalności małżeństwa. Jest ona

wprzęgnięta wręcz w jej służbę, podobnie jak dyspensy od małżeństw ważnych i dopełnionych udzielane w Kościele katolickim na mocy przywileju Piotrowego. Nie będę wspominać o nadużyciach, które są zawsze możliwe, lecz nie zmieniają realiów teologicznych”.

Treść postawionych abp. Zoghbie zarzutów była dla niego zaskoczeniem. Zamiast spodziewanej zapewne obrony mało znanej na Zachodzie zasady ekonomii, do której przecież sprowadzała się jego sugestia, znalazł się w konieczności odpowiedzi na pretensje o, jakoby, niezgodne z nauką katolicką spojrzenie na nierozzerwalność małżeństwa. Zaistniałe nieporozumienie było jednak bardziej wynikiem odmiennych opcji doktrynalnych w tym względzie na Wschodzie i Zachodzie niż skutkiem nikłej znajomości wschodniej praktyki ekonomii wśród biskupów i teologów łacińskich. Na to przynajmniej naprowadza analiza zagadkowej z pozoru sytuacji. Zakres nierozzerwalności przyjęty przez Kościół katolicki wyłącza ewentualność rozwodu w przypadku, gdy w rachubę wchodzi matrimonium ratum et consummatum<sup>54</sup>. Ponieważ propozycja abp. Zoghby czyniła wyłom w tym stanowisku, uwaga krytyczna audytorium zwróciła się wprost przeciw niej, nie widząc potrzeby przedyskutowania idei, która nie spełniała podstawowego warunku zgodności z nauką strzeżoną przez Magisterium Ecclesiae<sup>55</sup>. W oczach Soboru taki wyłom byłby równoznaczny z odstępianiem od dyscypliny kościelnej nie dopuszczającej w tym przypadku wyjątków. I w tym tylko sensie wyrzucano wikariuszowi patriarchy zakwestionowanie nierozzerwalności małżeństwa, a nie przeciwstawienie się jej w ogóle. Jest niemniej faktem, iż kategoryczna obrona tezy katolickiej nie

<sup>54</sup> Znane dziś, nowe próby interpretacji tej zasady pojawiły się później i nacechowały pierwszy etap refleksji nad małżeństwem w okresie posoborowym, jak np., spośród najbardziej dyskutowanych, prace J. Bernharda. Zob. przykładowo jego *Réinterprétation (existentielle et dans la foi) de la législation canonique concernant l'indissolubilité du mariage chrétien*, *Revue de Droit Canonique*, 21(1971), s. 243—278. Z innych, krytyczne zainteresowanie wzbudziła przede wszystkim praca V. Steininger, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen*, Graz—Wien—Köln 1968.

<sup>55</sup> Świadczą o tym wypowiedzi, szeregu papieży ostatnich czasów. Zob. Grzegorz XVI, *Litt. Accepimus* (8. 02. 1836), *Acta Gregorii XVI*, t. 2, s. 98; Pius IX, *Epist. Verbis exprimere* (15. 08. 8159), *Acta Pii IX*, t. 3, s. 100; Leon XIII, *Encycl. Arcanum divinae Sapientiae* (10. 02.. 1880), *ASS*, 12(1880), s. 400; Pius XI, *Encycl. Casti connubii* (31. 12. 1930), *AAS*, 22(1930), s. 550—554; Pius XII, *Allocutio ad Praelatos S. R. Rotae* (3. 10. 1941), *AAS*, 33(1941), s. 424.

sprzyjała żadnej inicjatywie rozpatrzenia jej istoty i implikacji pastoralnych z pozycji w jakiegokolwiek mierze odmiennych od tych, jakie cieszyły się aprobatą Kościoła. Obawa przed niebezpieczeństwem stworzenia pewnych szans poglądom z gruntu błędnym czy uważanym za błędne wiodła zazwyczaj do niepodjęcia partnerskiego dialogu z nimi. I chociaż ta postawa odbiegała od dawnych wzorców dysputy teologicznej, zakorzeniła się przecież mocno w myśli kościelnej ostatnich wieków, chroniącej się przed naciskami nurtu, który wypływał z reformacji<sup>56</sup>.

Okoliczności towarzyszące interwencji abp. Zoghby, atmosfera, jaką jego głos wytworzył, replika kard. Journeta i wreszcie dezaprobująca propozycję deklaracja patriarchy Maximosa IV domagały się przede wszystkim rozwiania podejrzeń i uspokojenia nastrojów. Tym bardziej, że arcybiskup już poprzednio uwarunkował powodzenie swej inicjatywy od woli Soboru. Nie matrafiwszy na opinie zbieżne z własnym poglądem, podjął decyzję wytłumaczenia przynajmniej, że odrzucenie projektu nie powinno nastąpić z motywów podanych w zarzutach, a także, że sam nie poczuwał się do odpowiedzialności za naruszenie katolickiej doktryny o nierozzerwalności małżeństwa.

Nie próbował jednak dowodzić swego przywiązania do niej przy pomocy dobranych argumentów rozumowych i w ogóle nie wznawiał zamkniętej już przecież dyskusji. Odwołując się do obu tradycji — wschodniej i zachodniej — wskazał tylko na bezsens zwróconych przeciw sobie posądzeń. Argumentem *de absurdo* usiłował poskromić wrażenia oponentów, którzy nie powstrzymywali się przed domysłami, jakoby śmiało podważać to, co niepodważalne.

Zarazem, i wbrew pretensjom biskupów, jeszcze wyraziściej niż w pierwszym przemówieniu uwydatnił różnicę między zasadą nierozzerwalności małżeństwa a wyjątkiem od niej w postaci swoistej dyspensy, która we wschodniej dyscyplinie kościelnej rządzi się prawami ekonomii chrześcijańskiej. Na potwierdzenie możliwości uwzględnienia takiej idei przytoczył istnienie w prawodawstwie katolickim podobnego rodza-

<sup>56</sup> Dlatego tym bardziej oczekiwania związane z Soborem, nie tylko wśród myślicieli katolickich, skupiały się m. in. na potrzebie odnowienia ducha badań teologicznych. Por. kilka interesujących w tej mierze świadectw osobistości reprezentujących Kościoły niekatolickie, głównie Kościół protestancki w: R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté. Chronique*, t. I, Paris 1968, s. 25—48 i 340—367.

ju przypadku, który znany jest pod nazwą przywileju Piotrowego<sup>57</sup>.

W porównaniu z interwencją z 29 września, tekst obecnej deklaracji wnosił ważne dopowiedzenie na temat jurydycznego sensu ekonomii w prawosławiu. Ale przybliżając ją do dyspensy w łacińskim rozumieniu tego słowa, by najogólniej określić jej charakter dla potrzeb słuchaczy mających rzymską formację prawną, nie cmieszkął wzmiankować jej teologicznej specyfiki, która zobowiązuje do traktowania obu aktów na oddzielnych mimo wszystko płaszczyznach i z korzyścią dla dyscypliny wschodniej. Odmienna nazwa owej 'dyspensy' — pobłażliwość czy wprost ekonomia — miała zabrzmieć czystszy niż w prawie zachodnim podejściem na Wschodzie do ziemskich uwarunkowań życia chrześcijańskiego. Akcent ten, jako równoważnik uwag z poprzedniego przemówienia wokół krytycznego stanu rzymskiej kazuistyki, nabierał w zestawieniu z nią szczególnie dużej mocy. Oba fragmenty uzupełniały się wzajemnie i stanowiły węzłowe miejsca jednej i drugiej wypowiedzi.

Z tymi myślami łączył się także następny punkt deklaracji, w którym na tle poczynionych właśnie dopowiedzeń arcybiskup podkreślił przewodnią intencję swej pierwszej interwencji.

„Tak więc stawiałem tylko wniosek o 'dyspensę' dla dobra niewinnego małżonka. Odwołując się do tradycyjnej na Wschodzie interpretacji tekstu św. Mateusza (5 i 19), miałem na myśli ewentualną możliwość dodania do motywów dyspens przyjętych przez Kościół katolicki, motywu cudzołóstwa oraz nieodwracalnego porzucenia jednego partnera przez drugiego, ażeby w ten sposób zażegnać niebezpieczeństwo zaty, jakie grozi stronie niewinnej. Taka dyspens nie podawałaby w wątpliwość nierozzerwalności małżeństwa, podobnie jak nie czyni tego żadna inna dyspens”.

W dwóch ostatnich fragmentach abp Zoghby powrócił do argumentów historycznych, na jakich wsparł swój projekt. Ale i tym razem nie próbował odpierać zarzutów kard. Journeta, lecz w ląkonicznych zwrotach wyraził jedynie poglą, iż zarówno podejrzwowanie Ojców Kościoła o interpretowanie słów

---

<sup>57</sup> Z punktu widzenia doktryny katolickiej podobieństwo to jest jednak tylko częściowe. Abp Zoghby nie wziął wówczas pod uwagę, że możliwość rozwiązania małżeństwa przez papieża dla ważnych powodów, zwana właśnie przywilejem Piotrowym, nie odnosi się do związków dopełnionych.



Chrystusa pod presją zdarzeń politycznych, jak i nieliczenie się z faktem, że Kościół zawsze unikał potępienia wschodniej praktyki powtórnych małżeństw w rzeczonych przypadkach jest niezrozumiałą śmiałością.

„Ta propozycja nie była gołosłowna, gdyż wspierała się na bezdyskusyjnym autorytecie świętych Ojców i Doktorów Kościoła wschodniego, których niepodobna bez lęku oskarżać o ustepliwość wobec racji politycznych i ludzkich, gdy tak, a nie inaczej tłumaczyli słowa Pana.

„Kościół rzymski, który uczestniczy w tej powszechnej, na Wschodzie i na Zachodzie, wierności zasadzie małżeństwa nierozzerwalnego, w ciągu długich wieków unii, jak i po rozdzieleniu Kościołów, nigdy nie zakwestionował godziwości dyscypliny wschodniej, dopuszczającej powtórne związki niewinnych mężów czy żon”.

Wyjaśnienia te zamykała następująca konkluzja: „Takie były treści i sens mojej poprzedniej interwencji soborowej. Stawiała ona problemy egzegetyczne, kanoniczne i pastoralne, których nie powinno się lekceważyć. Natomiast co do kwestii, czy byłoby możliwe i odpowiednie przyjęcie nowego motywu dyspensy, anlogicznego do motywów przywileju Piotrowego, osąd należy do Kościoła”.

Deklaracja definitywnie kładła kres nie przewidzianej i nader osobliwej kontrowersji. Sobór, niechętnie ustosunkowany do sprawy, nie wznawiał jej więcej. Przy tym, uwagę biskupów skupiało inne, ważne wydarzenie. Tego dnia, 4 października, Paweł VI wygłaszał w siedzibie ONZ w Nowym Jorku orędzie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji. Wobec miejsca, jakie w Schemacie XIII przyznano dialogowi Kościoła ze światem, akt papieża miał specjalną wymowę. Do auli wniósł praktyczną aprobatę idei Schematu i nastrój uspokojenia.

Tymczasem poza aulą zainteresowanie wnioskiem abp. Zoghby nie słabło. Wkrótce nawet, i na przeciąg dziesięciu z górą lat, problem powtórnych związków stał się jednym z czołowych zagadnień teologii małżeństwa. W rok po Soborze, w listopadzie 1966 r., patriarcha Maximos IV zapoznawszy się bliżej z sytuacją i aktami sprawy swego wikariusza, zrewidował własny pogląd na jego projekt i wydał nową notę, która w sporej mierze odbiegała od oświadczenia z października 1965 r.

Podtrzymywał w niej nadal, że wypowiedź abp. Zoghby nie była zredagowana szczęśliwie. Tym niemniej, z widocznym zalem skonstatował, iż głos ten, który odbił się dużym echem w świecie, nie pozostawił śladu w tekstach z wyjaśnieniami

proponowanych na Soborze poprawek<sup>58</sup>. I więcej, stwierdzał, że interwencja nie tylko nie zdołała wzbudzić trwałszego zainteresowania Soboru, ale jeszcze bardziej zaostriżyła surowość stanowiska przeciwnego, podczas gdy okoliczności składały się raczej po temu, by stworzyć impuls do studiów nad kwestią, a nawet zainicjować obiecujący dialog ekumeniczny wokół niej.

Sformułowanie myśli patriarchy było wielce znamienne. Jakkolwiek słowny akcent zdań wskazywał, iż powodzenie projektu udaremniła nieroztropność jego autora, intencje Maximośa IV sięgały daleko głębiej — ku stracie, jaka wynikała z niewykorzystania okazji, przez albp. Zoghbę i przez Sobór. W odróżnieniu bowiem od wypowiedzi sprzed roku, w której, nie odmawiając arcybiskupowi praw do zabrania głosu, nie poparł go żadnym liczącym się wyrazem, obecnie wystąpił w obronie niefortunnej sugestii. Wówczas, ciężar oświadczenia położył na osobistej odpowiedzialności swego wikariusza za podjętą inicjatywę, na związanym z nią ryzyku i nieścisłej argumentacji. Teraz natomiast, nie tylko brak śladu po niej wśród przedstawionych na Soborze wniosków wydawał się patriarsze niezrozumiały, ale żałował również, iż pominięto korzyści, jakie prawdopodobnie by się osiągnęło, gdyby obie strony potraktowały sprawę z większą rozwagą.

Nie sądził jednak, by straty były niepowetowane. I właśnie ze spojrzeniem zwróconym w przyszłość naszkicował warunki i program pożądaných przedsięwzięć, wróżących, jak uważał, lepsze owoce<sup>59</sup>.

Patriarcha nie upartywał jednak w ekonomii wyłącznej zasady mogącej sprzyjać pomyślnemu rozwikłaniu trudności. Liczył się zresztą z oporami Zachodu wobec sugestii odległej od jego tradycji i mentalności, i miał dla nich zrozumienie. Dlatego też sądził, że Kościół łaciński mógłby z powodzeniem sięgnąć po przywilej, będący zachodnim odpowiednikiem ekonomii. Tym więcej, że poza przywilejem Pawłowym, który wspiera się na oczywistych podstawach skrypturystycznych, ani przywilej Piotrowy, ani zerwanie małżeństwa niedopełnionego nie legitymują się czy to danymi Biblii, czy tradycji. Ekonomia służyłaby w takim przypadku nie tyle za model do odwzorowania, ile za pewien godziwy wskaźnik kierunku poszukiwań własnej odpowiedzi na kwestię powtórnych związków chrześci-

<sup>58</sup> Por. pełny tekst w *Discours et notes...*, dz. cyt., s. 468—470.

<sup>59</sup> „Ważne jest — powiedział — żeby nie zamykano drzwi przed przyszłymi poszukiwaniami”. Tamże, s. 468.

jan niewinnie osamotnionych przez współmałżonka. I byłby nią, być może, jeszcze jeden przywilej, podobny do poprzednich i o takiej samej wartości prawnej.

Uważał przede wszystkim, że wszelkie zastanowienia nad problemem należałoby osadzić na niezwykłym fundamencie zasady nierozzerwalności małżeństwa. W poprzednim tekście głównie w imię tej zasady oponował przeciw wnioskowi abp. Zoghby, upatrując w nim bardziej niebezpieczeństwo dla doktryny katolickiej niż szansę pastoralną. Obawiał się zwłaszcza nadużyć, do których małoduszność i słabość ludzka mogłyby się uciekać, prowokując zaistnienie sytuacji umożliwiających zawarcie powtórnego związku. W tej świeżej wypowiedzi obaw takich w ogóle nie zgłaszał. Przeciwnie, z wrażliwością pastera wnikał w krzywdę i zapytania chrześcijan porzuconych w małżeństwie i apelował do Kościoła o roztoczenie skuteczniejszej opieki nad nimi.

W stosunkowo obszernym fragmencie przeanalizował najpierw współczesne kształty problemu, zwłaszcza destruktywny wpływ nowej cywilizacji oraz wąsko pojmowanych ideałów dobrobytowych na trwałość więzi małżeńskiej. Zwrócił uwagę na rozległy wymiar zjawiska, które dotknęło wszystkie społeczności i na tym pilniejszą potrzebę zaradzenia mu, że kryzys w dziedzinie obyczajowości wydatnie pogłębił drastyczność położenia wiernych pozostawionych w sytuacjach bez wyjścia, a środowiska niekatolickie łatwo przystały na rozwiązanie problemu przez legalne rozwody. Mówił przy tym o coraz częstszych przypadkach prawdziwie oburzającej niesprawiedliwości doznawanej przez tych, którzy mimo zawarcia małżeństwa widzą się zmuszeni, na skutek win swego partnera, wieść życie samotne, ponad własne siły.

Po tym zarysowaniu faktycznej płaszczyzny zagadnienia, patriarcha poruszył następnie teologiczne możliwości rozpatrzenia go poza laksyzmem reprezentowanym przez świecką instytucję rozwodów i surowością dotychczasowej dyscypliny katolickiej. Tak, jak przed rokiem abp Zoghby, obecnie również i sam kierował swe nadzieje ku praktyce ekonomii, osadzając ją jednak dokładniej niż jego wikariusz, w mistycznym charakterze wschodniego chrześcijaństwa i związanej z tym duchowości, która odmiennie od jurydycznych tendencji Zachodu, bardziej wprost odnosi sprawy losu ludzkiego do Chrystusa i Kościoła. Nie określał już nawet ekonomii mianem swoistej dyspensy, by nie przesłonić zbędnym skojarzeniem jej specyfiki, lecz „wyjściem bezpieczeństwa” w okolicznoś-

ciach zagrażających normalnemu życiu Kościoła. Ale owo „wyjście” lub „ucieczkę” tłumaczył jako zdanie problemów nierozwiązanych w ręce Chrystusa, który jest wszystkim w Kościele.

Maximos IV nie spodziewał się rychłej realizacji projektu i nie przedstawiał go w ogóle jako wniosku z tezami o sprawdzonej mocy. Zredagował ów tekst przede wszystkim po to, by pokazać, jak abp Zoghby powinien był wystąpić na Soborze, żeby zapewnić sobie oczekiwany odzew. Wszakże dołączył go do akt sprawy i w ten sposób niedwuznacznie korygował swoją własną krytykę sugestii, która wtedy ostatecznie odebrała abp. Zoghbie wszelkie szanse powodzenia. Poprawiając teraz jego głos, usiłował nadać mu słyszalność, jakiej ówcześnie nie zdołał osiągnąć. Nie dokonał w nim żadnych istotnych zmian, czym jasno wskazywał, iż całkowicie jednoczył się z nim. Biskupowi, który przed rokiem bezskutecznie spodziewał się pomocy jego autorytetu, w tej chwili zastanawiająco użyczał swojej ręki, jak gdyby chciał podkreślić, że przedstawione Soborowi propozycje były same w sobie dostatecznie silne, chociaż wymowę ich przesłoniła niefortunna redakcja przemówienia.

Trudno jednak założyć, żeby w rok po wydarzeniu i w czasie żywo wzrastającego w świecie zainteresowania teologów problemem powtórných małżeństw, Maximos IV miał tylko intencję zażegnania niezgody ze swoim sufraganiem. Solidaryzując się z nim, ubocznie przynajmniej występował w roli głowy Kościoła melchickiego i w jego imieniu wspierał przegraną na Soborze sprawę. Siłą rzeczy wybiegał też myślą w przyszłość, która w tym względzie zdawała się wróżyć jaśniejsze dni. W ostatnim punkcie tekstu sugerował nawet utworzenie specjalnej komisji dla głębszego zbadania kwestii i możliwości rozwiązania jej. Wyobrażał ją sobie jako organizm złożony z przedstawicieli obu Kościołów, wschodniego i zachodniego, którego zadanie polegałoby na przestudiowaniu w związku z Soborem i jego orientacją ekumeniczną, w poszanowaniu Pisma, nauki Ojców i praktyki jednego i drugiego Kościoła, szans, jakie przed problemem zarysowuje czy to zasada ekonomii, czy perspektywa nowego przywileju.

Patriarcha przywiązywał do tego projektu duże znaczenie. Jego zdaniem bliższe zajęcie się trudnością było wręcz obowiązkiem Kościoła, z którego powinien on niezwłocznie się wywiązać. „Tak długo, jak Kościół nie zdecyduje się oficjalnie na uczynienie wszystkiego, co jest w jego mocy, by znaleźć

jakieś wyjście z impasu, nie będzie miał prawa czuć się spokojny w sumieniu". Nie gwarantował jednak spodziewanych rezultatów. Ale i w przewidywaniu ewentualnego niepowodzenia ponawiał sugestię wszczęcia badań dla wspólnego przekonania się, że żadne z przypuszczanych rozwiązań nie byłoby zgodne z Objawieniem. „I sumienie jego (Kościoła) dopóty nie będzie mogło być wolne przed Bogiem i przed ludźmi, dopóki, po sumiennej pracy, nie okaże się, że trzeba pozostać przy dotychczasowym rozwiązaniu”.

Orzeczenie patriarchy nie znalazło na razie stosownego echa. Niektórzy, spośród bardziej wpływowych postaci hierarchii, wcześniej już wyjawili swe opinie na temat tego typu zamysłów. I tak, na przykład, w styczniu 1966 r. kard. Ottaviani w wywiadzie udzielonym włoskiemu tygodnikowi *Amica*<sup>60</sup>, z nieufnością odniósł się do postulatów zrewidowania prawnej dyscypliny kościelnej w materii przeszkód unieważniających małżeństwo. Tendencję tę uznał za niebezpieczną i zgubną. Obawiał się, że oczekiwane przez jej protagonistów pomnożenie przyczyn nieważności pociągnęłoby za sobą duże niebezpieczeństwo pozbawienia łaski sakramentalnej tych, którzy prawdziwie chcą zawrzeć związek małżeński i znacznie ułatwiłoby zerwanie go myślącym o rozwodzie.

Jeśli więc taka ewentualność budziła niepokój kardynała, śmiały projekt abp. Zoghby nie mógł nie wywołać w nim o wiele większych zastrzeżeń. Gdy bowiem tam chodziło tylko o aprobatę nowych okoliczności uniemożliwiających ważne zawarcie małżeństwa, sugestia melchickiego biskupa sprowadzała się do faktycznego zerwania zaistniałego związku<sup>61</sup>. Zapytany wprost o zdanie w tej sprawie, kard. Ottaviani odpowiedział, że prawo Boże tyżące nierozzerwalności więzi małżeńskiej jest na tyle jasne, iż niepodobna snuć jakkolwiek planów reformy obowiązującej tu dyscypliny bez narażenia się na wejście w konflikt z nim. Odwołał się przy tym do soborowej wypowiedzi kard. Journeta, wskazując na nią jako na dogłębne wyjaśnienie kwestii, nie pozostawiające miejsca na żadną wątpliwość.

Zarówno powtórne przemówienie abp. Zoghby na Soborze, jak i bezpośrednio związane z jego jedną i drugą interwencją

<sup>60</sup> Por. A. Wenger, *pr. cyt.*, s. 222-223.

<sup>61</sup> Raz jeszcze wypada zaznaczyć, że abp Zoghby miał na myśli specyficzny akt Kościoła określany mianem *oikonomia*, istotnie odmienny od równorzędnych aktów prawnych praktykowanych w Kościele zachodnim.

reakcje osobistości kościelnych w prasie nie zdołały ostatecznie wygasić zarzewia niezgody. Tym niemniej były niezbędne i pozytywne. Wszak mimo wszystko przybliżyły do siebie inicjatora projektu i patriarchę Maximosa IV. Dzięki temu nie tylko sporny wniosek abp. Zoghby otrzymał w końcu oczekiwaną podparę, ale i — co ważniejsze — głosem obu hierarchów przesłanie wschodniej tradycji o małżeństwie chrześcijańskim dopominało się o należne sobie prawa partnerstwa w poszukiwaniu odpowiedzi na zgłoszony problem. Ale jednocześnie ostrzej zarysowały się też różnice między Wschodem a Zachodem w interpretacjach nierozzerwalności więzi małżeńskiej oraz w sposobie rozwiązywania w praktyce pastoralnej odnoszących się do niej sytuacji konfliktowych. Nie doszło więc do dialogu ekumenicznego w tej materii. Tym bardziej, że strona łacińska w ogóle broniła się przed dyskusją wokół kwestii uznawanych na Zachodzie za rozstrzygnięte.

#### IV. DONIOSŁOŚĆ INTERWENCJI

Dziś jasniej widać, że wypowiedź abp. Zoghby kryła w sobie wartości, które gwarantowały jej znajomą interwencji twórczej, a nawet doniosłej. A nieprzychylny odzew Soboru na nią wynikał stąd, że była nazbyt spóźniona i przedwczesna zarazem.

Przede wszystkim była spóźniona jako głos, który wnosił propozycję nowego przedmiotu obrad. Przypomnijmy, że w auli toczyła się właśnie debata nad ostatecznym tekstem konstytucji *Gaudium et spes*. Rozdział o małżeństwie był już drobniawo opracowany w okresach międzysesyjnych i przedyskutowany we wstępnej postaci na III sesji, rok przed wystąpieniem sufragana patriarchy. Na początku IV sesji, w konfrontacji dwóch tendencji teologicznych: legalistycznej i personalistycznej, przy szerokim rezonansie społecznym szukano głównie odpowiedniego wyrazu dla doktryny o celach małżeństwa i regulacji poczęć. W tej atmosferze, a nadto wobec bliskiej daty zakończenia Soboru wnioszek nie mógł już znaleźć odbicia w programie obrad. Był tyle nieoczekiwany, co nowy, wymagałby więc studiów i debat, na które brakowało czasu.

Z drugiej strony, był jeszcze, jak się wydaje, wnioskiem zbyt wczesnym, aby w ogóle móc wzbudzić przychylnie zainteresowanie biskupów. Odbiegał od oficjalnej rzymskiej interpretacji nierozzerwalności małżeństwa, wykluczającej dopuszczalność wykładni niezgodnych z tezą de absoluta indissolubilitate.

bilitate matrimonii ratj et consummati<sup>62</sup>. W rachubę wchodziła sprawa wierności nauce, która, nie mając wprawdzie rangi dogmatu<sup>63</sup>, powszechnie jest przyjmowana jako doctrina certa, legitymuje się wielokrotnym potwierdzeniem jej w zwyczajnym magisterium papieży<sup>64</sup> i stanowi podstawę sformułowania o nierozzerwalnym charakterze sakramentalnej więzi małżeńskiej w Kodeksie Prawa Kanonicznego<sup>65</sup>. Ma ponadto dobitny wyraz w wielowiekowej praktyce Kościoła katolickiego, który nawet w bardzo niedogodnych dla siebie okolicznościach historycznych odmawiał dotąd rozwiązywania małżeństw ważnych i dopełnionych, tłumacząc swe decyzje brakiem należnej po temu władzy<sup>66</sup>.

Wyjąwszy małą grupę wschodnich uczestników Soboru, abp Zoghby zwracał się do ojców ukształtowanych w tej właśnie tradycji. Będąc zatem spadkobiercami teologii małżeństwa wywodzącej się w całości bez mała z nurtu trydenckiego, w odniesieniu do niej i w oparciu o jej wyznaczniki treściowe i metodologiczne wartościowali zarówno konkretne zachowania ludzkie w dziedzinie życia małżeńskiego, jak i teoretyczne propozycje z tego zakresu. Próby pogłębienia jej znajdowały się dopiero w początkach<sup>67</sup>, nie były jeszcze liczne, tym bardziej

<sup>62</sup> Mimo ogólnej zgody na tę zasadę, niektórzy autorzy skłonni byli sądzić, że papież mógłby w pewnych przypadkach dyspensować od takich małżeństw. Ich opinie nie znalazły jednak uznania. Zob. W. R. O'Connor, *The indissolubility of a Ratified, consummated marriage*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 12(1936), s. 720—722. Także krytykę tego stanowiska w artykule A. Abate, *Dissolution of the matrimonial bond*, *Euntes Docete*, 14(1961), s. 234—240 i 263, gdzie podkreśla, iż nie jest ono zgodne z nauczaniem papieży. O nowszych pracach w tej kwestii informuje U. Navarette, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*, *Periodica de re morali canonica liturgica*, 58(1969), s. 415—489.

<sup>63</sup> Nie jest bowiem stwierdzone, że Sobór Trydencki w kanonach o małżeństwie miał wprost na uwadze ten rodzaj nierozzerwalności (*nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte dissolvi potest* — według przyjętego wykładnika doktryny). Por. P. Franssen, *Le divorce pour motif d'adultère au concile de Trente*, art. cyt., s. 89—90.

<sup>64</sup> Por. przypis 55.

<sup>65</sup> Por. kan. 1118.

<sup>66</sup> Są jednak autorzy, którzy dopatrują się pewnych wyjątków od tej ogólnej i stałej postawy. Zob. np. V. J. Pospishil, *Divorce and remarriage*, New York 1967, zwłaszcza rozdział II, którego treści przyczyniły się do ożywienia dzisiejszych dyskusji historyków w tej sprawie.

<sup>67</sup> Por. R. Araud, *Evolution de la théologie du mariage*, Cahiers Laënnec, 27(1967), s. 56—71; J. O'Riordan, *Evoluzione della teologia*

nie zdołały na razie zaszczerpić się w świadomości chrześcijańskiej jako wkład myśli wydatnie wzbogacający rozumienie misterium matrymonii.

A rzeczywiście, myśl ta była cenna. Sobór dokonał poważnego dzieła, nobilitując ją treściami rozdziału *Dé dignitate matrymonii et familiae* konstytucji *Gaudium et spes*<sup>68</sup>. Wiernie odzwierciedlił w nim zwłaszcza główną linię odnowy, ukierunkowaną na wyeksponowanie misteryjnej natury więzi małżeńskiej chrześcijan czyli szczególnego uczestnictwa miłującej się pary w związku, jaki łączy Chrystusa z Kościołem<sup>69</sup>.

Mimo wszystko jest to jednak rozdział kompromisowy. Jakkolwiek bowiem sama idea przewodnia reformy nie mogła rozdzić wątpliwości<sup>70</sup>, tekst powstawał w toku napiętych debat, w których nadzieje wiązane z każdą jego kolejną redakcją przyćmiewała obawa tradycjonalistów o doktrynalne i praktyczne konsekwencje przedsięwziętych zmian<sup>71</sup>. Dlatego dyskusje w auli i w komisjach obfitowały w wypowiedzi nie tylko rozbieżne, ale i nacechowane dużym zaangażowaniem emocjonalnym<sup>72</sup>. Gdy jedni, za przesłaniem biblijnym i głosem czasu, odkrywali potrzebę przewartościowania chrześcijańskiego orę-

*del matrymonio*, Assisi 1974; A. Günthör, *Zur derseitigen Stand moraltheologischer Diskussionen über Ehefragen*, Seminarium, 17(1965), s. 347—363; J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen—Enkheim 1966; C. Duquoc, *Le mariage aujourd'hui*, Lumière et Vie, 16(1967), s. 33—62.

<sup>68</sup> Znaczące są zwłaszcza paragrafy 48—50.

<sup>69</sup> Nawet podstawowa literatura na ten temat jest bardzo obfita. Spośród znanych autorów pisali o tym: Ph. Delhaye, *Etude doctrinale de l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille*, art. cyt.; tenże, *La communauté conjugale d'après Vatican II*, w: *Aux sources de la morale conjugale*, Gembloux 1967, s. 157—173; B. Häring, *Il matrimonio nelle prospettive del Vaticano II*, Vicenza 1966; B. Russo, *Il matrimonio nella Chiesa prima e dopo il Vaticano II*, Palestra del Clero, 46(1967), s. 725—750; J. Larrabe, *El matrimonio cristiano en la época actual. Dignidad del matrimonio y la familia*, Scriptorium Victoriense, 15(1968), s. 151—210; G. Richard-Molard, *La Constitution pastorale Gaudium et spes. Deuxième partie, chapitre I: Dignité du mariage et de la famille*, w: *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants*, Paris 1967, s. 205—228.

<sup>70</sup> Parokrotnie akcentuje to Ph. Delhaye w swym komentarzu do rozdziału konstytucji *Gaudium et spes* o małżeństwie. Zob. *Etude doctrinale de l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille*, art. cyt., s. 421—433.

<sup>71</sup> Por. Ph. Delhaye, *Préhistoire et histoire du texte de Gaudium et spes...*, art. cyt., s. 387—420 z licznymi przykładami usilnej obrony tradycyjnej teologii małżeństwa.

<sup>72</sup> Por. tamże.



dzia o małżeństwie, inni broniли klasycznych pozycji: małżeństwa kontraktu, jego charakteru instytucji, pierwszeństwa prokreacji nad miłością, przeczuwając w proponowanych akcentach nieuniknione zagrożenie dla nich. W przypadku ostatecznie z wymienionych spraw, gdzie prymat prokreacji w dotychczasowym rozumieniu rzeczywiście był zachwiany, dochodziło wręcz do ostrych konfliktów wskutek przeświadczenia wielu ojców o nienaruszalności klasycznej tezy, której przypisywali wysoką kwalifikację wyrazu doktryny katolickiej<sup>73</sup>.

Fakt, że nowe orientacje teologiczne przeważały w końcu i mogły się stać, w oficjalnym już dokumencie, znakiem świadomości Kościoła na temat istoty małżeństwa sakramentalnego i jego specyficznej misji w świecie było zaiste dużym osiągnięciem. Ale zarazem — w powiązaniu z analizowaną tu kontrowersją wokół sugestii abp. Zoghby — wypada i to mieć na myśli, że owo osiągnięcie poprzedziła droga, której finał musiał być chwilowo skromniejszy niż dalej sięgające projekty niejednych ekspertów i biskupów<sup>74</sup>. W ostatecznym głosowaniu Sobór przyjął tekst tchnący bez wątpienia odnową, ale i pojednawczy — rozumnie kompromisowy. Obok treści, które znaczyły agniornamenty teologii małżeństwa, znalazły w nim miejsce zwroty i punkty widzenia reprezentatywne dla dotychczasowego traktatu<sup>75</sup>.

Jeśli już więc realizacja tej części zamierzonych przemian —

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 391.

<sup>74</sup> Mamy przede wszystkim na myśli odmienną od przyjętej koncepcję Schematu XIII, którą znalazła wyraz w tzw. *Tekście z Malines* (1963). Był to nader interesujący, bardzo teologiczny projekt o akcentach zbliżonych do myśli Kościoła wschodniego. Uwydatniał rolę Ducha Świętego w historii, miejsce liturgii w przetwarzaniu świata i temat humanizmu eschatologicznego. Na takim gruncie, również rozdział o małżeństwie przybrały inną, ciekawszą pod względem teologicznym postać. Ojcowie powzięli jednak zamiar wydania dokumentu, który byłby czytelny nie tylko dla chrześcijan i dlatego zrezygnowali z owego projektu. Por. Ch. Moeller, dz. cyt., s. 65—72. Moeller tak ocenia ten projekt: *D'approche à la fois orientale par le souci de l'eschatologie, occidentale par la description détaillée de la mutation mondiale, oecuménique par la reprise des thèmes bibliques du Conseil oecuménique des Eglises, le texte faisait preuve d'une grande largeur de vue* (s. 68). Jednocześnie nieco dalej odnotowuje: *Beaucoup regrettaient la perspective uniquement théologique et déiraient y retrouver le style de Mater et Magistra et de Pacem in terris qui suscitait l'écoute de l'homme moderne. On le qualifia de 'bonne conférence'* (s. 72).

<sup>75</sup> Por. komentarz Ph. Delhaye'a do 48 paragrafu konstytucji *Gaudium et spes* w *Etude doctrinale...* art. cyt., s. 422—426, zwłaszcza uwagi dotyczące określeń małżeństwa jako wspólnoty i instytucji, s. 422—424.

z gruntu fundamentalnych — natrafiła na poważne przeszkody, tym bardziej wydaje się oczywiste, że Zgromadzenie nie było jeszcze w stanie podjąć żadnych wiążących decyzji w kwestii, która dotyczyła zastosowania schematu, będącego w trakcie dyskusji, do konfliktowej sprawy powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych. Zwłaszcza, że sugestia melchickiego biskupa zdawała się potwierdzać obawy wielu ojców, iż zainicjowana reforma niosła z sobą niebezpieczeństwo wzrostu tendencji laksystycznych w traktowaniu życia małżeńskiego w Kościele.

Niepowodzenie abpa Zoghby było zatem nieuniknione. Należy przypuszczać, że nawet, gdyby wystąpił on w dogodniejszym czasie, odpowiednio wcześniej i propozycję swą przedstawił do rozpatrzenia kompetentnej komisji, nadawszy tekstowi formę możliwie zbliżoną do tej, jaką rok potem przykładowo zaprezentował Maximos IV, skutek jego interwencji byłby podobny, gdyż w ówczesnym stadium rozwoju kwestii małżeńskiej nie mógł być inny.

O ile jednak przytoczone fakty rzucają światło na okolicznościowe w istocie powody odrzucenia wniosku przez Sobór, o tyle nie upoważniają do wyrokowania o jego rzeczywistej wartości. Bezspornie, kard. Journet odniósł się doń z dużą rezerwą. Ale choć niepodobna nie liczyć się z jego opinią, i ona, tak jak sugestia abp. Zoghby, nie jest bezdyskusyjna. Przykładem, przeciwstawne zdania obu wypowiedzi na temat stanowiska Ojców wschodnich w materii powtórnych małżeństw. Były one echem poglądów mających co prawda zdeklarowanych zwolenników, lecz nie udokumentowanych należycie przez badania patrologiczne<sup>76</sup>. Na tym tle nie to przede wszystkim zaskakuje, że abp Zoghby, solidaryzując się z tradycją wschodnią, usiłował zwrócić uwagę Soboru, iż praktyka ponownych związków w Kościele Prawosławnym sięga jednak źródeł starochrześcijańskich, lecz kategoryczne odrzucenie przez kard. Journeta wiarygodności tej tradycji na podstawie budzącego sprzeciw sądu o wywodzeniu się jej z greckich kodeksów cywilnych<sup>77</sup>. Jest zrozumiałe, że wobec braku bezwzględnie przekonujących dowodów patrystycznych, ta przy-

<sup>76</sup> Por. przypis 47.

<sup>77</sup> Por. N. van Der Wal, *Aspects du développement historique du droit et de la doctrine. L'influence du droit séculier sur la conception du mariage dans l'Eglise d'Orient*, Concilium, 5(1970), s. 71—76 oraz klasyczne, lecz wciąż fundamentalne w tej kwestii dzieło J. Dauvilliera i C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique orientale*, Paris 1936.

najmniej warstwa argumentacyjna tezy wschodniej miała moc relatywną i dlatego Sobór tym bardziej nie mógł wszczynać na razie kroków na rzecz złagodzenia rzymskiej dyscypliny regulującej sprawę z zakresu nierozzerwalności małżeństwa. Niełatwo natomiast zgodzić się na sposób, w jaki kardynał bronił doktryny katolickiej. Wszak i bardzo dyskusyjną wśród specjalistów kwestię klauzuli Mateuszowej rozstrzygnął jednoznacznie, zdaniem apodyktycznym, które i w tonie, i w stopniu pewności jaskrawo odbiegało od wyników badań biblijnych<sup>78</sup>. Przy tym, odpierając wniosek abp. Zoghby, pośrednio, acz niezaprzeczenie, podważał walor tradycji chrześcijańskiego Wschodu, pielęgnowanej w prawosławiu i która, jako taka, winna być dosłyszana w całym Kościele powszechnym.

To jednak, co w obecnej chwili, po latach doświadczeń ekumenicznych, stało się faktem dostrzegalnym współtworzącym życie Kościoła, w tamtych dniach, mimo teologii i imperatywów dekretu *Unitatis redintegratio*<sup>79</sup>, z trudem jeszcze zdobywało sobie przeświadczenie umysłów, także bardzo świątliwych. Ale chociaż kard. Journet, znawca eklezjologii<sup>80</sup>, nie był teologiem ekumenistą, nie dał też powodów do wyrzucenia mu postawy niechętniej sprawie ekumenizmu. Przeciwnie, od wczesnego już okresu swej kariery naukowej doceniał jego potrzebę, zajmował się tym tematem w publikacjach<sup>81</sup> i z sympatią reagował na wydarzenia zwiastujące rozwój ducha unijnego<sup>82</sup>. Niemniej, w pierwszym rzędzie był zawsze wyrazicielem i obrońcą klasycznej teologii rzymskiej, która wszak przed ideą ekumeniczną nie roztracała dostatecznie przejrzystych widoków<sup>83</sup>. Gdy przeto wprost nawet skupiał się nad problematyką zjednoczenia, czynił to w granicach

<sup>78</sup> Do dziś są one bardzo ostrożne i zniuansowane. Zob. E. Vallauri, *Le clause matteeane sul divorzio. Tendenze esegetiche recenti*, Laurentianum, 37 (1976), s. 82—112; B. Wawter, *Divorce and the New Testament*, Cath. Biblical Quarterly, 49(1977), s. 528—542; P. Hoffmann, *Parole de Jésus à propos du divorce avec l'interprétation qui en a été donnée dans la tradition néotestamentaire*, Concilium, 5 (1970), s. 49—62. Tamże, bogata bibliografia przedmiotu.

<sup>79</sup> Por. zwłaszcza paragraf 14 (Duch Kościołów wschodnich) i 17 (Stosunek Kościołów wschodnich do zagadnień doktrynalnych).

<sup>80</sup> Por. L. Méroz, *Le Cardinal Journet ou la sainte théologie*, Lausanne 1981.

<sup>81</sup> *L'Espoir du protestantisme en Suisse*, Paris 1925; *L'union des Eglises et le christianisme pratique*, Paris 1927.

<sup>82</sup> Por. L. Méroz, dz. cyt., rozdział *Les débuts de 'Nova et vetera' et l'union des Eglises*, s. 27—33.

<sup>83</sup> Tamże, rozdział *J'ai choisi la voie de la vérité*, s. 15—18.

z konieczności szczupłych i nieufnie się odnosił do zawołań, jakie w imię ekumenizmu wysuwały nadmierne, jego zdaniem, pretensje wobec reinterpretacji prawd katolickich, narażając na niebezpieczeństwo integralność depozytu wiary oraz autentyczności egzystencji według norm Ewangelii<sup>84</sup>. Z tego właśnie powodu, wraz z większością ojców, uznał, że propozycja abp. Zoghby, niezależnie od kwestii możliwości uwzględnienia jej w programie prac soborowych, w ogóle nie zasługiwała na zainteresowanie się nią — brzmiała tonem sugestii błędnej, o groźnych następstwach dla życia chrześcijańskiego.

Decyzja odrzucenia wniosku nie przyniosła tymczasem spodziewanych efektów. Choć była surowa i jednoznaczna w wymowie i treściach, nie zdołała uspokoić rozbudzonych nowym głosem nastrojów społecznych ani przygasić zaінtrygowania teologów. Ale wydaje się, że to niepowodzenie było tak samo nieuniknione, jak osobista porażka w auli wikariusza patriarchy. Jakkolwiek bowiem należałoby ocenić dogmatyczną wartość projektu, niepodobna pominąć, iż dosięgał sprawy, która od dawna wymagała baczniejszej uwagi. Krytyczny sąd abp. Zoghby o postawach pasterzy względem osób żyjących w potwórnym związku niesakramentalnym trafnie obrazuje ograniczoną skuteczność tradycyjnego wykładu zasady nierozzerwalności małżeństwa, a także całego traktatu de matrimonio, z którym wykład ten miał ścisłe powiązanie jako jego fragment i odpowiednik. Przy tym, pomimo gruntownej reformy zapoczątkowanej przez Sobór w zakresie doktryny małżeńskiej, kwestia nierozzerwalności świadomie pozostawiona była poza jej obrębem. Oprócz wzmiankowanych już problemów, które w znacznej mierze pochłaniały czujność Zgromadzenia, sprawił to również rozległy klimat społeczny sprzyjający rozwojowi oraz ich legalizacji<sup>85</sup>. Biskupi żywili obawę, iż objęcie planami *aggiornamento* tej także dziedziny mogłoby fałszy-

<sup>84</sup> Tamże, rozdział *Un oecuménisme qui ne trompe pas*, s. 35—39.

<sup>85</sup> Por. na ten temat: J. Carbonnier, *La statistique du divorce. Etat de recherches*, w: *Le lien matrimonial*, Strasbourg 1970, s. 11—37; B. Bruno, *Vers un assouplissement de la législation sur le divorce?*, *Etudes*, 332(1970), s. 843—861; M. Marcotte, *La réforme de la loi canadienne du divorce*, *Relations*, 27(1967) s. 261—266; R. Drinan, *Contemporary Dilemmas in American Family Law*, *Catholic Mind*, 66 (1968), s. 14—23; *Putting asunder. A divorce law for contemporary society. The report of a group appointed by the archbishop of Canterbury in January 1964*, London 1966; W. Breuning, *Discussions sur le divorce en Allemagne*, *Recherches de Science Religieuse*, 61(1973), s. 543—574; R. Simon, *Questions débattues en France au sujet du divorce*, tamże, s. 491—542; I. Prader, *Zum Ehescheidungsrechts in*

wie być rozumiane jako ustępstwo Kościoła z żądań normy ewangelicznej na korzyść nacisków czasu<sup>86</sup>.

Jeśli jednak odnowa i tu była konieczna, jest zaskakujące, że przecież w końcu właśnie ów czas wywarł istotny wpływ na zrezygnowanie z niej. W tym względzie inny przykład zdaje się świadczyć o śmielszej i, nade wszystko, trafniejszej postawie. Dyskusje, jakie w tamtych dniach rozgorzały wszędzie wokół regulacji poczęć znalazły w auli duży rezonans<sup>87</sup>, papież utworzył nadto wspomnianą wcześniej komisję do zbadania trudności i sam wkrótce zajął stanowisko w encyklice wprost poświęconej kontrowersyjnemu zagadnieniu, wiedząc, że jej tekst wzmoży nasilenie głosów przeciwnych.

Ale porównanie reakcji na oba fakty odkrywa głównie zasadnicze motywy rezerwy Soboru w stosunku do problematyki nierozzerwalności małżeństwa. Wypada bowiem dostrzec, że świadomość ojców nie była przygotowana do podjęcia jej ani przez niezbędne po temu badania teologów, ani przez inspiracje praktyki pastoralnej. Wyjąwszy biblijne studia nad tematem, już wtedy mnogie i bogate w hipotezy<sup>88</sup>, pozostałe działy nauk teologicznych nie zaznaczyły się jeszcze świeżymi i liczącymi się opracowaniami, które by mogły wesprzeć debatę soborową, tak, jak to miało miejsce w wypadku eklezjologii, liturgii czy teologii rzeczywistości ziemskich. Podobnie, praktyka duszpasterska, obfitująca skądinąd w szereg doświadczeń brzemiennej pogłębionym obrazem treści Objawienia, w tym przedmiocie nie była zdolna poruszyć troski biskupów żadną twórczą ideą albo zaniepokoić chociaż ryzykownym eksperymentem.

Zbieg owych realiów wytworzył nader kłopotliwą sytuację bez widoków na znalezienie z niej wyjścia. Z jednej bowiem strony, kwestia powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych istniała w Kościele jako dotkliwie odczuwany problem ludzki, z drugiej natomiast, w miarę nasilania się tego stanu i niejako wbrew realizowanej odnowie doktryny małżeńskiej, potęgowała w odpowiedzi imperatywny i nieprzychylny zmianom ton tradycyjnego wykładu principii indissolubilitatis matrimonii, tzn. interpretacji, która zbyt jednostronnie opierała

*Italien*, Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge, Brixen 1971; Pr. zb., *Divorzio e referendum*, Bologna 1972.

<sup>86</sup> Por. A. Wenger, pr. cyt., s. 200.

<sup>87</sup> Pob. Ph. Delhaye, *Préhistoire et histoire...*, art. cyt., s. 405—409 i 434—453.

<sup>88</sup> Por. przypis 78.

się na orzeczeniach Soboru Trydenckiego wydanych przeciw błędowi M. Lutra.

W tym kontekście interwencja abp. Zoghby — nieoczekiwana i agresywna, spóźniona i jednocześnie przedwczesna — nabiera odmiennego zgoła wyrazu i skłania do korekty negatywnych ocen, jakie ją spotkały. Więcej, poważne racje przemawiają za określeniem jej mianem wypowiedzi wręcz doniosłej. Na pierwszym miejscu to, że przesunęła ciężar refleksji z problematyki nierozzerwalności małżeństwa, bardzo obszernej i zróżnicowanej, na szczegółowy przypadek osób niewinnie opuszczonych przez męża czy żonę. Ow minimalny, z pozorów, retusz metodologiczny był w rzeczywistości dokonaniem niepomiarowym. Wzorem klasycznego traktatu *de actibus humanis* zwykło się postępować odwrotnie, sprowadzając działania ludzkie do grup podstawowych według ich materialnej treści czyli przedmiotu. Intencja działającego — drugi istotny komponent czynu — oraz okoliczności miały odpowiednio mniejszy udział w określaniu natury i wartości moralnej konkretnego czynu. Postępowanie to było odbiciem poglądu na czyn, który dziś jeszcze przeważa w pracach szeregu teologów, zwłaszcza powołujących się na swoje związki z koncepcjami etycznymi św. Tomasza z Akwinu<sup>89</sup>.

Bezwarunkowe przyjęcie tego stanowiska nie wydaje się już możliwe. Zamyka ono drogę do ogarnięcia czynu w jego pełnym ludzkim wymiarze i niepodzielnej całości; przesłania własne oblicze pojedynczych działań, niełatwo sprowadzalnych do wspólnych wyznaczników ich natury i razi w końcu nie dającym się obronić „materializmem” moralnym<sup>90</sup>. Bezpośrednią jego konsekwencją jest w każdym razie zaszeregowanie analizowanego przypadku do nadrzędnej w stosunku do niego gru-

<sup>89</sup> Por. T. Ślipko, *Etyka intencji czy etyka przedmiotu aktu? Zagadnienie wewnętrznej moralności aktu ludzkiego w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, W: *Logos i Ethos*, Poznań 1971, s. 281—326; T. G. Belmans, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Vatican 1980, z bardzo obszerną bibliografią przedmiotu (s. 432—451). Książka może się stać wydarzeniem w teologii moralnej fundamentalnej. Belmans występuje w niej przeciw licznym autorom, którzy podjęli tezę Sertillangesa redukującą wartości moralne do wartości fizycznych, a nawet identyfikowali *finis operis* z *finis naturalis*, nie bacząc na to, w jakim stopniu fałszowali myśl Akwinaty. Wśród teologów, których stanowiska zostały tu poddane krytyce są przede wszystkim: L. Janssens, P. Anciaux, K. Hörmann.

<sup>90</sup> Por. T. Sikorski, *Actus humanus*, *Studia Theol. Vars.* 11(1973) s. 141—159, gdzie obszerniej wykładam ten punkt widzenia.

py czynów i odniesienie go następnie do rządzącego tą grupą imperatywu. Tak też ojcowie Soboru potraktowali sugestię abp. Zoghby i dlatego ocenili ją jako wprost sprzeczną z nierozzerwalnym charakterem małżeństwa sakramentalnego.

Wydaje się jednak, że myśl wikariusza patriarchy była chyba celniejsza, gdyż zawierała szczęśliwszą koncepcję czynu, uwolnioną z więzów redukcjonizmu, jakie kępowały teorię actus humani rzymskich traktatów moralnych. I dzięki temu wychodziła naprzeciw odnowie etyki chrześcijańskiej, która miała już za sobą pierwsze kroki, znalazła dobrego sprzymierzeńca w Soborze, lecz dokonywała się jeszcze w granicach niezdołnych pomieścić w sobie myśli nadmiernie odległych od dziedzictwa intelektualnej tradycji Zachodu.

Wypowiedź abpa Zoghby również dlatego jawi się jako doniosła, że była głosem, który upomniał się o pogłębienie zachodniego wykładu indissolubilitatis matrimonii, dowodząc bardzo trafnego wycucia w nim braku treści teologicznych proporcjonalnych do mocy, z jaką zwykł eksponować imperatywność tego przymiotu.

Ów niefortunny rozrzew, który objął inne także rejony refleksji nad małżeństwem pochodził stąd, że nie tylko naciśk orzeczeń trydenckich, ale i wpływ prawa kanonicznego na traktat de matrimonio osłabił oryginalną inwencję teologów w tej materii. Pominąwszy dociekania w zakresie praktyki moralnej, ześrodkowane głównie na sprawach rodzicielstwa oraz życia seksualnego, uwidoczniło się to szczególnie w dogmatyce, gdzie ciężar badań nad doktryną małżeńską spoczywał zwykle na dokumentowaniu współtworzącej ją oficjalnej nauki Kościoła. W taki sposób, zrazu w duchu czasu, potem niezależnie od niego czy nawet wbrew oczekiwaniom nowej epoki argumentacja faktów odwróciła uwagę od potrzeby wyjaśniania ich zbawczego sensu. Sytuację tę dobrze ilustruje typowy dla niej profil podręcznikowych rozdziałów o sakramentalności związku małżeńskiego chrześcijan. Jeszcze do niedawna, w podstawowych zarysach wykreślała go kwestia istnienia tego sakramentu, która należała do czołowych zagadnień w okresie, gdy Luter w ogóle przeciwstawił się ujmowaniu małżeństwa w kategoriach nadprzyrodzonych, widząc w nim instytucję czysto naturalną i podlegającą prawodawstwu cywilnemu<sup>91</sup>. Powstała wtedy konieczność określenia prawdy

<sup>91</sup> Por. E. W. C o c k e, *Luther's view on marriage and family*, „Religion and Life”, 42(1973), s. 103—116; K. S u p p a n, dz. cyt.

katolickiej w tym punkcie i odrzucenia błędnego stanowiska. Sobór Trydencki, który dokonał tego rozstrzygnięcia więc żywotny problem wieku, a teologia potrydencka, przejąwszy jego dziedzictwo, historyczne i ideowe, zagwarantowała sobie aktualność wyboru drogi w ślad za odpowiedzią soboru. Z chwilą jednak, gdy nowe problemy zaczęły zajmować miejsce tamtych, również dotychczasowe akcenty myśli teologicznej stopniowo traciły na wymowie. I tak, uwypuklanie samego faktu sakramentalności małżeństwa pozostawiało w niedosycie zapytania bieżącego czasu, które wyprzedzając perspektywę teologii trydenckiej, zdradzały wzrastające zapotrzebowanie na sakramentalność misteryjną, ześrodkowaną na ewangelicznym orędziu o wszczępieniu miłości kobiety i mężczyzny w związek Chrystusa z Kościołem. Odtąd, fakt, że małżeństwo chrześcijan jest sakramentem przestał być oczekiwany celem rozumowań teologicznych w tym zakresie, lecz tylko wyjściowym miejscem dla zastanowień wokół zbawczych i eklezjalnych treści więzi małżeńskiej, właśnie jako więzi sakralnej. Jednak mimo tak zasadniczych przeobrażeń, nurt trydencki nadal jeszcze dominował w traktatach de matrimonio i dopiero w połowie obecnego wieku począł tracić na sile, gdy trwalsze odbicie w umysłach znalazły idee personalistyczne oraz duch odnowionej biblistyki<sup>92</sup>. To więc, co w początkach, po Soborze Trydenckim, wniosło świeże energie do teologii małżeństwa, w okresie późniejszym przyczyniło się do jej słabości wskutek jednostronnego przywiązania myśli do schematów z epoki przeszłej.

W konsekwencji, ucierpiała na tym również ewolucja kwestii bliskio związanych z sakramentalnym charakterem małżeństwa, przede wszystkim rozwój spojrzeń na zasadę nierozzerwalności. Podobnie jak w poprzednim wypadku, także tutaj, za afirmacją faktu nie podążała należąca refleksja nad jego zbawczym sensem. Zadowalano się zwykle przytaczaniem, obok zasady, naturalistycznej argumentacji, mającej wskazać na jej niezbywalne dobro dla pary małżeńskiej i dla potomstwa, co jednak nie było jeszcze wykładnikiem ewangelicznego nakazu, którego racje sytuują się na innej, historiozbawczej płaszczyźnie.

---

<sup>92</sup> Duże zasługi przypisujemy tu, wśród teologów, prekursorskim pracom J. Leclercqa, długo nie docenianego myśliciela. Zob. zwłaszcza jego *Le mariage chrétien*, Tournai 1947; *Changement de perspective en morale conjugale*, Louvain 1950; *Aujourd'hui mariage d'amour?*, Paris 1968 (polskie tłumaczenie: *Małżeństwo z miłości*, Warszawa 1974).



Zresztą w ogóle aż do Soboru Watykańskiego II postęp ściśle teologicznych badań w tym przedmiocie był niski i dlatego problematyka *indissolubilitatis matrimonii* nie została nawet włączona do programu prac soborowych, a propozycja abp. Zoghby spotkała się z odpowiedzią nader odległą od idei, jakie zostały przyjęte za podstawę rozdziału *De dignitate matrimonii et familiae* konstytucji *Gaudium et spes*. Tymczasem był to jedyny na Soborze głos, który żywo usiłował przekonać Zgromadzenie, że nierozzerwalność małżeństwa urosła do rozmiarów nie cierpiącego zwłoki problemu. Na wybranym przykładzie nie tylko zobrazował krytyczny stan duszpasterstwa rozwiedzionych, ale sięgnął ponadto do jego źródeł, słusznie upatrując je w zapóźnionej, nacechowanej jurydycyzmem teologii, nie stwarzającej szans dla bardziej odpowiedzialnych przedsięwzięć w tej dziedzinie misji kościelnej. I jakkolwiek ojcowie ujemnie ocenili interwencję, niepodobna, mając w pamięci to, co uwarunkowało jej odrzucenie, dziś jeszcze bez zastrzeżeń podzielić ich zdania. Jak wzmiankowano, stan ówczesnych badań teologicznych nad małżeństwem wykazywał duże braki i stąd też zaniepokojenie w auli wypowiedzią metropolitki biskupa nie mogło być trafnym odzwierciedleniem na nią. Włókarski patriarcha, sugerując Soborowi zajęcie się sprawą powtórnym związków chrześcijan niewinnie opuszczonych przez męża czy żonę, podjął tym samym znaczącej wagi kwestię odnowy teologii nierozzerwalności, od dawna oczekującej gruntownej rewizji swych przestarzałych akcentów.

Do określenia interwencji abp. Zoghby mianem doniosłej skłania w sposób szczególny zawarta w niej sugestia zreinterpretowania *principii indissolubilitatis matrimonii* w oparciu o wschodnią tradycję teologiczną. Pomysł był obiecujący. W teologii katolickiej przybierała na sile świadomość strat poniesionych na skutek wielowiekowego rozwoju w odosobnieniu od chrześcijaństwa Wschodu. Świeże postępy studiów patrystycznych odsłaniały bogactwa pism greckich Ojców Kościoła, a wzrost idei ekumenicznej rozbudzał przychylnie zainteresowanie prawosławiem. Hasło powrotu do źródeł potwierdzało się jako wręcz jeden z wyróżników ruchu teologicznego w XX w. i obok rozkwitu egzegezy biblijnej, równoważną realizację znajdowało właśnie w entuzjazmie dla patrystyki wschodniej. Wprawdzie u progu Soboru Watykańskiego II struktura i treści teologii nie były jeszcze w takiej mierze nacechowane przez tę ostatnią, jak przez Biblię, i stąd wpływ obu na redakcję tekstów soborowych był odpowiednio różny, niemniej czę-

ste odniesienia w nich do Ojców greckich<sup>93</sup>, imperatywnie brzmiące postulatory wykorzystania inspiracji Wschodu w reformie nauk kościelnych<sup>94</sup>, uznanie dla ewangelicznego ducha prawosławia podkreślone w dekreście *O ekumenizmie*<sup>95</sup> niezbić świadczyły o intencji wyprowadzenia katolicyzmu z zamknięcia w kręgu wyłącznie łacińskich kategorii myślowych. W ogóle zresztą soborowy program odnowy Kościoła w dużej części opierał się na szeroko zakreślonym dialogu z chrześcijaństwem, z religiami niechrześcijańskimi i ze światem, a nawiązanie do tradycji prawosławnej miało stanowić jego eminentny fragment. Nie żądało ono — co oczywiste — rezygnacji z własnych przeświadczeń doktrynalnych, lecz twórczej konfrontacji stanowisk partnerów spotkania i wzajemnego ubogacenia się wartościami nieosiągalnymi w samotnym zdążaniu do prawdy.

Jeśli więc nawet abp Zoghby wybiegał dalej i sugerował jak gdyby adopcję wschodniej zasady ekonomii przez Zachód, by móc spożytkować jej dobrodziejstwa w nierozwiązalnych tu przypadkach powtórnych małżeństw, istotny walor jego wypowiedzi tkwił przecież w wycuciu potrzeby skonfrontowania rzymskiego wykładu *indissolubilitatis matrimonii* z interpretacją grecką. W żadnym razie nie podważał — jak niesłusznie mu wyrzucano — nierozzerwalnego charakteru sakramentalnej więzi małżeńskiej. Jedynie pod wpływem świadectwa wschodniej tradycji w tej sprawie skłonny był sądzić, że jurydyczna mentalność zachodnia uszczupliła ewangeliczną wymowę jego przesłania. Ponieważ skądinąd wiadomo, iż, niezależnie od tej opinii, katolickie traktaty o nierozzerwalności małżeństwa rzeczywiście domagały się poważnych przeobrażeń, sugestia przychylenia się do praktyki ekonomii próbnie wytyczała jedną z hipotetycznych dróg realizacji odpowiedzialnego zadania. Niepodobna było jednak z góry przesądzić, czy zarysowujące się tak szanse w istocie wróżyły sukces czy też tchnęły złudą. W tym zakresie teologia zachodnia nie dysponowała jeszcze na tyle ugruntowaną wiedzą, by jednoznacznie i pewne oszacowanie interwencji wikariusza patriarchy mogło mieć miejsce. Dialogalny i ekumeniczny kierunek reform soborowych powinien być, jak się wydaje, sprzyjać pozytywnym spojrzeniom na nią jako na głos ze Wschodu. Pospieszna decyzja odrzucenia wniosku dowodziła tymczasem znamiennej dla okresów przemian

<sup>93</sup> Wypada niemniej zauważyć, że w rozdziale *De dignitate matrimonii et familiae* żaden z Ojców wschodnich nie jest cytowany.

<sup>94</sup> Por. OT 16, UR 17.

<sup>95</sup> Por. UR 14 i 15.

wzmoczonej żywotności ginących struktur w zaczątkach nowych epok. Ale w taki sposób, obrona nie zakwestionowanej formalnie prawdy przeważyła nad świadectwem, iż w poszukiwaniu odpowiedzi na kwestię powtórnych związków godzi się spodziewać pomocy również ze strony chrześcijaństwa wschodniego. Nie tylko z przesłania Ojców greckich, lecz także z tradycji prawosławia.

Zatem, raz jeszcze pozostaje uwypuklić, że sceptycyzm Soboru wobec nadziei melchickiego biskupa (bardziej odzwierciedlał zaniepokojenie niepowszednią treścią propozycji niż krytyczną i liczącą się ocenę jej realnej wartości. Dlatego tym większy respekt budzi deklaracja Maximosa IV, w której patriarcha, korygując swą wcześniejszą rezerwę do wniosku sufragana, wskazał na właściwość zainteresowania się jego głosem w przyszłych powrotach do podniesionej przez niego sprawy. I jakkolwiek stanowisko to zajął w rok po wypowiedzi abp. Zoghby, roztropnie nie gwarantował niczym pomyślnego wyniku badań, zwłaszcza że namysł nad małżeństwami rozwiedzionych wkraczał dopiero w stadium rozległej debaty teologicznej. Przecież solidaryzując się ze swym wikariuszem, widomie uwydatnił wagę wschodniego tenoru sugestii.

#### ZAKOŃCZENIE

Interwencja abpa Zoghby na rzecz małżeństw chrześcijan rozwiedzionych — głośny epizod ostatniego soboru — nie pozyskała sobie miejsca w pamięci o znaczących wydarzeniach tamtych dni. W przeciwieństwie do szeregu ówczesnych wystąpień, z którymi łączy się początki soborowej odnowy Kościoła, na tym szczególnym, w ślad za reakcją ojców, ciąży nawet opinia przykrego incydentu. Chociaż bowiem projekt wikariusza patriarchy dotyczył tylko możliwości powtórnych zaślubin w wyjątkowych przypadkach osób niewinnie opuszczonych przez męża czy żonę, spotkał go zarzut naruszenia zasady de absoluta indissolubilitate matrimonii rati et consummati.

Przeprowadzona tu analiza wypowiedzi oraz warunków, jakie ją uprzyczynowiły nie potwierdza tak surowych sądów o niej. Dowodzi wręcz, że głosem tym abp Zoghby w pierwszym rzędzie zasłużył się dla rozwoju badań teologicznych nad nierozzerwalnością małżeństwa: zainicjował od dawna pożądaną dyskusję nad nią, wskazując zarazem na stosowność przestudiowania kwestii na wybranym przez siebie przykładzie i w

konfrontacji dwóch istotnych w tej mierze stanowisk reprezentowanych przez prawosławie i katolicyzm.

Sobór nie był jeszcze w stanie tego uczynić. Przed ojcami jawiła się przede wszystkim potrzeba przewyciężenia zapóźnień w fundamentalnej teologii życia małżeńskiego. I w tym dzieło Vaticanu II miało wartość przełomową. Rozdział konstytucji *Gaudium et spes, De dignitate matrimonii et familiae*, dzięki swym akcentom historyczbawczym, kładł kres epoce, która namysł nad małżeństwem uzależniła od metodologii i treści prawnych. Natomiast nie przyniósł zadowalającej odpowiedzi na szczegółowe problemy małżeńskie, dotyczące zwłaszcza rodzicielstwa i nierozzerwalności węzła sakramentalnego. W tym z kolei względzie Zgromadzenie zdradzało zbyt dużo wahań czy nawet, jak w drugim przypadku, przywiązania do tradycyjnych ujęć przedmiotu, wbrew żądaniom przedsięwziętych postanowień, które wszak sięgały o wiele dalej niż chwilowe możliwości ich realizacji.

Ale jest znamienne, że oba wymienione problemy już na Soborze i dzięki Soborowi znalazły pewien wyraz, jakkolwiek reakcje na nie były zróżnicowane. Podczas gdy sprawę rodzicielstwa włączono do programu obrad, a ojcowie żywo potwierdzili konieczność skupienia się na niej, nierozzerwalność nie uzyskała takiego miejsca, a pozaprogramowa i jedyna na ten temat wypowiedź abp. Zoghby spotkała się z dezaprobatą i odzuceniem.

Decyzja ta nie zdołała jednak onieśmielić zainteresowania kwestią podniesioną w interwencji. Wkrótce urosła ona do czołowego problemu teologii małżeństwa, pochłaniając uwagę fachowców bez mała do dziś. Dlatego więc z naciskiem wypada podkreślić, że jak niepodobna, nie wzięwszy w rachubę tego zjawiska, ogarnąć w pełni współczesnych przemian w katolickiej refleksji nad małżeństwem, tak nie sposób należycie zinterpretować towarzyszących im kontrowersji wokół powrotnych związków, jeśli się ich nie odniesie do wypowiedzi melchickiego biskupa, który, wiedziony troską pasterską, dał początek bardzo trudnej, ale i nieodzownej debacie.

L'intervention de l'évêque melchite, Mgr  
E. Zoghby, au concile Vatican II sur le  
remariage des divorcés innocents

Résumé

A la suite des controverses théologiques récentes autour du problème des divorcés remariés, l'article revient au célèbre discours conciliaire de Mgr Zoghby qui a eu le mérite d'ouvrir le grand débat malgré l'étonnement qu'il a suscité aux jours du concile. Le but de cette étude est d'établir les valeurs des propositions du vicaire patriarcal, confirmées par l'évolution actuelle des recherches dans le domaine de l'indissolubilité du mariage et qui s'exprime notamment en une revalorisation dans la théologie latine de la pratique orientale de miséricorde (*oikonomia*) à l'égard des situations conflictuelles sans issue.

L'article se divise en quatre parties. Après une analyse détaillée du discours de Mgr Zoghby (I. Proposition. Voix d'Orient), il présente la riposte par laquelle le Card. Ch. Journet au nom des pères a réagi aux propositions du vicaire patriarcal (II. Réaction. Voix d'Occident). Il apporte, ensuite, des mises au point ultérieures de Mgr Zoghby et des réactions du patriarche Maximos IV à ses propos (III. Explications et divergences) et, enfin, il montre les valeurs théologiques et pastorales du discours (IV. L'importance de l'intervention).

Le texte de l'article paraîtra également en traduction française dans un des prochains numéros de la revue *Collectanea Theologica*, version étrangère.

T. Sikorski