

HUBERT ORDON SDS

JEZUSOWA INTERPRETACJA ZAKAZU CUDZOŁÓSTWA (MT 5, 27-28)

W kazaniu na górze (Mt 5-7)¹ wyróżnia się jako zamknięta całość fragment przedstawiający stanowisko Jezusa wobec niektórych przepisów dekalogu (Mt 5, 21-48). Dotyczy on przykazań, które kształtują stosunki międzyludzkie i podaje ich nową wykładnię. W jego ramach znalazły się również poglądy Jezusa na starotestamentowy zakaz cudzołóstwa: „Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż. Ja zaś mówię wam: Każdy, kto patrzy na kobietę pożądając jej, już dokonał na niej cudzołóstwa w swym sercu”. Ta wypowiedź będzie przedmiotem dalszych rozważań.

1. STAROTESTAMENTOWY ZAKAZ: „NIE CUDZOŁÓŻ” (WJ 20, 14; PWT 5, 18) W ŻYCIU IZRAELA

Proklamowany przez Mojżesza dekalog był zbiorem podstawowych obowiązków narodu wybranego w stosunku do Boga i człowieka. Pośrednio uwydatniał on zasadnicze wartości i dobra ludzkiego życia oraz przyczyniał się do ich obrony. Podobny cel miało również szóste przykazanie: „Nie cudzołóż”. W wielkim skrócie określało ono wymogi, jakie

¹ Z bogatej literatury na temat kazania na górze por. D. Greenwood, *Moral Obligation in the Sermon of the Mount*, ThS 31:1970 s. 301-309; J. Kudasiewicz, *Centralne tematy teologiczno-etyczne kazania na górze*, AK 77:1971 s. 80-91; G. Schmahl, *Gültigkeit und Verbindlichkeit der Bergpredigt*, BuL 14:1973 s. 180-187; S. Agouridis, *The Sermon on the Mount*; BBSt 2:1974 s. 271-328; J. Bligh, *The Sermon on the Mount. A Discussion on the Mt 5-7*, Slough 1975; J. Kudasiewicz, *Kazanie na górze (Mt 5-7). Problematyka literacka i teologiczna*, „Znak” 27:1975 s. 567-583; J. Jeremias, *Die Bergpredigt*. W: *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1976 s. 41-60; E. Szymanek, *Teologiczna treść kazania na górze, Mt 5-7*. W: *Chrystus i Kościół*. Red. F. Gryglewicz, Lublin 1979 s. 35-44; A. Kowalczyk, *Niektóre problemy literackie i egzegetyczne kazania na górze. Mt 5-7*, SGd 4:1978 s. 119-133; R. Schnackenburg, *Nauka moralna NT*, Warszawa 1983 s. 52-81.

płynęły z faktu zawarcia zaręczyn czy małżeństwa, dotyczące mężczyzny i kobiety. Zabraniając obydwu wiarołomstwa — a taki jest sens normy — brało ono w obronę zaistniały związek, jego nienaruszalność oraz nabyte przez zaślubiny uprawnienia, zwłaszcza męża w stosunku do żony.

O znaczeniu, jakie miało to przykazanie w środowisku żydowskim, mogą świadczyć kary przewidziane za jego przekroczenie. Kobieta, której udowodniono niewierność małżeńską, czekała śmierć, najczęściej przez ukamienowanie. Taki sam los dzielił mężczyzn, jeśli dopuścił się cudzołóstwa z niewiastą zamężną lub zaręczoną (Kpł 20, 10; Pwt 22, 22-27; por. Rdz 38, 24; Ez 16, 40).

Przytoczone teksty wykazują charakterystyczne zróżnicowanie między sytuacją prawną obydwu stron. Mężatki bądź narzeczonej dotyczyła wspomniana sankcja w każdym przypadku wiarołomstwa, natomiast męża tylko wówczas, gdy jego partnerką była czyjaś żona. Nierówność takiego prawa przybrała jeszcze bardziej jaskrawe formy w innych ustaleniach Pięcioksięgu lub w zwyczajach akceptowanych przez starotestamentowych autorów.

Przejawem tej nierówności była poligamia², czyli dopuszczalność (Pwt 21, 11-15) oraz fakt równoczesnego posiadania przez mężczyznę dwu lub więcej legalnych małżonek. Praktyka wielożeństwa wśród Żydów stała się w pewnych okresach dość powszechna i uchodziła za coś zupełnie normalnego np. Rdz 29, 15-30, 24; Sdz 8, 30 n.; 1 Sm 1, 2; 2 Sm 3, 2-5; 5, 13; 1 Krl 11, 1-8; 2 Krn 11, 18-22). Większa liczba żon wzmacniała nawet w oczach otoczenia pozycję i autorytet Izraelity, zwłaszcza jeśli pełnił on rolę przywódcy.

Powyższe teksty zawierają nie tylko informacje o występowaniu w Izraelu poligamii, lecz również o zjawisku konkubinatu. Wielu z wymienionych w nich mężczyzn ma bowiem obok swoich żon nieraz liczne nałożnice, przy czym trzeba podkreślić, że fakt ten nie budził protestów ze strony natchnionych pisarzy, a przez środowisko był odbierany jako rzecz samą w sobie dozwoloną. Panujące zwyczaje, sięgające czasów patriarchów, zapadły widocznie głęboko w świadomość dwunastu pokoleń i stanowiły wystarczające uzasadnienie dla takiego postępowania.

Praktyka tolerowanego wielożeństwa i konkubinatu świadczy o swoistej liberalizacji, ze strony Żydów, zakazu cudzołóstwa w odniesieniu do mężczyzn. Znalazła ona wyraz także w swobodzie pożycia pana domu ze swymi niewolnicami (Rdz 16, 1-4; 30, 3-13), z innymi kobietami niezamężnymi oraz nierządnicami. W każdym razie nie istniały żadne ustale-

² Por. W. Plautz, *Monogamie und Polygamie im AT*, ZAW 75:1963 s. 3-26; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej ST*, Lublin 1979 s. 261-267; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981 s. 29-33.

nia prawne, zabraniające takich przypadków, ani też sankcje za ich naruszenie, z wyjątkiem zanotowanej w Kpł 19, 20-22, a dotyczącej współżycia z niewolnicą przeznaczoną dla kogoś innego na żonę.

Zwyczajowa aprobata tych zjawisk, podyktowana zresztą różnymi przyczynami, oraz brak decyzji ustawodawczych w wymienionych sprawach doprowadziły w rzeczywistości do paradoksalnie pojmowanej wierności ze strony małżonka: on właściwie nigdy nie dopuszczał się zdrady własnej żony. Fakt bowiem cudzołóstwa, rozumianego jako współżycie wyłącznie z mężatką lub narzeczoną, oznaczał jedynie pogwałcenie uprawnień drugiego mężczyzny, nabytych przez zaślubiny. Z tego też tytułu podlegał potępieniu.

Takie traktowanie w środowisku żydowskim szóstego przykazania dekalogu, reprezentujące zresztą tylko legalistyczny punkt widzenia, podkreślało w sposób jednoznaczny uprzywilejowaną pozycję mężczyzny. W Izraelu występowały jednak tendencje do ograniczenia posiadanej przez niego swobody. Rodziły się one pod wpływem pewnych nurtów, które usiłowały przybliżyć instytucję starotestamentowego małżeństwa do ideałów jedności i wierności³. Mimo spotykanego i dozwolonego wielożeństwa związek monogamiczny uchodził w tych środowiskach a, nawet i poza nimi za doskonalszy.

Stwierdzenie to znajduje uzasadnienie zwłaszcza w nauczaniu proroków. Dla zilustrowania relacji między Jahwe a narodem wybranym posługiwali się oni nieraz obrazem więzi łączącej męża i żonę (Iz 54, 5; 62, 5; Jr 2, 2; Ez 16, 8-26; Oz 2, 18-23). Ich wypowiedzi nie pozostawiają wątpliwości, że mieli na uwadze więź monogamiczną⁴. Wykorzystanie tego obrazu dla oddania tak wzniosłej idei, mianowicie bliskości między Bogiem a Jego ludem, jest szczególnie wymowne. Świadczy bowiem o wysokiej randze, jaką cieszył się związek małżeński (i to właśnie monogamiczny) w świadomości tak przepowiadających, jak i odbiorców. W przeciwnym wypadku odwoływanie się do niego miałyby się z celem, nie wyzwalając pożądaných skojarzeń i refleksji.

Dokonane przez proroków zestawienie obydwu rzeczywistości wniosło z kolei nowe elementy w rozumienie samego małżeństwa. Niezwykła

³ Por. P. Grelot, *Ewolucja instytucji małżeństwa w ST*, Conc. 6:1970 z. 1 s. 322-330; W. Pabiasz, *Idee przewodnie instytucji małżeństwa w ST*, „Homo Dei” 48: 1979 z. 2 s. 125-32; L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa: od Starożytności do Nowego Testamentu*, ZN KUL 23:1980 nr 3 s. 17-24; Romaniuk, jw. s. 49 n.; L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa (Szkic teologiczno-biblijny)*. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. Red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz. T. 5, Lublin 1982 s. 163-168.

⁴ Pozornym wyjątkiem jest tekst Jr 3, 6-11, w którym Izrael i Judę nazywa się niewiernymi żonami Jahwe. W zastosowanej metaforze chodzi jednak o wiarołomstwo jednego narodu, rozbitego na dwa królestwa.

łączność między Jahwe a Izraelem miała swoje źródło w przymierzu, czyli układzie uroczystym zawartym na Synaju, polegającym na przyjęciu przez każdą stronę określonych zobowiązań (Wj 19-24, 32-34). Ze względu na zaistniałą wówczas więź oraz na płynące stąd dobrodziejstwa uchodziło ono w oczach Żydów za bezsporną świętość. Stąd łamanie go spotykało się ze zdecydowanym potępieniem, zwłaszcza ze strony proroków. Naruszenie zaś jednego z istotnych zobowiązań przymierza, mianowicie mono-teizmu nazywano cudzołóstwem (np. Jr 2, 20-3, 3. 20; Oz 3, 1-5; 4, 10-19). Użycie tak jednoznacznego terminu w powiązaniu z przymierzem miało niebagatelne znaczenie. Sugerowało bowiem, że również więź między mężem i żoną można ujmować na wzór układu z Syjonu, skoro naruszenie jednego i drugiego określano jako cudzołóstwo. Przedstawiona dość wyraźnie w późniejszej literaturze prorockiej koncepcja małżeństwa jako przymierza (Ml 2, 14-16) świadczy, że ta instytucja uzyskała z czasem swoisty wymiar religijny, co wywierało niewątpliwy wpływ na życie Izraela.

Z innego punktu widzenia rozpatrują relację mąż — żona, mężczyzna — kobieta księgi mądrościowe Starego Testamentu. Ich autorzy na podstawie własnych i cudzych doświadczeń oraz kierując się przede wszystkim roztropnością uczyli godziwego postępowania. Chociaż czynili to w formie przysłów, rad i napomnień, to jednak wyraźnie żądali podporządkowania się dawanym wskazówkom. W całokształcie ich doktryny dużo miejsca zajmują przestrogi kierowane do mężczyzn. Ogólnym ostrzeżeniem przed uleganiem namiętności seksualnej (Prz 5, 20-23; Syr 9, 8; 23, 16 n.) towarzyszą tam wezwania do unikania kobiet nierządnych (Prz 7; Syr 9, 9; 41, 17. 22), a zwłaszcza mężatek (Prz 2, 16-19; 5, 7-14; 6, 24-35; Syr 9, 9; 23, 18-21; 41, 23). Od strony pozytywnej odpowiada temu gorący apel o wierność wobec własnej żony (Prz 5, 15-20). Podawane wówczas różnorodne motywy, także natury religijnej, miały dodatkowo zachęcić do życia zgodnego z udzielanymi zaleceniami. Obydwa wskazane kierunki — prorocki i sapiencjalny — nakreślały społeczeństwu izraelskiemu obraz małżeństwa zbliżony do nowotestamentowego. Przygotowywały one stopniowo lud Boży na zrozumienie i przyjęcie wymogów postawionych przez Jezusa.

2. PRZEJĘCIE STAROTESTAMENTOWEGO PRZYKAZANIA

W MT 5, 27

Charakterystyczne dla kazania na górze sformułowanie: „Słyszeliście, że powiedziano [...]. Ja zaś mówię wam” (Mt 5, 21 n. 27 n. 38 n. 43 n.), w pierwszym momencie może wywoływać wrażenie, że Jezus uchylił od-

powiednie przykazania dekalogu. Takie odczucie nie odpowiada jednak rzeczywistości, gdyż On wcześniej zaznaczył, iż nie przyszedł po to, by znieść Prawo (Mt 5, 17-19). Potwierdza zaś Jego słowa wniknięcie w treść tzw. antytez, które przynoszą tylko pełniejsze rozumienie i autentyczną wykładnię odnośnych przepisów, a nie ich anulowanie.

Podobnie przedstawia się sytuacja w omawianym tekście. Zacytowany przez Chrystusa zakaz cudzołóstwa i zaraz następująca radykalna interpretacja tego zakazu świadczą, że On potwierdził w całej rozciągłości obowiązywalność szóstego przykazania. Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy Jezus zaakceptował je ze wszystkimi wspomnianymi wyżej klauzulami, które praktycznie uwalniały mężczyznę od wiarołomstwa wobec własnej żony. Na postawioną kwestię Mt 5, 27 n. nie udziela bezpośrednio odpowiedzi, co nie wyklucza znalezienia jej w inny sposób.

Warto zwrócić uwagę, że Jezus przytoczył starotestamentowy zakaz w jego właściwym brzmieniu, przypominając w ten sposób jego pierwotny i podstawowy sens. Dane zaś na Synaju przykazanie było kategoryczne i nie dopuszczało żadnych wyjątków lub przywilejów. Skierowane bez jakichkolwiek zastrzeżeń czy ograniczeń do obydwu małżonków zabraniało ono tak mężowi jak i żonie popełniania cudzołóstwa⁵. Prawodawca był oczywiście świadomy trudności, na jakie natrafi praktyka tego przykazania z uwagi na usankcjonowaną przez zwyczaj poligamię, jak i współżycie pana domu z niewolnicami. Mimo to nadał mu formę absolutnego zobowiązania, nie kierując się stanem faktycznym ani też nie licząc się z ewentualnymi przeszkodami w jego realizacji. Takiego bezkompromisowego ustawienia sprawy domagał się nowy status Izraela. Zawarte uroczyście na Synaju przymierze podniosło go przeciw do rangi ludu Bożego, nakładając nań równocześnie obowiązek prowadzenia życia odpowiadającego uzyskanej godności. Rolę kształcenia tego życia, również w odniesieniu do małżeństwa, miał pełnić promulgowany wówczas dekalog.

Tworzenie odmiennego modelu wierności między mężem i żoną napotykało jednak na poważne trudności. Na przeszkodzie stały wspomniane obyczaje, mocno zakorzenione w świadomości i praktyce dwunastu pokoleń, a nadto niemal „uświęcone” postępowaniem patriarchów. Stąd też klarowny u samego początku zakaz: „Nie cudzołóż” zaczął ulegać różnorodnym interpretacjom, co w efekcie doprowadziło do znanej już liberalizacji poglądów i norm. Od strony prawnej stan ten przetrwał aż do czasów nowotestamentowych.

Przytoczenie zatem przez Jezusa szóstego przykazania bez jakichkolwiek zmian można odczytać nie tylko jako przypomnienie, iż ono w dal-

⁵ Zob. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Berlin 1970 s. 133.

szym ciągu obowiązuje, i to w wymiarze określonym przez Jahwe, lecz nawet jako protest przeciw wypaczeniom w jego wyjaśnianiu i stosowaniu. Ważkiego argumentu za słusnością przedstawionej tezy dostarcza fakt, że Chrystus zaadresował swoje słowa właśnie do mężczyzn. Zwrócenie się do części społeczeństwa żydowskiego, której to przykazanie z wiadomych powodów niemal nie dotyczyło, jest w takim kontekście znamienne. Ukazuje ono bowiem z całą wyrazistością intencje, jakie przyświecały Jezusowi. Pragnął On uświadomić słuchaczom żądanie postawione kiedyś na Synaju również mężowi wobec żony i nigdy nie odwołane.

Rozstrzygające uzasadnienie, przemawiające za trafnością powyższej wykładni, przynosi jednak Mt 5, 28. Odsłania on w pełni Jezusowe podejście do sprawy wierności w małżeństwie.

3. RADYKALIZACJA WYMOGÓW W MT 5, 28

Zacytowanie starotestamentowego zakazu, niezależnie od wymienionego celu, posłużyło Chrystusowi również jako punkt wyjścia do zaprezentowania swego osobistego zdania na rozpatrywaną kwestię. Wprowadza je znana formuła: „Ja zaś mówię wam”. Właśnie ona podkreśla, że treść przekazu jest całkowicie własnym stanowiskiem Jezusa. Jej antytetyczne zabarwienie sugeruje ponadto, że to stanowisko będzie się różniło od poprzedniego.

Formuła ta zasługuje na bliższe zainteresowanie również dlatego, że zestawia ona, a nawet umieszcza na tej samej płaszczyźnie Nauczyciela z góry błogosławieństw i Prawodawcę z Synaju. Tytuł zaś Prawodawcy przysługiwał w przekonaniu Żydów w sposób właściwy jedynie Jahwe⁶, gdyż On określił wybranemu ludowi normy regulujące całokształt jego zachowań. On był ich autorem i dawcą. Mojżeszowi, mimo jego ogromnego autorytetu i udziału w wydarzeniach synajskich, przyznawano tylko funkcję przekazywania woli Boga⁷ (np. Syr 45, 5; Mt 15, 6; Łk 2, 23 n.; J 1, 17). Na tym tle jawi się Jezus jako równy Jahwe pod względem władzy legislacyjnej, a Jego słowa posiadają identyczną moc wiążącą jak ogłoszone na Synaju Prawo.

⁶ Również analizowany tekst ma na uwadze Jahwe jako prawodawcę. Ujęte w stronie biernej zdanie podrzędne: „Słyszeliście, że zostało powiedziane” (5, 27) charakteryzuje się brakiem podmiotu. Jest to tzw. *passivum theologicum*, wskazujące na Boga jako sprawcę.

⁷ Z racji udziału w proklamowaniu zasad postępowania dla Izraela będzie się także mówiło o prawie Mojżesza (Łk 2, 22; 24, 44; J 7, 23; Dz 13, 39; 15, 5; 28, 23; Hbr 10, 28).

Jezus skierował swoje pouczenie bezpośrednio do mężczyzny. Zadecydowały o tym wskazane racje, a także jego uprzywilejowana pozycja w społeczeństwie izraelskim, która dawała mężczyźnie wiele możliwości i okazji do działań wykorzystujących kobietę dla zaspokojenia swych namiętności. W tym kontekście wypowiedź: „Każdy, kto patrzy na kobietę pożądając jej, już dokonał na niej cudzołóstwa w swym sercu”, oznacza wprowadzenie nowej zasady, porządkującej dziedzinę aktów wewnętrznych. Ocenia ona bowiem jednoznacznie jako zło pożądanie kobiety, wyrażone tu konkretnie „w spojrzeniu”, stawiając je na tej samej płaszczyźnie, co popełnienie zabronionego przykazaniem cudzołóstwa. Chrystusowa deklaracja nadała zatem decyzji woli identyczną kwalifikację moralną, jaką posiadał spełniony czyn wiarołomstwa. Podjęcie takiej decyzji stwarzało „w sercu” mężczyzny sytuację nie różniącą się niczym od tej, jaka zaistniałaby, gdyby dopuścił się rzeczywiście przekroczenia szóstego przykazania. Konsekwentnie więc i na nią, a nie tylko na sam czyn rozszerza się w rozumieniu Jezusa starotestamentowe: „Nie cudzołóż”, co sprawia, że Jego deklaracja nosi równocześnie znamię potępienia i zakazu aktu pożądania⁸.

Wyjaśnienia takiego stanowiska należy szukać w ścisłym związku między określonym działaniem człowieka jako skutkiem, a podjętą uprzednio decyzją woli jako jego źródłem. „Z serca bowiem człowieka pochodzą złe myśli, zabójstwo, cudzołóstwo, czyny rozpustne, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa” (Mt 15, 19; por. 12, 34). Radykalnym więc rozwiązaniem problemu zła jest ukazanie jego najgłębszych przyczyn i unieszkodliwienie go w zarodku. Właśnie tak uczynił Jezus, przekazując swoim słuchaczom naukę o popełnionym w sercu wiarołomstwie i nadając jej charakter obowiązującej normy postępowania.

Chociaż z wiadomych powodów została ona zaadresowana do mężczyzn, odnosi się także do kobiet⁹. Obydwie grupy posiadają bowiem tę samą naturę ludzką i wspólne im są wewnętrzne doznania, przeżycia i poruszenia pożądliwości, które mogą łatwo przerodzić się w czyn. Stąd obydwie potrzebują jednakowych wskazań i pouczeń, by uchronić się przed złem.

⁸ Por. E. Lohmeyer, W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, 2. Aufl., Göttingen 1958 s. 127 n.; J. Schniewid, *Das Evangelium nach Markus, Das Evangelium nach Matthäus*, 8 Aufl., Göttingen 1959 s. 62 n.; A. Jones, *The Gospel of Jesus Christ according to St. Matthew*. W: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*. Red. E. Orchard i in., London 1960 s. 862; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968 s. 160; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz, Poznań 1979 s. 136.

⁹ Por. F. V. Filson, *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Ed. 2, London 1971 s. 86.

Odbiorcom kazania na górze nie brzmiały obco sformułowane tam wymagania. Słowa zabraniające pożądania kobiety przypominały im dziewiąte przykazanie dekalogu (Pwt 5, 21; por. Wj 20, 17). Nie można zaprzeczyć istnienia analogii między wypowiedzią Chrystusa a zasadą Pwt 5, 21: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego swego”. Oznacza to, że On odwołał się do znanego prawa Bożego i powiązał je z zakazem cudzołóstwa¹⁰. Jednakże w starotestamentowej normie kobieta była potraktowana jako własność mężczyzny, za czym przemawia umieszczenie jej obok innych dóbr pana domu: niewolnika, niewolnicy, wołu czy osła (widoczne jest to zwłaszcza w Wj 20, 17). Taka norma reprezentowała więc prawo własności i ochraniała w połączeniu z przykazaniem dziesiątym wszystko, co stanowiło czyjeś mienie. Jezusowe pouczenie zaś nadało dotychczasowemu zobowiązaniu sens m o r a l n y¹¹.

Również i moralny aspekt pożądliwego „spojrzenia” nie był dla Żydów czymś nie znanym. Pojawił się on bowiem w mowie obrończej Hioba: „Zawarłem przymierze z oczyma, by nie patrzeć na pannę” (31, 1); znalazł także miejsce w tradycji rabinackiej¹². Jej wskazania są zbliżone w wielu punktach do żądań wysuwanych przez Chrystusa. Zasadnicza różnica między nimi polega jednak na tym, że w pierwszym przypadku chodzi o rady, zalecenia, natomiast w drugim o wiążące człowieka prawo, równe co do charakteru powinnościowego ze starotestamentowym.

Treść Mt 5, 28 nie byłaby pełna bez udzielenia odpowiedzi na pytanie, kogo Jezus miał na uwadze mówiąc o kobiecie, ku której zwraca się męskie pożądanie. Czy myślał tylko o osobie zameżnej, czy także o wolnej? Użyty bowiem w tekście termin *γυνή*, odnoszący się zarówno do jednej, jak i do drugiej osoby, dopuszcza taką możliwość. Rozstrzygnięcia kwestii trzeba więc szukać na innej drodze. Jeśli przyjąć, że dany zakaz dotyczy wyłącznie czyjejś małżonki, jak sądzą niektórzy komentatorzy¹³, wówczas łączyłby on starotestamentowe: „Nie cudzołóż”, i to w dotychczasowym rozumieniu z dziewiątym przykazaniem, traktowanym w aspekcie moralnym. Pouczenie z kazania na górze skierowane byłoby do każdego mężczyzny i zabraniałoby mu pożądliwego spojrzenia

¹⁰ Tak twierdzi wielu współczesnych komentatorów, np.: Lohmeyer, Schmauch, jw. s. 127; Schniewind, jw. s. 62; Grundmann, jw. s. 161; O. da Spinetti, *Matteo. Commento al „Vangelo della Chiesa”*, Assisi [1973] s. 136.

¹¹ Zob. P. Gaether, *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck 1963 s. 179.

¹² Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. Bd. 1, München 1922 s. 298-301; J. Bonsirven, *Téxtes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du NT*, Roma 1954 s. 314-342, 408-423.

¹³ Por. P. Bonnard, *L'Évangile selon S. Matthieu*, Neuchâtel 1963 s. 66; Grundmann, jw. s. 160; Spinetti, jw. s. 136, Homerski, jw. s. 136.

na żonę bliźniego, gdyż już w tym akcie dokonałoby się wewnętrzne wiarołomstwo.

Powyższa interpretacja nie uwzględnia jednak pewnych motywów i dlatego potrzebuje uzupełnienia. Należy zaakcentować, że znaczeniowy zakres użytego tutaj wyrazu $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ jest szeroki i może określać wszystkie kobiety — mężatki i niemężatki. O ewentualnym ograniczeniu znaczenia $\gamma\upsilon\upsilon\eta$ do jednej grupy z wykluczeniem drugiej można by zatem mówić tylko na podstawie całej wypowiedzi. Decydujący byłby tu kontekst, jak to ma miejsce np. w przykazaniu dziewiątym: „Nie będziesz pożądał żony swego bliźniego”. Opuszczenie zaś przez Jezusa w Mt 5, 28: „swego bliźniego”, i to w ramach identycznej problematyki ma swoją wymowę. Eliminuje to ograniczenie znaczenia terminu tylko i wyłącznie do czyjejs małżonki, w konsekwencji gwarantuje jego szeroki zakres znaczeniowy. Prawodawca z góry błogosławieństw swoim zakazem ochrania więc przed męską namiętnością każdą kobietę: zamężną, wdowę, pannę, niewolnicę. Fakt, że jego przekroczenie jest równoznaczne z popełnieniem cudzołóstwa w „sercu”, zakłada, iż przede wszystkim zwraca się On do mężczyzny żonatego. Nie ulega wątpliwości, iż ów zakaz obejmuje pośrednio również i wolnego mężczyznę w relacji do każdej mężatki.

Stwierdzenie, że Jezus zwracał się przede wszystkim do mężczyzny żonatego pokrywa się całkowicie z wcześniejszymi wywodami, według których miał On na myśli tę grupę społeczeństwa izraelskiego, która na podstawie niewłaściwej wykładni Prawa czuła się wolna od pewnych obowiązków.

Wyniki przeprowadzonych analiz tworzą pełny obraz wymogów, z jakimi wystąpił Jezus wobec swych słuchaczy i przyszłych wyznawców. Składają się na ten obraz z jednej strony przypomnienie oraz autentyczna interpretacja prawa Bożego, zaś z drugiej — sięgnięcie do korzeni zła, tj. ludzkiej pożądlivosti i nakreślenie jej koniecznych granic. W takim naświetleniu zyskuje właściwe znaczenie stwierdzenie wielkiego Nauczyciela, że nie przyszedł, by znieść Prawo, lecz by je wypełnić (Mt 5, 17-19). Nie przekreślając bowiem dotychczasowych norm, nadał On im nową treść, która ma odtąd kształtować wewnętrzną i zewnętrzną postawę człowieka. Jego wskazania nabrały zatem charakteru obowiązującego prawa moralnego.

DAS EHEBRUCHVERBOT IN DER INTERPRETATION JESU (MT 5, 27-28)

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Verfasser analysiert die Stellungnahme Jesu dem alttestamentlichen Ehebruchverbot gegenüber. Zuerst wurde die Anwendung dieses Verbots im Leben

Israels erörtert und dann die neue Interpretation des sechsten Gebotes dargestellt. Jesus ist nicht nur gegen seine Deformation so in Auslegung wie in Praxis vorgegangen, sondern auch hat er die Wurzel des Bösen dh. die menschliche Begehrlichkeit gezeigt und ihr die notwendigen Grenzen gestellt.