


ks. Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

b.trojanowski@hadak.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawosławiu i katolicyzmie

 <https://doi.org/10.15633/ps.26107>

Ks. Bartosz Trojanowski — dr, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie (teologia dogmatyczna) oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (prawo kanoniczne).

Article history • Received: 19 Jun 2021 • Accepted: 11 Oct 2021 • Published: 31 Mar 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Przyczyny i konsekwencje rozbieżności rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej w prawostawiu i katolicyzmie

Proponowany temat jest niezwykle aktualny, w dobie dyskusji nad możliwością udzielania osobom rozwiedzionym w ponownych związkach komunii świętej. W związku z tym warto przyrzeć się przyczynom i konsekwencjom – obecnym do dzisiaj w dyscyplinie Kościoła katolickiego – różnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Chociaż w istocie Kościół katolicki oraz Kościół prawosławny zgadzają się co do nauczania o sakramentach, w tym także nauczaniu o sakramencie małżeństwa i jego przymiocie nierozzerwalności, to jednak w praktyce rozumienie nierozzerwalności powoduje inną dyscyplinę w obu Kościołach. Przyczyną jest przede wszystkim inna interpretacja tak zwanej klauzuli Mateuszowej. Stąd też na Wschodzie św. Bazyli Wielki w pewien sposób dopuścił praktykę pokutną dla rozwiedzionych, którzy weszli w ponowny związek. Chociaż jego nauczanie w sprawie nierozzerwalności małżeńskiej jest jasne, to już tego samego nie można powiedzieć o wyjaśnieniu uznawanej przez niego dyscypliny. Interpretacja poszczególnych zasad opisanych przez św. Bazylego powoduje wiele trudności. Na Zachodzie najbardziej znaczącym ojcem Kościoła w tej materii jest św. Augustyn, to on dokonał syntezy nauczania o małżeństwie, wyjaśniając jednocześnie doktrynę oraz praktykę, którą należy stosować. Nie pominął przymiotu nierozzerwalności, a związek, w który wchodzi mężczyzna i kobieta, zanim zakończył się poprzedni związek małżeński, określił mianem cudzołóstwa. W konsekwencji różnic w pojmowaniu przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej widoczne są w dzisiejszej dyscyplinie Kościoła katolickiego wyraźne obostrzenia, które należy przestrzegać w przypadku jakiegóż postępowania duszpasterskiej wobec osoby prawosławnej, czy to w przypadku małżeństwa mieszanego, czy też z jakiegokolwiek innego tytułu.

Słowa kluczowe: nierozzerwalność, cudzołóstwo, ponowny związek małżeński, pokuta, św. Bazyli, św. Augustyn

Abstract

The Causes and Consequences of the Discrepancy in Understanding the Attribute of Marital Indissolubility in Orthodoxy and Catholicism

The proposed topic is extremely timely in an era of debate over the possibility of allowing divorced persons who have remarried to receive Holy Communion. In this regard it is worth examining the causes and consequences, which are still present in the canon of the Catholic Church, with a different understanding of the attribute of marital indissolubility. While in fact the Catholic Church and the Orthodox Church

agree on the teaching of the sacraments, including the teaching of the sacrament of marriage and its attribute of indissolubility, in practice the understanding of indissolubility results in a different use of canon in both Churches. The reason is primarily a different interpretation of the so-called Matthew clause. Hence, in the East, St. Basil the Great in some way allowed the practice of penance for divorced people who remarried. While his teaching on marital indissolubility is clear, the same cannot be said for the explanation of the discipline he recognizes. Interpretation of the individual principles described by St. Basil, causes many difficulties. In the West, the most significant Church Father in this matter is St. Augustine, he synthesized the teaching on marriage while explaining the doctrine and practice to be followed. He did not omit the attribute of indissolubility and defined the relationship between a man and a woman before the end of the previous marriage as adultery. As a consequence of the differences in understanding of the attribute of marital indissolubility, there are clear restrictions in today's canonical discipline in the Catholic Church, which must be observed in the case of some pastoral service towards an Orthodox person, whether in the case of a mixed marriage or for any other reason.

Keywords: indissolubility, adultery, remarriage, penance, St. Basil, St. Augustine

Kościół katolicki zauważa „ścisłą komunie” istniejącą między nim a wschodnimi Kościołami prawosławnymi. Jednak w tej zbliżonej doktrynie obu Kościołów pojawiają się w pewnych kwestiach rozbieżności teologiczne oraz dyscyplinarne (kanoniczne). Jedną z takich kwestii jest sposób rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Temat, który chociaż wiele razy podejmowany w różnych aspektach, nadal spotyka się z niezrozumieniem, a w perspektywie najnowszych dyskusji teologicznych warto przytoczyć i wyjaśnić podstawowe kwestie, które stanowią przyczyny rozbieżności rozumienia nierozzerwalności małżeństwa. Jednocześnie warto zauważyć, że rozpoznanie przez Kościół katolicki rozbieżności w tej materii wywołało konsekwencje w praktyce kanonicznej, które chcemy przypomnieć i wyjaśnić w celu uświadomienia, że takie działania nie zostały zmienione przez najnowsze dokumenty kościelne, a co więcej znajdują w nich kolejny raz swoje uzasadnienie.

Celem tego artykułu będzie zatem wykazanie podstaw teologicznych, które są przyczyną rozbieżnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności w prawosławiu i katolicyzmie. Istniejące różnice w rozumieniu przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej, a w konsekwencji inna praktyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w kwestiach ponownego związ-

ku, powodują istotne konsekwencje prawne w związku ze sprawami połączonymi z nierozzerwalnością małżeńską oraz z relacjami wiernych wschodnich Kościołów prawosławnych z Kościołem katolickim.

1. Katolickie nauczanie o przymocie nierozzerwalności

Kodeks prawa kanonicznego zawiera wyraźnie stwierdzenie dotyczące tej kwestii: „Istotnymi przymotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność, które w małżeństwie chrześcijańskim nabierają szczególnej mocy z racji sakramentu” (KPK, kan. 1056). W pierwszej kolejności należy zauważyć, że redakcja tego kanonu wskazuje, że wspomniane w nim przymoty jedności i nierozzerwalności wypływają z samej natury małżeństwa, a zatem pochodzą z prawa naturalnego. Każde małżeństwo ma takie przymoty. Odwołanie się zaś do sakramentu w chrześcijańskich małżeństwach oznacza, że łaska sakramentalna stanowi szczególną pomoc, aby małżonkowie pozostali sobie nierozzerwalnie wierni¹.

W nauczaniu Kościoła katolickiego przymot nierozzerwalności małżeńskiej oznacza, że związek ważnie zawarty nie może być zakończony, zerwany². Nierozzerwalność to w sensie pozytywnym trwałość związku małżeńskiego aż do śmierci jednej ze stron. W konsekwencji, związku małżeńskiego nie można zawierać na określony czas, lecz dozgonnie, przez co wykluczona jest w ten sposób instytucja rozwodu³. Z tej racji rozwód cywilny nie rozwiązuje małżeńskiego węzła, właśnie ze względu na przymoty małżeństwa, nawet gdyby tak stanowiła ustawa cywilna⁴.

W prawie kanonicznym rozróżnia się dwa aspekty nierozzerwalności małżeństwa: wewnętrzny i zewnętrzny. Każde małżeństwo ważnie zawarte jest wewnętrznie nierozzerwalne. Oznacza to, że małżonkowie nie mogą zerwać takiego węzła małżeńskiego, który powstał między nimi⁵. Jest to uzasadnione rozumieniem teologiczno-prawnym związku małżeńskiego jako przymierza małżeńskiego, wynikającego wyłącznie z woli obu stron, które jedna drugiej oddają siebie w darze. Zgoda

1 Por. P. Majer, Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, Kraków 2011, s. 781.

2 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 110.

3 Por. W. Góralski, *Kościełne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 32.

4 Por. P. Majer, Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, Kraków 2011, s. 781.

5 Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*, Milano 2001, s. 61.

małżeńska raz wyrażona nie może być zerwana zarówno przez samych małżonków, jak i przez osoby trzecie⁶. Małżeństwo nierozzerwalne zewnętrznie, to takie, którego żadna ludzka władza i z żadnej przyczyny nie może rozwiązać (por. KPK, kan. 1141). Małżeństwo ważne zawarte i dopełnione jest nierozzerwalne zewnętrznie, wtedy jest mowa o nierozzerwalności całkowitej⁷.

Podstawą doktrynalną przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej — podobnie jak i wierności — jest prawo Boże. W pierwszej kolejności można powiedzieć, że jest to prawo naturalne, ponieważ nierozzerwalności małżeństwa wymagają same cele związku małżeńskiego, którymi jest dobro małżonków, jak i zrodzenie i wychowanie potomstwa, które są zadaniem samym w sobie ciągłym i niemożliwym do określenia jako definitywnie zakończony⁸. Ojcowie Soboru Watykańskiego II o tej kwestii nauczali w następujący sposób:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. [...] To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i prze ku nieprzerwanej jedności ich współżycia⁹.

Potwierdzenie tego prawa naturalnego znajduje się z kolei w pozytywnym prawie Bożym, objawionym w planie stworzenia, w którym Bóg określił, że „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy

6 Por. J. I. Banares, „can. 1056”, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. III/2, Montréal-Chicago 2004, s. 1061.

7 Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*, Milano 2001, s. 61.

8 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 110.

9 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Późnań 2002, s. 576–577.

się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). To zaś zostało potwierdzone autorytetem samego Chrystusa, który stwierdził, że małżonkowie „nie są już dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6) oraz nauczanie o nierozzerwalności małżeńskiej zawarte w Ewangelii według św. Marka¹⁰. Nauczanie Jezusa rozważał również św. Paweł w odniesieniu do misterium Kościoła–Oblubienicy, w aspekcie jedności z Chrystusem–Oblubieńcem (por. Ef 5, 32). Podstawy biblijne przymiotu nierozzerwalności małżeństwa są motywuem ciągłego i niezmiennego nauczania Kościoła o tej właściwości małżeństwa¹¹.

2. Klauzula Mateuszowa i próby jej interpretacji

Zasadniczo wschodnie Kościoły prawosławne podzielają nauczanie o przymiocie nierozzerwalności małżeńskiej, ponieważ w doktrynie przyjmują ten sam fundament z prawa naturalnego oraz z pozytywnego prawa Bożego zawartego w Objawieniu. Jednakże w praktyce obu Kościołów pojawiły się różnice w pojmowaniu przymiotu nierozzerwalności. Jest to spowodowane istnieniem tak zwanej klauzuli Mateuszowej w dyskursie o nierozzerwalności małżeńskiej.

We fragmencie Kazania na Górze, w którym Chrystus naucza o małżeństwie, czytamy: „Powiedziano też: Jeśli kto chce oddalić swoją żonę, niech jej da list rozwodowy. A ja wam powiadam: Każdy, kto odda swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa” (Mt 5, 31–32). Jeszcze więcej trudności w egzegezie przynosi fragment, również z Ewangelii według św. Mateusza: „A powiadam wam: Kto odda swoją żonę — chyba w wypadku nierządu [gr. *mè epì pornéia*] — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia

10 „Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela! [...] Kto oddała żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo” (Mk 10, 6–12).

11 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 111.

cudzołóstwo” (Mt 19, 9). Tak zwana klauzula Mateuszowa to fragment „poza wypadkiem nierządu” lub „chyba w wypadku nierządu”, który może prowokować do myślenia w takim kierunku, że Chrystus dopuszcza wyjątek od zasady nierozzerwalności.

Na temat pochodzenia i znaczenia klauzuli Mateuszowej jest kilka hipotez, które są pomocne we właściwym zrozumieniu istoty sprawy. Dlatego zostaną przytoczone w sposób ogólny, jednak wystarczający do zauważenia ich sensu. Joseph Bonsirven jest jednym z autorów hipotezy, która jest godna rozważenia. Biblista ten jest zdania, że tekst Mateuszowej Ewangelii, a przynajmniej interesujących nas fragmentów, został początkowo zredagowany w języku hebrajskim. Stąd też pojawia się w klauzuli Mateuszowej hebrajski termin *zenuth*, który oznacza małżeństwo nieważne — jest to termin techniczny ustalony w komentarzach prawnych. Bonsirven uważa, że ten termin został niewłaściwie przetłumaczony na słowo *porneia* w tekście greckim *koine* Nowego Testamentu. Ta hipoteza tłumaczy, że klauzula Mateuszowa mówi o nieważnym małżeństwie¹². Inni egzegeci uważają, że ten fragment mówi tylko o rozwodzie w przypadku nierządu, a nie o możliwości zawarcia nowego małżeństwa. Taka interpretacja miałaby swoje uzasadnienie także w odpowiednich tekstach pozostałych synoptyków oraz u św. Pawła (por. Mk 10, 11–12; Łk 16, 18; 1 Kor 7, 10–16).

Inny biblista Albert Descamps stwierdza, że trzeba brać pod uwagę środowisko, w którym żył św. Mateusz i dla którego napisał Ewangelię. Jest bardzo uzasadnione, by w odbiorcach jego przekazu życia i nauczania Jezusa widzieć wspólnotę judeo-chrześcijańską. Wśród Żydów zaś kobieta przyłapana na cudzołóstwie była kamienowana, we wspólnotach judeo-chrześcijańskich już tego nie robiono. Jednakże można przypuszczać, że w przypadku przyłapania kobiety na cudzołóstwie, ponowny związek mężczyzny byłby uważany za negację nierozzerwalności¹³.

Jednak bardziej prawdopodobną hipotezę przedstawia Henri Crouzel — opierając się na tekście Mt 5, 32 i na nauczaniu ojców Kościoła — tłumacząc, że małżonek, który oddał kobietę niewinną, byłby odpowiedzialny za cudzołóstwo, którego się dopuści, zawierając nowy

¹² Por. J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, s. 54–56.

¹³ Por. A. L. Descamps, *Les textes évangéliques sur le mariage*, w: *Jesus et l’Eglise*, Leuven 1987, s. 552–555.

związek. Ale jeśli ona już popełniła cudzołóstwo, zanim została oddalona, on nie ponosiłby żadnej odpowiedzialności. Gdyby rzeczywiście w tekstach zawartych w Ewangelii według św. Mateusza, w przypadkach cudzołóstwa, byłoby dopuszczone nowe małżeństwo, nie miałyby sensu reakcja apostołów na takie radykalne nauczanie Jezusa: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19, 10). W przypadku uznania, że chodzi o dopuszczenie zawarcia nowego związku w sytuacji oddalenia współmałżonka ze względu na cudzołóstwo, byłoby to powtórzenie nauczania szkoły rabinistycznej z Shammai, a zatem nie wywołałoby takiego zdumienia i zdecydowanej reakcji u uczniów Jezusa¹⁴.

Przedstawienie hipotez znaczenia klauzuli Mateuszowej wyjaśnia bardziej kierunek katolicki rozumienia tego fragmentu nauczania o małżeństwie i jego nierozzerwalności. Jednakże rozbieżności w praktykach postrzegania tego przymiotu małżeńskiego wynikają z nauczania ojców Kościoła.

3. Nauczanie ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich o przymiocie nierozzerwalności małżeńskiej

Wśród antycznych pisarzy Zachodu tylko Ambrosiaster dopuszczał możliwość ponownego małżeństwa mężczyzny, gdy kobieta dopuściła się cudzołóstwa, nie odwrotnie. Było to spowodowane nierównym traktowaniem kobiety i mężczyzny przez tego autora¹⁵. Taka doktryna jest jednak przeciwna powszechnej opinii ojców Kościoła. Widoczna jest w niej również różnica w traktowaniu męża i żony, która była zgodna z duchem tamtych czasów¹⁶.

14 Por. H. Crouzel, *La indisolubilidad del matrimonio en los padres de la Iglesia*, w: *El vinculo matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 65.

15 Por. Ambrosii, *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam*, in: *Santii Ambrosii Opera omnia*, tomi secundi et ultimi pars posterior, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1845, c. 7, col. 218 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* [dalej: PL], 17).

16 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 57.

3.1. Nauczanie św. Bazylego Wielkiego

Chociaż Ambrosiaster jest jedynym pisarzem, który wspomina o możliwości ponownych zaślubin po rozwodzie, to jednak pojawiają się także sporadyczne stwierdzenia u ojców Kościoła, w których jest tolerowane zjednoczenie się rozwiedzionych, ale bez stwierdzenia, że taki związek jest ważnym małżeństwem. Wśród takich ojców Kościoła należy wspomnieć nauczanie św. Bazylego Wielkiego. Należy przyznać, że fragmenty nauczania św. Bazylego o rozwodzie i separacji małżonków przysparzają bardzo wielkich trudności. Święty Bazyl rozważa o tych kwestiach w dziele zatytułowanym *Moralia*¹⁷. W nim wyraźnie nie dopuszcza rozwodu, a jedynie traktuje o separacji, przedstawiając poszczególne fragmenty Pisma Świętego jako odniesienie do tej kwestii¹⁸.

Temat ten jest także poruszany przez Bazylego w jego kanonach:

Wypowiedź Pana o nierozzerwalności małżeńskiej poza przypadkiem nierządu logicznie rzecz biorąc odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Zwyczaj jednak jest inny: drobiazgową skrupulatność wypowiedzi dotyczy jedynie kobiet; otóż Apostoł mówi: „Kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało”, Jeremiasz zaś powiada, że „jeśli kobieta poślubi innego mężczyznę, nie wróci do swego męża, lecz zbezczeszczona uznana będzie za zbezczeszczoną”, oraz: „Kto trzyma cudzołożną, głupi jest i bezbożny”. Zwyczaj natomiast nakazuje żonom pozostawać przy swoich mężach, nawet jeśli są cudzołożni i rozpustni. Nie wiem zatem, czy można nazywać cudzołożnicą kobietę, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę. Oskarżenie dotyczy w takim przypadku tej, która porzuciła męża, zależnie od powodu zerwania małżeństwa¹⁹.

Z nauczania św. Bazylego Wielkiego wynika kilka kwestii. W pierwszej kolejności zauważalne jest różne traktowanie w tych kwestiach kobiet i mężczyzn. Widoczne jest uprzywilejowanie mężczyzn, nawet jeśli dopuścili się zdrady, żony powinny pozostać im wierne. Ta zasada

¹⁷ Por. PG, 31, 849–852.

¹⁸ Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979, s. 73.

¹⁹ Bazyl Wielki, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonu*, can. 9, w: *Kanony ojców greckich*, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 38* (Synody i Kolekcje Praw, 3).

nie działa jednak w drugą stronę. Najbardziej prawdopodobnym motywem takiego ustalenia zasad był przyjmowany w starożytności pogląd o wyższym statusie mężczyzny niż kobiety. Mężczyzna w prawie rzymskim był *pater familias* i przez to miał o wiele większe prawa od swojej żony. Przyjęta zasada jawi się zatem jako relikw moralności pogańskiej, który został przyjęty przez wielu ojców Kościoła. Najistotniejszym aspektem dla rozważanego przez nas problemu w tekście św. Bazylego jest swoistego rodzaju niepewność co do możliwości nazywania cudzołożnicą „kobiety, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę”. Wspomniana przez św. Bazylego Wielkiego zasada nierozzerwalności małżeństwa zakazywałaby kobiecie wchodzić w taki związek, jednak kiedy już do tego doszło, św. Bazyli obawia się skrzywdzić taką kobietę. Ma on świadomość, że dla niej jest to pierwszy związek. Wychodzi tutaj swoistego rodzaju pokora biskupa Kapadocji, ponieważ przyznaje się do swojej niepewności w kwestii rozwiązania danego przypadku²⁰. Takiej wątpliwości nie ma co do kobiety opuszczającej męża: „kobieta opuszczająca męża jest cudzołożnicą, jeżeli wiąże się z innym mężczyzną, natomiast opuszczony mąż jest usprawiedliwiony i kobieta, która z nim współżyje nie podlega potępieniu”²¹. Na podstawie tego stwierdzenia św. Bazylego zakłada się, że inna jest sytuacja osoby opuszczonej niż opuszczającej współmałżonka w celu zawarcia nowego związku. Osoba opuszczona, zakładając, że jest niewinna rozpadowi małżeństwa, uznawana jest jako usprawiedliwiona, chociaż św. Bazyli nie wypowiada się, czy może przystępować do komunii świętej. Stwierdza jednak, że kobieta, która poślubia mężczyznę, który został opuszczony, nie popełnia z nim cudzołóstwa²².

W kwestii możliwości przystępowania do komunii świętej wypowiada się w innym miejscu, wyjaśniając, jakie są praktyki pokutne:

Za nierząd zaś wyznaczono karę czterech lat pokuty. W pierwszym roku [pokutnicy] mają być wyłączeni z modlitw i płakać przy drzwiach kościoła; w drugim

²⁰ Por. A. Muszala, Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 143–144.

²¹ Bazyli Wielki, Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, can. 9, s. 39*.

²² Por. A. Muszala, Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 144.

roku można ich dopuścić do słuchania; w trzecim do czynienia pokuty; w czwartym do udziału w zgromadzeniach ludu, ale bez uczestnictwa w ofierze, i dopiero wtedy można im zezwolić na przyjmowanie komunii²³.

Z tego fragmentu wynika, że praktyką za nierząd były cztery lata ekskomuniki. Mężczyzna winny takiego czynu, może wejść na drogę integracji z Kościołem podzielonej na cztery etapy. Praktyka ta nie wymagała rozpadu takiego związku, ponieważ w wyjaśnieniach Bazylego takie postępowanie jest porównane z zatrzymaniem przy sobie kobiety porwanej, poślubionej lub nie²⁴.

Rozważania św. Bazylego co do proponowanych praktyk dotyczyły także przypadku mężczyzny opuszczonego przez żonę, u którego w rozeznaniu sytuacji nie znaleziono dostatecznego powodu: „W przypadku męża opuszczonego przez żonę należy brać pod uwagę powód opuszczenia. Jeśli okaże się, że żona opuściła go bez dostatecznego powodu, on zasługuje na wybaczenie, ona zaś podlega karze. Wybaczenie pozwala mu uczestniczyć we wspólnocie Kościoła”²⁵. Rozeznanie, o którym mowa, ma na celu określenie winy mężczyzny w rozpadzie małżeństwa. Jeżeli nie zostanie ona uznana, mężczyzna według św. Bazylego może uczestniczyć w życiu wspólnoty. Nie podlega ekskomunice. Może zatem przystępować do Komunii Świętej. Należy zauważyć, że nie jest tutaj jednak określone przez Bazylego, czy może wstąpić w nowy związek małżeński²⁶.

Wyraźne nauczanie w tej materii zawarł św. Bazyl Wielki w kan. 77:

Kto porzuca żonę, z którą zawarł legalny związek małżeński, i bierze sobie inną, na mocy wyroku Pana podlega karze za cudzołóstwo. Nasi ojcowie ustalili, że winni takiego grzechu mają przez rok opłakiwać swą przewinę, przez dwa lata słuchać, przez trzy lata leżeć krzyżem, w siódmym roku asystować na zgroma-

²³ Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, can. 22, w: „*Kanony ojców greckich*, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 44*–45* (Synody i Kolekcje Praw, 3).

²⁴ Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 144.

²⁵ Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha*, can. 35, s. 47*.

²⁶ Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 144.

dzeniach wiernych, i dopiero wtedy mogą być dopuszczeni do ofiary, jeśli ze łzami okażą skruchę²⁷.

W tym fragmencie nauczania św. Bazylego jest wyraźny przykład sytuacji zerwania małżeństwa w celu zawarcia nowego związku. W ocenie Bazylego jest to cudzołóstwo, a winny takiego postępowania, pozbawia się możliwości pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Gdyby jednak winny żałował swojego postępowania, istnieje dla niego możliwość pokuty rozpisanej na siedem lat. Po tym czasie taki człowiek mógł zostać ponownie włączony do wspólnoty Kościoła i w pełni uczestniczyć w ofercie eucharystycznej²⁸.

Rozwiązanie św. Bazylego Wielkiego, chociaż on sam nie miał pewności w tej materii, zostało przyjęte przez Synod w Konstantynopolu w 692 roku. Synod uznał jako obowiązujące rozwiązanie tej kwestii kan. 77 św. Bazylego, przytaczając niemal literalnie jego brzmienie²⁹. Z pewnością wpływ na to miało również prawo bizantyjskie³⁰. Chociaż doktryna Biskupa Cezarei jest jasno przedstawiona w *Moralia*, to jednak przez wschodnie Kościoły przyjęta została zaproponowana przez niego praktyka — mniej pewna — gdzie małżeństwo kobiety oddalonej jest zawsze traktowane jako cudzołóstwo, zaś mężczyzny nie jest obarczone takim problemem, w niektórych przypadkach. Nie ma jednak żadnego argumentu, który potwierdzałby, że takie małżeństwo jest autoryzowane lub uznawane jako ważne w doktrynie Kościoła³¹. Obecnie praktyka każdego Kościoła prawosławnego jest inna. Kościół prawosławny pozwala zawrzeć nowe małżeństwo zarówno przez stronę niewinną, jak i winną, ale w drugim przypadku — strony winnej — wyłącznie po wypełnieniu długiej i ciężkiej pokuty. Istnieje jednak w niektórych Kościołach pra-

27 Bazyl Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha*, can. 77, s. 57*.

28 Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „Teologia i Moralność” 13 (2018), s. 145.

29 Por. A. Muszala, *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych”*, s. 145.

30 Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 98–103.

31 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 78.

wosławnych zakaz zawierania związku kobiety z mężczyzną, z którym popełniła cudzołóstwo³².

3.2. Nauczanie św. Augustyna

W kwestii możliwości ponownego wejścia w związek małżeński po rozpadzie pierwszego małżeństwa wypowiedział się również św. Augustyn. Warto przytoczyć jego argumentację w celu zrozumienia złożoności zagadnienia nierozzerwalności małżeńskiej i ewentualnej możliwości zawarcia nowego związku małżeńskiego. W nauczaniu św. Augustyna przymiot nierozzerwalności małżeńskiej ściśle jest związany z pozostałymi dwoma przymiotami chrześcijańskiego małżeństwa: sakramentalnością i wiernością³³.

Święty Augustyn podkreślał całą stanowczością, że nie może istnieć żadna inna przyczyna, która mogłaby zerwać węzeł małżeński, oprócz śmierci³⁴. Swoje nauczanie powtórzył również w innych swoich dziełach: *De bono viduitatis*³⁵ oraz *De nuptiis et concupiscentia*³⁶. Nauczał

³² Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny*, s. 119–120.

³³ Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 31–34.

³⁴ Augustinus, *De bono coniugali* 4. 4, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021). „Huius autem fidei violatio dicitur adulterium, cum vel propriae libidinis instinctu vel alienae consensu cum altero vel altera contra pactum coniugale concumbitur; atque ita frangitur fides, quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est; et ideo eam salutis quoque corporali, qua etiam vita nostra ista continetur, certum est debere praeponi”.

³⁵ Augustinus, *De bono viduitatis*, 4. 5: „Kiedy bowiem Apostoł powiada: «Z wyrozumiałości mówię, a nie z nakazu» (1 Kor 7, 39) nie ma na myśli połączenia, który zawiązuje się dla zrodzenia dzieci, ani wierności małżeńskiej i nierozzerwalnego (jak długo oboje żyją) świętego związku; chodzi mu o owo nieumiarkowane użycie cielesne, które się przestrzega jako wyraz słabości małżonków i które się wybacza ze względu na dobro małżeństwa” (św. Augustyn, *O doskonałym wdowieństwie*, przekł. T. Gacia, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*. Przekład i komentarz, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 190).

³⁶ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10. 11: „Bez wątpienia istotą tej świętej tajemnicy jest to, że mężczyzna i kobieta złączeni małżeństwem trwają w nierozzerwalności, dopóki żyją. Nie wolno też, z wyjątkiem przypadku nierządu, rozłączać małżonka od małżonki (por. Mt 5, 32). To bowiem jest zachowywane między Chrystusem i Kościołem, aby żyjący z żyjącą nigdy nie rozdzielali się poprzez jakikolwiek rozwód”

w nich, stwierdzając, że węzeł małżeński jest nierozzerwalny, dopóki żyją obie strony³⁷. W swoich pismach biskup Hippony wskazywał też powody zajęcia takiego stanowiska wobec kwestii nierozzerwalności małżeńskiej. Wiodącym argumentem św. Augustyna jest dobro małżonków wynikające z wymaganej wierności małżeńskiej³⁸. W jednym ze swoich dzieł, komentując Mt 5, 32, podkreślał przymiot wierności małżeńskiej, a zarazem nierozzerwalności małżeństwa, uzasadniając, że żaden z małżonków nie może porzucić drugiego³⁹. W kwestii powtórnego małżeństwa, odwołując się do tej zasady nierozzerwalności, św. Augustyn nawiązał również w swoim dziele *De sermone Domini in monte*, pisząc, że za życia męża żona nie może poślubić innego mężczyzny, jeśli zaś by do tego doszło, wówczas ponosiłaby winę za ten czyn⁴⁰. Ocenę moralną takiego czynu określił w innym dziele, stwierdzając, że jest on moralnie zły, nazywając ten czyn cudzołóstwem⁴¹.

Nauczanie św. Augustyna dotyczące nierozzerwalności małżeństwa wynikało z jego założenia, że związek małżeński jest dobrem małżonków, ale jest to ziemskie dobro. Z tego względu ustaje ono w wyniku śmierci jednej ze stron. Swoje wnioski św. Augustyn popierał argumentami z Pisma Świętego (1 Kor 7, 39; Rz 7, 2–3)⁴². Ze względu na przyjęte stanowisko w sprawie nierozzerwalności małżeństwa św. Augustyn musiał odnieść się również do problemu możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa. W pierwszych rozdziałach dzieła *De coniugis adulterinis* ten

(św. Augustyn, *Małżeństwo i poządliwość*, przekł. K. Kościelniak, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 360).

37 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 34.

38 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 34.

39 Augustinus, *De diversis quaestionibus*, 83, https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm (04.05.2021): „marito et uxore, ut si ambo fideles sunt, neutri liceat alterum relinquere”.

40 Augustinus, *De sermone Domini in monte*, I, 16.43, <https://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm> (04.05.2021): „Non licet mulieri nubere alteri nisi mortuo viro; si ante viri mortem nupserit, rea est”.

41 Augustinus, *De bono coniugali*, 7.7, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021).

42 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, s. 63.

ojciec Kościoła pisał, że musiał się zmierzyć z dwoma funkcjonującymi w tamtym czasie teoriami rozwodowymi⁴³.

W pierwszej teorii, bazującej na tekście Mt 19, 9, czyli tak zwanej klauzuli Mateuszowej, zezwalało na rozwód małżonkowi ze względu na cudzołóstwo żony, nie odwrotnie. W drugiej teorii, oboje małżonkowie mieli takie same prawo do zawarcia nowego związku, ze względu na fikcję prawną polegającą na tym, że osobę cudzołożną uznawano za zmarłą⁴⁴. Jest to pierwsze tak wyraźne stanowisko ojca Kościoła, w którym stwierdza, że prawo ewangeliczne jest odmienne od ówczesnego prawa świeckiego⁴⁵.

Można stwierdzić, że św. Augustyn w tej materii zdecydował się na radykalizm swojego poglądu. Jego argumentacja jest na wskroś biblijna. Uzasadniając swoje stanowisko, powoływał się na teksty Mk 10, 12 oraz Łk 16, 18, w których nie dopuszcza się odstępstw od zasady nierozzerwalności małżeńskiej⁴⁶. Należy jednak zauważyć, że św. Augustyn zezwalał na separację, jedynie ze względu na przypadek cudzołóstwa, w innych przypadkach separacja jest niegodziwa, również ze względów chęci zachowania czystości⁴⁷. W przypadku separacji małżonków ze względu na cudzołóstwo, gdy żona opuściła cudzołożnego męża i nie ma możliwości pojednania się z nim, powinna pozostać niezamężna. Podobnie mąż, który odszedł od cudzołożnej żony, i nie chce jej przyjąć z powrotem po uczynieniu pokuty, to wtedy powinien żyć w czystości⁴⁸.

Podsumowując należy stwierdzić, że w nauczaniu biskupa z Hippony występuje synteza wczesnochrześcijańskiego nauczania o małżeństwie. Święty Augustyn wyraźnie sprzeciwiał się możliwości powtórnego zawarcia związku małżeńskiego, nawet gdyby chodziło o sytuacje popeł-

43 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 35.

44 Por. Augustinus, *De coniugis adulterinis*, I, 1. 1–8.8, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021).

45 Por. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013, s. 163–164.

46 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 35.

47 Por. G. Dzierżon, *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 28 (2017), s. 36.

48 Augustinus, *De coniugis adulterinis*, II, 13.13, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021).

nienia cudzołóstwa przez jedną ze stron. Pogląd ten wynikał z trzech przymiotów małżeństwa. Jego doktryna wywarła poważny wpływ na postrzeganie tego zagadnienia w wiekach następujących w Kościele zachodnim⁴⁹.

4. Konsekwencje prawne w kwestiach małżeństw mieszanych z prawosławnymi

W związku z różnymi praktykami rozumienia nierozzerwalności małżeńskiej we wschodnich Kościołach prawosławnych oraz w Kościele katolickim, pojawiają się różnego rodzaju konsekwencje prawne takiego podejścia do tego problemu. Widoczne jest to już na etapie przygotowania do małżeństwa, określanego jako małżeństwo mieszane. Prawodawca powszechny w Kodeksie prawa kanonicznego dla Kościoła łacińskiego określił je jako: „małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta, [...] druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim” (KPK, kan. 1124), co więcej takie małżeństwa są zabronione, to znaczy, że nie mogą być zawarte bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej (por. KPK, kan. 1124). Taki zakaz wypływa z faktu, iż małżeństwo jest przymierzem, przez które małżonkowie tworzą ze sobą wspólnotę całego życia (por. KPK, kan. 1055), a w małżeństwach mieszanych, mogą oni „z dużym prawdopodobieństwem” napotkać trudności w istotnych sferach, których powodem są różnice wyznaniowe⁵⁰. Kościół zajmuje takie stanowisko, opierając się na wielowiekowym doświadczeniu⁵¹. Wśród potencjalnych trudności takich małżeństw należy wymienić: rozbieżności w pojmowaniu małżeństwa, zagrożenie wierności względem własnego Kościoła i niebezpieczeństwo indyferen-

49 Por. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013, s. 260–261.

50 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 8.10.2019, nr 70, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 28–49 [dalej: *Dekret*].

51 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, 13.12.1989, nr 74, Kraków 1990 [dalej: *Instrukcja*].

tyzmu religijnego, utrudnienie praktykowania wiary, trudności w religijnym wychowaniu potomstwa⁵². Z tego powodu Kościół jest niechętnie nastawiony do małżeństw mieszanych, a w związku z tym jeszcze w Instrukcji z 1989 roku usilnie było zalecane, aby młodych od takich małżeństw odwoznić⁵³. Jednak ze względu na prawo naturalne, które dotyczy nie tylko możliwości zawarcia samego małżeństwa, ale również wolnego wyboru współmałżonka, Kościół katolicki dopuszcza zawarcie takiego małżeństwa, jednak pod pewnymi warunkami⁵⁴.

Usilnie zachęca się, aby podczas przygotowania do małżeństwa mieszanego z osobą prawosławną, szczególnie kłaść nacisk na pozytywne aspekty tego, co jest wspólne dla małżonków jako chrześcijan w życiu łaski, wiary, nadziei i miłości oraz innych wewnętrznych darów Ducha Świętego⁵⁵. W praktyce dotyczącej małżeństwa mieszanego katolika z osobą prawosławną, warto wspomnieć, że niektóre z obaw i trudności dotyczących małżeństw mieszanych są zdecydowanie mniejsze, ponieważ „Kościóły te, mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostoelskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślej w węzłem”⁵⁶; można zatem te relacje nazwać „ściśłą komunią istniejącą między Kościołem katolickim i wschodnimi Kościołami prawosławnymi”⁵⁷.

W konsekwencji tej bliskości doktrynalnej w prawie kanonicznym zauważalne jest istotne rozróżnienie w stosunku do małżeństw mieszanych zawieranych przez katolika z osobą prawosławną, a mianowicie zachowanie formy kanonicznej jest wymagane tylko do godziwości, a do ważności jest wymagana obecność kapłana (por. KPK, kan. 1127; KPK, kan. 1108)⁵⁸. To jednak nie skutkuje tym, że nie istnieją konsekwencje

52 Por. Dekret, nr 70.

53 Por. Instrukcja, nr 73.

54 Por. Konferencja Episkopatu Polski, Dyrektorium duszpasterstwa rodzin, nr 36, Warszawa 2003.

55 Por. Dekret, nr 71.

56 Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 15, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 213–214.

57 Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium ekumeniczne, 25.03.1993, nr 98; AAS 85 (1993), s. 1039–1119. Polski przekład: „*Ut unum*”. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S. C. Napiórkowski i in., Lublin [2000], s. 67.

58 Por. U. Nowicka, Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno prawne, Wro-

prawne dotyczące różnego podejścia praktycznego do przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Bez względu na fakt, czy sakrament małżeństwa byłby zawierany w Kościele katolickim czy też w Cerkwi prawosławnej, katolickie przepisy prawa kanonicznego obowiązują stronę katolicką. Skoro zatem brak formy kanonicznej (nawet bez odpowiedniego zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej oraz dyspensy od tej formy) nie wpływa na ważność zawieranego małżeństwa, to jednak nie można tego powiedzieć o braku stanu wolnego, czyli istnieniu przeszkody węzła małżeńskiego (por. KPK, kan. 1085 §1). Stąd też istotne jest przeprowadzenie rozmów kanoniczno-duszpasterskich bez względu na miejsce zawierania małżeństwa.

Jest to konieczne ze względu na różnicę praktycznego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej. Potwierdzają to przepisy prawa kanonicznego zarówno powszechnego, jak i partykularnego. Prawodawca powszechny, dopuszczając odstępstwo od formy kanonicznej w przypadku małżeństwa mieszanego (katolika z osobą prawosławną), podkreśla jednak warunek zawarty w klauzuli końcowej: „z zachowaniem innych wymogów prawa” (KPK, kan. 1127). Nie należy tego zapisu traktować tylko w wąskim zakresie, czyli do wymogu obecności świadków lub aktywnego uczestnictwa świętego szafarza. Wspomniane tutaj „inne wymogi prawa” oznaczają, że tylko takie małżeństwo będzie ważne zawarte, które spełnia wszystkie warunki co do ważności w świetle prawa kanonicznego, ponieważ prawo to stoi na straży zachowania katolickiej doktryny dotyczącej sakramentu małżeństwa. W konsekwencji należy przeprowadzić rozmowy kanoniczno-duszpasterskie z narzeczonymi przed zawarciem kanonicznego małżeństwa, aby upewnić się, że są spełnione wszystkie inne warunki do ważności sakramentu małżeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem badania stanu wolnego strony niekatolickiej. Wymóg przeprowadzenia takich rozmów wyraźnie określony jest w Dekrecie Konferencji Episkopatu Polski, gdzie zostało stwierdzone, że sporządzony protokół rozmów kanoniczno-dusza-

claw 2007, s. 193–194. O istotnej roli kapłana w obrządkach wschodnich świadczy również zmiana w Kodeksie prawa kanonicznego w zakresie formy kanonicznej z osobą należącą do Kościołów wschodnich katolickich lub niekatolickich (por. KPK kan. 1108 §3) dokonana przez papieża Franciszka dokumentem motu proprio *De concordia inter Codices*, 31.05.2016, AAS 108 (2016), s. 602–606.

sterskich wraz ze wszystkimi załącznikami należy przesłać do kurii⁵⁹. Ma to na celu umożliwienie zweryfikowania wszystkich wymogów prawa: brak przeszkód zrywających, uzasadnienie słusznej i rozumnej przyczyny małżeństwa mieszanego itd. O obowiązku przeprowadzenia takich rozmów w przypadku małżeństwa mieszanego, które ma się odbyć z dyspensą od formy kanonicznej, wyraźnie wspomina inny artykuł tego Dekretu:

przed udzieleniem dyspensy od formy kanonicznej proboszcz strony katolickiej winien przeprowadzić pełne badanie kanoniczne narzeczonych w zwyczajnej formie, a więc sporządzić protokół rozmów kanoniczno-duszpasterskich, stwierdzić stan wolny stron i integralność konsensu, oraz uzyskać potrzebne zezwolenia i dyspensy, w tym zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego⁶⁰.

Widoczne jest zatem, że w kwestiach małżeństw mieszanych Kościół bardzo mocno kładzie nacisk na badanie stanu wolnego strony niekatolickiej w świetle doktryny Kościoła katolickiego, a nie wobec doktryny wschodniego Kościoła prawosławnego. „Nie można akceptować dokumentów wydawanych przez niekatolickie organy władzy duchownej stwierdzających stan wolny nupturienta (np. decyzji o uznaniu rozwoju cywilnego czy unieważnienia małżeństwa lub decyzji hierarchy prawosławnego o zezwoleniu na drugie lub trzecie małżeństwo)”⁶¹. Dlatego należy w każdym przypadku posłużyć się zaprzysiężonym zeznaniem przynajmniej dwóch wiarygodnych świadków, którzy dobrze znają stronę niekatolicką przynajmniej od osiągnięcia przez nią pełnoletniości⁶². Gdyby w procesie takiego badania stanu wolnego wyszło, że strona niekatolicka zawarła wcześniej jakiś związek małżeński w cerkwi lub z zachowaniem kanonicznej formy, to należałoby przedstawić stwierdzenie nieważności tego małżeństwa w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego wydane w formie wyroku przez Trybunał kościelny⁶³. Warto wspomnieć, że przepisy zawarte w Dekrecie posiadają reco-

59 Por. Dekret, nr 83.

60 Dekret, nr 91.

61 Dekret, nr 79.

62 Por. Dekret, nr 22.

63 Papieska Rada Tekstów Prawnych, Instrukcja *Dignitas connubii*, 25.01.2005, art. 3, w: *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1497.

gnitio Kongregacji ds. Biskupów z 4 listopada 2019 roku, a zatem zostały uznane przez Stolicę Apostolską⁶⁴.

5. Konsekwencje prawne niezwiązane z sakramentem małżeństwa

Podobne konsekwencje prawne mogą mieć miejsce w sytuacjach związanych z osobami prawosławnymi, które wchodzą w relację z Kościołem katolickim z różnych powodów innych niż małżeństwo mieszane. Myślimy szczególnie o przypadku konwersji oraz możliwości przyjmowania sakramentów w Kościele katolickim na zasadzie *communicatio in sacris*.

W przypadku konwersji, czyli przyjęcia osoby ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, należy zastosować przepisy zawarte w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁶⁵. Ponieważ sam Kodeks prawa kanonicznego nie traktuje o zapisie konwertytów, należy zatem zastosować przepis zawarty we wspomnianej księdze liturgicznej: „Imiona przyjętych zapisuje się w specjalnej księdze i zaznacza przy tym dzień i miejsce chrztu”⁶⁶. Należy traktować ten nakaz na równi z przepisami prawa zawartymi w Kodeksie (por. KPK, kan. 2). W konsekwencji można uznać, że w przyszłości taka osoba będzie odwoływała się do zapisu w teże księdze konwertytów, a przez to niezbędne jest ustalenie stanu wolnego lub kanonicznego statusu osoby, która zostaje przyjęta do pełnej jedności z Kościołem katolickim⁶⁷. Jest

64 Por. Oświadczenie w sprawie promulgacji i wejścia w życie „Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego”, Prot. N. SEP—D/6.2–8, Warszawa, 26.11.2019, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019), s. 27.

65 Por. *Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, w: Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.

66 Por. *Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, nr 13, w: Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.

67 „Zapis w księdze nawróconych powinien zawierać podstawowe dane personalne nawróconego, dokładne dane chrzcielne, spisane na podstawie wiarygodnego dokumentu przyjęcia chrztu w akatolickiej wspólnotcie, orzeczenie o ważności chrztu (jeśli jest poważna wątpliwość w tej materii) oraz dane o samym akcie konwersji. Jeśli konwer-

to praktyka, która powinna być stosowana w celu uniknięcia trudności w momencie chęci zawarcia związku małżeńskiego przy współistnieniu przeszkody istniejącego węzła małżeńskiego, wynikającego z braku stanu wolnego, pomimo nieodnotowanego faktu w metryce chrztu wydanej przez akatolicką wspólnotę.

Podobnie należy podejść do sytuacji, w których relacja z Kościołem katolickim nie jest stała. Chodzi o możliwość przystępowania do sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych na podstawie przepisów prawa kanonicznego (por. KPK, kan. 844 §3) dotyczących *communicatio in sacris*⁶⁸. Wobec osób przynależących do wschodnich Kościołów prawosławnych prawodawca powszechny stawia dwa warunki: spontaniczną prośbę ze strony akatolika oraz odpowiednią dyspozycję (por. KPK, kan. 844 §3). Drugi warunek oznacza, że należy zweryfikować, czy akatolik jest wystarczająco pouczony i przygotowany do przyjęcia sakramentu, o który prosi, posiadając przymioty niezbędne do jego udzielenia. W szczególności w kwestii przyjęcia Komunii Świętej, takim przymiotem niezbędnym będzie stan łaski uświęcającej. I chociaż nie istnieje możliwość stwierdzenia stanu łaski uświęcającej na forum zewnętrznym, to jednak istnieje sposobność do wykluczenia życia w jawnym grzechu ciężkim. W konsekwencji należy założyć, że jest wymagana taka sama dyspozycja, jakiej oczekuje się od wiernych katolików. Trudno byłoby założyć, że ktoś, kto znajduje się w stanie jawnego grzechu ciężkiego przystępuje do Komunii Świętej będąc niekatolikiem, kiedy takiego sakramentu nie udziela się katolikom (por. KPK, kan. 913). W konsekwencji można przytoczyć fragment nauczania papieża Benedykta XVI:

tyta został ważnie ochrzczony poza Kościołem katolickim, to wówczas spisany akt konwersji powinien spełniać dodatkowo rolę wiarygodnego i podstawowego zapisu, wyczerpującego merytorycznie treść rubryk zawartych we wzorze zwyczajnej metrykalnej księgi ochrzczonych. Następnie na tej podstawie należy dokonać zapisu metrykalnego w księdze zastępczej ochrzczonych, który to akt będzie posiadał wartość aktu podstawowego dla osoby nawróconej i formalnie przyjętej do wspólnoty Kościoła katolickiego” (W. Wenz, Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego postępowania. *Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008, s. 92–93).

68 Por. Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, nr 26–27, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 177–186.

My utrzymujemy, że komunie eucharystyczna i komunie Kościoła tak wewnętrznie nawzajem do siebie przynależą, że w zasadzie jest niemożliwe przystępowanie przez chrześcijan nie-katolików do jednej bez cieszenia się z drugiej. Tym bardziej pozbawiona sensu byłaby prawdziwa i ścisła koncelebra z duchowymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, które nie są w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Pozostaje jednak prawdą, iż ze względu na wieczne zbawienie, istnieje możliwość udzielenia poszczególnym chrześcijanom nie-katolikom Eucharystii, sakramentu Pokuty oraz Namaszczenia chorych. Zakłada to jednak konieczność sprawdzenia, czy istnieją określone i wyjątkowe oraz usprawiedliwione warunkami okoliczności. One są jasno wyłożone w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (por. KKK 1398–1401) oraz w jego *Kompendium* (por. nr 293). Każdy jest zobowiązany do wiernego ich przestrzegania⁶⁹.

Zakończenie

Podsumowując, należy zauważyć, że przyczyny różnego rozumienia przymiotu nierozzerwalności małżeńskiej wynikają z odmiennego sposobu wyjaśnienia doktrynalnego klauzuli Mateuszowej oraz doktrynalnego wyjaśnienia i implikowania różnych praktyk zaproponowanych przez ojców Kościoła: św. Bazylego Wielkiego na Wschodzie i św. Augustyna na Zachodzie.

W konsekwencji obecne praktyki Kościoła katolickiego pokazują, że możliwość ponownego wejścia w związek małżeński we wschodnich Kościołach prawosławnych nie jest uznawana przez Kościół katolicki. To zaś ma swoje konsekwencje prawne dla wiernych Kościołów prawosławnych, którzy nawiązują jakąś relację z Kościołem katolickim, czy to ze względu na małżeństwo mieszane, czy też z innych powodów.

Warto podkreślić, że praktyki te potwierdzają troskę Kościoła katolickiego o nierozzerwalność małżeństwa, chociaż prawda ta nie została nigdy ogłoszona w formie dogmatu.

69 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 56, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.05.2021).

Bibliografia

- Ambrosii, *Commentaria in epistolam ad Corinthios primam*, in: *Santii Ambrosii Opera omnia*, tomi secundi et ultimi pars posterior, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1845, c. 7, col. 218 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 17).
- Augustinus, *De bono coniugali*, https://www.augustinus.it/latino/dignita_matrimonio/index.htm (04.05.2021).
- Augustinus, *O doskonałym wdowieństwie*, przekł. T. Gacia, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 185–222.
- Augustinus, *De coniugis adulterinis*, https://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm (04.05.2021). Polski przekład: *Cudzołżne małżeństwa*, przekł. M. Damian, M. Cieśluk, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 223–297.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus*, https://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm (04.05.2021).
- Augustinus, *Małżeństwo i pożądlivość*, przekł. K. Kościelniak, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 343–390.
- Augustinus, *De sermone Domini in monte*, <https://www.augustinus.it/latino/montagna/index2.htm> (04.05.2021).
- Basilius Magnus, *Listy kanoniczne*, w: *Kanony ojców greckich, tekst grecki i polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras*, Kraków 2009, s. 32–75* (*Synody i Kolekcje Praw*, 3).
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis*, nr 56, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (06.05.2021).
- Bonsirvern J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948.
- Cereti G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Roma 2013.
- Crouzel H., *La indisolubilidad del matrimonio en los padres de la Iglesia*, w: *El vincula matrimonial ¿Divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 61–116.

- Delpini F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979.
- Descamps A. L., *Les textes évangéliques sur le mariage*, w: *Jesus et l'Eglise*, Leuven 1987, s. 510–583.
- Dzierżon G., *Poglądy św. Augustyna w kwestii możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 28 (2017), s. 29–39.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio De concordia inter Codices*, 31.05.2016, AAS 108 (2016), s. 602–606.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Hendriks J., *Diritto matrimoniale*, Milano 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 8.10.2019, „*Akta Konferencji Episkopatu Polski*” 31 (2019), s. 28–49.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim*, 13.12.1989, Kraków 1990.
- Majer P., *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, Kraków 2011.
- Muszala A., *Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym*, „*Teologia i Moralność*” 13 (2018), s. 141–151.
- Nowicka U., *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007.
- Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonych do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim*, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.
- Oświadczenie w sprawie promulgacji i wejścia w życie „Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego”*, Prot. N. SEP—D/6.2–8, Warszawa, 26.11.2019, „*Akta Konferencji Episkopatu Polski*” 31 (2019), s. 27.
- Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, Dyrektorium ekumeniczne*, 25.03.1993, nr 98; AAS 85 (1993), s. 1039–1119. Polski przekład: „*Ut unum*”.

- Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S. C. Napiórkowski i in., Lublin [2000], s. 30–101.
- Papieska Rada Tekstów Prawnych, Instrukcja *Dignitas connubii*, 25.01.2005, art. 3, w: Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 1497–1596.
- Sabbarese L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 193–208.
- Sobór Watykański II, Dekret o Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 177–186.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 526–606.
- Vasil C., *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 93–124.
- Wenz W., *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008.

