

ks. Wojciech Góralski
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW

Problem rozwodu i powtórnego małżeństwa w pierwotnym Kościele do Soboru Nicejskiego włącznie

Podczas odbywającego się 24 lutego 2014 roku Nadzwyczajnego Konsystorza na temat małżeństw i rodziny, poprzedzającego zaplanowane przez papieża Franciszka Zgromadzenia Synodu Biskupów (III Nadzwyczajnego Ogólnego na 2014 i XIV Zwyczajnego Ogólnego na 2015 rok)¹, wygłaszający swoje przemówienie kard. Walter Kasper, w kontekście debaty na temat powtórných małżeństw katolików rozwiedzionych, odniósł się do świadectw Kościoła starożytnego (w nawiązaniu do swojej książki z 2013 roku)². Lansując ideę ewentualnego (po spełnieniu określonych warunków) dopuszczania małżonków trwających w takich związkach do Eucharystii, wymieniony teolog niemiecki odwołał się do praktyki pierwotnego Kościoła i do utrwalonej tradycji wschodniej okazywania miłosierdzia (w formie *oikonomia*).

Do propozycji tej krytycznie odniósł się dyrektor Instytut Patrystycznego Papieskiego Uniwersytetu *Augustinianum*, Roberto Dodaro

¹ III NAZWYCZAJNE ZGROMADZENIE OGÓLNE SYNODU BISKUPÓW, *Relatio Synodi*, 18.10.2014, <http://archidiecezja.warszawska.p./ksieza/dokumenty/stolica-apostolska/relatio-synodi> (dostęp: 19.07.2016); SYNOD BISKUPÓW. XIV ZWYCZAJNE ZGROMADZENIE OGÓLNE, *Relacja końcowa Synodu Biskupów dla Ojca świętego Franciszka*, 24.10.2015, w: *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym. Dokumenty i komentarz. XIV Zgromadzenie Zwyczajne Synodu Biskupów*, Kraków 2016, s. 11-115.

² Zob. W. KASPER, *Il Vangelo della famiglia*, Brescia 2015, s. 5 i 43. *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia 2013.

podkreślając, że jest ona niezgodna z doktryną katolicką o nierozdzielności małżeństwa, a poza tym umacnia błędne idee wierności i miłosierdzia³. Z kolei John M. Rist, emerytowany profesor literatury klasycznej i filozofii na Uniwersytetach w Toronto i w Waszyngtonie, przeciwstawiając się idei Waltera Kaspera stwierdził, że choć w okresie starożytności zawieranie przez chrześcijanina nowego małżeństwa za życia współmałżonka było w zasadzie zabronione i sankcjonowane odmową Komunii świętej, to w rzeczywistości istniały nieliczne wyjątki, zawsze jednak potępiane, jako przeciwne nauczaniu Jezusa⁴.

Rodzi się więc pytanie: jak przedstawiała się sprawa rozwodu i powtórnego małżeństwa w pierwotnym Kościele? Właściwą refleksję na ten temat poprzedzi zwięzłe przedstawienie nauczania o małżeństwie chrześcijańskim w pierwotnym Kościele.

1. Nauczanie o małżeństwie chrześcijańskim w pierwotnym Kościele

Kościół w swoich początkach funkcjonował w świecie pogańskim mającym korzenie judaistyczne. W świecie tym celem małżeństwa było zrodzenie prawowitego potomstwa, które zastąpiłoby kiedyś rodziców w społeczności i mogło dziedziczyć ich dobra. Zarówno między Żydami, jak i poganami rozwód był zawsze możliwy dla mężczyzn, a niekiedy i dla kobiet. Cudzołóstwo kobiety, które mogło sprawić, że spadkobiercami majątku stawały się dzieci spoza rodziny („zewnątrzne”), było czymś znacznie poważniejszym niż cudzołóstwo męża. Wskutek panującej reguły, często przyjmowanej i przez chrześcijan, mąż był zazwyczaj obowiązany do odejścia od żony, jeśli została pochwycona na cudzołóstwie. Jeremiasz wspomina o zbezczeszczeniu, którego doznałby mężczyzna, jeśliby tego

³ R. DODARO, *La questione in breve*, w: R. DODARO (red.), *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana 2014, s. 7-9 i 28-29.

⁴ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze nella Chiesa antica: riflessioni storiche e culturali*, w: R. DODARO (red.), *Permanere nella verità...*, dz. cyt., s. 85-86.

nie uczynił (3, 1). W takich okolicznościach oczekiwano się, że mąż zawrze ponowne małżeństwo. Istniały również inne podstawy do rozwodu i ponownego małżeństwa, jak niepłodność, zazwyczaj rozumiana jako przypadłość kobiety uniemożliwiająca realizację celu umowy małżeńskiej. W szczególności Żydzi obowiązani byli zawierać małżeństwo i posiadać dzieci, zgodnie z przykazaniami Bożymi przekazanymi w Biblii hebrajskiej⁵.

Gdy Chrystus został zapytany przez faryzeuszy na temat małżeństwa odnośnie do faktu dopuszczenia przez Mojżesza rozwodu, odpowiedział, że Mojżesz uczynił to „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych” (Mt 19, 8). Lecz dla chrześcijan istotne i zobowiązujące było pierwotne przykazanie Boga w przedmiocie małżeństwa, w myśl którego powinno ono trwać przez całe życie⁶. A jeśli w Ewangelii św. Mateusza zawarta jest klauzula o opuszczeniu żony w „wypadku nierządu”, to nie spotykamy tam żadnego wskazania o przyzwoleniu na nowe małżeństwo, przynajmniej w takim przypadku, gdy współmałżonek pozostaje przy życiu. Wymowny jest tutaj również fragment Listu św. Pawła do Rzymian (7, 2-3), w którym najbardziej ścisła doktryna chrześcijańska odrzuca regułę powtórnego małżeństwa kobiety, zawartą w Księdze Powtórnego Prawa (24, 2). Niemalże znaczenie ma wreszcie wywód św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (7, 8-11), w którym to fragmencie Apostoł Narodów odwołuje się do „nakazu Pana”. Znaczące jest to, że reguły dotyczące cudzołóstwa kobiet, jak podaje, w rzeczywistości powinny być stosowane w jednakowej mierze i surowości także do mężów.

Widać tutaj (1 Kor 7, 2-4) radykalną zmianę w stosunku do tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej (dyskryminującej kobietę w stosunku do mężczyzny), kiedy to jednocześnie akcentuje się w stosunku do obojga małżonków identyczne prawo nad ciałem drugiej strony. W wymienionych tradycjach i środowiskach cudzołóstwo kobiety było przedmiotem dyskryminacji prawnej w stosunku do mężczyzn.

⁵ Tamże, s. 63-64; Zob. także G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, wyd. 3, Roma 2013, s. 127-130.

⁶ Zob. Mt 19, 4-9 i 5, 31-32; Mk 10, 10-12; Łk 16, 18.

Mężczyzna żonaty popełniając cudzołóstwo z kobietą niezamężną nie był traktowany jako cudzołożnik, nie naruszał bowiem żadnego prawa swojej żony, gdyż w tej dziedzinie nie miała ona żadnego prawa nad nim. Był cudzołożnikiem wówczas, gdy popełnił ten grzech z kobietą zamężną, ponieważ naruszył prawa drugiego mężczyzny. Przeciwnie, kobieta zamężna była cudzołożnicą w każdym przypadku, gdy miała stosunek seksualny z innym mężczyzną, tak żonatym, jak i niezonatym, ponieważ jej mąż miał nad nią prawa, które ona naruszyła. W kwestii rozwodu nierówność płci była większa w środowisku żydowskim, gdzie jedynie mężczyzna mógł zerwać małżeństwo, podczas gdy w środowisku rzymskim kobieta mogła mieć w tej dziedzinie inicjatywę, tak jak mężczyzna.

Gdy tymczasem św. Paweł mówi: „Niech mąż oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, lecz żona” (1 Kor 7, 3-4), dokonuje prawdziwej „rewolucji” w stosunku do ówczesnego ustawodawstwa, uznaje bowiem takie samo prawo kobiety nad swoim mężem, jakie on posiada w stosunku do swojej żony. Wynika stąd bardziej sprawiedliwa koncepcja cudzołóstwa: mężczyzna żonaty, który ma relację seksualną z kobietą niezamężną, jest również cudzołożnikiem, ponieważ narusza prawa swojej żony w stosunku do niego. Podobnie separacja w następstwie cudzołóstwa, która wynika z tekstów Mt 5, 32 i 19, 9, powinna nastąpić zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku.

Poza wyjątkim Ambrozjastera (anonimowego autora komentarza do Listów św. Pawła z II połowy IV wieku), który dopuszcza możliwość powtórnego małżeństwa po rozwodzie, wszyscy Ojcowie pierwszych stuleci są wierni Paulińskiej koncepcji cudzołóstwa zarzucając prawu rzymskiemu niesprawiedliwość oraz głosząc zasadę, w myśl której to, co jest niedozwolone kobietom, jest również niedozwolone mężczyznom. Niektórzy z Ojców, którzy zobowiązują mężczyznę do oddalenia niewiernej żony, pozostawiają więcej wolności kobiecie w odejściu od męża cudzołożnego, co można wytłumaczyć ówczesną

psychologią kobiet⁷. To wszystko zdaje się wskazywać na głębokie przekształcenie tradycyjnych praktyk małżeńskich, co często okazywało się czymś trudnym dla chrześcijan. Wszak zmiana obyczajów przez chrześcijan epoki apostołskiej postępowała powoli⁸.

Należy dodać, że w pierwotnym Kościele (i nie tylko) istniały dwa rodzaje chrześcijan: zaślubieni tylko raz i w ogóle niezaślubieni. Powstał w związku z tym problem, czy małżeństwo – w jakiegokolwiek formie – stanowiło „drugi wybór”, co odnosi nas do celów małżeństwa i do faktu, iż mogło się to już okazać niekonieczne po przyjściu Mesjasza. Jak jednak przestrzega św. Paweł, jeśli koniec świata byłby bliski, nikt nie wie, kiedy to nastanie, co oznacza, że ochrona rodziny i jej dziedzictwa powinna pozostać poważną troską aż do nastania nowego porządku (2 Tes 2, 1-3). Poza tym, jak pisał tenże św. Paweł do Koryntian, dla tych, którzy nie są żonaci, i dla wdów lepiej jest zawrzeć małżeństwo niż płonąć (7, 8-11)⁹.

Chęć uniknięcia owego „płonięcia” nie oznaczała opowiedzenia się za gloryfikowaniem stanu małżeńskiego, nawet gdy nieco później podkreślano jego rolę w kształtowaniu charakteru. W tekstach uznawanych w starożytności niewątpliwie za Pawłowe (Ef 5, 22-26; 1 Tym 2, 11-13; Kol 3, 18-19) Apostoł Narodów, przekonany o tym, że większa część chrześcijan będzie zawierać małżeństwa w rodzinach, udziela wskazówek, jak w obrębie takich rodzin można żyć po chrześcijańsku, a także jak poprzez nauczanie samego Jezusa można dostrzec możliwość łatwego popadnięcia w konflikt w konfrontacji z ideą doskonałości chrześcijańskiej. Rodziło się bowiem pytanie, czy celibat, a szczególnie dziewictwo jest znakiem wyróżniającym chrześcijanina, i czy taka forma ascezy jest celem dla wszystkich¹⁰.

⁷ G. CROUZEL, *Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*, Nouvelle Revue Theologique 98 (1978), s. 907-908.

⁸ G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 128-129.

⁹ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze...*, art. cyt., s. 65.

¹⁰ Tamże, s. 65-66; Zob. także E. ZURLI, *L'impegnativo cammino verso l'„altro”*: una prospettiva biblica sul matrimonio, w: J. KOWAL, M. KOVAC (red.), *Matrimonio e famiglia in una società multireligiosa e multiculturale. Giornata Accademica e*

Chrześcijanie przeciwstawiali się zwyczajom i praktykom, nawet legalnym, panującym tak w świecie tak żydowskim, jak i grecko-rzymskim w sferze seksualnej, m.in. prawu głowy rodziny do ciała swoich niewolników, tak mężczyzn, jak i kobiet, co nie znaczy, że sami zawsze byli wierni ideałom, które współcześni im uznawali za niezrozumiałe i dziwne. Pewna surowość chrześcijan w wymienionej sferze sprawiła, że pojawił się m.in. problem korzystania z seksualności nawet w obrębie węzła małżeńskiego. Wśród wielu kwestii rodziło się także pytanie o rozwód i możliwość ponownego małżeństwa. Problemem było również prawo cywilne, które chrześcijanie obowiązani byli zachowywać i przeciw któremu nie protestowali, jeśli nie dotyczyło wolności religijnej. Odnosiło się to m.in. do formy zawierania małżeństwa, w pierwszych bowiem stuleciach brak było specjalnej formy chrześcijańskiej w tym zakresie. W każdym razie, skłanianie się zbyt do kodeksów pogańskich mogło nieść ze sobą niebezpieczne wprowadzanie praktyk pogańskich do życia pierwszych chrześcijan. Podobny niepokój budziła również perspektywa, że duchowni nie będą uczestniczyli w ludowych uroczystościach świeckich odbywających się po spełnieniu formalności prawnych (na ile to możliwe chrześcijańskich) związanych z małżeństwami. W rzeczywistości problem prawny, i to poważniejszy niż kwestia zwykłego moralizmu, wyniknął natomiast wówczas, gdy prawo to stawało się stopniowo bardziej chrześcijańskie, szczególnie w połowie okresu panowania języka greckiego w imperium, gdzie zagrożenia cesaropapizmu i rozwiązłości królewskiej były najbardziej dotkliwe w świecie bizantyjskim, podobnie jak, nieco później, w Anglii okresu Tudorów¹¹.

Mimo podporządkowania prawu rzymskiemu, w koncepcji małżeństwa chrześcijańskiego coraz bardziej akcentowano cele małżeństwa, stopniowo też dokonywało się „harmonizowanie” wrażliwości chrześcijańskiej z rzeczywistością prawną. Oczywiście, w pierwszym okresie upowszechniania się nowej religii trudno było mówić o prawie

Solenne Atto Accademico della Pontificia Università Gregoriana 10 marzo 2011, Roma 2012, s. 35-36.

¹¹ J. M. RIST, *Divorzio e secondo nozze...*, art. cyt., s. 67.

małżeńskim, choć zaczęło się ono powoli kształtować poprzez praktykę. Nie brak było w tym okresie nawróconych chrześcijan, których małżeństwo było całkowicie „pogańskie” pod względem formy, a także chrześcijan od urodzenia, którzy chcieli stanowić praktyki, a z czasem to czynili, przez które to praktyki ich związek małżeński nie był jedynie legalny, lecz także „w Panu”. Idea ta była już obecna u św. Ignacego z Antiochii (zm. 107), tj. formalnie uznana i przyjęta przez wspólnotę chrześcijańską, z reguły w osobie jej biskupa. Istniała także inna grupa osób: tych, których małżeństwa były regulowane prawnie z biegiem czasu, kiedy to Rzymianie zaczęli określać je mianem *usus* (nie wymagało specjalnych form oficjalnych, opierało się jednak na zachowaniu rocznego okresu trwania). Również osoby te mogły prosić o formalne uznanie ich związku w obrębie grupy chrześcijańskiej¹².

Szerząca się idea wstrzemięźliwości chrześcijańskiej zyskiwała na znaczeniu wraz z rosnącym przekonaniem, żywionym szczególnie przez chrześcijan bardziej religijnych, że zrodzenie legalnego potomstwa nie jest już tak zdecydowanie polecane, jak niegdyś, i jak to trwało jeszcze u Żydów, z powodu bowiem przyjścia na świat Mesjasza polecenie „wzrastania i mnożenia się” nie miało już tej samej wagi. Miało to większe skutki niż mogło się wydawać: chrześcijanie nastawieni bardziej rygorystycznie mogli nie tylko mówić o zrodzeniu potomstwa jako urzeczywistnieniu „cyklu bez końca narodzin i śmierci” (jak Grzegorz z Nysy, zm. 394), okazało się bowiem, że miłość fizyczna mogła i powinna rozwijać się w formie miłości afektywnej, którą św. Augustyn (zm. 430) nazywał *affectus piae caritatis*¹³.

W duchu poezji na temat miłości ukazanej w Pieśni nad Pieśniami, św. Paweł uznał małżeństwo za symbol relacji między Chrystusem i Jego Oblubienicą: Kościołem (Ef 5, 25-30), stosując doń termin *mysterion* („sacramentum”) i podkreślając w ten sposób to, co później było utożsamiane z „charakterem sakramentalnym”, a co odróżniało takie małżeństwo – szczególnie na Zachodzie – od wersji pogańskich,

¹² Tamże, s. 67-68.

¹³ Tamże, s. 69.

pogłębiając w sposób bardzo istotny znaczenie zastrzeżeń w stosunku do normalnej praktyki rozwodowej żydowskiej i rzymskiej. Znaczący motyw rozwodu pomiędzy niechrześcijanami, jakim była niezdolność pary małżeńskiej do zrodzenia prawowitego potomstwa, bardzo trudno mógł mieć taką moc, przynajmniej oficjalnie, w środowiskach chrześcijańskich¹⁴.

Nierozerwalność małżeństwa (jako związku obowiązującego aż do śmierci jednej ze stron) w nauczaniu Jezusa znalazło silny akcent u św. Pawła (1 Kor 7, 10-11, 39; Rzym 7, 2-3). Brak precyzji jego niektórych listów mogłoby insynuować stosowanie polecenia mniej surowego dla mężczyzny w stosunku do kobiety, lecz jedynie wówczas, gdyby się zapomniało o wspomnianym wyżej naleganiu tegoż Apostoła Narodów na jednakowe prawa fizyczne obojga małżonków. Racje przemawiające za mniej surową aplikacją nietrudno jest poznać, m.in. szczególne zaniepokojenie społeczeństw świata antycznego tym, że kobiety, jeśli są cudzołożne lub pozostawione wolne do ponownego zawarcia związku, mogłyby komplikować albo nawet zakłócać zwyczajne procesy przekazywania dziedziczenia dóbr¹⁵.

Jest czymś interesującym, że św. Paweł nie mówi nic bardzo szczególnego o słusznych racjach dla aktów seksualnych w obrębie małżeństwa: czy tylko dla prokreacji czy przeciwnie; jakkolwiek domniemywało się, że małżonkowie mają nadzieję na prokreację. Niemniej jednak, przynajmniej *implicite* Paweł częściowo wypełnia tę lukę: jeśli małżeństwo służy do tego, by „nie płonąć”, nie ma potrzeby, by wnioskować, że wierzy, iż w każdym akcie małżeńskim ma miejsce świadome usiłowanie zrodzenia potomstwa. Św. Jan Chryzostom (zm. 407) nawiązuje do tego wątku w sposób bardziej eufemistyczny mówiąc, że celami małżeństwa są przede wszystkim: „uczynienie lepszymi” (zdolnymi do panowania nad pożądliwością ciała, która mogłaby być przezwyciężona), a następnie zrodzenie potomstwa¹⁶.

¹⁴ Tamże; Zob. także C. RYCHLICKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologicznodogmatyczne*, Płock 1997, s. 139.

¹⁵ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze...*, art. cyt., s. 70.

¹⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De libello repudii*, PG, t. 51, kol. 221.

Jakkolwiek więc małżeństwo w pierwotnym nauczaniu chrześcijańskim było nierozzerwalne, to małżonkom wolno było odejść od siebie. Czy jednak wolno im było zawierać ponownie małżeństwo? Można też pytać o rolę aktów małżeńskich i o to, kiedy były stosowne „wewnątrz” samego małżeństwa. Ponieważ kwestia rozwodu nie może być oddzielona od problemu natury i celów małżeństwa, konieczne wydaje się poznanie stanowiska Ojców Kościoła, przesadnie krytycznego w stosunku do aktywności seksualnej, także w małżeństwie. Również pojęcie nierozzerwalności może wydawać się dwuznaczne: spotykamy tutaj, szczególnie na Wschodzie, pogląd, w myśl którego małżeństwo rozwiązywała nie tylko śmierć jednej ze stron, lecz również cudzołóstwo żony¹⁷. Natomiast rozwój wyjaśnień dotyczących sakramentalności małżeństwa na Zachodzie komplikował problem samej natury nierozzerwalności¹⁸.

Gdy chodzi o problemy związane z „używaniem” małżeństwa w Kościele starożytnym, a nawet być może we wszystkich okresach, to na uwagę zasługuje przede wszystkim stanowisko św. Augustyna (zm. 430), który wskazał przynajmniej trzy poważne problemy, które powinny budzić wahanie wobec apoteozy spraw seksualnych, jak to jest traktowane aktualnie również w małżeństwie. Problemami tymi są: tendencja upadłej ludzkości (bardziej oczywista w starożytności i bardziej ukryta współcześnie) zastąpienia pragnienia dominowania małżonka, szczególnie kobiety, wzajemną wymianą rezygnacji z własnego „ja”; tendencja do przekształcenia partnera w idol romantyczny, by cieszyć się pewną „boskością” z deprecjacją Boga (jak powie św. Augustyn); pokusa osiągnięcia przyjemności raczej dla siebie niż jako część szerszego projektu¹⁹.

¹⁷ Zob. G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z II i III wieku*, *Ius Matrimoniale* 26 (2015), nr 1, s. 63-73.

¹⁸ Zob. C. RYCHLIKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego...*, dz. cyt., s. 189-192.

¹⁹ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze...*, art. cyt., s. 71-71; C. BURKE, *Saint Augustine: a View of Marriage and Sexuality in Today's World*, *Angelicum* 89 (2012), s. 377-403.

2. Stanowisko pisarzy kościelnych i synodów wobec rozwodu i powtórnego małżeństwa

Doktryna w przedmiocie rozwodu i powtórnego małżeństwa okresu przednicejskiego występuje już w *Pasterzu* Hermasa (połowa II w.), gdzie mowa jest o przypadkach cudzołóstwa, porzucenia żony i nowym małżeństwie²⁰. W końcu zaś II stulecia i w następnym odnośne teksty dają podstawy do interpretacji rygorystycznych.

W kwestii nierozzerwalności małżeństwa łacińscy Ojcowie Kościoła wypowiadali się mniej jednoznacznie niż w kwestii jedności tego związku. Natomiast pisarze tradycji wschodniej hołdowali wizji co do natury nierozzerwalności węzła małżeńskiego (*sacramentum*) bardzo różniącej się od koncepcji zachodniej, za którą poszedł św. Augustyn, lecz twierdzi, iż nie „zdradzili” pierwotnego pojęcia skryptyurystycznego nierozzerwalności.

Pisarze tradycji wschodniej twierdzą zazwyczaj, że Kościół powinien nauczać, iż węzeł małżeński, jako sakrament, jest nierozzerwalny przez cały czas jego trwania, lecz taka nierozzerwalność nie jest węzłem legalnym, lecz jedynie teologicznym i duchowym, który w rzeczywistości przestaje istnieć w wyniku cudzołóstwa i grzechów podobnych (zabójstwa i apostazji). Trudność tkwi w tym, że wydaje się, iż zapomina się o roli Boga w sakramencie, węzeł małżeński może więc być naruszony (mimo jasnego znaczenia słów Jezusa i św. Pawła) – jako *ekonomia*, na podstawie której, dla motywów miłosierdzia lub dla uniknięcia większych grzechów, dopuszcza się powtarzane małżeństw, także gdy pierwszy małżonek pozostaje jeszcze przy życiu. Celebracja liturgiczna tego, co teraz jest umową niesakramentalną, powinna jednak być inna: bardziej pokutna przez wzgląd na tę, która uświęciła małżeństwo pierwotne, podobnie jak ci, którzy zawierają drugie małżeństwo powinni czynić pokutę (poprzez wieki pokuty te odznaczały się różną surowością)²¹.

²⁰ ERMA, *Pastore*, Mandato IV, 1, 4-8, w: PG, t. 2, kol. 918-919; G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 110-111.

²¹ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze...*, art. cyt., s. 73-74.

Już Atenagoras, filozof ateński (zm. 190), w dziele *Suplika w sprawie chrześcijan* (n. 33), broniąc chrześcijan przeciwko zarzutom o ich niemoralności zmierza do zrównania ponownego małżeństwa rozwiedzionych z ponownym małżeństwem wdowców. Jedni i drudzy są „cudzołożnikami”, przy czym ci drudzy są cudzołożnikami „zamaskowanymi”²².

Przedstawicielem pisarzy greckich omawianego kresu jest przede wszystkim Klemens Aleksandryjski (zm. 215), wybitny przedstawiciel Szkoły Aleksandryjskiej. Uznając religijny charakter małżeństwa: głosił, że zostało ono ustanowione przez Boga w akcie stworzenia i jest wynikiem dobrej współpracy człowieka ze Stwórcą. Był głęboko przekonany o godności i wielkości tego związku; uznawał, że jest on instytucją świętą i uświęcającą. Nic też dziwnego, że bronił małżeństwo przed atakami sekt gnostyckich, które je odrzucały lub deprecjonowały. Odwoływał się przy tym do symbolizmu zachodzącego między małżeństwem a jednością Chrystusa z Kościołem. Dostrzegając w małżeństwie jedność duchową i religijną, której nie jest zdolna naruszyć nawet śmierć, był zdecydowanie przeciwny ponownemu zawieraniu małżeństw²³.

Inny wybitny pisarz grecki, również reprezentant Szkoły Aleksandryjskiej, Orygenes (zm. 253), który jako pierwszy wprowadził teologię małżeństwa do eklezjologii, akcentował symboliczne odniesienie małżeństwa do relacji jedności Chrystusa z Kościołem oraz dostrzegał sakramentalność tego związku. Od niego pochodzi też informacja, że niektórzy biskupi pozwalali na powtarzanie małżeństwa kobietom, których mężowie pozostawali jeszcze przy życiu. Decyzja ta, stwierdził Orygenes, jest zrozumiała, lecz jednocześnie zaznacza, że jest ona całkowicie przeciwna nauczaniu Pisma Świętego²⁴. Dodaje, iż w owych

²² ATENAGORA ATIENSE, *Supplica in favore dei cristiani*, 33, w: PG, t. 6, s. 965-968; Według H. Crouzela Atenagoras wyklucza jedynie nowe małżeństwo zawierane po rozwodzie, nie zaś po owdowieniu. Zob. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 113, przyp. 14.

²³ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 3, 12, w: PG, t. 8, kol. 1185; Zob. także C. RYCHLICKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego...*, dz. cyt., s. 148-150.

²⁴ ORIGENE, *Commento in Matteo*, XIV, 24, w: PG, t. 13, kol. 1248.

czasach powtórne małżeństwo – po rozwodzie – było niekiedy tolerowane, jednak motywy takiej tolerancji stały w sprzeczności z Biblią i prawdopodobnie z interpretacjami tradycyjnymi odnośnych tekstów. Już w trzecim stuleciu istnieli tacy, których Orygenes stygmatyzował biskupów uznając takie postępowanie za nadużycia w „administrowaniu” małżeństwem chrześcijańskim. Niemniej jednak – jak zauważa J.M. Rist – wymieniony teolog uznał, że owe decyzje biskupów nie były nieracjonalne: być może dlatego, że miały znaczenie dla pogan, lecz nie dla chrześcijanina. Jest bardzo prawdopodobne, że przypadki, które musieli rozwiązywać biskupi, były tego rodzaju, iż mąż popełnił cudzołóstwo (być może także inne cudzołóstwa, w których żona była stroną winną). Tekst Mateusza, który pozwoliłby na separację w takich przypadkach, mógłby, oczywiście, stwierdza J.M. Rist, spowodować postawienie pytania: dlaczego małżonek niewinny nie mógłby ponownie zawrzeć małżeństwo, jeśli tego pragnie. Jednocześnie autor ten przypomina, że byłoby to zgodne z prawem rzymskim, które pozwalało na powtórne małżeństwo w wyniku rozwodu. Wydaje się więc czymś słusznym, iż odwoływanie się do legalnej praktyki rzymskiej lub jej tolerowanie – dla jakiegokolwiek racji – było poza stanowiskiem przeciwnym Pismu Świętemu danego biskupa w ograniczonej liczbie przypadków. W tego rodzaju tych przypadkach, jak można przypuszczać, małżonek niewinny skłaniał do okazania pewnej wyrozumiałości²⁵.

Gdy chodzi o pisarzy łacińskich, to należy wskazać m.in. na teologa, jakim był Tertulian (zm. ok. 220), wybitny apologeta chrześcijaństwa. Głosząc godność małżeństwa jako rzeczywistości powołanej do istnienia przez Boga i odnowionej przez Chrystusa, twierdził, iż małżeństwo posiada cechy absolutnej nierozzerwalności²⁶. Przeciwstawiał się poglądom Platona w kwestii cudzołóstwa, podkreślając

²⁵ J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze...*, art. cyt., s. 79; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris 1987, s. 71-72; G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 132.

²⁶ TERTULIANUS, *De monogamia*, V, 9, 10, w: PL, t. 2, kol. 936; G. OGGIONI, *Matrimonio e verginità presso i Padri*, w: *Matrimonio e verginità*, Venegono 1963, s. 166.

monogamiczny charakter małżeństwa (wynikający zarówno z porządku natury, jak i porządku zbawczego). Uważał, że drugie małżeństwo jest grzechem i cudzołóstwem. W nawiązaniu do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (7, 39) twierdził, iż powtarzane małżeństwo jest możliwe wyłącznie dla wdowców niebędących chrześcijanami²⁷.

Należy dodać, iż komentatorzy dzieł Tertuliana dostrzegają brak jednorodności jego poglądów na temat zawierania powtórnego małżeństwa z powodu cudzołóstwa; wątpliwości budzą szczególnie twierdzenia zawarte w dziele *Adversus Marcionem* (Księga IV, rozdział 34), gdzie wymieniony autor przyzwala na tego rodzaju małżeństwa. Nie wnikając tymczasem w kontrowersję interpretacyjną H. Crouzela i G. Ceretiego²⁸ wystarczy stwierdzić, że w opinii tego pierwszego, Tertulian, zarówno w księdze I, jak i w księdze IV swojego dzieła *Adversus Marcionem*, „potępiał zarówno nowe małżeństwo w stanie wdowieństwa, jak i porzucenie z powodu cudzołóstwa”²⁹.

Przeciwny zawieraniu drugiego małżeństwa był także Laktancjusz (zm. 330), choć i w odniesieniu do jego dzieła *De divinis institutionibus* powstają pewne wątpliwości interpretacyjne. H. Crouzel wyjaśnił jednak, że w dziele Laktancjusza *Epitome divinarum institutionum* (rozdział 66) znalazło się stwierdzenie, iż zarówno mąż, jak i żona są powołani do czystości, a występujące tam terminy „ruptura” i „vinculum” mają inne znaczenie niż przyjmowane współcześnie³⁰.

Z kolei wybitny klasyk hiszpański Juwenkus (III-IV w.), zajmując się problemem nierozzerwalności małżeństwa oraz separacji

²⁷ TERTULIANUS, *Apologeticus*, w: PL, t. 1, kol. 510; Tenże, *De monogamia*, w: PL, t. 2, kol. 931; Zob. także G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 60-62; C. RYCHLIKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego...*, dz. cyt., s. 155-159.

²⁸ Zob. G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 68-81.

²⁹ Tamże, s. 71.

³⁰ H. CROUZEL, *La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia*, w: T. GARCÍA BARBERENA (red.), *El vinculo matrimonial ¿divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 83.

małżonków z powodu cudzołóstwa, z jego wywodów nie wynika jednak, by opowiadał się na możliwość zawarcia nowego związku³¹.

Zdecydowanym zwolennikiem małżeństwa monogamicznego okazał się wybitny adwokat rzymski Minucjusz Feliks (II-III w.), gdy broniąc integralności zwyczajów chrześcijańskich podkreślił, iż opowiada się za jednym węzłem małżeńskim³².

Otwartym przeciwnikiem powtórnego małżeństwa był antypapież Nowacjan (III w.) oraz grupa jego zwolenników. Pozbawili oni możliwości pojednania z Kościołem katolickim tych, którzy zawarli nowy związek małżeński. Nowacjanie głosili zresztą heretycką tezę, w myśl której do Kościoła nie należy przyjmować tzw. upadłych (*lapsi*), którzy dopuścili się jakiegokolwiek grzechu ciężkiego³³.

Akcentując jedność oraz nierozzerwalność małżeństwa Cyprian, biskup Kartaginy (zm. 258), w dziele apologetycznym *Ad Quirinium* stwierdził, że żona nie powinna odchodzić od męża; jeśliby zaś odeszła, nie powinna zawierać nowego związku³⁴.

Należy wreszcie wspomnieć, iż w sprawach dotyczących rozwodu i powtórnego małżeństwa wypowiadały się również inicjowane od początku IV wieku synody. Tak więc synod w Elwirze (ok. 306), w kan. 8 pozbawia Komunii świętej, nawet w na łożu śmierci, kobiety, która zawarła nowe małżeństwo po opuszczeniu swego męża „bez uprzedniego motywu”. Kan. 9 stanowił zaś, że jeśli kobieta opuściła swego męża z powodu jego niewierności, może być dopuszczona do Komunii świętej dopiero po śmierci męża, tj. gdy jej pierwsze małżeństwo zostanie rozwiązane przez śmierć. Jednak ten sam kanon

³¹ JUVENCUS, *Historia evangelica*, w: PL, t. 19, kol. 127-128 i 253-256; Zob. także G. DZIERŻON, *Nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z IV wieku*, *Ius Matrimoniale* 26 (2015), nr 2, s. 61-62; H. CROUZEL, *La indisolubilidad del matrimonio...*, art. cyt., s. 103.

³² MINUTIUS FELIX, *Octavius*, w: PL, t. 3, kol. 337; G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 62 I 64-71.

³³ G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 287; G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 63.

³⁴ CIPRIANUS, *Ad Quirinium*, III, 90, w: PL, t. 4, kol. 726; G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., 63.

zezwał, by w przypadku choroby można było taką kobietę dopuścić do Komunii świętej przed śmiercią pierwszego męża³⁵. Według tego samego kanonu, gdyby kobieta wyszła za kogoś, kto opuścił niewinną żonę bez powodu z jej strony, nigdy nie mogła otrzymać Komunii świętej. Synod jednak nic nie mówił o mężczyźnie, który zawarł ponowne małżeństwo, można więc sądzić, że synod zabraniał powtórnego małżeństwa tylko kobiecie³⁶. Inaczej więc traktowany był mężczyzna, a inaczej kobieta, nie było bowiem żadnego problemu z mężem, który opuściłby niewinną żonę. Również w stosunku do katechumenów kanon odnosi się tylko do kobiet: rozwiedziona katechumenka, jeśli wyszłaby za męża, mogła przystąpić do Komunii świętej po pięciu latach. Katarscy rygorysty poszli w kierunku zaostrożenia prawa w stosunku do mężczyzn, inni zaś poszukiwali „złotego” środka³⁷.

Synod w Ancyrze (314) precyzował stwierdzając, że jeśli czyjaś żona popełni cudzołóstwo, odejście od męża i zwiąże się z kimś innym lub jeśli mężczyzna opuści żonę i zwiąże się z kimś innym, może zostać przywrócony do pełnej wspólnoty dopiero po odbyciu siedmiu lat pokuty na kolejnych stopniach³⁸.

Z kolei synod w Arles (314), w kan. 11 orzekł, że mężom żon cudzołożnych (po otrzymaniu pozwolenia na odejście od nich) zakazane jest zawieranie nowego związku dopóki żona pozostaje przy życiu³⁹. Jak zauważa J. Gaudemet, redakcja tego kanonu wywołała wiele kontrowersji. Kanon deklaruje najpierw, że takie małżeństwo jest zakazane, następnie zaś, w części końcowej, dodaje, iż mężczyznom tym udziela się rady (niezawierania małżeństwa) w takim stopniu, w jakim jest to

³⁵ CONCILIIUM ELIBERITANUM, can. 8, w: J. VIVES, T. MARTIN MARTINEZ, G. MARTINEZ DIES (wyd.), *Concilios Visigoticos et Hispano-Romanos*, t. 1, Barcellona-Madrid 1968, s. 6.

³⁶ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, dz. cyt., s. 75.

³⁷ H. PIETRAS, *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo” z kan. 8 Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, *Studia Bobolanum* 27 (2016), z. 1, s. 192.

³⁸ Tamże.

³⁹ CONCILIIUM ARELATENSE, kan. 10, w: C. MUNIER (wyd.), *Concilia Galiae 314-506*, Turnholti 1963, s. 148.

możliwe. Występowałyby więc tutaj sprzeczność pomiędzy zakazem i zwykłą radą⁴⁰.

Dla synodu w Neocezarei (między 314 a 325) cudzołóstwo żony było motywem wykluczenia męża z posługi kapłańskiej lub nawet dokonania jego depozycji ze stanu duchownego, jeśli będąc wówczas duchownym nie oddalił natychmiast cudzołożnej żony⁴¹.

Wypowiedzi pisarzy czasów wczesnochrześcijańskich w przedmiocie nierozzerwalności małżeństwa wskazują jednoznacznie na zależność od tekstów biblijnych, traktowanych przez nich jako źródła bardzo istotne dla pełnienia przez Kościół własnego posłannictwa⁴². Znaczące jest to, że gdy chodzi o klauzulę Mateusza (19, 9), to powszechnie uważano, że zdradzony mąż nie miał prawa do zawarcia nowego związku. Jak słusznie zauważa G. Dzierżon, nawet „liberalnie podchodzący do omawianych zagadnień G. Cereti przyznaje, że w pierwotnym Kościele istniały wspólnoty, w których tych, którzy zawarli powtórne związki małżeńskie, określano mianem «cudzołożnicy»»⁴³.

3. Stanowisko Soboru Nicejskiego (325 r.)

Jak wynika z przekazów źródłowych omawianego okresu, gdy chrześcijanin po oddaleniu żony, która dopuściła się cudzołóstwa, zawarł powtórne małżeństwo, naruszał polecenie Chrystusa i w zasadzie był uważany za cudzołożnika, a jako taki zostawał odsunięty od Komunii świętej i był poddawany pokucie. Analogicznie traktowana była oddalona żona, która zawierała ponowne małżeństwo, a także żona, która porzuciła męża i zawarła nowy związek, podobnie jak

⁴⁰ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, dz. cyt., s. 75.

⁴¹ G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 181-182.

⁴² Zob. F. GIL DELEGADO, *Divorcio en la Iglesia. Historia y futuro*, Madrid 1883, s. 24.

⁴³ G. DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa...*, art. cyt., s. 75; „Esistevano adunque, nella comunità cristiana dei primi secoli, dei divorziati risposati, che venivano definiti «adulteri»”. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenta...*, dz. cyt., s. 146.

mężczyzna, który wiązał się z kobietą odłączoną od męża z jakichkolwiek powodów.

Z kolei można pytać o los tych kategorii osób, po nałożeniu na nie ekskomuniki i poddaniu ich pokucie. W szczególności chodzi o możliwość otrzymania przez nie abszolucji sakramentalnej i ponownego dopuszczenia do Komunii świętej. Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa, przede wszystkim z uwagi na brak jednolitej i stałej praktyki oraz trudności w zorientowaniu się w licznych dokumentach, często jedynie fragmentarycznych i sprzecznych w stosunku do siebie.

Najbardziej znaczącym dokumentem w omawianym okresie dotyczącym małżeństwa, uznanym praktycznie przez wszystkich chrześcijan, jest kan. 8 Soboru Nicejskiego z 325 roku. W interesujących nas kwestiach istoty jest początkowy fragment wymienionego kanonu, który (w tłumaczeniu z jęz. greckiego) brzmi następująco:

„O tych, którzy nazywają się «czystymi»⁴⁴. W sprawie tych, którzy nazywają sami siebie *katharoi* [to znaczy czystymi], święty i wielki sobór postanowił, że jeśli chcą powrócić do powszechnego i apostołskiego Kościoła, muszą otrzymać nałożenie rąk, a będą mogli pozostać w gronie duchownych. Konieczne jest jednak, przede wszystkim, aby oni przyobiecali na piśmie, że zgadzają się i będą posłuszni nauczaniu Kościoła powszechnego. Następnie, że pozostaną we wspólnocie z tymi, którzy dwa razy zawarli małżeństwo oraz z tymi, którzy upadli w czasie prześladowań, a którym został wyznaczony czas na odbycie pokuty i stosowna pora, aby uznali swe posłuszeństwo nauczaniu powszechnego i apostołskiego Kościoła”⁴⁵.

Kanon ten został skierowany przeciwko należącom do sekty nowacjan, którzy – w duchu wcześniejszych grup o nastawieniu rygorystycznym – odrzucali powtórne małżeństwo w jakichkolwiek

⁴⁴ Chodzi o katarów, którymi byli nowacjanie.

⁴⁵ Przytaczam za: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I: Nicea, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325-787), oprac. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2001, s. 323-35; Zob. także H. PIETRAS, *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo”...*, art. cyt., s. 185.

okolicznościach, nawet zawierane przez wdowy i wdowców. Jak widać, wśród warunków powrotu nowacjan do wspólnoty Kościoła kan. 8 Soboru Nicejskiego wymienia podjęcie pisemnego zobowiązania do zaakceptowania – teoretycznie i praktycznie – doktryny kościelnej. Formułując ten przepis, ojcowie soborowi mieli na uwadze przede wszystkim jeden istotny moment: odrzucanie przez wyznawców tej sekty bycia we wspólnocie z tymi, którzy zawarli powtórne małżeństwa oraz z tymi, którzy odstąpili od Kościoła podczas prześladowań, nawet jeśli odbyli pokutę i zostali uwolnieni i od winy. Chcąc więc powrócić do jedności z Kościołem, nowacjanie obowiązani byli pozostawać we wspólnocie z owymi dwiema kategoriami wiernych.

Ponieważ kan. 8 Soboru Nicejskiego nie precyzuje, o jakich bigamistów chodzi (*digamoi* = *digami*), można pytać, czy chodzi o tych, którzy zawarli powtórne małżeństwo jako wdowcy (a więc po śmierci współmałżonka), jak to interpretuje się generalnie na Zachodzie, czy też także o tych, którzy w ogóle znajdowali się w jakimkolwiek powtórnym małżeństwie: zawartym zarówno po śmierci współmałżonka, jak i po rozwodzie.

Jak zauważa H. Pietras, w tradycyjnym rozumieniu wymienionego kanonu nicejskiego chodziło wyłącznie o małżeństwa wdowców (czy wdów), a więc zawarte po śmierci współmałżonka. Interpretację tę, której zdecydowanymi rzecznikami byli Henri Crouzel⁴⁶ i Giorgio Pelland⁴⁷, zaczęto jednak kwestionować w latach sześćdziesiątych XX wieku; reprezentantami tego kierunku są m.in. Jean Moingt⁴⁸ i Wiktor J. Posposhil⁴⁹, a przede wszystkim Giovanni Cereti⁵⁰. W ciągu wielu lat, ci oraz inni autorzy podjęli dyskusję

⁴⁶ Zob. H. CROUZEL, *Separazione e nuove nozze secondo gli antichi Padri*, La Civiltà Cattolica 4 (1966), nr 117, s. 137-157.

⁴⁷ G. PELLAND, *la pratica della Chiesa antica relativa ai fedeli divorziati risposati*, w: *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, Città del Vaticano 1998, s. 99-131.

⁴⁸ J. MOINGT, *Les divorce pour motif d'impudicité* (Mt 5, 32; 19, 9), *Recherches de Science Religieuse* nr 56 (1968), s. 337-384.

⁴⁹ W. J. POSPISHIL, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, Herder 1967.

⁵⁰ G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt.

nad odnośnymi wypowiedziami Ojców Kościoła i synodów, lecz ich stanowiska różniły się; przedmiotem namysłu było również to, czy sprawa dotyczy kwestii dogmatycznej czy dyscyplinarnej⁵¹.

3.1. Interpretacja kan. 8 idąca w kierunku uznania nowego małżeństwa zawartego po rozwodzie

Zdecydowanym rzecznikiem interpretacji kan. 8 Soboru Nicejskiego, w myśl której *digami* to również zawierający nowe małżeństwo po rozstaniu się z małżonkiem z poprzedniego małżeństwa (po rozwodzie), jest Giovanni Cereti, profesor teologii ekumenicznej na kilku uczelniach włoskich. Do wniosku takiego doszedł opierając się na interpretacji filologicznej, historycznej oraz dogmatycznej. Obiekcje zgłaszane przeciwko takiej tezie motywowane tym, że Kościół nigdy nie rozgrzeszał wymienionej kategorii małżonków, zdaniem wymienionego autora opierają się na przekonaniach teologicznych i praktyce drugiego tysiąclecia Zachodu łacińskiego, lecz nie znajdują żadnej podstawy w dokumentach Kościoła katolickiego pierwszych stuleci⁵².

Gdy chodzi o interpretację filologiczną, to G. Cereti docieka nad znaczeniem słowa greckiego *digamos* („drugie małżeństwo”) przyjętym w epoce Soboru Nicejskiego. Słowo to, podkreśla autor, odnośzone było do każdego nowego małżeństwa danej osoby: zawieranego zarówno po śmierci współmałżonka, jak i po rozwodzie. Jego zdaniem, termin *digami*, także w potocznej mowie chrześcijan w II i III stuleciu miał po prostu charakter ogólny i oznaczał osobę, która zawierała nowe małżeństwo; używali go w tym znaczeniu m.in. ojcowie i pisarze kościelni. Co więcej, są świadectwa mówiące o stosowaniu tego terminu jedynie do rozwiedzionych i ponownie zaślubionych. Wydaje się, dodaje G. Cereti, iż brak potwierdzonego przykładu, który wskazywałby, iż mianem *digami* określano wyłącznie zawierających

⁵¹ Szerzej na ten temat zob. H. PIETRAS, *Pierwotne pojmowanie jedności małżeństwa w Kościele*, w: Z. J. KIJAS, J. KRZYWDA (red.), *Sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2002.

⁵² G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 344.

nowe małżeństwo wdowców, przynajmniej o w okresie Soboru Nicejskiego⁵³.

Kanon wymienionego soboru, konstatuje teolog włoski, wymaga od chcących powrócić do jedności Kościoła nowacjan i od ich duchownych, którzy pragną pełnić posługę, by poddali się nauczaniu „powszechnego i apostołskiego Kościoła”, tj. by zaakceptowali wspólnotę z tymi, którzy stali się apostatami podczas prześladowań, oraz z tymi, którzy żyli w nowych związkach małżeńskich: zawartych zarówno po śmierci współmałżonka, jak i po rozwodzie, gdy odbyli stosowną pokutę, zostali uwolnieni od grzechu i zostali ponownie przyjęci do wspólnoty⁵⁴.

Co się tyczy interpretacji historycznej, G. Cereti wychodzi od stwierdzenia, iż dla dokładnego zrozumienia określenia soborowego pierwsza reguła hermeneutyczna dotyczy usiłowania precyzyjnego poznania błędu, któremu Sobór Nicejski chciał przeciwstawić naukę katolicką. Autor przedstawia więc pokrótce historię kontrowersji nowacjańskiej (od początków do Soboru Nicejskiego). W sposób szczególny interesuje go, kim byli *digami*, których nowacjanie wykluczali od pokuty i pojednania, a których – przeciwnie – Kościół katolicki kierował do odbycia pokuty, a następnie przyjmował do wspólnoty. Pochylając się nad tą kwestią, Cereti korzysta z wyników przeprowadzonych już w tym zakresie badań⁵⁵.

Autor pyta o to, kim są dla nowacjan *digami*, którzy popełnili taki grzech, iż zostali zrównani z apostatami i definitywnie wykluczeni ze wspólnoty. Wyjaśnia genezę sekty nowacjańskiej oraz szczególne uczulenie jej wyznawców na grzech apostazji podczas prześladowań oraz na grzech cudzołóstwa (dla winnych tych dwóch kategorii wykroczeń nowacjanie nie wiedzieli drogi powrotu do wspólnoty kościelnej). Przytacza tutaj szereg dokumentów, m.in. z IV stulecia,

⁵³ Tamże, s. 270-286.

⁵⁴ Tamże, s. 286.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 287-288, przyp. 50.

omawia postanowienia kan. 8 Soboru w Nicei wydane w reakcji na postawę nowacjan⁵⁶.

Stawiając pytanie, czy Kościół katolicki w IV wieku uwalniał rzeczywiście rozwiedzionych i ponownie związanych małżeństwem (cudzołożników) od ich grzechu, Cereti zauważa najpierw, iż przeciw jego tezie zgłasza się obiekcję, która do dzisiaj sparaliżowała wszelkie badania w tym zakresie. Wielu mianowicie twierdzi, iż nie jest możliwe, by ojcowie Synodu Nicejskiego wymagali od nowacjan zaakceptowania wspólnoty z rozwiedzionymi i związanymi nowymi związkami po ich uwolnieniu od grzechu, ponieważ w rzeczywistości Kościół nigdy nie uwalniał od winy osób, które znajdowały się w takiej sytuacji. Na zarzut ten teolog z Genui odpowiada, że jest możliwe, iż w najwcześniejszym okresie swojego funkcjonowania Kościół nie interweniował w sposób systematyczny. W okresie, w którym wspólnota chrześcijańska nie była jeszcze zamknięta w swoim gronie i ożywiona wielką żarliwością sięgającą swoich początków, sytuacje, o których mowa, nie były zbyt częste, dlatego też mogły być rozpatrywane jako pierwsze próby rozwiązań pastoralnych w poszczególnych przypadkach, i nie można się dziwić, że po tego rodzaju rozwiązaniach nie zostały poważniejsze ślady. Tym bardziej, że istniały różne sposoby uwolnienia się od grzechów⁵⁷.

Gdy chodzi o kluczowe pytanie, czy Kościół miał (lub nie) przekonanie, że może uwalniać od jakiegokolwiek grzechu, m.in. od cudzołóstwa, autor przyjmuje, że nie było w tym względzie trudności, już w drugim bowiem stuleciu, tj. w początkach porządku penitencjarnego, generalnie cudzołożnicy mogli być pojednani i przyjmowani do Kościoła. Istnienie grzechów nieodpuszczalnych wydaje być nieznanne aż do świadectw epoki montanistycznej Tertuliana. Sytuacja zmieniła się na przełomie drugiego i trzeciego stulecia w związku z ruchem montanistów. Rozróżnienie pomiędzy grzechami odpuszczalnymi i nieodpuszczalnymi znana była Tertulianowi; do tych ostatnich należała apostazja, zabójstwo i cudzołóstwo. Ze świadectw

⁵⁶ Tamże, s. 309-318.

⁵⁷ Tamże, s. 319-324.

Tertuliana i Hipolita wynika, iż w Kościele utrzymywano, że od grzechu mogą być uwolnieni przynajmniej cudzołożnicy, także rozwiedzeni i żyjący w powtórnych związkach⁵⁸.

Cereti przyjmuje więc, że około połowy trzeciego wieku istniały w Kościele dwa kierunki: jeden, bardziej rygorystyczny, występujący we wspólnotach heretyckich i schizmatyckich (m. in. u montanistów i u samego Hipolita, mających swoich zwolenników także wśród bardziej ortodoksyjnych wyznawców Kościoła), który wykluczał możliwość pojednania z Kościołem winnych grzechów ciężkich, oraz drugi, bardziej miłosierny, uznający, iż Kościół może – w imieniu Boga – odpuszczać nawet grzechy ciężkie chrześcijaninowi żałującemu i czyniącemu pokutę, może również przywracać go do wspólnoty chrześcijańskiej. Istnienie tych dwóch kierunków, dodaje autor, poświadczą z całą jasnością Orygenes, skłaniając się zresztą ku kierunkowi rygorystycznemu. Za rozwiązaniem bardziej miłosiernym i pastoralnym opowiedział się natomiast Cyprian, biskup Kartaginy (zm. 258)⁵⁹.

Mówiąc o owych dwóch tendencjach, Giovanni Cereti uznaje, że były one prawdopodobnie kontynuowane w kolejnych stuleciach, a w jakiś sposób przetrwały one do czasów współczesnych i mogą być traktowane jako forma uprawnionego w Kościele pluralizmu. Dodaje jednocześnie, że po prześladowaniach cesarza Decjusza (zm. 251) sytuacja zmierzała do wykrystalizowania się: praktyka kierująca się bardziej miłosierdziem i wyrozumiałością, uznająca władzę Kościoła odpuszczania grzechów ciężkich stała się doktryną katolicką, ku której zwrócił się papież Korneliusz (251-253), Cyprian, patriarcha Dionizy Aleksandryjski i inni biskupi katoliccy, w szczególności Azji Mniejszej. Natomiast praktyka bardziej rygorystyczna stała się praktyką i doktryną kościoła nowacjańskiego, ku której zwracali się niektórzy reprezentanci episkopatu bardziej „konserwatywnego”, m.in. patriarcha antiocheński Fabiusz, Maksym, biskup Arles i inni. Ta praktyka bardziej rygorystyczna trwała przez wieki w kościele

⁵⁸ Tamże, s. 326-331.

⁵⁹ Tamże, s. 332.

nowacjańskim, który wywarł znaczny wpływ na synod w Elwirze w 306 roku. W przeciwieństwie do niego, Sobór Nicejski, w szczególności w kan. 8, zaprezentował linię czystej ortodoksji katolickiej. Sobór ten, podkreśla Cereti, potwierdził kierunek interpretacyjny terminu *digami*: chodzi o rozwiedzionych i powtórnie związanych małżeństwem, przede wszystkim o kobiety, które synod w Elwirze wykluczył na zawsze od Komunii świętej, nawet na łożu śmierci, a które według postanowienia Soboru Nicejskiego powinny być rozgrzeszone w Kościele, po odbyciu kilkuletniej pokuty⁶⁰.

Kontynuując swoje wywody w obszarze interpretacji historycznej, Cereti stawia pytanie, czy rozwiedzeni i żyjący w nowych małżeństwach mogli w nich pozostawać po pojednaniu i przyjęciu do wspólnoty. Ma ono na celu udzielenie odpowiedzi na obiekcje, w myśl których Kościół katolicki rozgrzesza cudzołożników, lecz może to czynić jedynie wówczas, gdy odstępują od swojego grzechu, a więc pozostawiają drugi związek i powracają do pierwszego albo przynajmniej trwają w drugim małżeństwie pod warunkiem, że będą żyć „jak brat i siostra”.

Autor stwierdza następnie, iż zarówno wdowcy, jak i rozwiedzeni żyjący w nowych związkach przyjmowani do wspólnoty kościelnej mogli w nich pozostawać. Dodaje, że przynajmniej aż do epoki Soboru Nicejskiego nie znajdujemy żadnego dokumentu, w którym byłoby zawarte żądanie odejścia od współmałżonka z drugiego związku zawartego według reguł prawa cywilnego. W tym okresie bowiem małżeństwo było praktycznie regulowane przez zwyczaj i prawo cywilne, a Kościół uznawał w pełni kompetencje społeczności świeckiej w tym obszarze. Zmuszanie kogokolwiek do powrotu do pierwszego małżeństwa, nadmienia Cereti, oznaczało działanie przeciw prawu (także Kodeksowi Justyniana)⁶¹, które zdecydowanie broniło wolności na polu małżeństwa nie tylko w odniesieniu do zawarcia tego związku, lecz także do stosunku do rozwodu. Jeszcze w epoce cesarzy chrześcijańskich uznawana była koncepcja pochodząca z klasycznego prawa

⁶⁰ Tamże, s. 335-337.

⁶¹ Zob. C. 5.4.14.

rzymskiego (27 p.n.e – 284), co wynika z faktu, że również gdy zaczęto stosować środki z inspiracji chrześcijańskiej w celu ograniczenia rozwodów i porzucania współmałżonka, nikt nie mógł myśleć o zwykłym stwierdzeniu, że rozwód lub porzucenie współmałżonka nie miały miejsca i że małżeństwo nadal trwało niezależnie od woli stron, jak to się stało dopiero w drugim tysiącleciu. Sankcje stanowione przez władców chrześcijańskich pozostawały zawsze „zewnątrzne”, polegały bowiem na karach pieniężnych, utracie posagu, groźbie deportacji lub zamknięcia w klasztorze, lecz nigdy nie niweczyły koncepcji małżeństwa jako istniejącego istotowo w *affectio maritalis* (aktualna wola wspólnego życia stron)⁶².

Znamienne jest, że Cereti uważa, iż chrześcijanie nie dostrzegali kontrastu między taką koncepcją i wymogami Objawienia. Naruszenie przykazania Pana dotyczące nierozdzielania tego, co Bóg złączył, stwierdza autor, było uważane za bardzo ciężki grzech, który uchodził za cudzołóstwo. Gdy jednak grzech taki został popełniony, nie można było nie zdawać sobie sprawy z zaistnienia nowej sytuacji. Grzech Dawida i dalszy bieg wydarzeń z tym związanych (król znalazł się w nowej sytuacji) sprawiły, że jego cudzołóstwo, a następnie zamordowanie męża Betszabei zostały mu przez Boga odpuszczone, i mógł kontynuować życie w nowym związku⁶³. Tego rodzaju rozumowanie najwyraźniej zdradza tendencyjną interpretację wydarzeń przedstawioną przez rzecznika idei dopuszczania do Komunii świętej małżonków rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach.

Nieuzasadnione wydaje się twierdzenie Ceretiego dotyczące dokumentu, który może być wskazywany jako dowód, iż istniał wymóg oddalenia nowego małżonka. Chodzi tu o kan. 6 pomieszczony między kanonami armeńskimi, przypisywanymi Grzegorzowi Oświeciicielowi (zm. ok. 326), który to kanon głosi, iż jeśli ktoś oddała własną żonę i poślubia inną, powinien pozostawić tę drugą i powrócić do pierwszej, a następnie w ciągu siedmiu lat ma czynić pokutę poza

⁶² G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 348-349.

⁶³ Tamże, s. 347-350; Zob. także H. INSAŁOWSKI, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 287-301.

Kościółem i ponadto przez jeden rok w Kościele⁶⁴. Otóż z faktu, że kanon ten znamy jedynie z późnego tłumaczenia łacińskiego i że powstają problemy dotyczące jego oryginału i daty powstania, autor wyciąga wnioski, że dokument ten pozbawiony jest wszelkiego waloru dowodowego, nie można więc wyciągnąć zeń żadnej pewnej konkluzji; skonfrontowanie go zaś z kan. 20 synodu w Ancyrze, z kan. 77 Bazylego i z kan. 87 Soboru Trullańskiego (691/692; rozdział VI, noty 4 i 6), które wymagają tej samej pokuty siedmiu lat, wskazuje, że zwrot „powinien pozostawić tę drugą i powrócić do pierwszej” należy uznać za późniejszą interpolację⁶⁵. I ten wniosek zdaje się ujawniać jednoznaczne nastawienie wymienionego badacza do omawianej kwestii.

Wreszcie interpretacja dogmatyczna Ceretiego koncentruje się wokół pytania o właściwą wagę nauczania Soboru Nicejskiego skierowanego w kan. 8 przeciw nowacjanom oraz o znaczenie tego nauczania dla czasów dzisiejszych. Autor wyraża przekonanie, że nauczanie to, o trwałym znaczeniu, w swojej istocie, prawdopodobnie dotyczy obowiązku chrześcijanina uznania, że Kościół ma władzę odpuszczania jakiegokolwiek grzechu, jeśli grzesznik okazuje skruchę i poddał się pokucie. Herezja nowacjan polegała właśnie na braku woli uznania w stosunku do Kościoła władzy uwalniania od grzechów śmiertelnych. Jest to w istocie jedyny punkt niezgody między Kościołem katolickim i kościołem nowacjan. W stosunku do takiej negacji Kościół katolicki zajął jasne stanowisko mając świadomość co do powierzonych mu władzy kluczy. Jak zawsze, doktryna katolicka wyraża się i wypowiada swój sąd w momencie, w którym jest podważana przez heretyków czy w jakikolwiek sposób jest negowana. To, co np. w połowie trzeciego wieku było uważane za zwykły fakt dyscyplinarny (dopuszczający pluralizm wyrażający się w różnych stanowiskach biskupów bez naruszania wspólnoty), stało się – właśnie od czasów Nowacjana i jego zwolenników – poważnym problemem doktrynalnym: czy Kościół ma władzę odpuszczania wszystkich grzechów? Sobór Nicejski odpowiedział na to pytanie pozytywnie, polecając

⁶⁴ Zob. A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 10, Roma 1938, s. 269.

⁶⁵ G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza...*, dz. cyt., s. 354.

konsekwentnie nowacjanom utrzymywanie wspólnoty z tymi, którzy zostali uwolnieni od ich grzechu ciężkiego, dając dowód przyjęcia wiary Kościoła w odniesieniu do władzy odpuszczania w imieniu Boga wszystkich grzechów i udzielenia zawsze zezwolenia żałującemu za winy chrześcijaninowi grzesznikowi na rozpoczęcie od nowa jego drogi. Spotkały się, zauważa autor, dwie eklezjologie: jedna, uznająca Kościół za społeczność doskonałych i świętych, i druga, rozumiejąca Kościół jako instytucję prowadzącą do zbawienia wszystkich ludzi, także grzeszników; właściwa jest ta druga eklezjologia. W ujęciu tej eklezjologii Kościół ma przygarniać wszystkich, odpuszczając grzechy grzesznikom i uznając, że nie ma grzechów niedopuszczalnych. Gdy chodzi o trzy najcięższe grzechy, to nowacjanie, reprezentujący tę pierwszą eklezjologię, nie kwestionowali możliwości odpuszczenia (rzeko występującego) grzechu zabójstwa, natomiast przedmiotem kontrowersji były grzechy (znacznie częściej spotykane) apostazji i cudzołóstwa, i to właśnie do nich odniósł się Sobór Nicejski⁶⁶.

Wspominając o owych dwóch grzechach G. Cereti, w stosunku do grzechu cudzołóstwa stwierdza, że chodziło o „zawarcie nowego małżeństwa po rozwodzie i być noże również po śmierci małżonka”, zajmuje zatem wyraźnie stanowisko, iż sobór odniósł się do sytuacji osób żyjących w powtórnym małżeństwie zawartym po zerwaniu pierwszego, sytuację zaś osoby trwającej w nowym związku zawartym po śmierci drugiej strony dopuszcza jedynie jako ewentualność. Co więcej, nadmienia, iż tak rozumiana zasada Soboru Nicejskiego (uwalnianie – po poddaniu się pokucie – od grzechu cudzołóstwa w sytuacji nowego małżeństwa zawartego po rozwodzie) zachowuje swoją prawomocność również w Kościele współczesnym, ukazując, że nie istnieje grzech, którego Kościół nie mógłby odpuścić, i że samo zniszczenie małżeństwa w wyniku zawarcia nowego związku nie jest grzechem definitywnie niedopuszczalnym⁶⁷. Autor jednocześnie

⁶⁶ Tamże, s. 355-358.

⁶⁷ „Certamente, l'esemplificazione di Nicea (apostasia sotto la persecuzione e passaggio a nuove nozze dopo il divorzio e forse anche dopo la morte del coniuge) non è esaustiva ed è totalmente condizionata dalla situazione dell'epoca: il principio

podkreśla, że ojcowie Soboru Nicejskiego jedynie usankcjonowali praktykę obowiązującą we ówczesnym Kościele. Ojcowie soborowi znajdowali się w sytuacji Kościoła, w której chrześcijanie stosowali się do prawa cywilnego, również w zawieraniu małżeństw, i nawet nie poddając się wymogom Ewangelii uciekali się do tegoż prawa cywilnego w odniesieniu do rozwodów i przechodzenia do nowego małżeństwa. Chrześcijanie ci nawet nie myśleli, że był możliwy powrót do pierwszego związku, gdy raz jego upadek został usankcjonowany stosownie do zwyczajów społecznych i norm prawnych. Tych, którzy żyją w nowym małżeństwie uznawali za grzeszników, którzy jednak na końcu pewnego okresu pokuty mogą zostać na nowo przyjęci do wspólnoty kościelnej, pozostając jednak nadal w ich nowej sytuacji. Akcentując walor i znaczenie Soboru Nicejskiego, Cereti uznaje, że nauczanie tego zgromadzenia zawarte w kan. 8 zostało wiernie zachowane w ciągu stuleci aż do dziś, mimo swoich wad, w kościele wschodnim (prawosławnym) ⁶⁸.

W konkluzji swoich wywodów Giovanni Cereti opowiada się za dopuszczaniem małżonków rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach – po odbyciu stosownej pokuty – do Komunii świętej⁶⁹.

3.2. Interpretacja kan. 8 idąca w kierunku nieuznania nowego małżeństwa zawartego po rozwodzie

Wybitnym przedstawicielem kierunku inaczej interpretującego kan. 8 Soboru Nicejskiego jest Henri Crouzel (zm. 2003), profesor patologii w Instytucie Katolickim w Tuluzie i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Wymieniony badacz wykazał, że hipoteza Ceretiego jest poważnym błędem w rozumieniu kan. 8 Soboru

tuttavia espresso a Nicea è molto importante e conserva la sua validità anche per la chiesa di oggi: in quanto mostra che non esiste peccato che la chiesa non possa rimettere, e che la stessa distruzione di un matrimonio seguita dal passaggio a nuove nozze non è un peccato definitivamente irremissibile”. Tamże, s. 358.

⁶⁸ Tamże, s. 359-361,

⁶⁹ Tamże, s. 433

Nicejskiego. Kanon ten, przyznaje Crouzel, został skierowany przeciwko nowacjanom, którzy – w duchu wcześniejszych grup nastawionych rygorystycznie – odrzucali ponowne małżeństwo w jakichkolwiek okolicznościach, również zawierane przez wdowców i wdowy. Jezuita francuski zgłosił obiekcję co do usiłowania wyjaśnienia kanonu nicejskiego za pomocą tekstu niewybrednie przerobionego, pochodzącego od biskupa Epifaniusza z Salaminy (zm. 403), o konieczności skorygowania nowacjan, w rozdziałach 34-64 jego *Panarion*.

Według rozdziału 59 wyminionego dzieła, w którym w 1922 roku dokonał zmian Karl Holl, całkowicie niezgodnych z wszystkimi manuskryptami, nowacjanie zostali potępieni nie tylko za zakaz powtórnego małżeństwa dla wdowców i wdów, lecz również dla rozwiedzionych, gdy ich współmałżonkowie zostawali jeszcze przy życiu. Jednakże, bez bezużytecznych i ideologicznie motywowanych poprawek widać, jak Epifaniusz myślał w ten sam sposób, co ojcowie Soboru Nicejskiego, tj. że ci, których współmałżonek zmarł, mogą zawierać małżeństwa, o ile nie są członkami kleru. Holl zatem nadał wymienionemu rozdziałowi *Panoriona* znaczenie zupełnie przeciwne w stosunku do tego, co Epifaniusz utrzymuje w innym miejscu w odniesieniu do nowacjan. Trafna wydaje się uwaga H. Crouzela, iż jedną sprawą jest fakt istnienia małżeństw zawieranych po rozwodzie, druga zaś dotyczy stosunku Kościoła do tego zjawiska⁷⁰.

W opublikowanej w 1977 roku pracy⁷¹ H. Crouzl, odnosząc się do tezy G. Ceretiego zawartej w pierwszym wydaniu jego książki *Divortio, nuove nozze e penitenta nella Chiesa primitiva* (Bologna 1977) poddaje jej tezę zdecydowanej krytyce. Generalny zarzut dotyczy częstego opierania się przez Ceretiego, wprost lub *implicite*, na zasadach interpretacji lub na „hermeneutyce”, które nie wychodzą z samego

⁷⁰ H. CROUZEL, *Divorce et remariage dans l'Église primitive...*, art. cyt., s. 893.

⁷¹ H. CROUZEL, *Un nouvelle essai pour prouver l'acceptation de secondes nocces après divors dans l'Église primitive*, Augustinianum 17 (1977), s. 555-566. W pracy tej autor odwołuje się do ogłoszonego wcześniej (w 1976 roku) swojego studium: *Divorce et remariage dans l'Église primitive...*, art. cyt., s. 891-917.

tekstu, lecz są „projektem” wykraczający poza tekst. Jezuita francuski ustosunkował się następnie do dziesięciu zasad interpretacyjnych Ceretiego, m.in. do zasady, iż klauzule Mateusza: „z wyjątkiem cudzołóstwa” (5, 32 i 19, 9) dotyczą nie tylko trwania w separacji, lecz również zawarcia nowego małżeństwa, mimo, że – poza wspomnianym już wyżej Ambrozjasterem – wyraźnie nie stwierdza tego żaden autor⁷². W opinii Crouzela wszystkie owe zasady interpretacyjne Ceretiego stoją w sprzeczności z danymi historycznymi, aplikacja więc tychże zasad mająca wskazywać na sens tekstu nie da się usprawiedliwić. Krytyka skierowana ku teozom teologa włoskiego dotyczy także stosowanej przez niego metody historycznej (m.in. niewłaściwej interpretacji Tertuliana i Orygenesa, jakoby ich sformułowania dotyczące odrzucenia nowego małżeństwa były nieprezyzyjne), a także eksponowania tekstu Ambrozjastera; pada również zarzut literalizmu⁷³.

Crouzel pyta m.in., czy, jeśli Kościół pierwotny – jak twierdzi Cereti – interpretował klauzule Mateusza jako niosące ze sobą prawo do ponownego małżeństwa (a nie tylko do odejścia od żony, czyli separacji), to dlaczego nie znajdujemy w źródłach (poza Ambrozjasterem) czegoś wyraźnego, tak ważnego w tym względzie, gdy tymczasem nie brak tekstów, które – wbrew usiłowaniom czynionym dla „zręcznego” ukrycia tego faktu – odrzucają każde nowe małżeństwo zawarte za życia współmałżonka⁷⁴.

Znaczące ustalenia poczynił Henri Crouzel w innej swojej pracy z 1978 roku⁷⁵, poświęconej wprost rozumieniu słowa *digamoi* użytego w kan. 8 Soboru Nicejskiego. Usiłuje tutaj obalić tezę Giovanniego Ceretiego, w myśl której termin ten oznaczał nie tylko ponownie zawierających małżeństwo w sytuacji wdowieństwa, jak to było w zwyczaju, lecz także tych, którzy nowe małżeństwo zawierali po rozwodzie.

⁷² H. CROUZEL, *Un nouvelle essai...*, art. cyt., s. 556.

⁷³ Tamże, s. 556-561.

⁷⁴ Tamże, s. 561.

⁷⁵ H. CROUZEL, *Les „digamoi” visée par le Concile de Nicée dans son can. 8*, *Augustinianum* 18 (1978), s. 533-546.

W odniesieniu do wypowiedzi Justyna, Atenagorasa, Tertuliana, Teofilia z Antiochii i Minuciusa Feliksa, Orygenesza, Klemensa Aleksandryjskiego w przedmiocie rozumienia słowa *digamia* Crouzel sprzeciwia się twierdzeniom Ceretiego, w myśl których słowo to oznacza powtórne małżeństwo po rozwodzie. W tekstach wymienionych autorów nie stosuje się wyraźnie terminu *digamoi* w stosunku do rozwiedzionych, choć nie mówią też o śmierci współmałżonka. Podobnie postanowienia synodów greckich poprzedzających Sobór w Nicei: kan. 19 synodu w Ancyrze oraz kann. 3 i 7 synodu w Neocezarei nie wzmiankują ani o śmierci małżonka ani o rozwodzie⁷⁶.

Crouzel stwierdza następnie, że jeśli w niektórych tekstach mowa jest o duchownych *digamos* lub *trigamos*, to nie można wnioskować, jak to czyni Cereti, że drugie lub trzecie małżeństwo było zawarte po rozwodzie. Tym bardziej, że w myśl Listów św. Pawła (1 Tym 3, 2 i Tyt 1, 6) prawo zabraniało duchownym zawierania ponownie małżeństwa, nawet po owdowieniu, to tym bardziej niemożliwe byłoby zawarcie związku po rozwodzie⁷⁷.

Zdaniem Crouzela, w argumentacji Ceretiego dotyczącej kann. 17 i 18 Kanonów Apostolskich (*Constitutoiones Apostolorum*) brak jest precyzji. Kan. 17 wykluczał od przyjęcia do stanu duchownego tego, kto zawarł dwa małżeństwa lub miał konkubinę. Lecz kan. 18 nie mówi ani o małżeństwie ani o powtórny młżeństwie, gdy duchowny zawarł związek z wdową lub z kobietą niezamężną albo z prostytutką, itp. Nie można więc mówić, że w takich przypadkach jest albo nie jest *digamos*. Gdy chodzi natomiast o *Didaskalia*, to nie można powiedzieć, że *digamos* aplikuje się u Ojców bez różnicy w stosunku do powtórnie zawierających małżeństwo: zarówno do wdowców, jak i tych, którzy byli po rozwodzie. Kiedy z kolei Grzgorz z Nazjanzu mówi o drugim i trzecim małżeństwie, wcale nie jest mało jasne, tak twierdzi Cereti, czy nie chodzi o nowe małżeństwa po rozwodzie⁷⁸.

⁷⁶ Tamże, s. 533-535.

⁷⁷ Tamże, s. 535-536.

⁷⁸ Tamże, s. 536-538.

Co się tyczy treści kan. 8 Soboru Nicejskiego, to Crouzela interesują teksty, które wskazują na wymogi Wielkiego Kościoła wobec montanistów, którzy powracali do tej wspólnoty. Wymieniony autor uważa za wadliwe stanowisko Ceretiego z powodu dwuznaczności zawartych w rozdziałach piątym i szóstym jego wyżej wspomnianej pracy. Jeśli bowiem rozwiedzeni i ponownie związani małżeństwem są cudzołożnikami i jeśli montaniści stawiali na równi – jak grzeszników „śmiertelnych” – cudzołożników okazjonalnych, rozwiedzionych i ponownie związanych małżeństwem oraz wdowców żyjących w nowych związkach, to można oczekiwać od Kościoła więcej jasności w rozróżnieniu nie tylko wdowców i rozwiedzionych, którzy ponownie zawarli małżeństwo, ale także tych ostatnich i cudzołożników okazjonalnych; inną sprawą jest błąd przejściowy, a inną stan trwały. I nie można powiedzieć w kontekście tej trwającej niejasności, że dyskurs Ceretiego przekonuje, iż Kościół dopuszczał zwyczajnie rozwiedzionych i związanych ponownym małżeństwem do wspólnoty bez nałożenia uprzedniej separacji, nie licząc pewnych świadectw łaskawości. Druga niejasność polega na przyjęciu, iż jeśli większość grzechów mogła nie być poddana osądowi Kościoła i być odpokutowana w sposób prywatny, jak to wskazuje Orygenes (w jednej z homilii), to grzesznik pozostawał wolny od poddania się pokucie publicznej za grzechy, które były do osądzenia, przede wszystkim, gdy miały charakter publiczny; tymczasem na temat pokuty publicznej w czasach starożytnych powstała wystarczająca liczba współczesnych studiów w celu wyjaśnienia tej niejasności⁷⁹.

Tekst kan. 8 Soboru Nicejskiego, podkreśla Crouzel, nie wyjaśnia, kim są *digamoi*, których nowacjanie powinni – w myśl postanowienia soboru – przyjąć do wspólnoty. Być może pisma polemiczne antynowacjańskie, wcześniejsze lub przynajmniej pochodzące z następnego wieku po Soborze Nicejskim przynoszą więcej informacji. Tak więc Grzegorz z Nazjanzu (zm. 390) gani Nowacjana, że nie pozwala na zwarcie małżeństwa młodym wdowom, mimo trudności związanych z ich wiekiem i mimo tego, co powiedział św. Paweł: „Chcę zatem,

⁷⁹ Tamże, s. 539-40.

żeby młodsze [wdowy – W.G.] wychodziły za mąż, rodziły dzieci, były gospodyniami domu, żeby stronie przeciwnej nie dawały sposobności do rzucania potwarzy” (1 Tym 5, 14). W tekście tym chodzi o wdowy *sensu stricto*, możliwość zaś rozszerzenia tego pojęcia na kobiety oddalone i pozostające w separacji jest tutaj nie do przyjęcia⁸⁰.

W odniesieniu do rozdziału 59 *Panariona* Epifaniasza z Salaminy Crouzel, za A. Condeminem⁸¹ odrzucił poprawki wniesione przez K. Holla w jego edycji Epifaniasza do 4, 8-10, a także wrócił do tekstu manuskryptu, w którym są poświadczone powtórne małżeństwa wdowców, nie zaś małżonków rozwiedzionych i związanych nowym małżeństwem. Ponieważ Cereti nie akceptuje tej interpretacji, Crouzel zostawia ten tekst na boku i szuka, czy w innych miejscach tego samego rozdziału nie ma danych odnoszących się do ponownie związanych małżeństwem, których – według Epifaniasza – nowacjanie wykluczali niesłusznie od wspólnoty: czy chodzi o śmierć współmałżonka czy o separację z nim. Kwestia dotyczyła kogoś, kto po przyjęciu chrztu związał się z drugą kobietą bez wyjaśnienia, czy był po śmierci pierwszej żony czy po rozwodzie. Nowacjanie odmówili mu przyjęcia do jedności, ponieważ wszystko mylili, nakładając na świeckich obowiązek poprzestania na jednym małżeństwie, podczas gdy nie byli do tego zobowiązani (w przeciwieństwie do duchownych). Crouzel dodaje, że Epifaniasz kontynuując swój wywód wzmiankuje o małżeństwie duchownych i stwierdza, że w rzeczywistości „święte nauczanie Boga” nie dopuszcza do kapłaństwa (po przyjściu Chrystusa) tych, którzy po pierwszym małżeństwie, gdy zmarły ich żony, zawarli drugie, gdyż godzi to w godność kapłaństwa. Jeżeli więc, konstatuje jezuita francuski, we fragmencie, który poprzedza bezpośrednio tekst Epifaniasza, napomina się montanistów, że rozciągają zakaz *digamii* obowiązujący kler na osoby świeckie, to sama bigamia

⁸⁰ Tamż, s. 540.

⁸¹ A. CONDEMIN, *Saint Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère*, Bulletin de Littérature Ecclesiastique 1 (1900), s. 221-229.

jest tu poświadczona jako ta, która dotyczy wdowieństwa („ich żony zmarły”), natomiast *digamia* po rozwodzie nie wchodzi w grę⁸².

W innym fragmencie Epifaniusza, zaznacza Crouzel: „Co nie jest dla kleru, jest dla świeckich”, wskutek słabości, i dla tych, którzy nie mogli się zadowolić jedną żoną, mogąc połączyć się z drugą, po śmierci pierwszej. Chodzi więc o drugie małżeństwo jedynie dla wdowców i wdów. Fragment, który następuje bezpośrednio po przytoczonym, mówi o drugim małżeństwie po owdowieniu, jeśli śledzi się tekst rękopisu; o drugim zaś małżeństwie po rozwodzie można mówić wówczas, gdy zostaje się „zwiedzionym” poprawkami Holla. Nic nie wskazuje więc, że chodzi tu o powtórne małżeństwo po rozwodzie⁸³.

Epifaniusz, stwierdza Crouzel, wraca do braku rozróżnienia u nowacjan, którzy chcą, by świeccy byli poddani, jak kler, prawu małżeństwa jedynego, i którzy ograniczają do jednego tylko punktu wymogi życia chrześcijańskiego; nie znają zaś tego, co dokładnie mówi nauczanie kościelne i nie wiedzą tego, do kogo się aplikuje owo polecenie dotyczące *digami*⁸⁴.

W swojej konkluzji H. Crouzel stwierdza, że jeśli się nie modyfikuje za K. Hollem tekstu Epifaniusza dla powiedzenia „inych rzeczy”, które zachowują rękopisy, i jeśli się czyta teksty z wystarczającą dyscypliną usuwając teksty prawnie niewykazane, żaden fragment Epifaniusza w rozdziale poświęconym herezji (57) nie pozwala stwierdzić, że biskup Salaminy zganił nowcjan za odrzucenie wspólnoty z tymi, którzy zawarli ponowne małżeństwo po rozwodzie. Hierarcha ten napomina ich jedynie (wiele razy) za odrzucenie tych, którzy ponownie zawarli małżeństwo po owdowieniu, i za rozszerzenie na świeckich obowiązku „monogamii” wymaganej od kleru, a więc zakazu *dygami* przedstawionej zwyczajnie przez Epifaniusza jako powtórne małżeństwo po wdowieństwie. Nowacjanie powinni zrozumieć dobrze, że w pojęciu cudzołóstwa mieści się drugie małżeństwo zawarte po rozwodzie. Jeśli Epifaniusz nie wspomina o tym (nowym małżeństwie

⁸² H. CROUZEL, *Les „digamoi” visés par le Concile de Nicée...*, art. cyt., s. 541.

⁸³ Tamże, s. 542-545.

⁸⁴ Tamże, s. 545.

po rozwodzie), to dlatego, że uznaje ich ekskomunikę za słuszną. Potwierdzenia generalne Epifaniusza co do pokuty zawsze możliwe nie mogą więc stosować się do tych przypadków, w których pokuta wiąże się z poprawą, tj. ze zrzeczeniem się związku cudzołożnego. Ciągłe granie na dwuznaczności, by zgubić z pola widzenia ten aspekt, tj. mieszania rzeczy, czego nie czynił Epifaniusz, jest niewłaściwe⁸⁵.

Ponieważ jedynie *digamoi* są ponownie związani małżeństwem po owdowieniu, Sobór Nicejski nie chciał wymagać od nowacjan nawiązania wspólnoty z powtórnie związanymi małżeństwem po rozwodzie. W każdym razie jedynie Epifaniusz pozwala nam sądzić o wymaganiach Kościoła wobec nowacjan w tym względzie, inne źródła trzymają się w tym ogólników⁸⁶.

H. Pietras zauważa, że w żadnym wypadku nie można powiedzieć, że rozwody i ponowne małżeństwa były w Kościele czymś zwyczajnym i ogólnie praktykowanym. Jednakże istniały, a Kościół się temu sprzeciwiał. Badania H. Crouzela wskazują, jak bardzo zależało Kościołowi na utrzymaniu zasady nierozzerwalności małżeństwa⁸⁷.

4. Uwagi końcowe

Pochodząca z prawa Bożego zasada nierozzerwalności małżeństwa, która legła u podstaw kanonicznego systemu małżeńskiego, będąca znaczącym *novum* w stosunku do instytucji małżeństwa funkcjonującej w antycznych tradycjach judaistycznej i grecko-rzymskiej, w które wpisywało się chrześcijaństwo, od początku stanowiła niemały problem. Wynikał on stąd, że wszystkie ustawodawstwa antyczne Wschodu: Egiptu, Grecji i Rzymu dopuszczały rozwód i powtórne małżeństwo. Zrywanie więzi małżeńskiej było zjawiskiem występującym dość często, czego nie kwestionowała opinia publiczna. Przekształcanie tradycyjnych praktyk małżeńskich stosowanych w wymienionych ustawodawstwach stanowiło więc dla chrześcijan

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 545-546.

⁸⁷ H. PIETRAS, *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo”...*, art. cyt., s. 200.

poważne wyzwanie, które niejednokrotnie okazywało się czymś trudnym. Tym bardziej, że – jak zauważa Jean Gaudemet – treści dotyczące *indissolubilitas matrimonii* ujęte w Ewangeliach nie były jednoznaczne⁸⁸. Mimo wszystko, przekaz w przedmiocie nierozzerwalności małżeństwa, zawarty zarówno w Ewangeliach, jak i w listach św. Pawła, mobilizował wyznawców Kościoła do pogłębienia świadomości w tej doniosłej sprawie.

Kwestia nierozzerwalności małżeństwa znalazła swój wyraz w nauczaniu pisarzy kościelnych i teologów patrystycznych pierwszych stuleci, zarówno greckich, jak i łacińskich (poczynając od *Pasterza Hermasa* a kończąc na Cyprianie). W szczególności znamienne jest konsekwentne uznawanie w nim powtórnego małżeństwa (poza wdowcami i wdowami) jako zakazanego, dopóki druga strona pozostaje przy życiu (jedynym wyjątkiem jest tutaj *Ambrozjaster*)⁸⁹. Pisarze kościelni i Ojcowie Kościoła, opierając się na tekstach biblijnych, które stanowiły dla nich podstawowe źródło, zdecydowanie dezawuowali zawieranie nowych związków małżeńskich przez tych, którzy związani byli poprzednim węzłem małżeńskim. Wymowny

⁸⁸ J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident...*, dz. cyt., s. 45-46. Autor dostrzega u synoptyków następujące stwierdzenia: 1) w Ewangelii św. Marka (10, 11-12) uznaje się cudzołóstwo tego, kto oddał swoją żonę i bierze inną; poza tym przyjmuje się, że cudzołóstwo ma ównie miejsce, gdy żona opuściła męża i wyszła za innego (ta druga praktyka znana była Rzymianom, natomiast była przeciwna praktyce żydowskiej); to „zrównanie” kobiety z mężczyzną nie jest znane innym Ewangelistom; 2) w Ewangelii św. Łukasza (16, 18) cudzołóstwo popełnia mężczyzna, który oddał swoją żonę i bierze inną, a także mężczyzna, który oddaloną przez męża bierze za żonę; 3) w Ewangelii św. Mateusza (19, 9) występuje to samo, co w Ewangelii św. Łukasza, poza dwiema klauzulami odnotowanymi przez tego pierwszego: „poza wypadkiem nierządu” (*mè epi porneia*) – 19, 9, potwierdzającą inną: (*parektos logoi porneias*) – 5, 32. Ewangeliści przedstawiają zatem cztery różne sytuacje: 1) oddalenie żony przez męża i zawarcie przez niego nowego małżeństwa (Mk, Łk, Mt 19,9); 2) opuszczenie męża przez żonę i zawarcie przez nią nowego małżeństwa (Mk); 3) małżeństwo z kobietą oddaloną (Łk, Mt 5, 32); 4) narażenie kobiety oddalonej na cudzołóstwo (Mt 5, 32).

⁸⁹ Zob. G. DZIERŻON, *Nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z IV wieku*, *Ius Matrimoniale* 26 (2915), nr 2, s. 66-69.

jest fakt, że gdy chodzi o klauzulę Mateusza (5, 32 i 19, 9), to powszechnie uważano, że zdradzony mąż nie miał prawa do zawarcia nowego związku.

Dla utrwalania idei przeciwnej rozwodowi i wtórnemu małżeństwu (po rozwodzie) znacząco przyczyniły się również synody okresu przednicejskiego: w Elwirze, Ancyrze, Arles i Neocezarei.

Najbardziej znaczącym dokumentem okresu wczesnochrześcijańskiego dotyczącym problemu rozwodu i powtórnego małżeństwa, uznanym praktycznie przez wszystkich chrześcijan Zachodu, jest kan. 8 Soboru Nicejskiego, sformułowany w związku z błędami sekty nowacjan, odrzucających ponowne małżeństwo. Wśród warunków dotyczących przyjęcia ich do Kościoła wskazano w kanonie pozostawanie we wspólnocie z tymi, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo”.

Ponieważ wymieniony kanon soborowy nie określał, o jakich bigamistów chodzi (czy o tych, którzy zawarli nowe małżeństwo po owdowieniu, czy też i tych, którzy zawarli je po zerwaniu więzów poprzedniego związku), pojawiły się wątpliwości interpretacyjne. Podczas gdy niektórzy autorzy (w szczególności Giovanni Cereti) przyjmują, że zarówno wdowcy, jak i rozwiedzeni żyjący w nowych związkach przyjmowani do wspólnoty kościelnej mogli w nich pozostawać, zdecydowana większość przedstawicieli doktryny (sztandarowym jej reprezentantem jest Henri Crouzel) uznaje, iż ojcowie Soboru Nicejskiego formułując kan. 8 mieli na myśli wyłącznie powtarne małżeństwa tych, którzy owdowieli po zawarciu pierwszego związku. Znaczącym argumentem przemawiającym za tą tezą są późniejsze świadectwa łacińskich Ojców Kościoła z IV i początków V stulecia, którym przyszło zmagać się z problemem rozwodu i powtórnego małżeństwa.

The issue of divorce and remarriage in early Church up to the Council of Nicaea

Summary

The inseparability of marriage, which originates from God's law, underlies canonical marriage system and is a significant *novum* in relation to the institution of marriage functioning in ancient Jewish and Greco-Roman traditions, has been problematic since the beginning. This results from the fact that that all ancient legislation of the East: Egypt, Greece and Rome allowed to divorce and remarry. Breaking the matrimonial bond was a common practice and was not questioned by the public. Therefore, conversion of traditional marriage practices used in the above mentioned legislations was a serious challenge for Christians and very often turned to be difficult. All the more so because – in the opinion of Jean Gaudemet – the content related to *indissolubilitas matrimonii* found in the Gospels was not clear. Despite that fact, the message concerning the inseparability of marriage, included both in the Gospels and in the Epistles of Saint Paul, motivated the followers of the Church to raise awareness in this important matter.

The issue of inseparability of marriage was expressed in the teachings of religious writers and Patristic theologians of the first centuries, both Greek and Latin. Acknowledging remarriage (excluding widows and widowers) as forbidden as long as the other spouse is alive, was especially typical. Basing on Biblical texts, religious writers and the fathers of the Church definitely disavowed remarriage by those who were already married. It is very significant that when it comes to Matthew's clause (5, 32 and 19,9) it was commonly believed that a betrayed husband did not have a right to remarry. Synods of IV century were of high importance in this matter as well.

The most important document of the early-Christian period, related to the issue of divorce and remarriage is canon 8 of the Council of Nicaea, established in response to the errors of Novatian's sect, which rejected any kind of remarriage. Among conditions that had to be met to be accepted into Church was the condition to remain in the community with those who "married twice".

Because of the above mentioned conciliar Canon did not specify which bigamist it referred to (whether those who remarried after becoming a widow/widower or those who got divorced), there were questions concerning interpretation. Whereas some authors (especially Giovanni Cereti) assume that both widowers and divorced people who remarried and were accepted in

the Church should be able to belong to it, the majority of the them (especially Henri Crouzel) believed that when establishing canon eight, the fathers of the Council of Nicaea meant that only widows and widowers can remarry. Later testimonies of Latin fathers of the Church of IV and the beginning of V century, who faced the issue of divorce and remarriage, constitute a significant argument supporting this view.