

Jean Gaudemet, Jerzy Laskowski

Zasada nierozzerwalności małżeństwa od początków chrześcijaństwa do XII wieku

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 21/3-4, 117-135

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEAN GAUDEMET

ZASADA NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA OD POCZĄTKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA DO XII WIEKU *

Wkład nowego orędzia ewangelicznego w problematykę małżeństwa znalazł swój wyraz w jego nierozzerwalności. Zasada nierozzerwalności została ukazana w różnych wyrażeniach przez trzech synoptyków: Mt 19, 3—9; Mk 10, 2—12; Łk 16, 18. Nowość tej zasady ujawnia się nie tylko w stosunku do prawa możeszowego, o którym wspomina się w tych tekstach, ale również w stosunku do zwyczajów i praw Wschodu, świata hellenistycznego i rzymskiego, w których Ewangelia była głoszona.

Nowość i jedyność tego orędzia. Ewangelia nie mówi nic o warunkach celebracji małżeństwa, o naturze więzi małżeńskiej ani o tym co później zostało określone w formie przeszkód małżeństwa. Długie wypracowanie doktrynalne, które znajduje aktualnie wyraz w rzymskim prawie kanonicznym wychodzi poza zakres orędzia ewangelicznego. Bez wątplenia znajduje ono oparcie w Piśmie św., przede wszystkim w opowiadaniu Księgi Rodzaju (2, 24), na które powołują się Ewangelie. Starożytna tradycja, w obecności Chrystusa na ślubie w Kanie Galilejskiej i w Jego decyzji z tej okazji pierwszego cudu; widzi również drugą instytucją bożą małżeństwa. Sw. Paweł wielokrotnie podejmuje zagadnienie nierozzerwalności więzi małżeńskiej (Rzym 7, 2—3; I Kor 7, 10—11 i 39; Ef 5, 31—32. Nacisk ten wskazuje, że dla Apostoła prawdziwą nowością i istotą tego orędzia była nierozzerwalność.

Jak była ona rozumiana i przyjęta na Zachodzie w ciągu pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa? Nad tego rodzaju refleksją historyczną chcemy się obecnie zastanowić. Występuje trwałość tego orędzia w przeróżnych społeczeństwach. Studium to powinno służyć zdaniu sobie sprawy z różnic występujących w przeróżnych epokach.

W okresie cesarstwa rzymskiego Kościół powstawał i rozwijał się w środowisku społecznym, które miało swoje własne zwyczaje. Jak mógł on być słuchany? Czy nie należało łączyć przeciwieństw, narzucać własny sposób widzenia, tolerować te zwyczaje, względnie je odrzucać.

W okresie średniowiecza zachodniego ukazano ten problem w nowych pojęciach. Chrześcijaństwo zostało narzucone. W społecznym nie-

* Treść tego artykułu została wygłoszona w formie wykładu na Ogólnopolskim Sympozjum Kanonistów, w Warszawie na Wydziale Prawa ATK. Tłumaczenia dokonał ks. dr Jerzy Laskowski.

ładzie, w którym władze polityczne ukrywały bardzo często własną słabość pod formą przemocy, biskupi wydawali się być czynnikiem stabilizującym; stałym i silnym. Kościół wprowadza stopniowo prawo (bardziej na synodach regionalnych niż w Rzymie) i od połowy IX wieku władza jurysdykcyjna nad więzią małżeńską staje się wyłączna. Ale wyjątkowa pozycja Kościoła nie wystarcza, by ujarzmić prymitywne społeczeństwo, w którym moralność chrześcijańska była słabo rozumiana.

Z kolei mamy 3 złoty okres prawa kanonicznego, w którym refleksja teologiczna i kanoniczna przeplatają się wzajemnie. W tym czasie małżeństwo chrześcijańskie bywa ukazywane jako kontrakt i sakrament.

Te trzy okresy narzucają schemat naszych rozważań. I tak przeanalizujemy zagadnienie nierozzerwalności:

— w świecie rzymskim (I — V w.)

— w społeczeństwie średniowiecznym na Zachodzie (VI — X w.)

— okres wypracowania nauki klasycznej (XI — XIII w.)

I. Świat rzymski (I — V w.)

Potwierdzenie nowej moralności

Potępienie oddalenia żony, na które pozwalała tradycja mojżeszowa i zwyczaje świata rzymskiego zostało odwołane przez autorów chrześcijańskich z dużą mocą, ale nie bez niuansów. dawali temu wyraz w czasie kiedy komentowali fragmenty Ewangelii o odesłaniu żony. Dobrze jest zwrócić uwagę na teksty Mateusza, Marka i Łukasza i zwrócić uwagę jak je czytali i interpretowali w pierwszych wiekach. Interpretatorzy są zgodni w potępieniu odrzucenia żony i określają mianem cudzołóstwa związek, który miał miejsce po rozerwaniu pierwszego małżeństwa. Wypada zaznaczyć, że chociaż teksty są przeciwne oddalaniu współmałżonka, nie wypowiadają się...za trwałą więzią aż do śmierci.

W tekście Mateusza (19, 9) zostało mocno podkreślone, by nie oddać współmałżonka za wyjątkiem wypadku cudzołóstwa. Sformułowanie to zostaje również potwierdzone w ewangelii Mateusza w mowie na górze (5, 32). Tego rodzaju klauzula nie występuje ani u Marka, ani u Łukasza. Tekst Mateusza będzie bardzo często cytowany w literaturze chrześcijańskiej w ciągu pierwszego tysiąclecia, pomimo trudności, jakie on zawierał w sobie. Pewne różnice między trzema ewangeliami przyczyniły się do powstania różnic w komentarzach do nich, ale one są niewystarczające dla wyjaśnienia wszystkich różnic. Nowość orędzia napotyka na szereg trudności w zastosowaniu go w społeczeństwie, które uznawało szeroko rozwody. Trudności te uzewnętrzniają się w różnych formach, w tekstach pierwszych wieków. W tekstach tych ujawnia się osobowość komentatorów, ich własne pojęcie moralności chrześcijańskiej. W wielu dziedzinach odbywały się poszukiwania, co nie pozostało bez wpływu na ich pisma.

Pierwsza interpretacja zasady nierozzerwalności, która dotarła do nas jest zasada z *Pasterza Hermasa*. Jest ona surowa. Hermas zobowiązuje męża, by odprawił swoją żonę, która popełniła cudzołóstwo i zabrania mu ponownie zawrzeć małżeństwo, po odprawieniu żony. Ale zobowiązuje on również męża, by przyjął ponownie żonę upadłą, jeśli żaluje ona swojego czynu. W końcu oświadcza, że ta sama praktyka ma moc zobowiązującą zarówno dla mężczyzn jak i dla kobiet.

Druga apologia Justyna przynosi świadectwo o rzeczywistości życia małżeńskiego. „Kobieta, która żyła z mężem rozwiązłym i sama postępowała rozwiązłe, stając się chrześcijanką powinna zmienić swoje postępowanie i starać się przekonać męża, by zaczął żyć inaczej. Kiedy zaś on jej nie posłucha i kiedy ona dłużej nie będzie mogła znieść wspólnego życia, żona — pomimo zachęty najbliższych do cierpliwości — powinna się rozwieść, dając mężowi to co nazywa się *repudium*.” Tekst ten wskazuje, że Justyn nie potępia separacji, szczególnie w przypadku stania się chrześcijanką i niemoralnego postępowania męża.

Stromata II Klemensa Aleksandryjskiego posuwają dalej tę analizę. Powołując się na tekst Mateusza Klemens dopuszcza odesłanie żony w przypadku cudzołóstwa. Ale uważa on — zgodnie z trzema ewangelistami, zawarcie nowego małżeństwa za życie małżonka odesłanego za cudzołóstwo. Klemens Aleksandryjski jest zdania, że „ktokolwiek odsyła swoją żonę popełnia cudzołóstwo”. Jego zdaniem sprawca odrzucenia jest odpowiedzialny za cudzołóstwo kobiety odrzuconej.

Origenes, w swoim Komentarzu do Mateusza, porusza kwestię, która później będzie bardzo szeroko omawiana. Dlaczego Chrystus nie rozważał innych tytułów odesłania żony, jak tylko z powodu cudzołóstwa? Istnieją bowiem inne poważne błędy, jak: otrucie, zabójstwo dziecka, zniszczenie majątku męża (...). Origenes bez rozstrzygnięcia kwestii, nie może ukryć swojego zakłopotania. Pewne rzeczy wydają się dziwne, ale ja nie wiem czy one są rzeczywiście dziwne. Sprawą niezbyt rozsądną jest zwracanie uwagi na błędy, które wydają się być gorsze od cudzołóstwa. Zwracając uwagę na opinię Pana, najgorsze jest nieuznawanie własnej grzeszności. Origenes nie zajmuje stanowiska. On otwiera debatę i stwarza podstawę pod szerszą interpretację *nisi fornicationis causa*.

Kwestie pozostawione bez odpowiedzi świadczą o pewnym niepokoju Doktorów Kościoła. W sytuacjach konkretnych biskupi powinni decydować. Origenes donosi, że niektórzy biskupi zezwalają na ponowne zawarcie małżeństwa za życia pierwszego współmałżonka. W tego rodzaju przypadkach — mówi on — że postępują oni przeciw prawu Bożemu. „Przeciwnym jest prawu Pisma św., że niektórzy szefowie (domyślne — biskupi) Kościoła pozwalają kobiecie ponownie zawrzeć małżeństwo za życia męża, idąc tym samym przeciwko temu co jest napisane (...). Bez wątplenia nie udzielano tego rodzaju zezwoleń bez motywów, ponieważ były one sprzeczne z prawem ustanowionym na

początku. Prawdopodobnie wyrażano zgodę, by uniknąć rzeczy gorszych. Byłoby rzeczą niezwykle doniosłą wiedzieć jak ci ostatni usprawiedliwiali swoją postawę. Nie wystarczy powiedzieć, że oni tak postępowali, ponieważ byli bardzo wrażliwi na tragedię małżonków żyjących w separacji, albo dlatego że chcieli uniknąć większego zła. Dylemat jest poważniejszy, gdyż biskupi — jak niekiedy mówiono — albo nie uważali, że pierwsze małżeństwo zostało rozwiązane i w takim przypadku stawali się współnikami bigamii cudzołożnej, albo nierozzerwalność pierwszego małżeństwa nie wydawała się im sprawą oczywistą.

Można znaleźć w rygorystycznej nauce Tertuliana i jeszcze przed jego okresem monastycznym, że jest on mocnym obrońcą zasady absolutnej nierozzerwalności małżeństwa, a polemista opuścił teksty kłopotliwe. Obrońca jedności małżeństwa nie mógł postąpić inaczej, jak tylko potępić rozwód i powtórne zawarcie małżeństwa. *Etsi repudiemus, ne nubere quidem licebit*. To potwierdza stałość więzi niemożność prawną ponowego zawarcia małżeństwa. Ale kiedy on pisze *divortium prohibet* (*Dominus*) *nisi sturpi-causa*, czy ten rozwód jest inną rzeczą od tej, jaką znało społeczeństwo rzymskie w tym czasie? Wypada przeprowadzić dowód. Inny fragment z *Adversus Marcionem* (IV, 34, 6) wydaje się jeszcze bardziej jasny: *Praeter ex causa adulterii nec Creator disiungit quod ipse coniunxit*. Przeciwnostawne zestawienie *disiunctio* — *coniunctio* wydaje się dobrze zawierać następującą myśl: jak więź jest stworzona przez połączenie (*coniunctio*), tak zostaje rozerwana przez rozdzielenie (*disiunctio*).

Jeszcze bardziej niepokojący jest tekst z „*ad uxorem*” (II, 1, 1); wspomina on o kobietach, które kiedy nadarzyła się im okazja czy to przez rozwód, czy poprzez śmierć współmałżonka — zawierają ponownie związek małżeński z poganami. On nie kwestionuje „okazji” i rozważa na tym samym poziomie rozwód i śmierć pierwszego współmałżonka. W życiu wielu osób rozwód niszczy więź podobnie jak śmierć. A także sam Tertulian potępia ponowne zawarcie małżeństwa, ale nie mówi nigdzie, że prawo tego zabrania.

Zatem można wyciągnąć wniosek, że jakiegokolwiek byłoby stanowisko osobiste polemisty afrykańskiego, jego potępienie ponownego zawarcia małżeństwa nie jest kwestionowane; w jego pismach przejawia się nie tylko praktyka powtórnych małżeństw, ale uznanie ich prawowitości niektórych z nich, skoro rozwód spowodowany cudzołóstwem kończy pierwszy związek.

Niektóre kierunki doktrynalne interpretowały „*nisi fornicationis causa*” nie tylko jako uprawnienie, niekiedy nawet jako żądanie odesłania małżonka winnego, ale widziały to jako zerwanie węzła małżeńskiego. Nauka, odnośnie której Laktancjusz wydaje się ro-

bić aluzję na początku IV wieku, skoro przypomina, że zgodnie „z nakazem Bożym, popełnia cudzołóstwo ten, kto praeter crimen adulterii uxorem dimiserit ut alteram ducat lub kiedy głosi, że nie można odesłać małżonki, jeśli się jej nie dowiedzie cudzołóstwa, aby nigdy związek małżeński nie był rozwiązany nisi quod perfidia ruperit.

Wschód IV wieku zna te same trudności. Trzy listy Bazylego z Cezarei do Amphiloque'a, a biskupa Icanion na temat „kanonów”, które nabiorą wartości prawnej w Kościele Wschodnim, świadczą o występowaniu tych samych niepewności.

Można znaleźć u Jana Chryzostoma to samo potwierdzenie zasady i te same niejasności w „przypadkach z pogranicza”... On nalega na jedność pary małżeńskiej zamierzonej przez Boga, od momentu Stworzenia. Jedność małżeństwa jest więc nierozzerwalna. W swojej drugiej homilii o małżeństwie (po 398 r.) Jan podkreśla nowość orędzia chrześcijańskiego. „On wie, że dla wielu jest to reguła nowa i nieoczekiwana” i dlatego przypomina ją z mocą. Nierozzerwalność trwa do rozdzielenia małżonków; tylko śmierć rozrywa wspólną więź.)

Pozostaje przypadek trudny, pozostawiony przez fragment św. Mateusza, którego św. Jan Chryzostom nie pomija. Dziwi się, że władza odesłania współmałżonka jest wyraźnie sformułowana i dotyczy przypadków cudzołóstwa. Powołując się na list św. Pawła, który odradza oddalenie współmałżonka niewierzącego i zapytuje się „co sądzić o tym?” Jeśli chodzi o niewiarę, ma zostać ze swoją żoną, jeśli zaś ma miejsce cudzołóstwo, ma postąpić przeciwnie. A jednak cudzołóstwo jest mniejszym grzechem niż brak wiary.

I tak zostaje postawione na nowo zagadnienie zakresu pojęcia „cudzołóstwa”, na które zwrócił uwagę już Origenes, a Jan Chryzostom wskazał w jaki sposób należy go rozwiązać. On określa, że w przypadku braku wiary małżeństwo istnieje, chociaż przypadku odesłania kobiety cudzołożnej, „małżeństwo jest już rozwiązane... po cudzołóstwie mąż nie może się więcej żenić”.

Obok wypowiedzi i teoretycznych dyskusji doktorów należy wziąć pod uwagę prawodawstwo kanoniczne. Czerpie ono natchnienie z zasad moralności chrześcijańskiej i ma za zadanie zapewnić przestrzeganie tego prawa. Nie może jednak ignorować środowiska społecznego, w którym ma być stosowane. Nie dlatego, aby czynić ustępstwa dla wszystkich jego popędów, ale aby zdać sobie sprawę z trudności i starać się zapewnić skuteczność rozporządzeń tego prawa. Oznacza to, że dla historyka prawodawstwo jest jednocześnie wyrazem jakiejś woli i znakiem postawy społecznej.

Jeden z kanonów wydany przez „Synod w Laodycei” pozwala udzielić Komunii św. małżonkowi, który zawarł małżeństwo po raz drugi, dopiero „po pewnym czasie” i po „dopełnieniu pokuty”. A i to „przez pobłażliwość” (kanon 1.). Czy to drugie małżeństwo miałoby miejsce po śmierci współmałżonka, czy też po rozwodzie? Tekst nic nam o tym

nie mówi. Ale jeśli miałyby tu chodzić o powtórne małżeństwo wdowca albo wdowy, które miałyby wymagać dopełnienia pokuty, należałoby przypisywać „Synodowi w Laodacei” wyjątkową surowość i dezaprobatę każdego powtórnego małżeństwa, co zdaje się nie było opinią dominującą u doktorów wschodnich; a natomiast pozwalałoby sądzić, że powtórne małżeństwa osób rozwiedzionych bywały na tyle częste, że wymagały interwencji prawodawcy, ale też że jeśli ów uważał je za obciążone winą, nie cofał się przed udzieleniem przebaczenia.

Kanony Apostolskie, które wyrażają naukę diecezji (cywilnej) Wschodu ok. r. 400 rozpatrują także wypadek „świeckiego, który po odesłaniu swojej żony pojął drugą” i zostaje obarczony ekskomuniką (K. 48). Oznacza to, że czyn był grzeszny, ale nie wykluczający przebaczenia.

Wreszcie pewna nauka bardziej łagodna wypowiada się w kanonach dodanych do kanonów Nicejskich przez biskupa syryjskiego Marouta w końcu IV lub początku V w. Bez wątplenia powtórne małżeństwo męża, po wypędzeniu przezeń cudzołożnej żony, jest na pewno uważane za grzeszne. Jednakże żona zniesławiona i oskarżona niesłusznie przez męża i wypędzona przez niego, może powtórnie wyjść za mąż. Także łacińskie tłumaczenie kanonów na język arabski przez maronitę Abrahama z Hekel w końcu V w. uznaje również małżeństwo opuszczonego męża.

„Lokalna” nauka i kanony mają wartość ograniczoną. Bardziej jednak niż ich łagodność należy zwrócić uwagę, że zawierają one świadectwo praktyki wypędzania, po którym następowały powtórne małżeństwa.

* * *

Te same trudności i te same wątpliwości występują na Zachodzie. Hilary z Poitiers uważa, że człowiek, który odsyła swoją żonę staje się winnym, gdyż popycha ją do cudzołóstwa. Ta kobieta oczywiście wyjdzie za mąż powtórnie, zmuszona do tego przez fakt swego wypędzenia. Wydaje się, że Hilary wie z doświadczenia, że próżno jest spodziewać się, aby odepchnięta żona miała nie wyjść za mąż po raz drugi. Powtórne małżeństwo jest tu następstwem, grzesznym na pewno, ale jakby nieuniknionym, w wypadkach, kiedy żona została przez męża wygnana.

Rozważanie na temat usuwania żon jest okazją do ujawnienia się antyfeminizmu tajemniczego *Ambosiastra*. Kobieta, która porzuciła męża z powodu jego złego prowadzenia się, nie może zawrzeć powtórnego małżeństwa, „wolno jest natomiast mężowi pojąć nową żonę, jeśli oddalił swoją grzeszną małżonkę. Mężczyzna nie jest związany z kobietą w równym stopniu, gdyż mężczyzna jest głową żony”.

Co się tyczy małżonków porzuconych „ze względu na Boga” przez swego niechrześcijańskiego małżonka, może on zawrzeć drugie mał-

żeństwo bez popełnienia grzechu. Bowiem „człowiek nie jest zobowiązany do respektowania małżeństwa z tym, który pogardza twórcą małżeństwa”, „obrazą wobec Stwórcy rozwiązuje prawa małżeńskie w stosunku do tego, który został opuszczony”.

Pozycja ta, jako osobista opinia autora, którego nie da się zidentyfikować, nie rzuca więcej światła niż praktyka powtórnych małżeństw i doktryna, której nie brak usterek.

Pobłażliwości Ambrosiastra przeciwstawia się surowość moralną Hieronima. W *Adversus Jovinianum* komentując 10 i 11 wiersz VII-go rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian pisze: „Kobieta może być wypędzona jedynie z powodu nierządu, a jeśli już została wypędzona, nie ma prawa, za życia swego męża, poślubienia innego mężczyzny”.

W liście do Oceanusa na temat śmierci Fabioli, kobiety, którą dobrze znał, Hieronim mówi o poczuciu winy i uzyskaniu przebaczenia. Fabiola porzuciła pierwszego męża, który był rozpustnikiem i wyszła powtórnie za mąż. Hieronim uznaje jej błąd, ale uznaje też konieczność: „Facile culpam fatebor, dum tamen referam necessitatem”. Fabiola była młoda i nie mogła pozostawać bez małżonka. Wolała drugie małżeństwo niż zło, które pociągnąłby brak małżeństwa. Hieronim nie lekceważy więc wymogów prawa, które przypomina, uznaje błąd, którym jest powtórne małżeństwo i opisuje z uznaniem surowość pokuty, którą następnie narzuciła sobie Fabiola.

Wkład augustiański w niniejszej materii ma wagę zupełnie specjalną zarówno dzięki swej szerokości i ścisłości, jak i miejscu, które zajmie w doktrynie w późniejszym prawodawstwie. Św. Augustyn wypowiedział się kilkakrotnie na temat porzucania współmałżonka i zawierania nowego małżeństwa — w pismach datujących się z lat: 394 *De Sermone Domini in Monte* i z roku 420 (*de nuptiis et concupiscentia et de coniugiis adulterinis*).

Przed wszystkim jego rozważania dotyczą przyczyn, które mogłyby uprawomocnić wypędzenie współmałżonka. Już niektórzy autorowie byli zaskoczeni tym, że nie ograniczał się on tylko do nierządu, zgodnie z tekstem św. Mateusza. W *De Sermone Domini in Monte* (r. 394), Augustyn rozciąga termin fornicatio na niewiarę, bałwochwalstwo, chciwość i wszelką pożydlivość cielesną, podczas gdy w *de diversis quaestionibus* (zapewne nieco późniejszym), stosuje tę interpretację w szerszym znaczeniu do niewiary (nierząd duchowy).

Jeśli chodzi o sytuację, która zaistnieje po odesłaniu współmałżonka, jest ona dla Augustyna bardzo jasna. Ani żyjący w separacji mężczyzna, ani kobieta nie mogą zawrzeć nowego związku za życia pierwszego współmałżonka. Naukę tę powtarza cały szereg traktatów. I jakkolwiek Augustyn kładzie silny nacisk na prokreację jako cel małżeństwa, potępia formalnie nowe małżeństwo związane po odesłaniu małżonki niepełnej. Stanowczość doktryny bierze jednak pod uwagę różnorodność sytuacji. Potępienie powtórnego małżeństwa za życia współmał-

żonka w *de coniungis adulterinis* nie przeszkadza do traktowania jako mniej grzeszny powtórny związek człowieka, który porzucił swego cudzołóżnego małżonka, niż kiedy zerwanie było nieusprawiedliwione. Mężczyzna, który żeni się po raz drugi po wypędzeniu cudzołóżnej żony, „grzeszy” według Augustyna w sposób godny uzyskania przebaczenia (*venialiter*). Gdyż — jak mówi — „w słowach Bożych jest tak trudno rozpoznać czy ten człowiek, któremu wolno jest bez żadnych wątpliwości porzucić cudzołożną żonę, czy i on nie będzie uznany za cudzołożnika, jeśli pojmie drugą”.

Z drugiej strony Augustyn porusza sprawę dopuszczenia do chrztu ludzi rozwiedzionych i żyjących w drugim małżeństwie. W swojej pracy *de fide et operibus* głosi, że „Miłosierni ojcowie zgadzają się go udzielić”, wzruszeni są bowiem widząc odmowę chrztu. Nie przeczą na pewno, że nie ma tu miejsce cudzołóstwo, ale „chcę przyjść z pomocą w przyjęciu chrztu tam, gdzie widzą ludzi uwikłanych w podobne sytuacje. Uważają, że będzie to lepsze niż odmowa chrztu i życie, a nawet śmierć bez żadnego sakramentu, niż swoboda za cenę złamania cudzołożnych związków”. Biskupi ci działali tak „popchnięci pewną litością ku ludziom”. Augustyn boleje skądinąd nad brakiem uświadomienia już od czasu przygotowania katechumenów na temat ich sytuacji małżeńskiej i nad poważnym błędem, który stwarza nieuporządkowana sytuacja. Tutaj — powiada — leży „zaniedbanie”. A jednak zapytuje siebie: *Si autem factae fuerint (Secundae nuptiae) nescio utrum ii qui facerint, similiter ad baptismum non debere videantur admitti.*

Wypowiedzi takie świadczą, że ani u Augustyna, ani u Hieronima ścisłość doktrynalna nie wyklucza wielkiej wrażliwości duszpasterskiej. Obaj zdają sobie sprawę, że bywają wypadki trudne. Nie negują istnienia błędu i nie dążą do jego wytłumaczenia. Czasami jednak dają wyraz swojemu zakłopotaniu.

Kanony soborowe jak i dekrety papieskie, które są powołane do rozstrzygnięcia takich delikatnych sytuacji, są pod tym względem również ciekawe.

* * *

Dwa kanony Synodu w Elwirze (prawdopodobnie ok. 300—303 r.) rozpatrują sytuację kobiety, która po opuszczeniu męża zawiera nowy związek. Ta kobieta w każdym razie zawiniła. Grzech jednak jest większy, jeżeli opuszcza ona swojego męża „bez powodu”. Nie może ona również przyjąć Komunii nawet w chwili śmierci. Gdy jednak odejście spowodowane było cudzołóstwem męża, kobieta żyjąca w powtórnym małżeństwie, przypuszczona zostanie do przyjęcia Komunii po śmierci pierwszego męża, a nawet wcześniej, jeżeli forsita *necessitas infirmitatis dare complebit*. Przebaczenie może zatem w pewnych wypadkach mieć miejsce jeszcze za życia pierwszego męża.

Kanon nie wypowiada się na tema trwania czy też rozwiązania pierwszego małżeństwa. Ale w wypadku „konieczności” toleruje to drugie. Trudności wprowadzenia nierozzerwalności, które pokazują nam kanony elwirskie, występują jeszcze wyraźniej w kanonie 11 (10) Synodu w Arles w r. 314. Na wstępie tekst zakazuje powtórnego małżeństwa (*prohibentur nuberi*) tym młodym małżonkom, którzy przyłapali swoją żonę in flagranti na przestępstwie cudzołóstwa. Ale dodaje, że w miarę możliwości (*quantum possit*) radzi się im (*consilium eis datur*), aby nie żenili się powtórnie za życia swoich pierwszych żon, mimo, że są one cudzołożnicami”. Ustęp o zakazie (*prohibere*) i radzie (*consilium dare*) wprowadza do tekstu pewną sprzeczność, która mogłaby nasuwać myśl o nakładaniu się na siebie dwóch sprzecznych wskazań. Druga część stwarza w każdym razie stan faktycznych trudności, które sygnalizował Hieronim w związku z Fabiolą.

W 100 lat później, w Afryce Sobór w Kartaginie w dn. 13. VII. 407 r. wypowiada się bardziej stanowczo. Zwracając się zarówno do mężczyzn jak i do kobiet „porzuconych” przez współmałżonka i powołując się na *evangelica et apostolica disciplina* zabrania im powtórnego małżeństwa i poleca im, zgodnie z tą nauką albo pozostać samotnymi, albo pogodzić się. Kanon dodaje, że będzie prosił cesarza o promulgowanie prawa w tej materii. W ten sposób zrobiony został jeden krok. Władza kościelna już nie podkreśla różnicy pomiędzy prawem chrześcijańskim i prawem państwowym. Życzy sobie, aby to ostatnie połączyło się z Kościołem i umocniło jego pozycję.

Dekrety papieskie w I połowie V wieku bardzo rzadko mówią o powtórnych małżeństwach po rozwodzie. Tematy te poruszane są tylko w odpowiedziach na pytania, z którymi zwracają się biskupi w swoich trudnościach. Chociaż teksty te są rzadkie, mają one przynajmniej tę wartość, że są wywołane bezpośrednio przez samą rzeczywistość życia małżeńskiego.

Słyszymy przede wszystkim odpowiedź Inocentego I, daną biskupowi Tuluzy, Exuperowi. Papież wypowiada się na temat „wypędzonych” małżonków, którzy zawarli drugie małżeństwo i że ten drugi związek jest związkiem cudzołożnym, a to *quamvis dissociatum videatur esse coniugium*. Owo „*dissociati*” nie jest tedy zerwaniem węzła, ale przemieszczeniem małżeństwa. Tacy małżonkowie żyjący w powtórnym związku, a więc cudzołożni, będą wykluczeni ze wspólnoty wiernych.

Jeszcze jedno ostatnie świadectwo winno być włączone do tego już dość obszernego dossier, pozwala bowiem ustawić lepiej zagadnienie rozwodu w świecie starożytnym. Chodzi o pewien dekret Leona Wielkiego, dotyczący związku mężczyzny stanu wolnego z niewolnicą. „Jeżeli ktoś znaczny daje córkę w małżeństwo z człowiekiem, który miał konkubinę, nie należy sądzić, jakoby dał ją człowiekowi żonatemu, o ile tamta kobieta nie otrzymała wolności, nie otrzymała posagu przewidzianego prawem i jeżeli nie została zaszczycona publiczną ceremonią

małżeńską". Rozwiązanie to, nawet w swoim sformułowaniu wydaje się pochodzić wprost ze świeckiego prawa rzymskiego. Było ono niezgodne z doktryną o równości dzieci Bożych. Leon może przewidywał krytykę takiego zrównania z prawem rzymskim wrażliwym na nierówności społeczne. Aby odeprzeć ten zarzut, uprzedza że takie wymaganie równości społecznej, aby mogło zaistnieć prawdziwe małżeństwo, było ustanowione przez Boga o wiele wcześniej niż powstało prawo rzymskie. Powołajmy się na „Apostoła”, kiedy cytuję Księgę Rodzaju: „nie trzeba aby syn służebnicy dziedziczył na równi z synem wolnej”.

Nie uznając nawet trwałych i godnych szacunku związków zawartych pomiędzy niewolnikami i ludźmi stanu wolnego, Kościół wprowadza bardzo ważny wyjątek od zasady nierozzerwalności. Nie będąc małżeństwami, związki te nie były poddane jego prawu. Rozwiązanie na pewno logiczne, ale otwierające furtkę pewnemu ułatwieniu, furtkę tym szerszą, że związki takie były częste. Hieronim stwierdza rzeczywiście, że bardzo ubodzy ludzie zamiast się żenić biorą sobie ancillae pro uxoris, z którymi mieć będą dzieci. Dodaje, że ludzie ci z chwilą, gdy dojdą do lepszego stanu materialnego, uczynią z nich uxores. Nie chodzi więc tu o przelotne związki, lecz o małżeństwa, w których ubóstwo męża stało na przeszkodzie nadania temu związkowi godności uprawnień iustum matrimonium. Związki takie nie podlegały zasadzie nierozzerwalności.

* * *

Z tej długiej analizy, która ukazała nam bogactwo i różnorodność doktryny chrześcijańskiej, wynikają, jak się zdaje, trzy stwierdzenia.

1. Zasada nierozzerwalności stawiana jest przez teksty pisane, zostaje potwierdzona przez doktrynę chrześcijańską i prawo kanoniczne w sposób systematyczny i często z wielką wyrazistością.

2. Jednak wstawka w ewangelii Mateusza „nisi fornicationis causa” nastęrcza trudności i sprzyja interpretacji, która pozwala czasami na powtórny związek po odrzuceniu małżonka, który zawinił.

3. Wypowiedzi doktrynalne, listy, kanony synodów, soborów i dekrety papieskie pozwalają wnioskować o częstoci powtórnych związków jeszcze za życia pierwszego małżonka, a niektóre z nich wprowadzają pewną elastyczność w prawo nierozzerwalności.

II. Społeczeństwo zachodnie wczesnego średniowiecza (ww. VI—X)

Niepewność doktrynalna i praktyki laksystyczne

Słabość refleksji doktrynalnej, nieprecyzyjność, a często sprzeczności prawodawstwa i to wobec faktu, że instytucja małżeństwa jest poważnie zachwiana w społeczeństwie o gwałtownych i rozwiązłych obyczajach, stwarza trudne warunki dla utrzymania zasady nierozzerwalności w okresie od VI do X ww.

Jest to epoka, w której zanika potęga rzymska, a niesłychana słabość nowych władz politycznych daje Kościołowi prawie całkowicie wolną rękę wydawania praw o małżeństwie i orzekania o jego ważności. Legislatura świecka nie jest na pewno całkowicie pozbawiona głosu w tej dziedzinie. Ale po zredagowaniu praw „barbarzyńskich” odzywa się ona w wiekach VI—VII bardzo rzadko. I jeśli kapituły Karolingów interweniowały czasami, czyniły to najczęściej pod naciskiem biskupów. Odzwierciedlają one bardziej doktrynę kanoniczną niż wolę księcia.

Trzeba wreszcie pamiętać, że tradycje germańskie, których ślady odnajdujemy w prawach „barbarzyńskich” — uznawały rozwód. Na tym punkcie umacniały one stare obyczaje rzymskie i stwarzały nową przeszkodę d.a przyjęcia zasady nierozzerwalności.

Jak tedy doszło do tej zasady w warunkach tak mało sprzyjających?

Z badań współczesnych świadectw, w całej ich różnorodności, wyłaniają się dwa główne spostrzeżenia: reguła nierozzerwalności wprowadzona została nie bez odchyłeń, a z drugiej strony nowa analiza pojęcia węzła małżeńskiego sprecyzowała warunki jej stosowania. †

* * *

Listy papieskie i kanony soborowe tworzą istotę prawodawstwa kanonicznego. Nie należy jednak pominąć ksiąg pokutnych, których powaga nie była tej samej wartości, ale one stanowią ważne świadectwo mentalności i obyczajów panujących w społeczeństwie.

Synody galijskie z ostatnich lat Cesarstwa Zachodniego i epoki Merowingów, stanowią pierwszą grupę decyzji synodalnych. Rzucając ekskomunikę na tych, którzy zawarli związek małżeński za życia pierwszego małżonka, Synod w Angèrs z r. 435 przypomina zasadę nierozzerwalności.

Bardzo ważny Synod, który w 506 r. w Agde sformułował pierwsze wskazania kanoniczne dla młodego Kościoła wizygockiego, zajmuje się także sprawą oddalania współmałżonka. Ekskomunika, którą grozi w kanonie 25 uderza w tych, którzy dla zawarcia nowego związku zrywają swoje małżeństwa, „bez podania dowodów usprawiedliwiających” i to „przed przedstawieniem swoich motywów biskupom”.

Bardzo słaba redakcja tekstu pozwala występować pewnym niejasnościami o doniosłym znaczeniu. Tekst ten żąda bezsprzecznie sądu międzyprovincialnego na temat podanych przyczyn usprawiedliwiających rozpad małżeństwa. Nie ogranicza tych przyczyn jedynie do niewierności współmałżonka. Kanon nie mówi wyraźnie czy nowe związki mają iść w ślad za takim zerwaniem małżeństwa. Czy potępienie, które w nie uderza ma źródło w samej zasadzie, czy też wynika z błędu „proceduralnego”, który ma swe źródło w fakcie odrzucenia pierwszego współmałżonka bez podania sprawy trybunałowi biskupów? Nieudolna redakcja tekstu nie pozwala rozwiązać zagadnienia z całą pewnością.

Jego świadectwo nie daje też pewności, jeśli chodzi o postęp w łagodzeniu dyscypliny.

Z innych punktów widzenia, które stawały się powoli coraz to szersze, trwałość małżeństwa była ciągle kwestionowana. Kościół zaczyna teraz ustalać przeszkody wynikające z pokrewieństwa i wiemy, że rozszerzył je jeszcze bardziej niż to czyniło prawo rzymskie. Mnożyły się wypadki małżeństw nieprawomocnych i endogamii częściowej, do czego było zmuszone społeczeństwo mało ruchliwe, co powiększało jeszcze liczbę takich związków.

Wypadki tego rodzaju przewiduje kanon 30 Synodu w Epaonnie: *Incestos vero nullo coniugii deputandos*. Związek kazirodczy nie jest tedy małżeństwem. Ale kanon nie mówi o nieistnieniu małżeństwa ab initio, pojęcie z pewnością zbyt subtelne dla mentalności epoki. Kanon bierze zresztą pod uwagę małżeństwa kazirodcze już zawarte i przepisuje na przyszłość *separatione sanaverint*. Rozwiązanie praktyczne: kazirodczy związek zostanie zerwany i to jest wzięte jako podstawa faktu. Związek, który może trwał długie lata i posiada może potomstwo. To są fakty, których nie można ignorować. Redaktorowie kanonu biorą to pod uwagę. Zapytywać czy pokrewieństwo sprzeciwiało się ab initio zaistnieniu węzła małżeńskiego, czy też węzeł ten został rozwiązany przez separację z chwilą odkrycia błędu, znaczyłoby stanąć na gruncie koncepcji prawniczych, który nie jest wcale właściwy kanonowi. Separacja kładzie kres sytuacji nieprawidłowej, (o czym kanon nie mówi, ale co potwierdzają liczne przykłady), separowani małżonkowie mogą zawrzeć nowe związki.

Jeżeli taką wagę przypisywaliśmy analizie słowa *separatio*, to dlatego, że pojęcie to będzie grało bardzo ważną rolę przez całe wczesne średniowiecze, co najmniej aż do XIII wieku. Nie tylko jest to stale stosowana sankcja w wypadkach małżeństw kazirodczych, o których częstości była mowa, ale jest także stosowana w wypadku innych nieprawidłowych sytuacji małżeńskich, które to sytuacje mogą też być długotrwałe i płodne. Nie można było zaprzeczać faktom i ignorować potomstwa.

Również synod w Orleanie w r. 541 w kanonie 24 nakazuje *separatio* w wypadku małżeństw pomiędzy poddanymi, zawartymi bez pozwolenie zostało udzielone. Nie możnaby uważać tego małżeństwa za pozwolenie zostało udzielone. Nie możnaby uważać tego małżeństwa za nieistniejące z powodu braku zgody ze strony panów, (jaką byłaby wykładnia współczesna). Tekst bowiem nie zawiera żadnych aluzji do unieważnienia. Stosuje dwa razy termin *dirimer e* i cytuje Ewangelię Mateusza, 19. 6: *quod Deus coniunxit, homo non separet*. Jesteśmy tu w sferze rozwiązania a nie nieistnienia.

Modele formuł rozwodów i wypędzania współmałżonków, które znajdujemy w Formularzach frankońskich z VII i VIII w. potwierdzają częstość i „normalność” rozwodów w tamtej epoce. Redagowane przez członków kleru „odwołujące się do miłosierdzia Bożego”, teksty te po-

chodzą ze środowisk „chryścianizowanych”. Są one pod tym względem znamienne nie tylko jako praktyka, ale i jako mentalność. Pozwalają stwierdzić to, o czym mówi historyk, Grzegorz z Tours, że rozwód był bardzo rozpowszechniony i że następowało po nim drugie małżeństwo.

Teksty te usprawiedliwiają rozwód i mówią, że był on koniecznością, gdyż pomiędzy małżonkami *non caritas secundum Deum, sed discordia regnat*. Separacja dochodzi do skutku przez obopólną zgodę na piśmie, a formuła Marculfa stwierdza, że separowani małżonkowie mogą wedle swej woli wstąpić do klasztoru lub zawrzeć powtórne małżeństwo.

Jakie było wobec takiego prawodawstwa i takiej praktyki stanowisko papieża? Świadectw mamy niewiele. A zresztą, poza rzadkimi wyjątkami, z najrozmaitszych powodów związanymi bardziej z epoką niż z osobami, powaga Rzymu była wówczas znikoma.

Dwa listy Grzegorza Wielkiego dotyczą wypadku pewnego człowieka, który wbrew woli swej żony zrywa małżeństwo, aby wstąpić do klasztoru. W pierwszym liście skierowanym do przeora klasztoru, papież przypomina mu, że nie powinien przyjmować kandydata, o ile jego żona nie postanowi też obrać życia zakonnego. Drugi list pisany w pięć lat później do Hadriana, notariusza w Palermo (gdzie znajdował się klasztor), nakazuje zwrot żony mężowi, mimo sprzeciwu tej ostatniej, która postanowiła wstąpić do klasztoru. Papież korzysta z tego listu, aby wspomnieć przy okazji, że tylko cudzołóstwo uprawia odprawienie małżonka.

W 100 lat później dekrety papieskie dopuszczają w pewnych okolicznościach i jakby z „konieczności” wypędzenie, za którym idzie powtórne małżeństwo. Grzegorz II w liście z r. 726 do biskupa Bonifacego wypowiada się na temat losu małżeństwa, w którym chora żona nie może zapewnić mężowi wypełnienia obowiązku małżeńskiego. „Byłoby dobrze — powiada papież — aby mąż pozostał przy żonie i zachował wstrzemięźliwość. Ponieważ jednak to wymaga siły charakteru, niech tedy ten, kto nie może zachować wstrzemięźliwości, raczej ożeni się na nowo”. Decyzja przykra w pewnej sytuacji, nad którą papież boleje, ale której nie spodziewa się naprawić.

Stefan II (752—757) daje dowód większej stanowczości. Jeżeli uznaje separację małżonków nie tylko z powodu cudzołóstwa, ale także np. dla *demoni infirmitas aut leprae macula*, tzn. z powodu choroby umysłu lub ciała, nie nakazuje jednak, powołując się na list Innocentego do Exuperusa, trwania związku po separacji.

Takie wahania pomiędzy ścisłym stosowaniem zasady, której nie traci się z oczu, a zgodą na jakieś odchylenie wobec pewnych sytuacji faktycznych, widzimy nie tylko w orzeczeniach papieskich. Synody frankońskie z połowy VIII w. wykazują te same wieloznaczności. W niektórych kanonach znajdujemy bardzo ściśle wyrażoną zasadę nierozzerwalności, inne wykazują liczne od niej odstępstwa.

„Synod w Verberii” najwyraźniej godzi się na złagodzenie dyscypliny. Sam fakt „synodu” jest zakwestionowany. Nie ma daty odbycia się go, (753 albo 756). Niezależnie od tego czy miał on miejsce, czy był to tylko wstępny projekt, pozostaje faktem, że kanony Verberii były podejmowane przez liczne zbiory kanoniczne (takie jak wypowiedzi proboszcza de Prümm, Reginon, biskupów Burcharda z Wormacji czy Ywona z Chartres, a wreszcie znajdują się w Dekrecie Gracjana).

Kanon 5. synodu w Verberii pozwala mężowi usunąć żonę, która knuła przeciw niemu spisek i działała na jego zgubę. Powtórne małżeństwo męża jest dozwolone, żony zaś zakazane.

Kanon 6 dotyczy małżeństwa mężczyzny stanu wolnego z kobietą służebną, o której sądził, że jest stanu wolnego. Mąż musi przede wszystkim usiłować ją wykupić, co wskazuje, że nie ma się tu na myśli nieważnienia małżeństwa z powodu pomyłki co do osoby jak byłoby w prawie klasycznym i że wprost przeciwnie, małżeństwo takie uważane jest za małżeństwo ważne. Kanon jednak dodaje, że jeśli to wykupienie jest niemożliwe, si voluerit aliam accipiat, wówczas rozwiązanie pierwszego małżeństwa jest uprawnione.

Kanon 9 rozpatruje wypadek, kiedy mąż musi opuścić kraj, bądź że zmuszony jest uciekać, bądź że ma obowiązek towarzyszyć swemu suwerenowi, któremu przysiął wierność. Żona jego zatrzymana amore parentum vel rerum suarum, nie zgadza się mu towarzyszyć. Jeżeli mąż nie spodziewa się do niej powrócić i jeśli se continere non potest aliam uxorem accipiat tamen cum poenitentia. Co do kobiety semper innupta maneat: i w ten sposób nierozzerwalność upada. Jednakże zgoda na powtórne małżeństwo, czy jego zakaz zależy od dokładnego zbadania poszczególnych sytuacji. Mąż za cenę pewnej pokuty może ożenić się powtórnie, gdyż sytuacja została mu narzucona. Żona, która odmówiła pójścia za nim, tego prawa nie ma.

Wreszcie trzy kanony odnoszą się do cudzołóstwa kazirodczego jednego z małżonków. Winni nie mogą pobrać się pomiędzy sobą. Ale małżonek ofiara potest si vult aliam accipere si se continere non potest. Tak więc orzeczenia papieskie i kanony soborowe, nie zapominając o zasadzie nierozzerwalności przyjmują, że może być ona często naruszana. Rozwód na skutek cudzołóstwa jednego z małżonków, co niekiedy było uznawane w epoce starożytnej, w oparciu o słowa Mateusza, nie jest już jedyną przyczyną. I nie wystarcza już wskazana przez Augustyna droga nadawania terminowi fornicatio szerokiego znaczenia. Wyjątki mnożą się, usprawiedliwane najczęściej, jedynie przez niemożność zachowania wstrzemięźliwości przez odłączonego małżonka. Wypadki, których ślady dotarły do nas dotyczą sytuacji, które rzeczywiście musiały zdarzać się często.

Wreszcie nie należy pominąć świadectw Penitencjarzy anglosaskich z VII—VIII w. Chodzi na pewno o prawodawstwo regionalne, typu bardzo specjalnego i czasami wątpliwe. Prawodawstwo to świadczy

o praktykach, na które pozwala, a także o mentalności ludzi i tym samym jest ważnym dokumentem dla historyka.

Księgi Penitencjarne, sporządzone pod autorytetem arcybiskupa Kantenbury Teodora (668/690) datują się z końca VII albo początku VIII w. i okazują dużo liberalizmu w stosunku do pojęcia nierozzerwalności małżeństwa. Dopuszczają powtórne małżeństwo męża po usunięciu cudzołżnej żony (Theod. II, 12 § 20 i 21) albo żony, której małżonek popadł w stan niewoli na skutek przestępstwa. Możliwe jest także powtórne małżeństwo męża po roku od uprowadzenia żony w niewolę; żona zaś może ponownie zawrzeć związek małżeński, jeśli od uwięzienia jej męża upłynęło 5 lat (Theod. II, 12, 19). Inne rozporządzenia pozwalają żonie na powtórne małżeństwo w razie impotencji męża, pozwalają także wstąpić w nowe związki temu z małżonków, który nawraca się na prawdziwą wiarę, podczas gdy druga strona pozostaje poza Kościołem (Theod. II, 12 § 18) itp.

Okolo połowy IX w. zasada nierozzerwalności zostaje przypomniana z większą stanowczością. Reformatorskie prawodawstwo Karolingów z końca VIII i początków IX w., kiedy to doradca Ludwika Pobożnego, Jones d'Orleans w swoim *de institutiones laicali* zajmuje się nim i od mimentu rozvodu Lotara II, kiedy papież Mikołaj I występuje jako obrońca nierozzerwalności. Nieco później Jan VIII (872—882) przypomina tradycyjną doktrynę: odsunięcie małżonka: żony lub męża jest możliwe tylko *causa fornicationis*, nie pozwala jednak na nowy związek. Małżonkowie rozłączeni mogą albo pozostać *innupti*, albo pogodzić się. Nierozzerwalność małżeństwa wydaje się być dla redaktorów fałszywych Dekretalów (ok. połowy IX w.) regułą tak pewną, że staje się ona dla nich argumentem za potwierdzeniem nierozzerwalnego związku biskupa ze swoim kościołem. Ale o wiele ważniejszym jest nowe spojrzenie na małżeństwo jako takie, które staje się wkładem tej epoki. To właśnie w latach 860-tych arcybiskup z Reims, Hincmar, kładzie fundamenty prawa małżeńskiego, których ślady odnajdujemy jeszcze w kodeksie 1917 roku.

* * *

Pięć spraw małżeńskich, które dotyczyły książąt albo innych wybitnych osobistości dostarczyły Hincmanowi okazji do **sprecyzowania wagi**, jaką przywiązywał do zasady nierozzerwalności małżeństwa.

Krótkie przypomnienie tych pięciu spraw wystarczy, aby uświadomić sobie, jakie bywały w drugiej połowie IX w. obyczaje małżeńskie. Wiele tekstów Hincmara potwierdza bezład obyczajów. Jeśli wierzyć arcybiskupowi z Reims wielu mężczyzn, którzy widzieli, że nie uda im się uzyskać inną drogą rozvodu, uwalniało się od swoich żon oskarżając je o cudzołóstwo i doprowadzając do skazania je za tę zbrodnię (co dowodziłoby, że fakt ten przemawia za tym, że cudzołóstwo pozwalało na rozwiązanie małżeństwa), albo zabijali je własnoręcznie lub kazali

je zamordować siepaczom. W najlepszym wypadku zmuszali je do tolerowania konkubin. Podania o rozwód są bardzo częste, a dla uniknięcia ryzyka, wielu mężczyzn zamiast małżeństwa wolało względy licznych konkubin.

Nie będziemy zatrzymywać się dłużej nad tekstami, w których Hincmar występuje jako obrońca nierozzerwalności małżeństwa. Jest ich wiele. Ale nie w tym leży nowy wkład arcybiskupa z Reims. W każdym razie to on pierwszy sformułował na nowo problem nierozzerwalności. Nie zadawał się badaniem wypadków, które uprawniają rozwód i powtórne zawarcie małżeństwa (widzimy, że on odrzuca takie wypadki), rozważania jego dotyczą samego pojęcia małżeństwa.

Po ośmiu wiekach rozważań kanonicznych jest on pierwszym, który stawia pytanie, jakim warunkom powinien odpowiadać związek dwojga ludzi, aby zasługiwać na nazwę *matrimonium* i tym samym być nierozzerwalnym.

Hincmar nie ogranicza się do odmówienia wartości nierozzerwalnego małżeństwa tym związkom, w których jeden z małżonków przez swoją „niegodność” stał na przeszkodzie urzeczywistnieniu prawdziwego małżeństwa. W liście na temat małżeństwa (Etienne) zajmuje się samym pojęciem małżeństwa, czyniąc po raz pierwszy z cielesnego związku małżeństwa warunek nierozzerwalności.

Na skutek dawniejszych stosunków z krewną swojej żony, Stefan rezygnuje z dopełnienia swego małżeństwa bojąc się kazirodztwa. W tym wypadku — mówi Hincmar — nie ma prawdziwego małżeństwa, związek więc nie jest nierozzerwalny. Żona Stefana po separacji może znów wyjść za mąż. Argumentacja Hincmara rozwija się powoli powołując się na autorytet dekretów i pism Augustyna, ale w istocie korzysta tak z jednych jak i drugich.

Aby ze związku cielesnego uczynić warunek prawdziwego małżeństwa, Hincmar sięga po najważniejsze argumenty z dekretu Leona de Rustica i z tekstów Augustyna — o *sacramentum*.

Prawdziwe małżeństwo wymaga zatem nie tylko zawarcia go zgodnie z zasadami prawnymi (*legaliter*), ale także zjednoczenia cielesnego małżonków (*nuptialiter*).

Znaczenie i nowość tego rodzaju myśli były bardzo wielkie. Idąc dale w rozważaniu nad węzłem małżeńskim niż jego poprzednicy, Hincmar wniósł do zasady nierozzerwalności nowe uściślenia, które stanowiły tym samym pewne ograniczenie.

Zamiast rozpatrywać, jak wielu z jego poprzedników i współczesnych mu fakty, które miały miejsce po zawarciu małżeństwa, jako powody słuszne do zerwania węzła (niewierność, długa nieobecność, ciężka choroba i inn.), Hincmar przywiązuje wagę do samego zespolenia cielesnego jako takiego. Kładąc podwaliny pod to, co miało stać się pojęciem: *matrimonium ratum et consumatum* wprowadził przez to poważne zastrzeżenie, nieznanne swoim poprzednikom, do zasady nierozzerwalności.

Zechciejmy przyrzeć się bliżej tysiącletniemu dziedzictwu intelektualnemu, które stanowi podstawę dalszego rozwoju.

III. Ukształtowanie doktryny klasycznej (XI—XII ww.)

W okresie, który zaczyna się Dekretem Burcharda z Wormacji (ok. 1008—1012) do wstąpienia na tron papieski Inocentego III (1198), położone zostały podwaliny klasycznego prawa kanonicznego, zarówno dzięki zgromadzeniu w wielkich zbiorach głównych tekstów odziedziczonych po pierwszym tysiącleciu, jak i dzięki początkowi refleksji kanonicznej, która dzięki rzymskiej technice prawniczej została świeżo przyswojona.

Dekret Gracjana (ok. 1140 r.), w którym przepisy (*causas*) XXVIII—XXXVI poświęcone są małżeństwu, jest w tej materii etapem istotnym. Wskutek bogactwa informacji i dzięki stanowisku, które zajmuje wobec zawierania węzła małżeńskiego, dostarcza doktrynie kanonicznej nowej podstawy. Stanowi punkt wyjścia dla doktryny klasycznej (do chwili obecnej aktualnej) małżeństwa kanonicznego.

* . * . *

Zbiory kanoniczne X w. noszą na sobie ślady niepewności prawnej i nieuporządkowania obyczajów, które odrzucają często zasadę nierozzerwalności małżeństwa.

I tak w swoim przewodniku kanonicznym dla wizytacji biskupów *de synodalibus causis*, proboszcz Reginon z Prüm (zmarły w 915 r.) wykazuje postawę wahania. W księdze II, gdzie mówi „o małżeństwie” i „występkach seksualnych” (kanony 99—264) umieszcza w kanonach 101—106 sześć tekstów, w których sprzeciwia się powtórnemu małżeństwu po separacji, podczas gdy trochę dalej kanony 118—125 są odbiciem laksystycznym norm „Synodu w Verberie”. Możemy zapytywać siebie, jaką korzyść kanonistom ówczesnym mogły przynieść tak rażące przeciwieństwa. W każdym razie jest to dowód niepewności proboszcza z Prüm co do drogi, jaką iść należy.

Praeloquiorum Libri VI biskupa reformatora biskupa Rathier z Weronony wydają się być bardziej surowe tam, gdzie chodzi o nierozzerwalność. Rathier, moralista, który czerpie natchnienie z Augustyna, obstaje przy jedności pary małżeńskiej, podejmując formułę *caro una*, na której opiera się teza nierozzerwalności. Jedność ta jednak znika — jak powiada — w wypadku cudzołóstwa, które niszczy węzeł: *quando fornicatio est, corruptum vinculum, iam desit esse una caro*. Formuła, jak było powiedziane wyżej, co najmniej „wieloznaczna” i możnaby kwestionować czy zniszczenie jedności, która była dla Rathier’a logiczną podstawą nierozzerwalności, czy ma pociągać za sobą jej wygaśnięcie.

Wielki Zbiór Kanoniczny, który w początku XI w. (między 1008—1012) sporządził biskup Wormacji Burchard, nie wypowiada się też wyraźniej

na rzecz nierozzerwalności, niż to uczynił Reginon. Od niego to właśnie przyjmuje Burchard dużo tekstów. Znajdujemy w Dekrecie swobodne kanony z Verberie i pewne wskazania z Penitenciarłów. Burchard zgromadził jednak także teksty, które przypominają o zasadzie nierozzerwalności. W całości swej jednak jego zbiór świadczy o chwiejności biskupa i pewnych oporach, jakie w Nadronii napotykało stosowanie tej zasady.

Po stuletnim milczeniu prawodawstwo soborowe zaczyna znów przypominać nakaz nierozzerwalności. Synod w Bourges z 1. XI 1031 r., którego nakazy podejmuje Synod w Limoges 18 grudnia tego roku, zabrania powtórnych związków małżonkom separowanym z innych powodów niż cudzołóstwo. Co pozwala sądzić, że uznawali oni w wypadku cudzołóstwa oddalenie współmałżonka, a to rozwiązywało węzeł małżeński. Natomiast Synod w Reims w r. 1049, któremu przewodniczył papież Leon IX, sankcjonuje ekskomunikowanie powtórnych małżeństw ludzi rozwiedzionych, nie uwzględniając wypadku rozwodu z powodu cudzołóstwa.

I znowu, jak to już nieraz bywało, powstaje rozdzwitek pomiędzy przepisami prawa i rzeczywistością codziennego życia. Wśród „Wielkich tego świata” (którymi jedynie interesują się kronikarze, Raoul de Vermandois oddał swoją żonę, aby ożenić się z wdową po Henryku I, Anną Rosyjską, zaś w r. 1081 cudzołóżne małżeństwo Filipa I z Bertrandą de Montfort zostało błogosławione przez biskupa de Senlis i przyjęte przez kler francuski. Jeżeli nawet Yves z Chartres potępia tę bigamię, w jego obecności jednak Synod, w którym sam bierze udział, stwierdza rozwiązanie pierwszego małżeństwa. Zgorszenie, przeciw któremu protestowało papieństwo i jego legaci, pociągnęło za sobą ekskomunikę króla i obłożenie królestwa interdyktem. Małżeństwo królewskie zostało potępione wyrokiem kościelnym. Bertranda i król otrzymali przebaczenie pod warunkiem zaprzestania wzajemnych stosunków małżeńskich.

W ostatnich latach XI w. zbiory kanoniczne skłaniały się jednak coraz bardziej ku zasadzie nierozzerwalności. Już Anzelm z Lucci nie zezwala na powtórne małżeństwo w wypadku szaleństwa albo przejścia na wyznanie współmałżonka A Lanfranc, proboszcz z Bec i arcybiskup Canterbury od 1071 r. pisze: *Luce clarius liquet quia vivente viro vel uxore, extraneam copulam quaerere nulli eorum licet.*

Ale zwłaszcza Yves z Chartres przy końcu XI w., dzięki wielkiej liczbie tekstów, które gromadzi w swoim Dekresie (1093—1094), a następnie w Panormie, daje największy wkład w teorię nierozzerwalności.

* * *

W przepisach (causes) 27—36 Dekret Gracjana omawia szeroko sprawę małżeństwa. Jakież 400 kanonów, które mówią o *matrimonium* gromadzą, zgodnie z metodą Dekretu *auctoritates*, pochodzące z Pism z pierwszych dziesiątków XII wieku. Znajdujemy więc tam nie

wszystkie teksty, ale prawdziwą sumę Starego Prawa, gdzie mamy zgromadzone w starych zbiorach, a zwłaszcza przez Yves z Chartres, wszystkie najważniejsze dokumenty z ich różnorodnością a czasami i z ich przeciwstawnościami. Wola stworzenia jakiejś *Concordia discordantium canonum* utrwalona nawet przez sam już tytuł dzieła, nie zawsze była tak udana, jakby należało tego pragnąć.

Nie warto byłoby podawać *auctoritates*, które głoszą nierozzerwalność i tych, które ją kwestionują. Wkład Gracjana ma znaczenie nie tylko jako przypomnienie dyskusji na temat racji rozkładu, ale również jako analizy węzła małżeńskiego i przez to samo warunków, w których zostało postawione zagadnienie nierozzerwalności.

Autor stara się o przeprowadzenie analizy wielu *dicta*. Sięga, nie cytując jej, do analizy Hincmara, który przypisywał *copula carnalis* decydującą wagę dla nierozzerwalności małżeństwa i stara się przy tej okazji ustalić terminologię, którą odziedzyczył późniejsze prawo kanoniczne. Waga tego słownictwa jest ogromna. Zobaczymy, że niestety brak mu ścisłości. To właśnie w *dicta Gratiani* utrwalają się terminy: *matrimonium initiatum*, *ratum*, *consumatum*, które przyswoją sobie Dekretyści, aby ustalić, w którym wypadku według nich, należy zastosować zasadę nierozzerwalności.

Odnajdujemy tutaj myśl Hincmara na temat podstawowej wagi *copula carnalis*. Waga ta jest znowu ustalona w *dictum* post c. 39 (C. 27 qu. 2). Myśl ta opiera się na zdaniu Leona Wielkiego (przypisywaną błędnie Augustynowi), gdzie podkreślona jest rola zjednoczenia cielesnego: *Non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium cum qua non docetur fuisse commixtio sexus. A dictum formułuje natychmiast: ad matrimonium perfectum sub intelligendum est. Tak więc małżeństwo, w którym copula carnalis miało miejsce, co nazwane jest ratum w owym dictum c. 34, jest uznane tu jako perfectum.*

Dictum dodaje, idąc za szerszym rozwinięciem Leona I i stosując formułę paulińską, że małżeństwo to jest doskonałe, gdyż ma w sobie *Christi et ecclesiae sacramentum*.

W takim więc ujęciu *sacramentum* i *comixtio sexus* są ze sobą powiązane i pojęcie nierozzerwalności małżeństwa na tej analizie jest oparte.

Dictum ogranicza nierozzerwalność jedynie do *matrimonium perfectum*, tzn. *ratum* czyli *consumatum*, wg. terminologii *dicta*. Powołując się na dekret Leona jedynie do takiego małżeństwa można zastosować pojęcie *sacramentum*. Taką argumentację i poważne następstwa, które ona pociągała dla zastosowania zasady nierozzerwalności spotkaliśmy już u Hincmara. Ale dekret Gracjana dawał jej pewne znamię, które nie dawały długie rozważania w liście na temat małżeństwa Stefana i wkrótce na tejże podstawie Dekretyści mieli sformułować doktrynę, która jest doktryną naszego Kodeksu z r. 1917.