

Przekop, Edmund

Przeszkoda mixtae religionis w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)

Studia Płockie 8, 107-121

1980

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Edmund Przekop

PRZESZKODA MIXTAE RELIGIONIS W PRAWIE BIZANTYJSKIM W ŚWIETLE KAN. 72 SYNODU W TRULLO (691)

Treść: Wstęp. I. Synod w Trullo i historia jego kononów. II. Problem uznania kanonów trullańskich przez autorytet Kościoła. III. Zakaz zawarty w kan. 72 trullańskim. IV. Pojęcie „heretyka” w dawnym prawie. V. Kan. 72 trullański a małżeństwa dzisiejszych akatolików wschodnich obrządku bizantyjskiego.

WSTĘP

Kościół od samego początku swego istnienia zabraniał wiernym zawierania małżeństw z heretykami i poganami. Dowodem tego zakazu — jak zobaczymy później — była nauka Ojców i pisarzy kościelnych oraz liczne uchwały synodów. Do XIII w. zakaz ten w równej mierze dotyczył heretyków, schizmatyków i niewiernych. Dopiero w nauce dekrétystów i dekretalistów zakaz zawierania małżeństwa pomiędzy katolikiem a ochrzczonym akatolikiem przybrał w Kościele zachodnim postać przeszkody wzbraniającej, natomiast w odniesieniu do niewiernych ustaliła się przeszkoda zrywająca (disparitas cultus).

Na Wschodzie surowość tego zakazu, mimo jego zaostrzenia przez konflikty spowodowane błędami chrystologicznymi i trynitarnymi, również przez całe wieki nie powodowała nieważności małżeństwa. Dopiero synod w Trullo, odbyty w r. 691, wydał w kan. 72 pierwszy przepis prawny zabraniający zawierania jakichkolwiek małżeństw mieszanych pod sankcją nieważności. W tym bowiem czasie nie było jeszcze podziału na przeszkodę mixtae religionis i disparitatis cultus.

Równoległe do powyższego układał się rozwój nauki teologicznej w obu częściach Kościoła w długim okresie ich separacji. Te dwie sprawy obecnie zbiegają się we wspólnym akceptowaniu zarówno sakramentalności małżeństw osób ochrzczonych, jak i uznawaniu ścisłego związku między chrześcijańskim małżeństwem a eucharystyczną wspólnotą Kościoła.

Wspólny węzeł wiary w sakramentalny i hierarchiczny wymiar małżeństwa uwypukla drastyczną rozbieżność między publikowaną w ostatnich latach jurysprudencją Roty Rzymskiej a praktyką pastoralną Kościoła prawosławnego odnośnie do przeszkody mixtae religionis. Niezgodność ta obejmuje interpretację mocy wiążącej prawa bizantyjskiego opartego na kan. 72 synodu trullańskiego. Ten właśnie problem stanowić będzie przedmiot niniejszego artykułu. Krótką historię synodu i jego kanonów ukażemy w dwóch pierwszych punktach. Trzy następne poświęcimy zbadaniu waloru i zakresu przeszkody, ponieważ termin „heretyk” w dawnym prawie wschodnim rozumiany był inaczej niż obecnie.

I. SYNOD W TRULLO I HISTORIA JEGO KANONU

Wkrótce po VI soborze ekumenicznym odbytym w Konstantynopolu (680—681) i po potępieniu przezeń monoteletyzmu ces. Justynian II zwołał synod biskupów celem wydania zarządzeń dyscyplinarnych, które by tenże sobór, jak i poprzedni powszechny (553) uzupełniły; oba bowiem sobory dotyczyły jedynie kwestii dogmatycznych¹. W ten sposób synod ten — nazwany trullańskim od nazwy sali cesarskiej, w której się odbywał² — z końcem r. 691 wydał 102 kanony.

Większość tych kanonów tylko potwierdza wcześniejszą tradycję kanoniczną i patrystyczną. Potępione są w nich nadużycia duchownych (c. 3—39), mnichów i mniszek (40—49), a także świeckich (50—102). Nie ulega wątpliwości, że zbiór ten, opracowany pod względem układu i stylu w sposób dotąd niepraktykowany, stanowi prawodawstwo specyficznie bizantyjskie³. Wiele zawartych w nim kanonów wydaje się wprost wrogich wobec łacińskiego Zachodu, choćby powtórzenie kan. 28 chalcedońskiego z 451 r., nie uznanego dotąd przez Rzym (c. 36). Inne pozostają w niezgodzie z tradycją łacińską, jak odrzucenie celibatu duchownych (c. 13) bądź ekskomunika nałożona na poszcząjących w soboty wielkiego postu (c. 55). Ten akt prawny odznacza się surowym charakterem, czasami nawet dziwnym, czego dowodem jest np. ekskomunika za spożywanie krwi zwierząt uduszonych (c. 67), za rozmowy z Żydami lub branie od nich lekarstw (c. 11) albo za splatanie lub farbowanie włosów (c. 96).

Nie podlega dyskusji, że ces. Justynian zamierzał, aby zarządzenia dyscyplinarne tego synodu były uzupełnieniem dwóch poprzednich soborów ekumenicznych i stały się powszechnym prawem dla całego Kościoła⁴. Z akt synodalnych dowiadujemy się, że do ówczesnego papieża wysłano zawiadomienie

¹ Z nowszej literatury na temat synodu trullańskiego na szczególną uwagę zasługują: A. Coussa. *Animadversiones in can. LXXII Synodi (seu de mixta religione tanquam impedimento dirimente in disciplina Ecclesiae byzantinae)*. „*Apollinaris*” 31 (1959) 170—181; V. Laurent. *L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691—692)*. *Source primaire du droit de l'Eglise orientale*. „*Revue des études byzantines*” 23 (1965) 7—41; P. Shannon. *The Diriment Impediment of Mixed Religion*. „*The Jurist*” 23 (1963) 340—351; W. W. Bassett. *The Impediment of Mixed Religion of the Synod in Trullo (A.D. 691)*. Tamże 29 (1969) s. 383—415.

² Słowo greckie „trullos” znaczy pokój, sala; w bizantyjskiej tradycji kanonicznej synod ten najczęściej jest nazywany „pendekte” (quinisexta), tzn. piątoszesty, gdyż miał on być — jak powiedzieliśmy — uzupełnieniem V i VI soboru powszechnego; por. A. M. Petru. *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Romae 1952 s. 42 n.; Coussa, jw. s. 171.

³ W ubiegłym stuleciu J. B. Pitra (*Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*. Vol. 1—2. Romae 1864—1868 = Pitra II 76) utrzymywał, że kanony tego synodu stanowią kompendium prawa bizantyjskiego: „*Si quis enim justum et plenum de Trullano concilio commentarium expolire velit, is mihi pene omne ius byzantinum, qua latissime patet, totum aplectetur*”. Por. P. P. Joannou. *Discipline Generale Antique*. Vol 1. P. 1. Grottaferrata 1962 s. 98.

⁴ W tradycji wschodniej kanony trullańskie są szczególnie szanowane i utożsamiane z dziełem dwóch soborów ekumenicznych. W mowie dedykacyjnej jest wzmianka, że Ojcowie trullańscy uważali swój synod za „święty i ekumeniczny (Laurent, jw. s. 17). Na Zachodzie synod trullański był oddzielany od VI soboru powszechnego i różnie przyjmowany.

o zwołaniu synodu⁵. Uczestniczyło w nim 228 hierarchów kościelnych, a 220 z nich podpisało końcowe dekryty. I tak np. patriarcha Antiochii był reprezentowany przez 28 prałatów, a biskup Illyrii, będącej wówczas pod jurysdykcją Rzymu, przez 10. Bp Bazyl z Krety, który na soborze odbytym tutaj przed 11 laty występował jako legat papieski, brał udział również w Trullo. Z powodu konfliktów z Saracenami zabrakło w obradach patriarchów: Piotra z Aleksandrii i Anastazjusza z Jerozolimy; tych jednak reprezentowali duchowni na stałe rezydujący w Konstantynopolu. Wśród sygnatariuszy znajduje się podpis biskupa z Tyberiady⁶. W synodzie brali udział także przedstawiciele papiescy, zwani apokryzjariuszami⁷, którzy mieli podpisać akta synodalne, ale sprawa ta nie jest jasna.

Nas jednak interesują najbardziej intencje tego synodu i siła wiążąca jego kanonów, które zwolna i niejednomyślnie były uznawane na Zachodzie. Być może powodem tego była błędna opinia, indentyfikująca synod w Trullo z VI soborem powszechnym.

II. PROBLEM UZNANIA KANONÓW TRULLAŃSKICH PRZEZ AUTORYTET KOŚCIOŁA

Po zakończeniu obrad synodu jego promotor Justynian II nakazał zawieźć uchwały synodalne, spisane w 6 tomach, Biskupowi Rzymskiemu do podpisania. Pap. Sergiusz II (687—701) nie złożył jednak podpisu pod aktami trullańskimi⁸.

W 10 lat potem ces. Justynian II zawładnąwszy ponownie imperium, które uprzednio utracił, wysłał powtórnie tomy trullańskie do Rzymu, lecz pap. Jan VII (705—707) postąpił podobnie⁹.

W r. 710 podejmowany był gościnnie przez tego samego władcę pap. Konstanty I (708—715), który udał się do Konstantynopola w celu załatwienia jakiegoś kompromisu, chociaż istota tego kompromisu nie jest znana. Ces. Justynian i tym razem domagał się potwierdzenia akt synodalnych. W dyskusji władcy z diakonem Grzegorzem (późniejszym papieżem), zdaje się, osiągnięto w tej kwestii pewne wyniki, zwłaszcza odnośnie do tych kanonów, które domagały się wyjaśnienia¹⁰.

Sobór Nicejski II (787) — jako powszechny VII — przyjął i zatwierdził bez

⁵ Taka metoda zwoływania soborów w pierwotnym Kościele nie była czymś niezwykłym ani też nie ujmowała soborowi autorytetu „prima facie”. Np. ces. Teodozjusz I zwołał II sobór powszechny w Konstantynopolu (381), który odbył się bez udziału Rzymu i dopiero w VI stuleciu został zaakceptowany przez papieży. Nikt jednak nie ma wątpliwości, tak na Wschodzie, jak i Zachodzie, co do jego ekumeniczności.

⁶ Laurent, jw. s. 12 n.

⁷ Byli oni akredytowani przy cesarzu, a nie przy patriarche, i jako delegaci Stolicy Apostolskiej załatwiali jej sprawy w Konstantynopolu (Bassett, jw. s. 389 przyp. 22).

⁸ Jako powód odmowy papież, z pochodzenia Syryjczyk, podał następujący argument: „ponieważ niektóre kanony są przeciwne porządkowi Kościoła” (J. D. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. T. 1—60. Paris 1899—1927 — Mansi XII 3).

⁹ Znajdują się w nich bowiem różne „capitula” przeciwne Kościołowi rzymskiemu (Petru, jw. s. 45).

¹⁰ Coussa, jw. s. 172 n.

sprzeciwu legatów Biskupa Rzymskiego kanony trullańskie, zaliczając je do tradycji ekumenicznej¹¹. Z kolei pap. Hadrian I (772—795) w liście do konstantynopolitańskiego patriarchy Tarazjusza wyznał, że akceptuje wszystkie kanony tego synodu, a zwłaszcza kan. 82 trullański¹².

Później, w IX w. napotykaemy cenne świadectwo o pap. Janie VIII (872—882) u słynnego Anastazjusza Bibliotekarza, który żył około r. 817—879 i — jak to już uczynił w swoim czasie Dionizy Exiguus (+ ok. 536) — przetłumaczył na łacinę dekrety soborów powszechnych, które następnie weszły do kanonicznych zbiorów zachodnich, a w końcu, w w. XIII do Dekretu Gracjana. We wstępie do VII soboru powszechnego Anastazjusz zamieścił wzmiankę, że Jan VIII uznał kanony trullańskie na którymś z synodów. Wyraża się o tej sprawie następująco: „Reguły, które według mniemania Greków wydane zostały przez Szósty Synod (tj. Trullański), Stolica Najwyższa na tym Synodzie uznała w tym sensie, że bezwzględnie niczego nie można z nich przyjąć, co okazało się przeciwne wcześniejszym kanonom lub dekretem biskupów tej Stolicy lub wreszcie — dobrym obyczajom”¹³. Ponieważ Anastazjusz Bibliotekarz stworzył swe dzieło (przekład i publikację akt soborowych) na rozkaz pap. Jana VIII, możemy twierdzić, że papież ten zaaprobował kanony trullańskie, chociaż nie w sposób zwyczajny i bezwzględny, lecz warunkowo i z zastrzeżeniami.

Nie zwracając większej uwagi na odmienne opinie na temat akceptacji i autentyczności uchwał tego Synodu, nawet na Wschodzie (gdzie np. jeszcze w XVIII w. maronita J. S. Assémani gwałtownie potępił zwołanie i dyscyplinę synodu w Trullo¹⁴), Kościół bizantyjski uważał od początku do zgromadzenie za ekumeniczne, jako następstwo i uzupełnienie wcześniejszych soborów powszechnych, i dlatego przyjął wszystkie jego kanony. Zresztą sami Ojcowie VII soboru ekumenicznego (Nicejskiego II) — jak już mogliśmy się przekonać — zaliczyli w r. 787 kanony trullańskie do tradycji ekumenicznej. Później to samo potwierdził św. Jan Damasceński (+ 750)¹⁵. W taki sam sposób wyrażał się o tych kanonach św. Teodor Studyta¹⁶. „Nomokanon” Focjusza¹⁷ i kościelne prawodawstwo ces. Leona Filozofa¹⁸ również opierały się na uchwa-

¹¹ Mansi XII 417 E.

¹² Papież celem wykazania, że kult świętych obrazów jest zgodny z prawem, powołuje się na kan. 82 trullański: „Omnes sanctas sex Synodos suscipio cum omnibus regulis quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt, inter quos continentur in quibusdam venerabilium imaginum picturis, Agnus digito Praecursoris exaratus ostendi (scil. can. 82 Trull.)” (Ch. J. Hefele, H. Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, T. 1—11, Paris 1907—1952 — Hefele, Leclercq III/1 580).

¹³ „Ergo regulas, quas Graeci a Sexta Synodo (h.e. Trullana) perhibent editas, ita in hac Synodo principalis Sedes admittit, ut nullatenus ex his recipientur, quae prioribus canonibus vel decretis Sanctorum Sedis huius Pontificum, aut certe bonis moribus essent diversa” (Mansi XII 982). Zwraca uwagę to, że papież przypisuje te kanony Grekom i wyznaje, że zostały ułożone przez VI sobór ekumeniczny. Por. Coussa, jw. s. 173; Petru, jw. s. 47.

¹⁴ *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis*. Vol. 1. Romae 1762 s. 55 n.

¹⁵ *Patrologia graeca*. T. 1—161. Ed. J. P. Migne. Paris 1857—1866 — PG XCIV 1417 D.

¹⁶ Tamże XCIX 317 D.

¹⁷ *Pitra* II 448.

¹⁸ B. Deutsch, *Ecclesiastical Law in the Novels of Leo the Philosopher*. „The Jurist” 1961) 141, 155, 169, 318—339.

łach synodu w Trullo. A nawet na Soborze Florenckim znany ze swych prounijnych dążeń Bessarion, arcybiskup Nicei, wraz z Izydorem z Kijowa, który reprezentował patriarchę antiocheńskiego, powoływali się na kan. 1 trullański, podkreślając potrzebę zjednoczenia.¹⁹

Znani komentatorzy bizantyjscy — Jan Zonar, Aleksy Aristen, Teodor Balsamon oraz Mateusz Blastar — są także jednomyślni w ocenie dyscypliny synodu w Trullo jako soboru ekumenicznego.²⁰

Wyżej wspomniany Laurent jest zdania, że synod trullański jest bez wątpienia częścią VI soboru ekumenicznego. „Było praktyką normalną, mówi, że sobory uzupełniano oddzielnymi dekretami dyscyplinarnymi. Sama odległość w czasie (konwokacji) nie jest najważniejsza, papieże bowiem nieraz udzielali im aprobaty”²¹. Jednakże bez względu na wynik tej dyskusji kanony trullańskie niewątpliwie stanowią poważną część bizantyjskiego prawa kościelnego.²² Wreszcie na jeszcze jedno źródło mocy wiążącej uchwał trullańskich wskazuje wyżej wspomniany Coussa. Jego zdaniem niezależnie od tego, czy był to produkt soboru powszechnego, czy nie, prawo trullańskie obowiązuje wszystkich bizantyjczyków, ponieważ Stolica Święta wielokrotnie przyrzekała im respektować nie tylko dekrety z Trullo, ale w ogóle całą dyscyplinę bizantyjską Kościołów prawosławnych, a to w celu usmierzenia obaw przed latynizacją w razie ewentualnego zjednoczenia.²³ Po zacytowaniu poznanej już decyzji pap. Jana VIII²⁴, akceptującej dekrety synodu w Trullo, Coussa szczegółowo rozpracowuje w tym względzie stanowisko Rzymu, odwołując się przede wszystkim do listu pap. Leona IX do patriarchy Michała Celurariusza²⁵, dekretu „De baptismo”, ogłoszonego przez IV Sobór Laterański²⁶, wreszcie dekretów aprobujących partykularne prawodawstwo wschodnie (np. synodu libańskiego Maronitów z 1736 r.) wydane w XIX i XX stuleciu, które obficie czerpało z synodu trullańskiego i innych dawnych kanonów.

Spośród czterech działów prawa dla Kościołów wschodnich unijnych ogłoszonych przez pap. Piusa XII, które ujednoliciły wschodnią dyscyplinę, pierwsze

¹⁹ PG CLXI 349 A—D.

²⁰ Komentarze: Zonara, Arystena i Balsamona do kanonów 6 soborów ekumenicznych znajdują się u Migne'a w: PG CXXXVII; Blastar komentuje wschodnie prawo małżeńskie także u Migne'a w: PG XLIV 1147—1214.

²¹ Jw. s. 41.

²² Prawdopodobnie tylko dlatego kard. A. Cicognani swego czasu pisał: „I centri due canonì Trullani hanno avuto valore quìridico per le comunità orientali” (Codificazione Canonica Orientale. Fonti IX s. VIII—IX).

²³ Jw. s. 173 n.

²⁴ Por. przyp. 13.

²⁵ Postawę Stolicy Apostolskiej wobec nauki Kościoła bizantyjskiego, która nie uległa zmianie na długiej przestrzeni wieków, papież charakteryzuje następująco: „Ecce in hac parte Romana Ecclesia quanto discretior, moderatior, et clementior vobis est, siquidem cum intra, quam extra Romam plurima Graecorum monasteria reperiantur, sive Ecclesiae: nullus eorum adhuc perturbatur, vel prohibetur a paterna traditione, sive sua consuetudine, quin potius suadetur atque admonetur eam observare (Ep. 1 n. 29, Mansi XIX 652). W tym samym liście papież podaje przyczynę takiego stanowiska: „Scitnamque (Romana Ecclesia) quia nihil obsunt salutì credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans bona quae potest uni Deo commendat omnes” (tamże).

²⁶ Tamże XXII 889 n.

co do czasu promulgacji jest prawo małżeńskie²⁷. Wśród 131 kanonów tejże kodyfikacji w przypisie do kan. 50 (*mixta religio*) jest podany jako źródło kan. 72 trullański. Na ten sam kanon powołują się redaktorzy motu proprio „*Crebrae allatae sunt*” w odnośnikach do kan. 60 (*disparitas cultus*) oraz kan. 110—111 (*privilegium Paulini*). Z kolei w aparacie źródłowym kan. 54 trullański stanowi odnośnik dla kan. 66 (*impedimentum consanguinitatis*) oraz dla kan. 67—68 (*impedimentum affinitatis*). Wreszcie w przypisach do kan. 62 (usiłowienie zawarcia małżeństwa przez duchownego) cytowane są aż 3 kanony trullańskie: 3, 6 i 26; podobnie rzecz się ma z kan. 99 nowej kodyfikacji, który odsyła do dwóch uchwał trullańskich: 87 i 93.

Jest faktem, że synod trullański we wspomnianych adnotacjach ani razu nie został zacytowany jako sobór powszechny, lecz jest postawiony na równi z innymi synodami partykularnymi zaaprobowanymi przez Stolicę Świętą, zarówno tymi z pierwszych wieków, jak np. synod laodycejski we Frygii (ok. 347—381), jak i nowożytnymi synodami takimi, jak zamojski (1720) czy też maronicki (1736). Jakkolwiek cytowanie źródeł w przypisach do poszczególnych kanonów jest z pewnością dziełem prywatnym, niemniej można i trzeba uważać uchwały synodu trullańskiego za legalne źródło prawa wschodniego — przynajmniej bizantyjskiego — z wyłączeniem, rzecz jasna, tych kanonów, które nigdy nie uzyskały aprobaty papieskiej i nie mogą być przyjęte bez uszczerbku dla wiary i dobrych obyczajów²⁸. I drugi wniosek, jaki nasuwa się z naszych rozważań, to ten, że kanony trullańskie, jak się wydaje, nie mogą być cytowane — mimo aprobaty Rzymu — pod nazwą VI soboru ekumenicznego. Trzeba bowiem wyraźnie odróżniać synod trullański od kanonów, które weszły do praktyki kościelnej pod jego nazwą, gdyż inna jest podstawa prawna synodu, a inna jego kanonów. W taki sam zresztą sposób rozwiązują „*casus Trullo*” wszystkie pozostałe działy wschodniej kodyfikacji dotyczące prawa procesowego²⁹, prawa majątkowego i zakonnego³⁰ oraz osobowego³¹. Także ogłoszony w r. 1964 dekret dla katolickich Kościołów wschodnich, zaczynający się od słów „*Orientalium Ecclesiarum*”³², wydaje się działać odważnie i roztropnie dla zachowania autentycznej dyscypliny wschodniej z I tysiąclecia, którą odzwierciedla kodeks trullański³³.

²⁷ Kodyfikacja ta weszła w życie 2 V 1949 (AAS 41/1949 s. 89—119), odtąd w katolickich Kościołach wschodnich prawo partykularne przeciwne nowej kodyfikacji o tyle tylko zachowuje swoją moc, o ile poszczególne kanony tej kodyfikacji wyraźnie na nie się powołują.

/1950 s. 5—120).

²⁸ Petru, jw. s. 50.

²⁹ Zatwierdzona 6 I 1950 r. przez motu proprio „*Sollicitudinem nostram*” (AAS 42/

³⁰ Prawo majątkowe Kościoła wraz z prawem zakonnym uzyskały zatwierdzenie papieskie 9 II 1952 r. przez motu proprio „*Postquam apostolicis litteris*” (AAS 44/1952 s. 65—150).

³¹ Przepisy o osobach w Kościele (*De personis pro Ecclesis Orientalibus*) łącznie z przepisami o obrządkach wschodnich doczekały się promulgacji 15 VIII 1957 r. przez motu proprio „*Cleri sanctitati*”, z mocą wiążącą od 25 III 1958 (AAS 49 (1957) 433—603).

³² AAS 57: 1965 s. 76—89.

³³ N. Edelby. *L'authentique tradition orientale et le decret de Vatican II sur les Eglises orientales catholiques*. „Kanon”. *Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 1 (1973) 59—69; I. Zuzek. *The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics*. Tamże s. 147—159.

III. ZAKAZ ZAWARTY KAN. 72 TRULLAŃSKIM

Trzeba przyznać, że interpretacja kan. 72 tegoż synodu nie jest łatwa. Zawarte są w nim ukryte trudności, co do których zdania wybitnych nawet znawców są podzielone. Dla uniknięcia hermeneutycznych pułapek, w które łatwo się popada, odczytując dosłownie teksty dawnego prawa, trzeba koniecznie zbadać ten kanon w szerokim kontekście historycznym³⁴. Zwłaszcza chcemy wiedzieć, jaka jest sankcja tego prawa i jakie jest znaczenie pojęcia „heretyk”, „heretyczka” w tymże kanonie.

Wczesny Kościół — jak już powiedzieliśmy na wstępie — zachowywał surową i dość konsekwentną tradycję zabraniającą małżeństw z Żydami, nie ochrzczonymi oraz ludźmi obcymi wierze. W tej tradycji pewne są dwa fakty. Po pierwsze, początkowo nie było żadnego rozróżnienia między przeszkodą różnej religii i odmiennego wyznania. Po drugie, nie istniała sankcja nieważności w ten sposób zawieranego małżeństwa. Istniały natomiast kary na tych, którzy takie małżeństwa zawierali lub mieli z takich związków potomstwo³⁵.

Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie zakaz ten stopniowo zaostrzał się aż do rangi zrywającej małżeństwo, co widać na synodzie z 691 r. i w Dekrecie Gracjana, później znowu był łagodzony wraz z postępem doktryny teologicznej o sakramentalności małżeństw ludzi ochrzczonych. W okresie, gdy sankcja ta była najsurowsza, termin „heretyk” był tak szeroki w swym sensie, że obejmował tak ochrzczonych, jak i nie ochrzczonych, o czym będzie jeszcze mowa. Z czasem jak postępowała refleksja teologiczna nad związkiem sakramentu chrztu z sakramentem małżeństwa, na Wschodzie i Zachodzie dokonano rozróżnienia między ochrzczonymi a nie ochrzczonymi, między odmiennym wyznaniem (mixta religio) a różnicą wiary (disparitas cultus). Wraz z tymi osiągnięciami coraz większe znaczenie przypisywano liturgicznemu obrzędowi małżeństwa, aż do punktu, kiedy to już w obydwu tradycjach sakramentalność i kanoniczna forma zostały ze sobą ściśle związane. Dlatego jest chyba poważnym błędem zatrzymywać bizantyjską dyscyplinę małżeńską — o czym powiemy w zakończeniu — w VII stuleciu, nie bacząc na bogaty rozwój teologii w wiekach następnych.

Kan. 72 trullański, jak utrzymuje Joannou³⁶, powtarza kan. 14 chalcedoński (451)³⁷, kanony 10 i 31 synodu w Laodycei (koniec IV w.)³⁸ oraz kan. 21 kartagiński (419)³⁹. Zabraniały one duchownym wiązać się z nieortodoksyjnymi chrześcijankami, a także, by rodzice pozwalali na to swoim dzieciom. Jednakże

³⁴ W tym celu użyteczne będą — poza już cytowanymi — następujące studia: R. W. Huysmans. *De ortu impedimentorum mixtae religionis ac disparitatis cultus*. „Ephemerides iuris canonici” 23 (1967) 187—261; P. P. Mahfoud. *Les mariages mixtes: Etude historico-canonique*. „Apollinaris” 38 (1965) 84—95; A. Connik. *Canonical Doctrine Concerning Mixed Marriages before Trent*. „The Jurist” 20 (1960) 295—326, 398—418.

³⁵ J. Gaudemet. *L'Église dans l'Empire Romain (IV^e et V^e siècles)*. Paris 1958 s. 524; Bassett, jw. s. 395; E. Przekop. *Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim*. „Prawo Kanoniczne” 14 (1971) nr 3—4 s. 48—59; J. Rybczyk. *Przejawy ekumenizmu w instrukcji o małżeństwach mieszanych*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14 (1967) z. 5 s. 5 n.

³⁶ Jw. s. 209.

³⁷ Mansi VII 1228; Joannou, jw. s. 80 n.

³⁸ Mansi II 565, 569; Petru, jw. s. 33; Coussa, jw. s. 175; Przekop, jw. s. 51 n.

³⁹ Mansi III 722, 882; Mahfoud, jw. s. 85—88.

w tych kanonach nie zawierała się sankcja nieważności. Wśród Ojców greckich św. Bazyli⁴⁰ i św. Epifaniusz⁴¹ bardzo ostro ganili małżeństwa mieszane. Św. Jan Chryzostom jest mniej precyzyjny, ale także sprzeciwia się takim małżeństwom⁴². Wreszcie synod trullański czyni z tych zakazów zrywającą przeszkodę małżeńską.

Interesujący nas kanon, który zawiera figury retoryczne i odznacza się szczególnie piękną formą, brzmi następująco: „Nie godzi się, aby mężczyzna ortodoksyjny wiązał się małżeństwem z heretyczką ani też niewiasta ortodoksyjna łączyła się z heretykiem; a jeśliby coś takiego zostało dokonane i stało się jawne dla wszystkich, zaślubiny takie trzeba uważać za nieważne (*irritas nuptias existimare*) i rozwiązać niegodziwe małżeństwo (*nefarium coniugium dissolvi*). Nie może bowiem [...] łączyć się owca z wilkiem ani uczestnik grzechów zawierać małżeństwa z członkiem Chrystusowym. Gdyby więc ktoś przekroczył nasze dekrety, niech będzie odłączony. Jeżeli natomiast są tacy, którzy dotąd nie są wierzącymi i nie zostali jeszcze doprowadzeni do grona ortodoksov, związani są z sobą legalnym małżeństwem, później jednak jedna ze stron przybliży się do światła prawdy, co jest godne wybranego, druga natomiast pozostaje nadal w więzach błędu, nie chcąc skierować wzroku na boskie promienie, to jeśli podobać się będzie niewierzącej żonie przebywanie z mężem wierzącym lub odwrotnie, niewierzącemu z wierzącą żoną, niech pozostaną z sobą razem. Albowiem, zdaniem św. Pawła, uświęcony zostaje mężczyzna niewierzący przez kobietę i uświęcona jest kobieta niewierząca przez mężczyznę”⁴³.

Kanon jest dość obszerny, lecz nie odznacza się pod względem interpretacji jasnością. Synod przede wszystkim nie podaje definicji heretyka i dlatego nie wiadomo, kto w tym kanonie podpada pod to miano. Trzeba jednak uważać, że wymowa tego kanonu jest szeroka i że za heretyków Ojcowie synodu uważają także niewiernych, o czym zresztą przekonamy się w ostatnim punkcie naszych wywodów.

Synod potępiając w pierwszej części kanonu niegodziwy związek małżeński mieszany ma na myśli, jak się wydaje, słowa św. Pawła, w których zabrania on chrześcijanom zawierania małżeństw z niewiernymi⁴⁴. Druga z kolei część kanonu traktuje, oczywiście, o stosowaniu przywileju Pawłowego i z normalnego toku wyrażen wynika, że Ojcowie pragnęli odnieść słowa Pisma św.

⁴⁰ PG XXXII 664, 716, 1034; Mahfoud, jw. s. 85; Przekop, jw. s. 42 n.

⁴¹ PG XLI 1045; Mahfoud, jw. s. 85.

⁴² PG LXI 155; Mahfoud, jw. s. 85 n.; I. Haiduk. *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*. Rom 1963 s. 56—61.

⁴³ Mansi XI 975. Por. Pitra II 59; J. Dauvillier, C. de Clerq. *Le mariage en droit canonique oriental*. Paris 1936 s. 165; F. Galtier. *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale*. Beyrouth 1954 s. 121, 132; A. Coussa. *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*. Vol 3: *De matrimonio*. Romae 1950 s. 77; tenże. *Animadversiones* s. 174 n.; Petru, jw. s. 50—52; Przekop, jw. s. 60 n.; Mahfoud, jw. s. 86 n.

⁴⁴ Chodzi tu o zakaz apostolski zawarty w 2 liście do Koryntian, napominający chrześcijan, aby nie wprzęgali się „w jarzmo z niewiernymi. Cóż bowiem za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością? Albo co za łączność światła z ciemnością? Lub co za ugoda Chrystusa z Belialem? Albo co za udział wiernego z niewiernymi?” (6, 14—16). Por. 1 Kor. 5, 11; Gal. 1, 9; 1 Tym. 1, 19, gdzie podane są nakazy zachowania czystości wiary.

do innego wypadku, choć tego samego rodzaju. Mając zatem na uwadze ów paralelizm pomiędzy pierwszą a drugą częścią kanonu, jego prawna konstrukcja wydaje się następująca: synod orzeka nieważność małżeństwa zawartego przez ortodoksyjnego chrześcijanina z heretykiem w szerokim tego słowa sensie, a więc również z Żydem i poganinem. Nie ustala jednak nieważności małżeństwa w wypadku, gdy obie strony związały się z sobą małżeństwem jeszcze w okresie niewiary i dopiero po jego zawarciu jedna z nich pod wpływem łaski Bożej przystępuje do religii chrześcijańskiej, jak poucza apostoł Paweł.

Gdyby natomiast założyć, że pierwsza część kanonu omawia tylko małżeństwo zaistniałe pomiędzy ortodoksyjnym chrześcijaninem i heretykiem w sensie dzisiejszym (a więc kodeksowym), wówczas kan. 72 trullański orzekałby nieważność małżeństwa jedynie wtedy, gdy obie strony są ochrzczone, lecz jedna z nich przynależy do sekty heretyckiej. Przy takim jednak założeniu jasno skonstruowany w 72 kan. paralelizm byłby zupełnie nielogiczny, gdyż musielibyśmy — w oparciu o dyspozycję kanonu — opowiedzieć się za ważnością małżeństwa osoby ochrzczonej z nie ochrzczonej⁴⁵.

Naszej tezie sprzyja również pojęcie heretyka, jakie napotykaemy w pismach św. Bazylego (Ojcowie trullańscy wyznają, że czerpali z jego kanonów), w decyzjach Soboru Konstantynopolitańskiego I, a zwłaszcza te, które znajdujemy w komentarzach Zonara i Balsamona, jak to zobaczymy poniżej.

W oparciu o powyższe wywody dochodzimy (w sposób nie budzący kontrowersji) do zrywającej, mocy kanonu trullańskiego. Wprowadzie jego przepis prawny rozpoczyna się od stwierdzenia „nie godzi się” (*non licere*) zawierać małżeństwa, co suponowałoby istnienie tylko wzbraniającej przeszkody, lecz już następne słowa mówią wyraźnie o przeszkodzie zrywającej: „należy uważać zaślubiny za nieważne i rozwiązać niegodziwe małżeństwo” (*irritas nuptias existimare, et nefarium coniugium dissolvi*).

Zasady zawarte w kan. 72 trullańskim odnośnie do małżeństw mieszanych identycznie wykładają znani komentatorzy bizantyjscy, jak: Balsamon⁴⁶, Zonar⁴⁷ i Aristen⁴⁸. Również kanoniści wschodni zgodnie dziś utrzymują, że już na synodzie trullańskim został ogłoszony zakaz zawierania małżeństw mieszanych pod rygorem nieważności⁴⁹. Tym, który nie zgadza się z powszechnym zdaniem autorów w tej kwestii, jest J. Papp-Szilagy⁵⁰.

IV. POJĘCIE HERETYKA W DAWNYM PRAWIE

Patrząc na trullańską przeszkodę małżeństwa mieszanego w kontekście historycznym i teologiczno-kanonicznym, jaki zaistniał na Wschodzie, docho-

⁴⁵ Petru, jw. s. 51; Coussa. *Animadversiones* s. 174 n. Nie trzeba jednak wyjaśniać bliżej, że Ojcowie trullańscy nie ustalili nieważności małżeństwa w wypadku, gdy obie strony związały się z sobą jeszcze w okresie niewiary i dopiero po zawarciu małżeństwa (legalnego z prawa natury) jedna z nich nawraca się na wiarę chrześcijańską. Zatem druga część kanonu traktuje o stosowaniu przywileju Pawłowego.

⁴⁶ PGCXXXVII 759.

⁴⁷ Tamże 762.

⁴⁸ Tamże 762: „*Irritum est matrimonium cum haereticis contractum*”.

⁴⁹ Por. przyp. 1, 34 i 43.

⁵⁰ *Enchiridion iuris Ecclesiae orientalis catholicae*. Ed. 2. Magno Varendini 1880 s. 257: „*Haec prohibitio (citati can. 72 Trullani) Ecclesiae scripta impediendum dirimens matrimonii non constituit*”.

dzimy do następnego pytania: kto był heretykiem w rozumieniu tego kanonu. Zachód przyzwycał się do określonych rozróżnień po wielkim podziale w XVI stuleciu; Wschód borykał się z podobnymi problemami wcześniej.

Kard. Coussa twierdzi, że interpretacja tego kanonu nie jest kontrowersyjna (*canon per se liquet eiusque interpretatio sine controversia est*)⁵¹. Ale, jak już zasygnalizowaliśmy, dawniejsze kanony oraz komentarze do nich mieszały pojęcie heretyka z niewiernymi. Kan 72 trullański także nie czyni między nimi różnicy. Zabrania jedynie małżeństw z osobami nie (tej) wiary; zarówno heretyk, jak i niewierny są wykluczeni z małżeństwa chrześcijańskiego.

Jednakże zgodnie z tradycją wschodnią heretykiem był członek sekty potępionej przez sobór powszechny, np. nestorianin, arianin, monoteleta bądź monofizyta⁵². Tacy kanoniści, jak Huysmans⁵³ i Petru⁵⁴ wyrażają opinię, że w owym czasie wschodnia praktyka ponownego chrzczenia heretyków, należących do sekt potępionych formalnie przez sobór, doprowadziła Ojców w Trullo do nierozróżniania heretyków od pogan. I jedni, i drudzy byli niebezpieczni dla wiary, bądź — jak wyraża się kan. 72 — Kościół nie powinien pozwalać na to, aby wilki (grzesznicy) mieszały się z owieczkami Chrystusa. Twierdzenie natomiast Coussy, że kan. 95 trullański nie poleca rebaptызacji nestorian i monofizytów, wcale nie dowodzi, iż „heretyk” z kan. 72 tegoż synodu nie mógł być osobą nieochrzczonej⁵⁵. Trudno się zgodzić z tym, że argumentacja Coussy (o wysokim stopniu ścisłości terminologicznej) jest słuszna. Praktyka rebaptызacji była przecież w Kościele szeroko rozpowszechniona. Jeszcze nawet na IV Soborze Laterańskim (1215) pap. Innocenty III użalał się na to, że Grecy chrzczą ponownie katolików łacińskich⁵⁶. Można by natomiast zastanowić się, czy fundament całego tego problemu nie było zagadnienie ważne lub nieważnie udzielonego chrztu. Taką właśnie myśl podsuwa Zonar (ok. 1120) w swoim komentarzu do kan. 14 chalcedońskiego (451), w którym mówi się, aby ochrzczonych przez heretyków synów lektorów i kantorów nie chrzczono powtórnie, wystarczy ich tylko doprowadzić do wspólnoty z Kościołem (*offerre eos Ecclesiae catholicae communioni conveniet*)⁵⁷. Zdaniem bizantyjskiego komentatora powracający do Kościoła katolickiego heretycy „byli albo namaszczeni samym krzyżem, jeżeli zostali ochrzczeni według formy przez Kościół przyjętej, albo byli oczyszczani w zbawczych strumieniach ponownego chrztu w wypadku, gdy byli inicjowani według obrzędu przez praktykę kościelną odrzuconego”⁵⁸.

Opinia wyrażona przez Zonara jest jednak odosobniona i nie znajduje poparcia u innych komentatorów kanonów bizantyjskich. W 50 lat później Balsamon w komentarzu do tego samego kanonu chalcedońskiego *expressis verbis* wyróżnia dwie kategorie heretyków, tzn. tych, „którzy — tak jak my — uznają

⁵¹ *Animadversiones* s. 175.

⁵² Dauvillier, de Clerq, jw. s. 165; Bassett, jw. s. 399.

⁵³ Jw. s. 197.

⁵⁴ Jw. s. 61: „(...) probabilitur hic modus agendi rebaptызandi scilicet haereticos a concilio oecumenico expresse reprobatos, paulatim effecit, ut nullum discrimen inter hos haereticos et paganos agnosceretur; ideo etiam hi ultimi nomine haereticorum vocabantur”.

⁵⁵ *Animadversiones* s. 179.

⁵⁶ Mansi XXII 989—990; Bassett, jw. s. 399 przyp. 82.

⁵⁷ Mansi VII 388; Przekop, jw. s. 53.

⁵⁸ PG CXXXVII 439.

tajemnicę przyścia Boga, a tylko w niektórych błędzą prawdach [...] oraz takich, którzy tego zupełnie nie przyjmują i dlatego są niewiernymi, tj. Żydami i Grekami”⁵⁹. Pogląd taki jest niczym innym, jak tylko ostateczną konsekwencją doktryny o powtórnym chrzcie heretyków.

Dotychczasowe dociekania odnośnie do heretyków w dawnym prawie bizantyjskim upoważniają do następującego stwierdzenia.

Począwszy od drugiej połowy IV w. w Kościele wschodnim daje się zauważyć wyraźną tendencję do podciągania pod miano „heretycy” nie tylko tych, którzy odstąpili od jakiejś prawdy dogmatycznej (ci uchodzili raczej za schizmatyków), ale głównie tych, którzy jakby całkowicie odrzucili wiarę (ci byli podobni do dzisiejszych apostatów). Właśnie tych ostatnich, gdy opamiętali się i wyrazili chęć powrotu do Kościoła, przyjmowano wówczas tak jak pogan i ponownie udzielano im chrztu. I taka tendencja, a nie inna, dominowała z pewnością wśród Ojców trullańskich, gdy redagowali swój 72 kanon.

V. KAN. 72 TRULLAŃSKI A MAŁŻEŃSTWA DZISIEJSZYCH AKATOLIKÓW WSCHODNICH OBRZĄDKU BIZANTYJSKIEGO

Jest dziś sprawą bezsporną, że synod trullański nadał kan. 72 znaczenie prawa obowiązującego w całym Kościele bizantyjskim. Z chwilą jednak gdy po wielkim podziale na chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie w r. 1054 wschodnie wspólnoty zaczęły powracać do jedności z Kościołem katolickim, stopniowo dostosowywały własną terminologię prawną do nomenklatury łacińskiej, czego odzwierciedleniem są nowożytnie synody unijne, odbyte w XVIII—XX w. Wystarczy tu przykładowo wymienić synod w Zamościu (1720)⁶⁰ i we Lwowie (1891)⁶¹ dla Rusinów, aleksandryjski dla Koptów (1898)⁶² lub krajowy synod Armeńczyków odbyty w Rzymie w r. 1911⁶³. W ten sposób najpierw w oparciu o późno rozwinięty zwyczaj i przepisy synodów partykularnych wschodnie wspólnoty katolickie dokonały w naszej kwestii dokładnego rozgraniczenia między przeszkodami mixtae religionis a disparitatis cultus, nadając pierwszej walor wzbraniającej, a drugiej — rozrywającej. Następnie dyscyplina ta, zbliżona do łacińskiej, została skodyfikowana dla wszystkich unitów przez motu proprio „Crebrae allatae sunt”, mianowicie w kan. 50⁶⁴ i 60 § 1⁶⁵. Z tym jednak

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Decreta Synodi Provincialis Provinciae Russiae ritus Graeci uniti (Collectio Lacensis II 22—74).

⁶¹ C. de Clerq. Histoire des conciles. Vol. 11. Paris 1952 s. 682—711.

⁶² Synodus Alexandrina Coptorum habita Cairi in Aegypto a. 1898. Romae 1899.

⁶³ Acta et decreta Concilii nationalis Armenorum Romae habita a. 1911. Romae 1914. Por. także libański synod Maronitów z 1736 (Synodus Provincialis Maronitarum) a. 1736 in Monte Libano celebrata — Collectio Lacensis II 75—478).

⁶⁴ „Severissime Ecclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismatica adscripta”.

⁶⁵ „Nullum est matrimonium contractum a persona non baptizata cum persona baptizata”. Por. Petru, jw. s. 55 n.; Coussa. Epitome s. 96; A. Herman. Adnotationes ad motu proprio „Crebrae allatae sunt”. „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 38:1949 s. 102.

zastrzeżeniem, że przeszkoda różnej religii (*disparitatis cultus*) w Kościele wschodnim ma dziś znacznie szerszy zakres niż w kodeksie łacińskim (kan. 1070 § 1). W myśl bowiem kan. 60 motu proprio „*Crebrae allatae sunt*” nie tylko ochrzczony w Kościele katolickim lub do niego nawrócony ze schizmy czy herezji, ale w ogóle żaden chrześcijanin nie może ważnie zawrzeć małżeństwa z osobą nie ochrzczoneą.

Inną jest jednak sytuacja wschodnich akatolików. Jak bowiem wiadomo, obowiązuje u nich nadal kodeks trullański, chociaż na pewno nie w całej rozciągłości, gdyż wiele jego kanonów pozostaje już tylko martwą literą prawa i ma co najwyżej znaczenie historyczne. W kwestii nas interesującej, a więc gdy chodzi o zawieranie małżeństw mieszanych, kilkakrotnie już cytowany Coussa wprost twierdzi, że wschodni „dysydenci mają być osądzeni, i rzeczywiście są osądzeni, zgodnie z prawem i nauką obowiązującą przed schizmą. Przed schizmą zaś — dowodzi dalej Coussa — obowiązywał kan. 72 trullański, który nie został usunięty przez Stolicę Apostolską aż do wydania w r. 1949 listu apostolskiego „*Crebrae allatae*”. Przeważnie małżeństwa dysydentów rytu bizantyjskiego z heretykami, zawarte przed dniem 2 maja 1949 są nieważne”⁶⁶. Prestiż kard. Coussa był tak wielki, że Kongregacja Św. Oficjum przyjęła jego opinię i zaczęła ogłaszać nieważność małżeństw z kan. 72 trullańskiego⁶⁷. Teza Coussa zawiera następujące najważniejsze punkty: a) kan. 72 trullański czyni z mieszanego małżeństwa przeszkodę zrywającą małżeństwo ortodoksyjnego chrześcijanina z heretykiem; b) kanon ten pierwotnie wiązał cały Kościół bizantyjski; c) papież konsekwentnie przyrzekał respektować wschodnie prawo kanonicz-

⁶⁶ „Ergo mixta dissidentium ritus byzantini cum haereticis matrimonia ante diem 2 m. maii anno 1949 contracta nullitate laborarent” (*Animadversiones* s. 177).

⁶⁷ Pierwsza wzmianka o zastosowaniu trullańskiej przeszkody jak podstawy orzeczenia nieważności małżeństwa mieszanego występuje w prywatnej odpowiedzi Kongregacji d/s Kościoła Wschodniego udzielonej bpowi Worcester 1 XII 1959 r. (decyzja ta została skomentowana przez Shannona, jw. s. 340—351). W tejże decyzji, dotyczącej małżeństwa grecko-melchickiej niewiasty i mężczyzny protestanta, zostały podane dwa źródła nieważności: pominięcie formy prawnej oraz kan. 72 trullański. Od tego czasu zaczęły pojawiać się informacje publikowane, ale przeszkoda *mixtae religionis* z kan. 72 (*quod adhuc suam vim tenet*) znalazła urzędowe uznanie w Kongregacji d/s Doktryny Wiary, a ostatnio jest stosowana przy orzekaniu nieważności wielu małżeństw przez Rotę Rzymską. Wspomniany Shannon opisuje dwie sprawy, w których Kongregacja Św. Oficjum wydała „*documentum libertatis*” w r. 1960; pięć wypadków z wynikiem pozytywnym za r. 1965; jeden za r. 1967. Dokładną analizę zasad, na których oparto się w rozstrzygnięciu tych spraw, można znaleźć w: „*Ephemerides iuris canonici*” 23 (1967) 331—336, w sprawozdaniu z procesu Roty rozpatrywanego *coram* J. Pallazini (24 X 1967). We wszystkich wymienionych tam wypadkach stronami w procesie byli: ortodoksyjny chrześcijanin rytu bizantyjskiego i ważnie ochrzczony protestant. Początkowo sprawy „trullańskie” były załatwiane administracyjnie i rezerwowane wyłącznie kompetencji Kongregacji Św. Oficjum. Następnie poinstruowano ordynariuszy, aby sami decydowali w poszczególnych wypadkach. Z kolei w liście delegata apostolskiego z 20 I 1967 r. do ordynariuszy Stanów Zjednoczonych były zawarte instrukcje, by wszystkie tego rodzaju sprawy były rozpatrywane na drodze formalnego procesu w trybunałach I instancji. Wreszcie na mocy konstytucji „*Regimini Ecclesiae Universae*” (15 VIII 1967) sprawy te mają być załatwione sądownie, z możliwością odwoływania się do trybunału II instancji oraz — w razie potrzeby — do Roty Rzymskiej. Por. „*Ephemerides iuris canonici*” 23 (1967) 334; Bassett, jw. s. 386 n.

né; d) nie istnieje żaden przepis prawny uchylający kan. 72 trullański; e) hierarchia prawosławna pozbawiona jest władzy jurysdykcyjnej do zmiany lub usunięcia dyscypliny obowiązującej przed schizmą; f) stąd przeszkoda z kanonu trullańskiego nadal wiąże ortodoksów, przynajmniej wiązała do jej formalnej abrogacji przez motu proprio „Crebrae allatae sunt”.

Czy rzeczywiście rozporządzenie kan. 72 trullańskiego może być stosowane do wschodnich akatolików rytu bizantyjskiego i czy teza Coussy jest dziś do przyjęcia? Odpowiedź, jak się wydaje, może być tylko negatywna, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że — według dominującego dziś poglądu — jakkolwiek wspólnota kościelna, uznana za taką przez Kościół, pozostaje nie tylko biernym podmiotem prawa, ale kompetentna jest na własną rękę, choćby tylko drogą prawowitego zwyczaju, zaprowadzać nowe bądź znosić stare prawo⁶⁸. Z tych uprawnień korzystają dzisiaj w sposób szczególnie Kościoły wschodniochrześcijańskie akatolickie, którym ostatni Sobór polecił kierować się własną dyscypliną i zwyczajami⁶⁹. Prawie 13 wieków milczenia Stolicy Świętej w sprawie prawa małżeńskiego kanonów trullańskich może rzeczywiście przemawiać na korzyść Coussy, że nie zostały dotąd zmienione. Byłoby tak, gdyby wschodni ortodoksi byli wiązani tylko legislacją papieską lub legislacją przez papieża zaaprobowaną. Tymczasem sięgając w głąb historii na-

⁶⁸ Wykazał to dość wcześniej E. Herman (Quibus legibus subiciuntur dissidentes rituum orientalium. „Il diritto ecclesiastico” 62 (1951) 78—110, zwłaszcza s. 105). I. A. Abbo — sędzia Roty Rzymskiej — (De impedimento mixtae religionis canone 72 Trullanae Synodi sancito atque de forma a Graecis orthodoxis servanda in matrimonio ineundo. „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 58 (1969) 607 n.) opinię tę powtórzył. Zagadnieniu prawa wprowadzonego bądź anulowanego przez zwyczaj poświęcił ostatnio specjalne studium C. Pujol (La consuetudine degli orientali separati. „Orientalia christiana periodica” 37 (1971) 135—159).

⁶⁹ Dekret o katolickich Kościołach wschodnich „Orientalium Ecclesiarum” nr 5: „Quopropter Sancta Synodus (...) sollemniter declarat, Ecclesias Orientis sicut et Occidentis iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi” (Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 282). Z całą pewnością do powyższej decyzji Soboru nawiązała Papieška Komisja d/s Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego, która w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, kto podlega przeszkodom małżeńskim z prawa kościelnego (obecny kodeks stoi bowiem na stanowisku, że są nimi związani wszyscy ochrzczeni bez wyjątku, a więc i wschodni akatolicy), w schemacie „De sacramentis” w kan. 263 zaproponowała zmianę dotychczasowej zasady w sposób następujący: „Impedimentis iuris mere ecclesiastici tenentur tantum illi qui sunt in Ecclesia catholica baptizati vel in eam recepti nec actu formali ab ea defecerunt” (podkr. E. P.). Podobnie postąpiła Komisja Kodyfikacyjna w kan. 319, który określa, kogo obowiązuje zachowanie katolickiej formy przy zawieraniu małżeństwa, a mianowicie: „(...) si saltem alterutra pars matrimonium contrahentium in Ecclesia catholica baptizata vel in eadem recepta est nec actu formali aut notorie ab ea defecerit, salvis praescriptis § 2” (Schema Documenti Pontificii quo disciplina canonica „De sacramentis” recognoscitur. Typis Polyglottis Vaticanis 1975 s. 75; 86). Jest to bez wątpienia nowość w prawie kanonicznym. Idzie o to, by nie mnożyć nieważnych małżeństw, skoro i tak każdy człowiek, nie tylko ochrzczone, ma prawo do zawarcia ważnego małżeństwa. Zaproponowana norma nie jest wprawdzie jeszcze obowiązująca, ale nie wydaje się, aby „in periodo emendationis” uległa jakiegóż zasadniczej zmianie.

potykamy dowody np. w prawosławnym Kościele rosyjskim, że aż do Piotra Wielkiego przestrzegano tam rygorystycznie kanonów trullańskich⁷⁰ i że Kościół ten surowo zabraniał swoim wiernym zawierania małżeństw z herezykami, lecz jeśli do takiego związku doszło za uprzednią zgodą biskupa ortodoksyjnego, uważano je za ważne i sakramentalne⁷¹. Wraz z rozwojem rozumienia idei sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego przeszkoda *mixtae religionis* na Wschodzie stopniowo traciła w wiekach następnych siłę zrywającą. Z czasem praktyka ta, z wyjątkiem tylko niektórych wspólnot, stała się powszechna. Pewne wahania i wątpliwości pozostały do dziś odnośnie do członków sekt wyraźnie potępionych przez sobory ekumeniczne⁷². Zawsze jednak przy zawieraniu małżeństwa mieszanego wymagane jest złożenie odpowiednich rękojmi, czyli przyrzeczeń, oraz pozwolenia na jego zawarcie od biskupa prawosławnego⁷³. Zatem z przepisu kan. 72 trullańskiego i jego mocy wiążącej niewiele pozostało lub prawie nic, zaś długie milczenie Rzymu w tej sprawie wcale nie jest przekonującym argumentem, że papieże, jak chce tego Coussa, pragnęli podtrzymywać zrywającą przeszkodę *mixtae religionis*, i to wbrew życzeniom hierarchii ortodoksyjnej oraz, z pewnością, wbrew żywotnym interesom wiernych jej poddanych.

Drugi powód, dla którego nie chcemy zgodzić się z twierdzeniem Coussa, upatrujemy we właściwym rozumieniu pojęcia „heretyk” w świetle kan. 72 trullańskiego. Nie wolno bowiem na dawną mentalność wschodnią nakładać prawniczych kategorii łacińskich, ukutych w kilka wieków potem. A tak właśnie postąpił Coussa⁷⁴. Wiemy przecież, że heretykami z kan. 72 synodu w Trullo byli na pewno arianie, monofizyci czy monoteleci, a więc głosiciele błędów chrystologicznych bądź trynitarnych, których to błędów nie można przypisywać dzisiejszym heretykom, np. protestantom czy starokatolikom⁷⁵. Ci bowiem

⁷⁰ Dauvillier, de Clerq, jw. s. 166 n.: I. Zuzek. *Kormcaja Kniga*. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Roma 1964 s. 241—243; Bassett, jw. s. 398.

⁷¹ „From 1721 onwards mixed marriages were permitted in Russia under the usual guarantes, except for the children of clerics, for whom a special permission was necessary” (Zuzek, *Kormcaja Kniga* s. 242).

⁷² Bassett, jw. s. 398.

⁷³ Taka praktyka znana jest również w serbskim patriarchacie Jugosławii, który jako jedyny współczesny Kościół ortodoksyjny posiada nowoczesną kodyfikację, m.in. także prowa małżeńskiego, gdzie wyraźnie rezerwuje się dyspensę od przeszkody małżeństwa mieszanego samemu biskupowi. (Por. M. Saruga. *De notione et de dissolutione necnon de fine matrimonii in Ecclesia Orientali Serbica*, Torino 1939 s. 25). Znane są również liczne przypadki udzielania takich dyspens przez wschodnich biskupów ortodoksyjnych w Stanach Zjednoczonych pod warunkiem jednak, że strona protestancka jest ważne ochrzczona. Dość często bowiem się zdarza, że protestant w ogóle jest nie ochrzczony, zwłaszcza w tych wyznaniach, które nie praktykują chrztu niemowląt (V. J. Pospishil. *The Marriages of Eastern Non Catholics Entered Outside their Churches. A Problem for Catholics*. Yorkton, Sask 1975 s. 6—8 — (odbitka z „Logosu”).

⁷⁴ „Proinde matrimonia dissidentium ritus byzantini ante diem 2 maii an. 1949 contracta cum haereticis — qui tales sint, ut patet, iuxta veritatem catholicam (non vero iuxta sententiam dissidentium), puta: protestantes, vetero-catholicos, etc. — nulla atque irrita habenda esse censemus” (*Animadversiones* s. 181).

⁷⁵ Bassett, jw. s. 400. „Jeżeli weźmiemy znaczenie słowa „heretyk” z okresu Trullo — pisze wyżej wspomniany Pospishil (jw. s. 10) — to wschodni akatolicy są

najczęściej wstępują w związki małżeńskie z ortodoksyjnymi chrześcijanami, którym przyszło dziś żyć w diasporze zachodniej. Ojcowie trullańscy nie mieli bynajmniej na myśli heretyków współczesnych według nomenklatury kodeksu łacińskiego i wcale nie zamierzali ogłaszać nieważności ich związków, jakie zawierają ze wschodnimi akatolikami.

Wobec powyższych racji teza Coussy — wybitnego niewątpliwie znawcy zagadnień Kościoła wschodniego i jego prawnych instytucji — nie może być w przyszłości podtrzymywana, zaś dalszego dowodzenia tej ekumenicznej niekonsekwencji nie zachodzi większa potrzeba.

ortodoksami, lecz są nimi również protestanci, gdyż terminy „heretyk” i „herezja” były wówczas używane na oznaczenie błędów chrystologicznych i trynitarnych, oddzielając tym samym Kościół ortodoksyjny od nestorian, monofizytów, monoteletów itd. Od takich błędów protestanci są wolni („... do których zresztą „casus” Trullo nie odnosi się”.