

Wenanty Bronisław Zubert

Prawno-historyczne przesłanki nowej wykładni kan. 1082 KPK

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 10, 261-283

1977

Artykuł został 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.

O. WENANTY BRONISŁAW ZUBERT OFM

PRAWNO-HISTORYCZNE PRZESŁANKI NOWEJ WYKŁADNI KAN. 1082 KPK

Wśród kanonistów utarł się pogląd, że zagadnienie minimum wiedzy o jedności i nierozzerwalności małżeństwa nie ma w prawie kanonicznym bogatej historii. Stąd też w dotychczasowych opracowaniach monograficznych historia kan. 1082 jest z reguły traktowana bardzo pobieżnie¹. Moim zdaniem nie jest to zbyt właściwe podejście do tego tematu, gdyż właśnie historyczne okoliczności i uwarunkowania, w swoim czasie albo w ogóle niedostrzegane, albo nienależycie oceniane w praktyce legislacyjnej, odegrały poważną rolę w kształtowaniu się tego problemu. I wpływ protestanckiej nauki o małżeństwie, obejmujący swoim zasięgiem spory procent chrześcijańskich społeczeństw Europy, i stopniowe wprowadzanie obowiązkowych małżeństw cywilnych wraz z możliwością rozwodów, w sposób zasadniczy formułowały mentalność ludzi i ich stosunek do katolickiej koncepcji małżeństwa. Jeśli więc omawiany temat w obecnych czasach stał się bardzo aktualny, to zjawisko takie ma swoje źródło nie tylko w zmienionych obecnie warunkach życia, w zlaicyzowanej moralności współczesnej, ale sięga ono swoimi korzeniami czasów Reformacji i epoki, jaka po niej nastąpiła. Protestancka nauka o małżeństwie, a szczególnie zakwestionowanie jego sakramentalności i nierozzerwalności, stworzyły przeto historyczne przesłanki omawianego zagadnienia.

W nauce prawa już o wiele wcześniej zainteresowano się sprawą minimum wiedzy koniecznej do zawarcia małżeństwa, ale właściwie cały problem sprowadzono do zagadnienia *discretio iudicii* — odpowiedniego rozwoju (rozeznania) umysłowego, który pozwalał na podjęcie świadomej i odpowiedzialnej decyzji zawarcia związku małżeńskiego². Nie wnikano w samą treść oświadczenia woli, wychodząc z założenia, do dziś zresztą częstokroć jeszcze przyjmowanego przez kanonistów, że każdy wierzący człowiek zawiera małżeństwo zgodnie z nauką Kościoła, chyba że pozytywnym aktem woli wyklucza albo samo małżeństwo, albo któryś z jego istotnych przymiotów. Założenie takie było usprawiedliwione, ponieważ do XVI wieku chrześcijaństwo Kościoła zachodniego stanowiło

¹ Por. V. M. Smith, *Ignorance Affecting Matrimonial Consent*, Washington 1950, 1—30; H. G. Martinez, *De scientia debita in matrimonio ineundo*, Roma 1966, 20—24.

² Por. P. A. D'Avack, *Cause di nullità e di divorzio nel diritto matrimoniale canonico*, Firenze 1952, 118.

w zasadzie zwarty system prawd. Przedtem nie kwestionowano właściwie nauki Kościoła o jedności i nierozzerwalności małżeństwa. Poszczególne przypadki odmiennych poglądów w tym przedmiocie nie wywołały większego oddźwięku społecznego³. Nie znajdujemy też w źródłach prawa dowodów na to, aby wyprawy krzyżowe, będące poważnym i o stosunkowo szerokim zasięgu kontaktem chrześcijaństwa ze światem muzułmańskim, zmieniły w sposób odczuwalny poglądy społeczeństwa zachodniego na małżeństwo.

Wyłomu dokonała dopiero nauka protestancka. Poglądy M. Lutra i jego zwolenników nie pozostały w sferze czysto teoretycznych zarzutów pod adresem nauki Kościoła katolickiego. Doprowadziły one do bolesnego i tragicznego w skutkach rozłamu chrześcijaństwa zachodniego i w poważnym stopniu zmieniły mentalność społeczeństwa europejskiego — również w odniesieniu do małżeństwa. Od czasów Lutra istnieją faktycznie dwie koncepcje chrześcijańskiego małżeństwa, pod względem teologicznym istotnie różniące się między sobą. Właśnie tutaj należy doszukiwać się źródła powstania naszego problemu. Będzie — jak sądzę — celowe, aby w niniejszym artykule przedstawić najpierw w ogólnym zarysie protestancką naukę o małżeństwie, następnie zaś reakcję Kościoła katolickiego, który na Soborze Trydenckim ustosunkował się do niej.

I PROTESTANCKA KONCEPCJA MAŁŻEŃSTWA

Specyfika protestanckiego prawa małżeńskiego jest zrozumiała jedynie w kontekście teologicznych i kanonistycznych poglądów Lutra. Otóż Luter upatrywał w prawie kanonicznym wyraźne dążenie papieża i Kościoła do przywłaszczenia sobie władzy świeckiej; uważał on, że prawo kanoniczne jest pogwałceniem sumienia i przeciwieństwem ewangelicznego prawa, które chrześcijanom przyniosło wolność. Takie ustosunkowanie się Lutra do prawa kanonicznego w ogólności znalazło też swój oddźwięk w jego poglądach na kanoniczne prawo małżeńskie⁴.

³ Badanie historii nauki Kościoła o jedności i nierozzerwalności małżeństwa nie jest przedmiotem niniejszego artykułu. Jest to temat żywo dziś dyskutowany wśród teologów i kanonistów, stąd też literatura przedmiotu jest nader bogata. Zob. między innymi: J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Abbaye de Saint André 1959; P. Adnès, *Le mariage*, Tournai 1963; J. Pospishil, *Divorce and Remarriage*, New York 1967; U. Mosiek, *Kirchliches Eherecht*, Freiburg i.B. 1976, 44—52; J. David, F. Schmalz (Hrsg.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, Aschaffenburg 1969; J. Gründel, *Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte*, W: N. Weil, R. Pesch... (Hrsg.), *Zum Thema Ehescheidung*, Stuttgart 1970, 41—60; R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), *Die Ehe — Band oder Bund?*, Aschaffenburg 1970; R. Gall, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe*, Zürich 1970; N. Wetzel (Hrsg.), *Die öffentlichen Sünder oder soll die Kirche Ehen scheiden?*, Mainz 1970; G. May, „Wie unauflöslich ist die Ehe?“, *AkKR* 140 (1970) 74—105; H. Crouzel, *L'Eglise primitive face au divorce* (Théologie historique, 13), Paris 1971; M. Kaiser, *Unauflöslichkeit und „Auflösung“ der Ehe nach kirchlichem Recht*, W: *Diaconia et ius*. Festgabe für H. Flatten, München 1973, 23—43; H. Dombois, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche. Ist die Unauflöslichkeit der Ehe absolut?*, München 1976.

⁴ H. Armbruster, *Der Ehewille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe*, München 1959, 3; E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1961, 345—350; K. Suppan, *Die Ehelehre Martin Luthers*, Salzburg 1971, 18; por. też B. Zubert, recenzja cyt. pracy K. Suppana, *PK* 17 (1974), §. 3—4, 314.

1. Małżeństwo nie jest sakramentem

Negatywne ustosunkowanie się Lutra do kanonicznego prawa małżeńskiego⁵ nie świadczy wcale, że zamierzał on całkowicie wyłączyć małżeństwo ze zbawczego planu Boga i pozbawić je charakteru sakralnego. Nie podzielał on natomiast katolickiego poglądu o przynależności małżeństwa do porządku odkupienia. W jego przekonaniu nie można przypisywać Chrystusowi ustanowienia małżeństwa, należy ono bowiem w sposób jednoznaczny do porządku stworzenia⁶, czego dowodzi tekst Rdz 1, 27. W akcie stwórczym Bóg ustanowił dla ludzi różnorodne formy porządku społecznego, między innymi władzę oraz małżeństwo. Ze względu na pochodzenie małżeństwa z ustanowienia Bożego Luter nazywa je Boskim dziełem (*göttlich Werk*)⁷ i z tego powodu związek małżeński jest ogólnoludzkim dobrem i nie pozostaje w bezpośredniej zależności od Kościoła. Koncepcja małżeństwa jako instytucji zakotwiczonej w stwórczym porządku Boga jest u Lutra do tego stopnia dominująca, że wypowiedzi Nowego Testamentu o małżeństwie nie uważa on za istotne. Chrystus nie ustanowił żadnego nowego prawa małżeńskiego⁸, lecz przywrócił jedynie zbawczy charakter tego związku dla tych, którzy żyją w nim zgodnie z wiarą.

Według Lutra istnieją w porządku społecznym trzy podstawowe stany: małżeński, duchowny i rządzący⁹. Początkowo Luter bardziej negatywnie określał zadania każdego z nich, uważając je za środki do unikania grzechów (*Antisündeordnungen*). W późniejszych pismach uwypuklił on mocniej pozytywne przymioty wymienionych stanów, ukazując ich rolę w społeczeństwie. Małżeństwo, będąc syntezą porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, zajmuje nadrzędne stanowisko w stosunku do pozostałych stanów: przekazywanie ludzkiego życia umożliwia ich

⁵ Swoje poglądy na małżeństwo sformułował Luter między innymi w następujących pismach, które podaje według krytycznego wydania weimarskiego: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883 nn. (wydanie to cytuję się zazwyczaj przy pomocy skrótu WA): *Ein Sermon von dem ehelichen Stand* (1519), WA 2, 166—171; *De captivitate babilonica ecclesiae* (1520), WA 6, 497—573; *Vom ehelichen Leben* (1522), WA 10 II, 275—304; *Eine Predigt vom Ehestand* (15 I 1525), WA 17 I, 12—29; *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherr* (1529), WA 30 III, 74—80; *Von Ehesachen* (1530), WA 30 III, 205—248. Oprócz tego wypowiadał się on na temat małżeństwa w wielu przemówieniach i kazaniach, por. K. Suppan, dz. cyt., 19—21.

⁶ Koncepcja małżeństwa jako instytucji porządku stworzenia jest zbliżona do katolickiego pojęcia małżeństwa naturalnego, określonego w KPK (kan. 1015 § 3) jako *matrimonium legitimum*. Por. U. Mosiek, dz. cyt., 69; K. Suppan, dz. cyt., 22.

⁷ *De captivitate Babilonica ecclesiae*: „Coniunctio enim viri et mulieris est iuris divini, quae tenet, quocumque modo contra leges hominum contigerit, debentque leges hominum ei cedere sine ullo scrupulo... Et Papa vel Episcopus vel officialis, si dissolvent aliquod matrimonium contra legem humanam contractum, Antichristus est et violator naturae et reus lesae maiestatis divinae...” (WA 6, 555); *Vom ehelichen Leben*: „Debb diss wort, da gott spricht: „Wachset und mehret euch“, ist nicht eyn gepot sondern mehr denn eyn gepot, nemlich eyn gottlich werck...” (WA 10 II, 276).

⁸ *Wochenpredigten über Matth. 5.—7.:* „Denn auch Christus hie nichts setzt noch ordnet als ein Jurist oder regent jnn eusserlichen sachen, sondern allein als ein prediger die gewissen unterrichtet...” (WA 32, 377); K. Suppan, dz. cyt., 22.

⁹ *Ein Sermon von dem Sakrament der Taufe*: „Darumb hatt gott mancherley stend vorordenet, in welchen man sich uben und leyden lerren soll, ettlichen den eelichen, den andern den geystlichen, den andern den regirenden stand...” (WA 2, 734). Por. E. Wolf, dz. cyt., 74—75.

egzystencję¹⁰. Teologiczne uzasadnienie stanu małżeńskiego, jak również pozostałych stanów, widzi Luter w porządku stworzenia i w ten sposób łączy on małżeństwo ontycznie z tym właśnie porządkiem. Konsekwencją takiej koncepcji małżeństwa było odrzucenie przez Lutera jego sakramentalnego charakteru¹¹. Nieuznawanie przez Lutera sakramentalności małżeństwa wiąże się też ściśle z wypracowanym przez niego nowym pojęciem sakramentu¹².

Propagując opinię o małżeństwie jako instytucji naturalnej, pozbawionej charakteru sakramentalnego, Luter zdecydowanie oddalił się od tradycyjnego spojrzenia na małżeństwo i doprowadził do istotnej różnicy pomiędzy katolicką i protestancką teologią małżeństwa, co do dzisiaj utrudnia wzajemne porozumienie.

2. Małżeństwo nie podlega wyłącznej jurysdykcji Kościoła

W późnym średniowieczu sprawa jurysdykcji Kościoła nad małżeństwem, szczególnie co do *vinculum matrimonii*, była pod względem teoretycznym i praktycznym niemal bezsporna. Jurysdykcja ta wynikała z powszechnie przyjętej sakramentalności małżeństwa: *res spiritualis* — *potestas spiritualis*. Z chwilą podważenia sakramentalnego charakteru związku małżeńskiego problem kompetencji Kościoła do regulowania spraw małżeńskich zarysował się z całą ostrością¹³.

Luter opowiedział się jasno i niedwuznacznie za świeckim charakterem małżeństwa. Najbardziej znane jest jego sformułowanie zawarte w dziele *Von Ehesachen*: „Nikt nie może zaprzeczyć, że małżeństwo jest zewnętrzną, świecką sprawą (*äusserlich, weltlich Ding*), podobnie jak odzież i pokarm, dom oraz dwór i podlega władzy świeckiej...”¹⁴. Powstaje jednak pytanie, jaką właściwie treść wyraża powyższa wypowiedź? Nie ulega wątpliwości, że zdaniem Lutera, małżeństwo jako instytucję ponadchrześcijańską należy wyłączyć spod jurysdykcji Kościoła. Kościelna praktyka legislacyjna, zwłaszcza zaś sądownicza, jest bowiem w sprawach małżeńskich nie do pogodzenia ze świętością małżeństwa, mającego swoją podstawę w porządku stworzenia. Małżeństwo powinno być podporządkowane władzy świeckiej, gdyż jest ono wspólnotą istniejącą w każdym społeczeństwie. Na wypowiedzi Lutera w tym przedmiocie wpłynęły nie tylko jego teoretyczna koncepcja małżeństwa, lecz również nadużycia, jakie

¹⁰ *Der Grosse Katechismus* (1529): „Also das er nicht allein andern stenden gleich gesetzt ist sondern vor und uber sie alle gehet, Es seyen Keyser, Fursten, Bischowe und wer sie wollen” (WA 30 I, 162). Por. K. Suppan, dz. cyt., 26.

¹¹ Por. K. Suppan, dz. cyt., 27; E. Wilkens, *Evangelisches Kirchenlexikon*, hrsg. H. Brunotte — O. Weber (= EKL) Bd. 1, Göttingen 1956, v.: *Ehe*, kol. 1001.

¹² Por. P. Adnès, dz. cyt., 96; H. Dieterich, *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, München 1970, 39—40; K. Suppan, dz. cyt., 30—31.

¹³ A. Esmeïη — R. Génestal, *Le mariage en droit canonique*, t. I, Paris 1929, 27—50; D. Schwab, *Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 1967, 15—32.

¹⁴ Różnorodna możliwość wykładni nauki Lutera o małżeństwie stanowi do dziś poważną przeszkodę w dialogu ekumenicznym. Problem świeckiego charakteru małżeństwa, zwłaszcza w obecnych okolicznościach społeczno-politycznych, jest trudny do wyjaśnienia. Por. K. Suppan, dz. cyt., 37, 49—50.

za jego czasów wkradły się do sądów kościelnych przy rozpatrywaniu spraw małżeńskich¹⁵.

Wzajemny związek małżeństwa i jako stanu religijnego, i jako instytucji prawnej, był zawsze zależny od stanowiska Kościoła do państwa. W średniowieczu odpowiedzialność za małżeństwo ponosił Kościół; fakt ten uznawały także władze państwowe. Postawę tę ugruntowała w szczególności nauka o nierozdzielności umowy małżeńskiej od sakramentu i stąd też władze państwowe zasadniczo nie mieszały się do spraw małżeńskich. Spowodowało to utworzenie systemu kościelnego prawa małżeńskiego i sądownictwa kościelnego. Taki stan faktyczny był trudny do pogodzenia z wypracowanym przez Lutra pojęciem Kościoła jako niewidzialnej, duchowej wspólnoty wierzących. W takim ujęciu Kościoła małżeństwo nie może być „częścią” Kościoła, ponieważ z natury swej dotyczy ono porządku zewnętrznego i jako takie jest *res politica; cum omnibus suis circumstantiis, nihil pertinet ad ecclesiam nisi quantum est conscientiae casus*¹⁶. Jedynie samo życie w małżeństwie należy do zakresu religijnego.

Mimo wszystko Luter nie przeprowadził wyraźnego podziału między zakresem kompetencji władzy świeckiej i kościelnej. W każdym razie nie przyznawał on państwu całkowitej i wyłącznej jurysdykcji nad małżeństwem. Konflikty sumienia, jakie mogą powstać u małżonków, czyli cały zakres wewnętrzny, można rozwiązać jedynie w ramach społeczności kościelnej. Kościół ma także czuwać nad zbawieniem małżonków. Do zaistnienia tej więzi pomiędzy Kościołem i małżonkami Luter wymaga, aby małżeństwo zawierano wobec wspólnoty wierzących; dokładniej określając — wspólnoty parafialnej. Taka kościelna forma małżeństwa ma za zadanie wzbudzenie wiary u małżonków, gdyż tylko przez wiarę małżeństwo może przyczynić się do uświęcenia małżonków¹⁷.

Mimo iż Luter był zdecydowanie przeciwny ingerencji Kościoła w sprawy małżeńskie, to jednak sam założył sądy małżeńskie¹⁸. Miały one za-

¹⁵ W bardzo ostrym tonie Luter napiętnował te nadużycia w dziele: *Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe* (WA 10 II, 105 i nn). Por. K. Suppan, dz. cyt., 37.

¹⁶ WA *Tischreden* 4, n. 4068. Por. K. Suppan, dz. cyt., 49.

¹⁷ Luter uznawał obiektywne normy instytucjonalnego charakteru małżeństwa. Znalazło to swój wyraz w zajęciu się przez niego zewnętrznymi formami, które są związane z małżeństwem, a mianowicie: zaręczynami, zawarciem małżeństwa, przeszkodami małżeńskimi i rozwiązalnością małżeństwa. Jednakże według jego nauki kompetencja w tych sprawach powinna należeć do władzy świeckiej. Akt zawarcia małżeństwa, tzw. Trauung, jest — zupełnie inaczej niż w nauce katolickiej — czynnością, poprzez którą małżonkowie wyrażają swoją łączność ze wspólnotą kościelną, prosząc Boga o opiekę nad ich związkiem, a wspólnotę chrześcijańską o pomoc w realizowaniu chrześcijańskiego ideału życia małżeńskiego. W tym rozumieniu akt ten nie posiada charakteru ściśle prawnego; małżeństwo jest bowiem prawnie ważne od chwili zawarcia związku cywilnego. Mimo to kościelny akt zawarcia małżeństwa ma poważne znaczenie ze względu na łaskę, której potrzebują małżonkowie oraz z uwagi na zadania, jakie ich związek określany mianem "seminarium ecclesiae" ma do spełnienia w Kościele. Myśli te wyraża liturgiczna forma aktu zawierania małżeństwa, zawarta w zredagowanym przez Lutra tzw. Traubüchlein. Por. K. Suppan, dz. cyt., 50, 81—98; B. Zuber, recenzja cyt. pracy K. Suppana, PK 17 (1974) z. 3—4, 316—317; S. Reicke, EKL I, v.: *Ehe*, kol. 1005.

¹⁸ W 1539 r. został założony w Wittenberdze pierwszy Konsystorz luterański jako sąd małżeński i dyscyplinarny. Por. K. Suppan, dz. cyt., 50; H. Armbruster, dz. cyt., 5; W. Dieterich, dz. cyt., 88—90.

pobiec nadużyciom, jakie wkraǳy się w rozstrzyganie małżeńskich kwestii spornych, wynikających z trudności, które napotykało zastosowanie w praktyce jego teoretycznej nauki o małżeństwie. Normy postępowania stosowane w tych sądach są jednocześnie początkiem protestanckiego prawa małżeńskiego.

Zarysowana powyżej w sposób bardzo ogólny koncepcja małżeństwa jako sprawy świeckiej byłaby niepełna, jeżeliby się nie uwzględniło, także w dużym skrócie, stosunku małżeństwa do władzy świeckiej. Zdaniem Lutra małżeństwo podlega władzy świeckiej, ponieważ przez grzech pierworodny straciło ono bezpośrednią zależność od Stwórcy. Grzech pierworodny uniemożliwia człowiekowi poznanie boskiego prawa. Dlatego też musi istnieć odpowiednia, ustanowiona przez Boga władza, kompetentna do wykładni tego prawa, szczególnie dekalogu. Władzę tę posiada państwo, a jego zwierzchnik jest nie tylko głową państwa, lecz także *minister Dei*¹⁹, który ma czuwać nad realizacją przykazań Bożych w świecie. Stąd też małżeństwo, jako *weltliches Geschäft und weltlich Ding*, jest z konieczności w stanie natury skażonej podporządkowanej władzy świeckiej, a nie kościelnej. Przedstawione tu uzasadnienie zależności małżeństwa od władzy świeckiej nie rozwiązuje kwestii, dlaczego pomimo to Luter wypowiada się na temat prawa małżeńskiego i podaje konkretne wytyczne co do zawierania zaręczyn i małżeństwa. Skłoniła go do tego teologiczno-duszpasterska refleksja nad sytuacją zaistniałą w nowo powstałych parafiach protestanckich²⁰.

W świetle powyższych uwag trzeba podkreślić, iż Luter odmawiał Kościołowi jurysdykcji nad małżeństwem nie dlatego, że nie uznawał sakramentalności tego związku. Tak sądziło dotąd nawet wielu autorów protestanckich²¹. Było to przede wszystkim, jak słusznie zauważa H. Dieterich, konsekwencją jego dualistycznego pojęcia prawa, w czym też znajduje uzasadnienie ambiwalentna natura małżeństwa chrześcijańskiego; z jednej strony małżeństwo, także między chrześcijanami, na skutek grzechu pierworodnego jest sprawą świecką i stąd świeckiej podlega władzy, z drugiej natomiast — właśnie chrześcijański związek małżeński w zakresie *usus spiritualis matrimonii* podlega prawu Chrystusa (*lex Christi*)²².

3. Dopuszczalność rozwiązania małżeństwa

Katolicka nauka o bezwzględnej nierozzerwalności dopełnionego małżeństwa była nie do pogodzenia z nauką luterzańską. Separacja małżonków dopuszczalna w prawie kanonicznym nie stanowiła również, zda-

¹⁹ *Der Grosse Katechismus*: "Desgleichen ist auch zureden von gehorsam weltlicher oberkeit, welche (wie gesagt) alle ynn den vater stand gehoeret und am aller weitesten umb sich greiffet" (WA 30 I, 153); *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*: "Denn eyn Fuerst und herr mus hie dencken, wie er Gottes amptman und seyns zorns diener ist Ro. 13, dem das schwerd uber silche buben befohlen ist" (WA 18, 360). Luter nie przeprowadził tej myśli konsekwentnie. Z jednej strony bowiem uważał, że władza świecka została ustanowiona przez Boga, z drugiej natomiast twierdzi, że po grzechu pierworodnym, czyli w stanie natury skażonej, jest ona przymusową koniecznością. Por. K. Suppan, dz. cyt., 51; E. Wolf, dz. cyt., 370—372.

²⁰ K. Suppan, dz. cyt., 53.

²¹ Por. literaturę przytoczoną przez H. Dietericha, dz. cyt., 38—40.

²² *Lex Christi* należy rozumieć jako prawo Boże, gdyż zdaniem Lutra Chrystus nie był prawodawcą, lecz głosicielem słowa i prawa Bożego. Zob. wyżej przyp. 8; por. H. Dieterich, dz. cyt., 41—48; D. Schwab, dz. cyt., 105—108. Na temat dualistycznej koncepcji prawa zob. E. Wolf, dz. cyt., 70—72, 351—355.

niem Lutra, zadowolającego sposobu rozwiązania zaistniałych trudności w małżeństwie; bez pożycia jest ono związkiem niegodziwym, a separacja jest formą pośrednią, praktycznie niemożliwą do zrealizowania. Czystość jest bowiem szczególnym i wyjątkowym darem Bożym, który otrzymuje jedynie niewielu ludzi²³.

Między innymi te właśnie przesłanki, natury raczej praktycznej, skłoniły Lutra do teoretycznego uzasadnienia możliwości rozwodów. Swoje poglądy na temat prawa do rozwodu oparł on pierwotnie nie na argumentach biblijnych, lecz na zasadzie świeckiego charakteru małżeństwa oraz na zaprzeczeniu jego sakramentalności. Żeby jednak mieć równoważący argument przeciwko katolickiej teologii, która w nauce o bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa odwoływała się do tekstów Nowego Testamentu, także Luter w Piśmie św. szukał potwierdzenia dla swojej opinii onierozzerwalności małżeństwa. W oparciu o Pismo św. posunął się on nawet o wiele dalej stwierdzając, że ani papież, ani kanoniści nie mają prawa czegokolwiek ustanawiać w odniesieniu do nierozzerwalności czy rozzerwalności małżeństwa²⁴.

Słowa Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa są zdaniem Lutra tylko wskazaniem na istniejący już stan prawny, wynikający z boskiego ustanowienia małżeństwa. Stanowisko Chrystusa wobec rozwodów jest po prostu nawiązaniem do prawa możeszowego, a nie wynikiem przekazania ludzkości nowego, pozytywnego prawa Bożego w tym przedmiocie²⁵. Rozwody są skutkiem grzechu pierworodnego i przewidzianą przez Boga karą za grzech²⁶. Żadna więc władza ludzka nie może zabronić rozwiązania małżeństwa, gdyż sam Bóg — czego dowodzi Stary Testament — dopuścił tę możliwość w ściśle określonych wypadkach. Człowiek żyjący w małżeństwie pozostaje w bezpośredniej relacji do Boga i przez wiarę w Ewangelię osobiście dochodzi do przekonania, czy do rozwią-

²³ *Christliche Schrift an W. Reissenbusch, sich in den ehelichen Stand zu begeben*: "Daher wir auch sehen, das die yhenigen so auch den weibern untuechtig sind zur frucht, dennoch der naturlichen neigung vol sind yha yhe untuechtiger, yhe mehr und lieber sie umb die weiber sind... Darumb nimpt vorwahr, der einsam sein will, einen unmueglichen streit fur, das er Gottes wort und creatur, wie sie durch sein wort erschaffen, erhalten und getrieben wirt, auff sich ledt und widderficht" (WA 18, 276). Por. K. S u p p a η, dz. cyt., 105.

²⁴ *Von Ehesachen*: "Wiewol ich dis ungeschickt recht vom heimlichen Verlöbnis nicht dem Papst allein schuld gebe, Die ungelerten Juristen und Officialn haben weidlich dazu gethan, Welche so sie ein spruch aus den rechten gehört haben, sind sie bald Doctor aller doctor gewesen, Denn es gehet ein spruch zu zote ynn yhren rechten de favorabilibus und sprechen: In causis Matrimonii semper est iudicandum pro matrimonio... darumb haben sie sich gevlossen. Ehe zu stifften, wo sie nur ein funcklin Ursache dazu gefunden haben... Recht und gut gewissen sind viel holdseliger und besser sachen denn die Ehe, darumb sollen sie zum recht und gewissen auch lieber denn da widder handeln, Viel mehr denn zur Ehe" (WA 30 III, 211). Por. K. S u p p a η, dz. cyt., 107.

²⁵ *Wochenpredigten über Matth. 5—7*: "Fragstu aber: Ist denn gar keine ursach, umb welche man weib sich mogen scheiden und verendern? Antwort: Christus setzet hie und Matth. 19. nur diese einige, die heisset der ehebruch, und zeucht es aus dem gesetz Mose., Welchs den ehebruch straffet mit dem tode" (WA 32, 379). Por. H. D i e t e r i c h, dz. cyt., 49.

²⁶ *Wochenpredigten über Matth. 5—7*: „Weil nu der tod allein die ehe scheidet und los machet, so jst ein ehebrecher auch schon gescheiden nicht durch menschen sondern von Gott selbs und nicht allein von seinem gemahl sondern von diesem leben abgeteilet ...also das er für Gott schon tod jst, ob in gleich der Richter nicht todtet" (WA 32, 379).

zania jego małżeństwa istnieją przyczyny w niej zawarte²⁷. Człowiek jest też osobiście odpowiedzialny wobec Boga za rozwiązanie swojego małżeństwo, a władza świecka tylko publicznie stwierdza (*sententia declaratoria*), że węzeł małżeński został rozwiązany zgodnie z Pismem św.²⁸.

Trzeba tu zaznaczyć, że również Luter uważał związek małżeński za nierozzerwalny ze swej natury²⁹. Ponieważ jednak Bóg dopuszcza w Piśmie św. jego rozwiązalność, dlatego nie jest on władny temu się sprzeciwić. Słowa Chrystusa o nierozzerwalności są według niego tylko moralną radą, a nie bezwzględny nakazem prawnym. Chrześcijanin powinien jednak tylko w wyjątkowych wypadkach korzystać z prawa do rozwodu i ma raczej przy pomocy łaski Bożej przebaczyć winnemu współmałżonkowi³⁰.

Do przyczyn, które w oparciu o Pismo św. uprawniają do rozwiązania małżeństwa, zalicza Luter: cudzołóstwo³¹, impotencję³², odmowę współżycia małżeńskiego³³ oraz złośliwe opuszczenie współmałżonka³⁴. Podziela on pogląd, że we wszystkich tych przypadkach władze świeckie powinny wymierzać karę śmierci. W ten sposób wymienione przyczyny rozwiązalności małżeństwa sprowadza Luter do śmierci cywilnej: stronę winną należy uważać za nieżyjącą. Taka koncepcja odpowiada również pogładowi Lutra na małżeństwo, jako na wydarzenie interpersonalne: każde zburzenie stosunku do współmałżonka i Boga należy wobec tego uważać za uśmiercenie małżeństwa³⁵.

Przyjęcie przez Lutra możliwości rozwiązania małżeństwa doprowadziło do istotnych różnic między Kościołem katolickim a Kościołami protestanckimi. Niewątpliwie byłoby rzeczą interesującą przestudiować, w jakim stopniu nauka Lutra o małżeństwie została rozwinięta przez jego uczniów oraz w jakim zakresie była ona stosowana w praktyce. Przekraczałoby to jednak ramy i założenia niniejszego artykułu. Wiadomo jednak, że podstawowe tezy Lutra przyjęli inni teologowie luterkańscy oraz inne Kościoły zreformowane, np. kalwiński i anglikański³⁶. Również za-

²⁷ Zob. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (WA 6, 440—443).

²⁸ Por. K. S u p p a n, dz. cyt., 107.

²⁹ Myśl tę wyraża formuła aktu zawierania małżeństwa podana przez Lutra w: *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*: „Hie las sie trawringe einander geben, Und fuege yhre beiden rechte hand zu samen und spreche: Was Gott zu samen fuegt, sol kein mensch scheiden" (WA 30 III, 77). Por. S. R e i c k e, EKL I, v.: Ehescheidung, kol. 1018.

³⁰ *Von Ehesachen*: „Dem nach kan und mag ich nicht wehren, wo ein gemahl die Ehe bricht und kan beweist werden öffentlich, das das ander teil frey sich scheiden müege und mit einem andern man verhelichen. Wie wol, wo mans thun kan das man sie versuene und bey einander behalte, ist gar viel besser" (WA 30 III, 241).

³¹ *Vom ehelichen Leben* (WA 10 II, 289).

³² *De captivitate Babylonica ecclesiae* (WA 6, s. 558—559); *Vom ehelichen Leben* (WA 10 II, 278—279).

³³ *Vom ehelichen Leben* (WA 10 II, 290).

³⁴ *Von Ehesachen* (WA 30 III, 242).

³⁵ *Vom ehelichen Leben*: „...wer seyn ehe bricht, der hatt sich schon selbst gescheiden und ist fur eyn todt mensch geachtet. Darumb mag sich das ander vorendern, als Avere yhm seyn gemahl gestorben, wo er das recht hallten und yhm nicht gnad erzeugen will" (WA 10 II, 289). Por. K. S u p p a n, dz. cyt., 124.

³⁶ Por. H. A r m b r ü s t e r, dz. cyt., s. 6—7; P. A d n è s, dz. cyt., 95—99; E. W o i f, dz. cyt., 553—555; D. S c h w a b, dz. cyt., 104—125; H. D i e t e r i c h, dz. cyt., 75—9,2, 103—120 i in.

sada absolutnej nierozzerwalności małżeństwa, mimo początkowych oporów, została odrzucona i zarówno w praktyce, jak i w nauce prawa. Kościoły zreformowane uznawały możliwość rozwiązania małżeństwa; raczej duszpasterskie odgrywały w tym względzie zasadniczą rolę³⁷. Nie da się więc zaprzeczyć, że praktyka rozwodów zaczęła zmieniać dotychczasowe przekonania ludzi o nierozzerwalności małżeństwa, zwłaszcza zaś tych, którzy zerwali z Kościołem katolickim. Prawdopodobnie nie wnikali oni w całą skomplikowaną argumentację teologiczną, choć była ona bardzo atrakcyjna. Istotny był fakt, że poruszono problem, który w każdej epoce budzi szereg kontrowersji wśród ludzi wierzących, zaś proponowane rozwiązanie szło po linii złagodzenia, a nie zaostrzenia dotychczasowej dyscypliny kościelnej. Tak więc zaczął się proces, którego znaczenia nie sposób nie doceniać.

Byłoby jednak dużym uproszczeniem twierdzić, że odrzucenie przez Lutera sakramentalności małżeństwa stało się bezpośrednią przyczyną jego sekularyzacji. Do dziś nauka protestancka broni się, i chyba słusznie, przed takim zarzutem³⁸. Ale już w okresie Oświecenia proces sekularyzacji prawa małżeńskiego postępuje bardzo szybko. Jego teoretyczne podwaliny rozbudowali regaliści XVII wieku, działający także pod patronatem książąt katolickich. Opowiadali się oni za rozdzieleniem umowy małżeńskiej od sakramentu, a Kościołowi przyznawali kompetencje tylko nad małżeństwem jako sakramentem. W dobie Oświecenia posunięto się jeszcze dalej. W oparciu o założenie filozoficzne twierdzono, że wypowiedzi Pisma św. o małżeństwie nie posiadają mocy wiążącej dla norm prawnych regulujących porządek społeczny, więc i tę dziedzinę życia. Ponadto absolutyzm państwowy wybitnie sprzyjał rozwojowi systemu terytorialnego: *quidquid est in territorio, etiam est de territorio*. Zasada terytorialności powszechnie przyjęta w Kościołach zreformowanych spowodowała daleko posuniętą sekularyzację protestanckiego prawa małżeńskiego. Hierarchia tych Kościołów nie potrafiła sprzeciwić się temu zjawisku. Swego rodzaju punktem kulminacyjnym procesu sekularyzacji prawa małżeńskiego było wprowadzenie obowiązkowych małżeństw cywilnych, najpierw we Francji (1792 r.), a w XIX wieku w wielu państwach europejskich³⁹. Jakie stanowisko wobec tego procesu zajął Kościół katolicki i na ile uwzględnił on w swoim systemie prawnym konieczność wiedzy o jedności i nierozzerwalności małżeństwa jako wymogu *sine qua non* do ważnego jego zawarcia?

II REAKCJA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Reformacja stanowiła dla Kościoła katolickiego mocne wyzwanie, domagające się egzystencjalnej odpowiedzi, wynikającej z najgłębszych korzeni życia Kościoła. Na odpowiedź tę trzeba było czekać dość długo, gdyż powaga śmiertelnego zagrożenia późno dotarła do świadomości hie-

³⁷ H. Armbruster, dz. cyt., 7.

³⁸ Por. H. Dieterich, dz. cyt., 109—110, 142—143.

³⁹ Por. A. Esmein — R. Génestal, dz. cyt., 50—59; H. Armbruster, dz. cyt., 8—14; S. Reicke, EKL I, v.: Ehe, kol. 1005—1007; E. Lalaguna, *El matrimonio civil ante el Derecho canonico*, *Ius Canonicum* 2 (1962) 273—288; D. Schwab, dz. cyt., 172—289.

rarchii kościelnej. Zaistniała więc konieczność obrony stanu posiadania katolicyzmu⁴⁰.

Najpierw Kościół zastosował zwyczajne, powszechnie przyjęte w średniowieczu prawne środki obronne; przeciwko Lutrowi wszczęto postępowanie procesowe z tytułu podejrzenia o herezję⁴¹. Bulla *Exsurge Domine* z 15 czerwca 1520 r., potępiająca błędy Lutra i nakłaniająca go do powrotu do Kościoła i odwołania błędów, nie osiągnęła zamierzonego skutku, podobnie zresztą jak *Edykt Wormacki* z 26 maja 1521 r. Gdy te próby nie przyniosły spodziewanych rezultatów i gdy bezowocny okazał się dialog teologiczny z protestantami, wtedy cesarz Karol V (który już wcześniej oświadczył, że jest gotów koronę i życie poświęcić w celu zachowania odziedziczonej wiary i wyrugowania herezji)⁴² sięgnął do bardziej drastycznych środków. Był on przekonany, że użycie siły militarnej pozwoli mu przywrócić zakłócony pokój i jedność religijną w Niemczech. Wojnę przeciwko protestantom poparła personalnie i materialnie również Kuria Rzymska⁴³. I to przedsięwzięcie okazało się nieskuteczne; rozłam w chrześcijaństwie zachodnim, i to nie tylko na terenie Niemiec, stał się faktem dokonany⁴⁴.

Oprócz prób przezwyciężenia zaistniałego kryzysu przy pomocy sankcji prawnych i militarnych, od początku usiłowano w Kościele duchowo przeciwdziałać coraz głębiej sięgającemu rozłamowi. Droga wewnętrznej odnowy Kościoła oraz reformy Kurii Rzymskiej⁴⁵ wydawała się najbardziej

⁴⁰ H. Tüchle, C. A. Boumaa, *Reformation und Gegenreformation*, W: L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles (Hrsg.), *Geschichte der Kirche*, Bd. III, Einsiedeln 1965, 105.

⁴¹ Tamże, 105. Por. też D. Olivier, *Der Fall Luther. Geschichte einer Verurteilung 1517—1521*, Stuttgart 1972. Niemiecki wydawca tej książki podaje charakterystyczną uwagę: „Das paradoxe Ergebnis aller Versuche, ihn (tzn. Lutra — przyp. autora) mundtot zu machen, ist, dass seine Stimme nicht mehr zu überhören ist”.

⁴² H. Tüchle, C. A. Bouman, dz. cyt., 106.

⁴³ Tamże, 107—108.

⁴⁴ Tamże, 109—123.

⁴⁵ Inicjatywa wewnętrznej odnowy Kościoła nie wyszła od Kościoła urzędowego, gdyż ówczesna hierarchia kościelna była jeszcze zbyt mocno uwikłana w sprawy doczesne. Odrodzenie życia religijnego było wynikiem charyzmatycznego działania wybitnych jednostek tego okresu. Owocem ich działalności są nowe zakony i zgromadzenia zakonne powstałe przed i po Soborze Trydenckim. Należą do nich m. in.: Jezuiti, Oratorium Miłości Bożej, Teatyni, Kapucyni, Barnabici, Bonifratrzy, *Uruszulanki*, *Wizytki* itp. Nowo powstałe zakony i zgromadzenia zakonne stawiały sobie za cel nie tylko osiągnięcie osobistej doskonałości, ale przede wszystkim działalność apostołską wśród najniższych i najbardziej potrzebujących warstw społecznych, jak również wychowanie młodzieży i kandydatów do kapłaństwa, rozwijanie działalności naukowej, zwłaszcza teologicznej, utwierdzenie w wierze, walka ze współczesnymi herezjami itp. Próbę reformy Kurii Rzymskiej podjął w tym okresie pap. Hadrian VI (1522—1523). Był on świadom stanu faktycznego ówczesnego Kościoła instytucjonalnego i konieczności zmian. Doskonałą tego ilustracją są jego słowa zawarte w instrukcji, którą nakazał odczytać F. Chierogati, swojemu legatowi na sejm w Norymberdze w 1522 r.: „Du sollst auch sagen, dass wir es frei bekennen, dass Gott diese Verfolgung seiner Kirche geschehen lässt wegen der Menschen und sonderlich der Priester und Prälaten Sünden... Wir wissen wohl, dass auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen: Missbräuche in geistlichen Sachen, Übertretungen der Gebote, ja, dass alles sich zum Ärgern verkehrt hat. So ist es nicht zu verwundern, dass die Krankheit sich vom Haupt auf die Glieder, von den Päpsten auf die Prälaten verpflanzt hat. Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Weg des Rechtes abgewichen, und es gab schon lange keinen einzigen, der Gutes tat... Deshalb sollst du in unserm Namen versprechen, dass wir allen Fleiss anwenden wollen, damit zuerst der Römische Hof... gebessert werde... Solches zu vollziehen, halten wir uns um so

właściwa i najlepiej odpowiadająca naturze Kościoła. Tę reakcję Kościoła na reformację można określić jako duchową i naukowo-teologiczną. Wielu teologów i kanonistów żywo zareagowało na naukę Lutera i innych reformatorów, stając w obronie nauki i wiary Kościoła katolickiego. Problemy nauki o małżeństwie, szczególnie zagadnienie jego jedności i nierozzerwalności, zajmują niemało miejsca w tej polemice. Jednakże uwięzieniem wysiłków reformistycznych w łonie Kościoła było dopiero zwołanie i doprowadzenie do końca Soboru Trydenckiego. W obradach i w uchwałach soboru kwestie małżeńskie należały do zasadniczych, a postanowienia soboru wytyczyły nowy etap teologii i prawa małżeńskiego. Z tych więc względów omówię skrótowo naukę o jedności i nierozzerwalności małżeństwa w dziełach kanonistów katolickich pierwszej połowy XVI wieku; następnie przedstawię stan tego samego zagadnienia w dyskusji i uchwałach Soboru Trydenckiego.

1. Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w kanonistyce pierwszej połowy XVI wieku

Do początków XVI wieku jedność i nierozzerwalność małżeństwa nie były w zasadzie kwestionowane ani w teologii, ani w kanonistyce; zostały one zresztą wyraźnie potwierdzone przez Sobór Fiorendy w *De krecie do Ormian* (22. XL 1439)⁴⁶. Podważenie przez Lutera tej jednomyślnej dotąd nauki było podstawową siłą motoryczną, która wywołała wśród teologów i kanonistów, zwłaszcza w Europie Zachodniej, ożywioną dyskusję na temat jedności i nierozzerwalności małżeństwa⁴⁷. Zagadnienie to jest nie tylko przedmiotem prawa kanonicznego, ale również teologii, dlatego też w dyskusji tej zabierali głos i kanoniści, i teologowie; omówienie opinii tych ostatnich przekraczałoby jednak założenia niniejszego studium⁴⁸.

Według zgodnej opinii kanonistów tego okresu małżeństwo zawarte i dopełnione (*matrimonium ratum et consummation*) uchodziło za bezwzględnie nierozzerwalne. Myśl tę wyraża w sposób nie budzący wątpliwości Sylwester z Ferrary (1474—1528), dominikanin, stwierdzając, że małżeństwo dopełnione może rozwiązać jedynie śmierć naturalna; nie

mehr verpflichtet, weil die ganze Welt eine solche Reform begehrt..." (Podaję za H. Tüchle, S. A. Bouman, dz. cyt., 129). Przedwczesna śmierć uniemożliwiła pap. Hadrianowi VI zrealizowanie ambitnych zamierzeń. Dopiero jego następcom z większym powodzeniem udało się dokonać dalekosiężnych reform Kurii Rzymskiej i usunąć z życia Kościoła szereg rażących nadużyć. Zob. H. Tüchle, S. A. Bouman, dz. cyt., 126—137; W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, Bd. III, Wien 1970, 25—39, 498—517.

⁴⁶ *Bulla unionis Armenorum*: „Septimum est sacramentum matrimonii... Assignatur autem triplex bonum martimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et ecclesiae. Quamvis autem ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit" (*Concilio Romano oecumenicorum decreta*, ed. J. Alberigo, P. P. Joannou, Basileae 1962, 526). Por. L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1973, 7.

⁴⁷ Por. L. Bressan, dz. cyt., 8—9.

⁴⁸ W najnowszej literaturze kanonistycznej mamy co najmniej dwie prace, których autorzy szczegółowo przedstawiają opinie teologów okresu trydenckiego na temat jedności, sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa. Zob. E. Tejero, *El matrimonio misterio y signo*. Siglos XIV al XVI, Pamplona 1971, 231—298; L. Bressan, dz. cyt., 9—29.

rozwiązuje go natomiast śmierć cywilna, czy jakakolwiek inna przyczyna, a nawet dyspensa papieska⁴⁹. Tenże sam autor podkreśla, że nierozzerwalność należy do istoty małżeństwa⁵⁰. Wprawdzie w jego wypowiedziach brak argumentów polemicznych, wymierzonych przeciwko nauce luteranńskiej, treść jednak jego wypowiedzi jest jednoznaczna. Podobne stanowisko zajmuje on w sprawie jedności małżeństwa wyraźnie mówiąc, że mężczyźni nie wolno posiadać więcej żon, ani kobietom więcej mężów⁵¹.

Wypowiedzi znanego kanonisty hiszpańskiego Dydaka Covarrubias y Ley va (1512—1577) są dobrą ilustracją problematyki małżeńskiej w okresie przedtrydenckim⁵². Sakramentalność małżeństwa jest dla niego oczywista. Uważa tę kwestię za czysto teologiczną i dlatego ogranicza się do przytoczenia cytatu z listu św. Pawła do Efezjan: „Tajemnica to wielka... (Ef 5,32) dodając, że w sensie sakramentalności małżeństwa interpretują tę wypowiedź Kościół oraz teologowie. Tych, którzy twierdzą coś przeciwnego, należy uważać za heretyków; nie wymienia on wprawdzie Lutra ex nomine, wylicza jednak niektórych uczonych katolickich (Jan Eck, Alfons a Castro), którzy — jak wiadomo — zdecydowanie zwalczali teologiczne poglądy Lutra⁵³. Pod względem doktrynalnym Covarrubias nie pogłębił więc katolickiego punktu widzenia sakramentalności związku małżeńskiego⁵⁴.

Uważa on zarówno sakramentalność, jak i nierozzerwalność małżeństwa chrześcijańskiego za naukę przyjętą przez wszystkich. Niejasno przedstawia on relację, jaka zachodzi między sakramentalnością i nierozzerwalnością. Z jednej strony sądzi on, że małżeństwo nawet między niewierzącymi (nie ochrzczonymi) jest nierozzerwalne i w pewnym sensie można je również nazwać sakramentem *fesse sacramentum habitu, non actu*; z drugiej natomiast twierdzi, że nie jest ono sakramentem małżeństwa, ponieważ nie jest zawierane według wiary Kościoła (*in fide Ecclesiae*)⁵⁵.

⁴⁹ Silvestris, *Summa Summarum*, f. 158 r. — v., v.: *Divortium*; „Matrimonium vero consummatum solvi potest morte naturali; non autem civili aut quocumque alio modo. ut in c. gaudemus de divor., etiam auctoritate papae... quod tamen fallit si illud esset inter coniuges infideles. De consummate» legitime inter fideles dico quod nullo modo solvi potest nisi morte naturali”. Por. L. Bressan, dz. cyt., 10.

⁵⁰ Tamże, f. 317 r., v.: *Matrimonium III*: „... inseparabilitas est essentialitas matrimonii”.

⁵¹ Tamże, f. 311 v., v.: *Matrimonium I*: „...nec unus vir plures uxores: nec una mulier plures vires habere potest”.

⁵² Por. L. Bressan, dz. cyt., 17.

⁵³ *De sponsalibus et matrimonio*, Pars II, cap. 1: „...matrimonium esse sacramentum et novae legis, quod probatur ex Paulo ad Ephes. 5 dicente: „Sacramentum hoc magnum est”: quae verba ita interpretantur sancti doctores, ut tradit Ambros. Cathar. lib. 5 contra Cajet... Ecclesia etiam hanc assertionem profitetur... ut plane contrarium asserentes, censendi sunt haeretici, quos convincunt sacris testimoniis, et Conciliorum autoritatibus Rossensis, Joan. Eckius, atque eruditissimus Alfonsus a Castro... et Coloniense Concilium...” (*Opera omnia*, Francofurti ad Moenum 1608, t. I, 130).

⁵⁴ Por. E. Tejero, dz. cyt., 304.

⁵⁵ *De sponsalibus et matrimonio*, Pars II, cap. 1: „...dari inter infideles matrimonium, id est vinculum indissolubile matrimonii: quod quidem vinculum quodammodo sacramentum appeletur; non tamen matrimonii sacramentum: cum illud coniugium ratum non sit, in quo deficiat fides; uti probat text. in cap. quanto de divor. dicens, apud infideles matrimonium contingere: non tamen esse ratum: effici vero ratum coniugii sacramentum, quod fidelibus competit, ergo infidelibus minime convenit matrimonii sacramentum, vel ut aptius intelligatur litera c. dicemus. Opinor apud infideles matrimonium esse sacramentum habitu non actu: quia non contrahitur in fide Ecclesiae” (j. w., 130). Por. E. Tejero, dz. cyt., 305.

Covarrubias nie wyjaśnia bliżej wprowadzonego rozróżnienia. Na podstawie innych jego wypowiedzi można jednak wnioskować, iż bezwzględna nierozzerwalność małżeństwa wynika tylko z jego sakramentalności, ta zaś przysługuje jedynie chrześcijańskim związkom małżeńskim⁵⁶. Covarrubias niezmiernie wysoko cenił prawdę o nierozzerwalności małżeństwa, co ujawnia się w sposobie rozstrzygania niektórych kwestii szczegółowych z tego zakresu, np. problemu dyspensy papieskiej od małżeństwa zawartego, ale niedopełnionego⁵⁷, czy rozwiązalności takiego małżeństwa przez cudzołóstwo⁵⁸.

Niedwuznaczna jest także jego opinia o jedności małżeństwa, chociaż przyznaje, akceptując myśl św. Tomasza z Akwinu, że nie wynika ona bezpośrednio z prawa naturalnego. Wielożenstwo sprzeciwia się jednak *legi quasi naturali*, jak również ustanowieniu Bożemu, co potwierdza Pismo św. Starego i Nowego Testamentu⁵⁹.

Poglądy Dydaka Covarrubiasa na sakramentalność, nierozzerwalność i jedność małżeństwa stanowią reprezentatywny przykład stanowiska, jakie w tym przedmiocie zajmowała kanonistyka katolicka w okresie poprzedzającym Sobór Trydencki.

Alfons de Veracruz, augustianin, także broni zdecydowanie nierozzerwalności i jedności małżeństwa. Twierdzi on, że związek małżeński jest ze swojej natury nierozzerwalny i Kościół nie może rozwiązać legalnie zawartego małżeństwa, co jego zdaniem jasno wynika z tekstu Mt 19⁶⁰. Podobnie jak Covarrubias i on uważał, że nawet papież nie ma władzy rozwiązywania węzła małżeńskiego. Podzielał więc w tym względzie opinię współczesnych mu teologów, kanoniści bowiem sądzili, że władza taka przysługuje papieżowi w stosunku do małżeństw niedopełnionych⁶¹. Również w żywej podówczas dyskusji na temat możliwości rozwiązania

⁵⁶ Tamże, Pars II, cap. 7, 4: „Non habet... matrimonium plenam et absolutam perfectionem, nisi pars utraque Christianismum acceperit: neque etiam plenam indissolubilitatem, quia liberum facit Paulus, si altera pars incredula discesserit odio Christi, ut discedat altera...” (j. w., 192).

⁵⁷ Covarrubias podzielał opinię, że małżeństwo już przed pożyciem cielesnym jest związkiem doskonałym, czyli nierozzerwalnym co do węzła. Papież może udzielić dyspensy od małżeństwa niedopełnionego jedynie ex *gravissima causa*, ale w zasadzie nie powinien tego czynić; tamże, Pars II, cap. 7, 4: „...tutior ac verior est communis opinio Theologorum, quae probat matrimonium ratum nondum secuta commixtione carnis, et sic non consummatum, minime posse dissolvi Romani Pontificis dispensatione” (j. w., 194). Por. E. Tejero, dz. cyt., 308—310.

⁵⁸ Według niego tylko uroczysta profesja ślubów zakonnych — jako *vinculum fortior matrimonio* — rozwiązuje małżeństwo niedopełnione; natomiast nie powodują tego ani przyjęcie święceń kapłańskich ani cudzołóstwo. Przez cudzołóstwo tylko zaręczyny mogą ulec rozwiązaniu; tamże, Pars I, cap. 5: „...sponsalia dissolvuntur fornicatione secuta. Si enim sponsa cum alio fornicetur, non tenetur sponsus contrahere cum ea matrimonium...” (j. w., 126). Por. E. Tejero, dz. cyt., 308; L. Bressan, dz. cyt., 18.

⁵⁹ *De sponsalibus et matrimonio*, Pars II, cap. 7, 2: „Nam etsi legi naturali proprie, habere plures uxores non refragetur, contrarium tamen est legi quasi naturali, in qua solus Deus dispensare potest, ut ipse Thomas docet... Et praeterea adversatur haec pluralitas uxorum institutioni divinae; ex qua matrimonio accipienda erat una tantum uxor, non plures. Scriptum est enim: „Adhaerebit uxori suae”... Nam et Dominus noster quoties de connubio loquitur, maritos, aut uxores numquam nominat; semper autem uxorem, aut virum” (j. w., 189).

⁶⁰ Alphonsus a Vera Cruce, *Speculum coniugorum*, Mediolani 1609, 7: „...ecclesia non potest dissolvere vinculum matrimonii legitime contracti, saltem consummati... Quod non possit dissolvere, patet ex illo Math. 19”; tamże, 187—215.

⁶¹ Tamże, 268.

małżeństwa w wypadku cudzołóstwa, za czym — jak wiadomo — opowiadał się między innymi M. Luter, A. de Veracruz zajął stanowisko negatywne, tzn. obstawał za nierozzerwalnością małżeństwa. W pierwszym wydaniu *Speculum coniugorum* ocenił jako błędną opinię Erazma z Rotterdamu, który był zwolennikiem rozwiązalności małżeństwa z powodu cudzołóstwa; natomiast w trzecim wydaniu, w którym uwzględnił już postanowienia Soboru Trydenckiego, pogląd taki uznał za hereetycki⁶².

O jedności małżeństwa A. de Veracruz wypowiada się dość obszernie i to w świetle ciekawych jak na owe czasy przykładów z terenu Nikaragui i Meksyku, gdzie był wykładowcą. W jego mniemaniu wielożeństwo nie sprzeciwia się podstawowym zasadom prawa naturalnego, ale jest przeciwne pozytywnemu prawu Bożemu, wyraźnie sformułowanemu w Nowym Testamencie. Polemizuje on ze współczesnymi błędami zaznaczając, że również poglądy kardynała Kajetana⁶³ nie są w tej kwestii ortodoksyjne⁶⁴.

Opinia więc A. de Veracruz o nierozzerwalności i jedności małżeństwa jest utrzymana w duchu jak najbardziej katolickim i zawiera wyraźne akcenty polemiczne, wymierzone przeciw poglądom błędnym czy hereetyckim.

Na krótko przed definitywnym przyjęciem przez ojców Soboru Trydenckiego nauki o małżeństwie Jan Paweł Lancelotti (1522—1590) opublikował swoje znane *Institutiones iuris canonici*⁶⁵. Dzieło to było pomyślane jako podręcznik prawa kanonicznego, dlatego też jego autor do minimum ogranicza uzasadnienie swoich wypowiedzi argumentami teologicznymi. Zgodnie z innymi kanonistami katolickimi Lancelotti zalicza małżeństwo do sakramentów i dodaje, że wyższa ono inne sakramenty z tytułu miejsca, czasu, zakresu i tajemnicy⁶⁶.

Pogański zwyczaj wielożeństwa jest nie do utrzymania po nawróceniu, ponieważ małżeństwo między ochrzczonej cieszy się przywilejem jedności. Lancelotti jasno stwierdza, że poligamia była dopuszczalna wyjątkowo, tylko na podstawie specjalnego objawienia Bożego. Z tytułu równości, jaka powinna istnieć między małżonkami, należy odrzucić wszelką formę wielożeństwa. Nawet cudzołóstwo, choć upoważnia do separacji,

⁶² Zob. L. Bressan, dz. cyt., 20, 30—36 i 232.

⁶³ Tomasz de Vio (1469—1534) OP, znany jako kardynał Kajetan był wybitną postacią tej epoki. Był cenionym komentatorem dzieł św. Tomasza z Akwinu, doradcą i legatem papieskim oraz zdecydowanym przeciwnikiem luteranizmu. Por. A. van Hove, dz. cyt., 511; H. Tüchle, C. A. Bouman, dz. cyt., 56—61; L. Bressan, dz. cyt., 36—40.

⁶⁴ *Speculum coniugorum*, 217: „Uxorum pluralitas quamvis non sit contra prima principia iuris naturae, est tamen contra ius Divinum positivum a principio creationis institutum, et post in lege nova expresse manifestatum”; tamże, 223: „...In quo erraverunt Anabaptistae nostris temporibus, qui dicunt licere duas habere uxores simul in matrimonio qui negant legem de uxoris unitate. In quo etiam Do. Caiet. alias catholicus a vero deviauit”.

⁶⁵ A. van Hove, dz. cyt., 384.

⁶⁶ J. P. Lancelotti, *Institutiones iuris canonici*, Coloniae 1609, 351—353; „Et merito inter alia sacramenta matrimonium quoque adnumerari meruit, cum caeteris, loci, temporis, amplitudinis et mysterii ratione etiam praecellat. Si quidem ab orbis primordio in Paradiso a Deo ipso institutum est, ut esset omnibus, etiam infidelibus commune, quod in aliis minime contingit”. W glosie do powyższego tekstu zwraca się uwagę, że słowo *meruit* zostało użyte: *contra opinionem haereticorum, qui negant coniugium esse sacramentum* (tamże, 351). Autor glosy miał niewątpliwie na myśli luteranśką koncepcję małżeństwa.

nie uprawnia do poślubienia drugiej żony. To ostatnie stwierdzenie wydaje się być wyraźnym określeniem stanowiska katolickiego wobec nauki luteranńskiej⁶⁷.

Małżeństwo między osobami ochrzczoneymi jest bezwzględnie nierozwalne, natomiast dopuszczalne jest w pewnych okolicznościach rozwiązanie małżeństwa zawartego między nie ochrzczoneymi⁶⁸. Bez wpływu na nierozwalność związku małżeńskiego pozostaje fakt późniejszego popadnięcia w herezję⁶⁹.

Jeżeli się uwzględni założenia, jakimi kierował się Lancelotti przy redagowaniu swoich Instytucji prawa kanonicznego (dawał podręcznik), nie dziwi wcale zwięzłość sformułowań, brak rozważania szeregu kwestii szczegółowych, czy też brak argumentów biblijnych, a więc cech, jakie znamionowały wypowiedzi innych kanonistów⁷⁰. Braki te w pewnym stopniu uzupełnia glosa, w jaką zaopatrzona jest większość wydań jego dzieła. Pomimo tego w sposób prosty i jasny przedstawił on stanowisko Kościoła katolickiego w interesującej nas dziedzinie.

Prezentacja opinii kanonistów okresu przedtrydenckiego w odniesieniu do sakramentalności, jedności i nierozwalności małżeństwa nie jest naturalnie kompletna. Można by ją jeszcze wzbogacić o przedstawienie poglądów takich kanonistów, jak: Antoni Guberto, Augustyn Beroio, Tomasz Campeggi, Piotr Cenedo i innych⁷¹. Synody partykularne tego okresu, zwłaszcza synod prowincjalny w Kolonii (1536 r.), synod w Augsburgu (1548 r.) oraz synod w Moguncji (1549 r.)⁷², mocno uwypukliły w swoich

⁶⁷ *Institutiones iuris canonici*, 392—393: „Quia vero pagani in plures simul foeminas affectum coniugalem dividunt: utrum post conversionem omnes, vel quam ex omnibus conversus retinere valeat, non immerito dubitari poterit. Et cum nulli unquam licuerit plures habere simul uxores, nisi cui divina fuit revelatione concessum, nec cuiquam, uxore etiam, ob fornicationem dimissa, aliam liceat superinducere, evidenter apparet, pluritatem in utroque sexu (cum inter coniuges servanda est aequalitas) circa matrimonium reprobendam, et de pluribus primam tantum retinendam”. Por. P. A. D’A v a c k, dz. cyt., 48.

⁶⁸ Tamże, 394—395: „...Legitimum, et non ratum coniugium est, quod legali institutione, vel provinciae moribus contrahitur, hoc inter infideles ratum non est, quia dissolvi potest dato libello repudii lege fori, et non lege poli, quam non sequuntur. Inter fideles vero semper ratum est coniugium, cum coniugia semel inter eos contracta nunquam solvi possunt”.

⁶⁹ *Institutiones iuris canonici*, 393: „Alia sane causa est eorum coniugium, quorum alter vel in haeresim labitur, vel ad infidelium transit errorem: neque enim hoc casu, qui reliquitur, ad secundas nuptias descendere poterit. Nam etsi matrimonium verum inter infideles sit, non tamen est ratum; inter fideles autem, et verum et ratum existit, quia sacramentum fidei quod semel est admissum, nunquam amittitur: sed ratum efficit coniugii sacramentum, ut ipsum in coniugibus, ipso durante perduret”.

⁷⁰ Por. E. Tejero, dz. cyt., 312.

⁷¹ Zob. E. Tejero, dz. cyt., 298—304, 313—314.

⁷² Synod w Kolonii wyraźnie podkreśla, że małżeństwo pochodzi z ustanowienia Boga (Stary Testament) i zatwierdzenia Chrystusa (Nowy Testament) oraz stanowi źródło łaski: „Dum matrimonio jungunt parochi virum ac mulierem, docebunt matrimonium institutum esse a Deo, confirmatum per Christum, ut Geneseos 2. et Matthaei 19. legitimus. Quod sacramentum si quis, sicut decet, acceperit accedente sacerdotali precatone, conferi donum spiritus, quo vir diligat uxorem amore casto, sicut Christus dilexit ecclesiam...” (*Mansi*, vol. 32, col. 1266). Synod ten wyjaśnia również na czym polegają *bona matrimonii*: „Docendi itaque breviter, matrimonium tria complecti, fidem, prolem et sacramentum. In fide attenditur, ne praeter vinculum conjugale cum altera vel altero concubatur: in prole, ut amantem suscipiatur, benigne nutriatur,, religiose educetur: in sacramento autem, ne coniugium separetur, neve dimissus aut dimissa etiam prolis causa alteri conjugatur” (*Mansi*, vol. 32, col. 1267). Synod w Augsburgu podaje pro-

uchwałach te przymioty małżeństwa chrześcijańskiego, które zostały zakwestionowane przez luteranizm. Sądę, że przytoczone wyżej wypowiedzi kanonistów wystarczająco ukazują doktrynalną replikę katolicką na poglądy M. Lutra i jego zwolenników; są dostatecznie reprezentatywne dla naświetlenia nauki Kościoła katolickiego o istotnych przymiotach małżeństwa. W myśl tej nauki małżeństwo jest sakramentem i z tego faktu wynika jego nierozzerwalność i jedność. Ani cudzołóstwo, jak tego chciał Luter, ani herezja, nie stanowią podstawy do rozwiązania małżeństwa ważne zawartego między ochrzczonymi. Podówczas nie uwzględniano jeszcze możliwości posiadania przez człowieka ochrzczonego odmiennej od katolickiej koncepcji małżeństwa. Prawdopodobnie nie przypuszczano również, że luteranizm zapanuje tak głębokie korzenie w mentalności i psychice społeczeństw europejskich.

2. Sakramentalność, jedność i nierozzerwalność małżeństwa w uchwałach Soboru Trydenckiego

Sobór Trydencki zalicza się do najważniejszych wydarzeń w nowożytnej historii Kościoła. Mimo piętrzących się nieustannie trudności, mimo długich przerw w obradach, Sobór dokonał wielkiego dzieła, choć nie udało mu się przywrócić jedności religijnej. Chrześcijański Zachód pod względem wyznaniowym pozostał podzielony⁷³. Słusznie zauważa H. Jedin, wybitny badacz historii Soboru Trydenckiego, że Sobór ten „odgraniczał, ale nie dzielił w sprawach, co do których nie byłoby już podziału”⁷⁴. Przeciwnie niebezpiecznym zakusom tej epoki Kościół jasno określił treść głoszonych przez siebie prawd wiary⁷⁵. W dziedzinie prawa kanonicznego również dokonano szeregu zmian, rozstrzygnięto niemało kwestii spornych, wprowadzono wiele nowych przepisów, które razem miały służyć szeroko zakrojonej reformie *in capite et in membris*. Bez przesady można więc powiedzieć, jak to czyni zresztą większość history-

boszczom praktyczne wskazówki co do asystowania przy małżeństwie i nauczania o jego świętości i sakramentalności: „Sacerdotem nuptias alibi quam in ecclesia, quae proprius est sacramentorum locus, admittere, conjungere, aut benedicere prohibemus... Doceri etiam eos praecipimus matrimonia, etsi quoad personas contrahentium legitima rataque sint, tamen nisi religione et fide eorum sanctificentur, Deo grata non esse, sacramentalique gratia, donec vitium suum emendaverint, ecclesiaeque legibus subdantur, destitui” (*Mansi*, vol. 32, col. 1316). Charakter duszpasterskich wskazań mają również wypowiedzi synodu odbytego w Moguncji. W jednej z uchwał synodalnych stwierdza się, że małżeństwo jest źródłem łaski, jest sakramentem, z czego wynika jedność i nierozzerwalność tego związku: „De hoc sacramento doceant pastores nostri, matrimonium ab initio ad officium institutum, tandem ex Dei benignitate infirmis hominibus ad remedium cessisse... haec maris et foeminae commixtio... propter gratiam sacramenti, conjugibus ad peccatum non imputetur, sed sit honorabile in omnibus connubium... Esse autem conjunctionem maris et foeminae, duorum tantum; nec alicujus tertii consortium, nec duorum a se invicem separationem, nisi pro alterius mortem, ullo modo admittentem” (*Mansi*, vol. 32, col. 1412—1413). Por. É. Tejero, dz. cyt., 314—316.

⁷³ Por. A. Petrani, *Reforma trydencka*, PK 7 (1964) z. 3—4, 2, 10—11; H. Tüchle, C. A. Bouman, dz. cyt., 152—153.

⁷⁴ H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg i.B. 1959, 102; tenże, *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562—1563* (= *Crise et dénouement*), Paris 1965, 181—183. Także A. Petrani polemizuje z opinią, według której „sobór trydencki nakreślił linię demarkacyjną między katolikami i protestantami oraz przypięczętował zerwanie na zawsze”. Sądzi on, że „jest to po prostu uproszczenie sprawy”. Por. A. Petrani, art. cyt., 10—11.

⁷⁵ Por. H. Tüchle, C. A. Bouman, dz. cyt., 153.

ków prawa kościelnego, że Sobór Trydencki otwiera nowy okres w historii prawa kanonicznego⁷⁶.

Podobnie ma się rzecz z kościelnym prawem małżeńskim. Nie tylko realne sytuacje życiowe domagały się zmiany wielu dotychczas obowiązujących norm prawnych, ale wymagała tego także konkretna potrzeba chwili, wywołana przez doktrynę protestancką⁷⁷. Ojcowie Soboru uznali więc za konieczne jasno sformułować te prawdy wiary o małżeństwie chrześcijańskim, które uważali za niezbywalne *patrimonium* Kościoła, a które z kolei zostały zakwestionowane przez luteranizm. Uznali również, iż należy wprowadzić ściśle określoną formę zawierania małżeństwa — i to *ad validitatem* — oraz rozstrzygnąć kwestię ważności małżeństw zawieranych bez zezwolenia rodziców⁷⁸. Stąd też dwa dokumenty: *Doctrina de sacramento matrimonii* oraz *Decretum T amet si* należą do istotnych uchwał Soboru Trydenckiego i stanowią kamień graniczny w historii kościelnego prawa małżeńskiego. Dokumenty te tworzą także podstawę rozwoju współczesnego prawa małżeńskiego, zarówno kościelnego, jak i państwowego. W ten sposób prawo małżeńskie Soboru Trydenckiego zamyka okres średniowiecznego prawa małżeńskiego i jednocześnie rozpoczyna historię tego prawa w czasach nowożytnych⁷⁹.

W zakresie interesującej mnie problematyki doniosłą rolę spełnia dokument o sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego. Został on przyjęty przez Ojców Soboru i uroczystie ogłoszony w dniu 11 listopada 1563 r. na 24 sesji Soboru. Ogłoszenie tego dokumentu poprzedziły długie obrady i ożywione dyskusje, dotyczące szczególnie znanego kan. 7, potępiającego jako heretycką opinię protestantów o możliwości rozwiązania małżeństwa z powodu cudzołóstwa⁸⁰. Ostatecznie jednak Ojcowie So-

⁷⁶ Por. K. Hofmann, *Die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient*, W: *Das Weltkonzil von Trient*, ed. G. Schreiber, Bd. I, Freiburg i.B. 1951, 281—296; H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Bd. I, Köln 1965, 457—462; W. Plöchl, dz. cyt., Bd. III, 197—202.

⁷⁷ A. Petrani, art. cyt., 17.

⁷⁸ Por. J. Rybczyk, *Zezwolenie rodziców przy małżeństwie nieletnich dzieci*, Lublin 1949, 176—183; R. Lettmann, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschliessungsform auf dem Konzil von Trient*, Münster 1965; H. Jedin, *Crise et dénouement*, 156—160.

⁷⁹ Por. H. Conrad, art. cyt., 298, 306.

⁸⁰ Por. E. Tejero, dz. cyt., 325—358; L. Bressan, dz. cyt., 79—192. Omówienie soborowej dyskusji naruszyłoby jednolitość konstrukcji niniejszego artykułu oraz wykraczałoby poza jego założenia. Cytowana już wielokrotnie praca L. Bressana wydaje się być wystarczającym przykładem, że problematyka małżeńska, dyskutowana na Soborze Trydenckim, może być przedmiotem osobnego studium. Ze szczegółowych opracowań — oprócz przytoczonych już publikacji — wypada nadto wymienić następujące: P. Fransen, *Die Formel „Si quis dixerit ecclesiam errare” in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563)*, Scholastik 25 (1950) 492—517; tenże, *Die Formel „Si quis dixerit ecclesiam errare” und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, Scholastik 26 (1951) 191—221; tenże, *Ehescheidung im Falle des Ehebruchs. Der fundamental-theologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547*, Scholastik 27 (1952) 526—556; tenże, *Ehescheidung bei Ehebruch. Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563)*, Scholastik 29 (1954) 537—560; tenże, *Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen (August bis November 1563)*, Scholastik 30 (1955) 33—49; P. Huizinga, *Die Auflösung der Ehe seit dem Konzil von Trient*, W: *Die Ehe — Band oder Bund?*, Aschaffenburg 1970, 64—70.

boru przyjęli zdecydowaną większością głosów tekst dokumentu⁸¹.

Wyżej wspomniany dokument składa się z części doktrynalnej (*doctrina*) oraz 12 kanonów. Część doktrynalna spełnia w dokumentach Soboru Trydenckiego podwójną rolę; z jednej strony zawiera pozytywne przedstawienie nauki katolickiej w danej materii, z drugiej natomiast służy jako wstęp do następujących po niej kanonów⁸². Jeżeli więc chce się w sposób właściwy interpretować część doktrynalną dokumentów trydenckich, należy zawsze mieć na uwadze fakt, że wiele z nich przeciwstawia się serii określonych błędów. Z tego też powodu główny akcent położony jest zazwyczaj na pozytywne sformułowanie tych prawd, które zostały podważone, a nie na podanie kompletnej nauki teologicznej. Prawdy te ujęte są w formę twierdzącą, co nie wyklucza jednak sformułowania szerszego ani możliwości dopełnienia nauki trydenckiej poprzez wyrażenie innych jej aspektów⁸³. P. Huizing zauważa, że definicjom trydenckim, w zakresie nauki o małżeństwie, przypisuje się niekiedy o wiele większe znaczenie, aniżeli one w rzeczywistości posiadają; nie dostrzega się również tego, że od zakończenia Soboru Trydenckiego aż po nasze czasy nauka i praktyka Kościoła znacznie się rozwinęły⁸⁴.

Te uwagi natury ogólnej odnoszą się też do części doktrynalnej o sakramencie małżeństwa. Sobór podał w niej cztery podstawowe prawdy wiary katolickiej o małżeństwie: 1. małżeństwo jest związkiem dożywotnim i nierozzerwalnym. Sobór odwołuje się do natchnionej wypowiedzi Adama zawartej w Starym Testamencie (Rdz 2,23 i nn) i powtórzonej przez św. Pawła w *Liście do Efezjan* (Ef 5,31)⁸⁵; 2. małżeństwo jest związkiem między jednym mężczyzną i jedną kobietą. Na uzasadnienie jedności i trwałości małżeństwa Sobór powołuje się na Ewangelię (Mt 19,6 i Mk 10,8—9), w której Chrystus potwierdził nadprzyrodzony charakter wypowiedzi Adama oraz jeszcze wyraźniej (*apertius*) niż w tekście starotestamentalnym podkreślił nierozzerwalność tego związku⁸⁶; 3. łaska udoskonala naturalną miłość i umacnia nierozzerwalną jedność małżeństwa. Z tego wynika, że małżeństwo jest źródłem łaski, którą wysłuchał nam Chrystus przez swoją mękę, co znowu potwierdza św. Paweł w *Li-*

⁸¹ *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana (= CT), t. IX, 6, Friburgi Brisgoviae 1924, 977: „Doctrina et canones de sacramento matrimonii approbata fuere ab omnibus; aliqui tamen in nonnullis desiderarent quaedam adici et detrahi. Decretum de clandestinis placuit malori parti patrum”. Por. L. Bressan, dz. cyt., 193—196.

⁸² Por. L. Bressan, dz. cyt., 199.

⁸³ A. Petroni, dz. cyt., 12. Odrębnym zagadnieniem jest walor teologiczny treści prawd wiary, zawartych w części doktrynalnej poszczególnych dokumentów soborowych.

⁸⁴ P. Huizing, art. cyt., 64.

⁸⁵ *Doctrina (de sacramento matrimonii)*: „Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit, cum dixit: „Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una” (CT IX, 6, 966).

⁸⁶ Tamże: „Hoc autem vinculo duos tantummodo copulan et coniungi, Christus Dominus apertius docuit, cum postrema illa verba, tamquam a Deo prolata, referens dixit: „Itaque iam non sunt duo, sed una caro... statimque eiusdem nexus firmitatem, ab Adamo tanto ante pronuntiatam, his verbis confirmavit: „Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet” (CT IX, 6, 966).

cie do Efezjan (Ef 5,25 i 5,32)⁸⁷; 4. małżeństwo jest sakramentem. Za sakramentalnością małżeństwa opowiedzieli się wszyscy Ojcowie Soboru; prawdę tę uznawały poprzednie Sobory oraz tradycja Kościoła powszechnego. W dalszej części tekstu Sobór w ostrych słowach piętnuje naukę luterzańską. Stwierdza między innymi, że przeciwko powszechnemu przekonaniu o sakramentalności małżeństwa bezmyślnie występują „niegodziwi ludzie tego wieku”; mają oni nie tylko błędną opinię o tym sakramencie, ale nadto pod „osłoną Ewangelii” wprowadzają „wolność ciała” i ze znaczną szkodą dla chrześcijan głoszą wiele rzeczy wbrew tradycji, sięgającej czasów apostołskich. Sobór pragnie zapobiec tej „zuchwałości” oraz rozszerzaniu się zła, dlatego postanawia potępić zasadnicze błędy⁸⁸.

Nie ulega wątpliwości, że cała część doktrynalna analizowanego dokumentu została zredagowana z myślą o luteranizmie. Dowodzi tego już sam fakt wypuklenia w niej czterech podstawowych prawd o małżeństwie chrześcijańskim. Te właśnie prawdy, jak to zostało wykazane wyżej⁸⁹, zaatakował M. Luter i w oparciu o własną interpretację tekstów Pisma św. usiłował dowieść czegoś wręcz przeciwnego. Doświadczenie życiowe wykazało, że nie były to tylko jeszcze jedne z licznych błędnych poglądów, z którymi od zarania zmagало się chrześcijaństwo. Społeczeństwa chrześcijańskie, zawsze uciążliwe na naukę Kościoła o małżeństwie, w praktyce skwapliwie skorzystały z liberalizacji tejże. Wobec takiego stanu rzeczy Sobór czuł się zmuszony zająć zdecydowane stanowisko wobec tych opinii, głoszonych w teorii i praktyce. Ten fakt podsygnalizował rażąco nas dzisiaj — słowną formę dokumentu soborowego.

Część doktrynalna dokumentu nie zawiera całej nauki Kościoła o małżeństwie. W związku sposób akcentuje jedynie istotne przymioty chrześcijańskiego małżeństwa. Wypada też zauważyć, że część doktrynalna, chociaż dotyczy bardzo konkretnych treści, ma charakter wypowiedzi ogólnej. Sobór stwierdza na przykład, że małżeństwo z natury swej jest nierozzerwalne, ale nie rozstrzyga kwestii, czy jest to nierozzerwalność bezwzględna czy względna, wewnętrzna (*intrinsic*) czy zewnętrzna (*extrinsic*); nie wspomina się też o szeregu innych kwestiach szczegółowych z tego zakresu. Jest to zrozumiałe, jeżeli uwzględni się istotny cel dokumentu soborowego oraz poważną różnicę zdań, jaka istniała

⁸⁷ Tamże: „Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret: ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfectior, sua nobis passione promeruerit. Quod Paulus Apostolus inuit, dicens: „Viri, diligite uxores vestras, sicut Christus dilexit ecclesiam, et se ipsum tradidit pro ea” mox subiungens: „Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico: in Christo et in ecclesia” (CT IX, 6, 967).

⁸⁸ Tamże: „Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus conubiis per Christum gratia praestet: merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancii Patres nostri, Concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt; adversus quam impii homines huius saeculi insanientes, non solum perperam de hoc venerabili sacramento senserunt, sed de more suo, praetextu Evangelii libertatem carnis introducentes, multa ab ecclesiae catholicae sensu et ab apostolorum temporibus probata consuetudine aliena, scripto et verbo asseruerunt, non sine magna Christifidelium iactura. Quorum temeritati sancta et universalis synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum haereses et errores, ne plures ad se trahat pernicioza eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos”. (CT IX, 6, 967). Por. L. Bressan, dz. cyt., 199.

⁸⁹ Zob. wyżej, 262—269.

w tym przedmiocie między samymi Ojcami Soboru (czego zresztą wyraźnie dowodzi długotrwała i napięta dyskusja nad tym dokumentem)⁹⁰.

Druga uwaga, jaka nasuwa się przy wykładni części doktrynalnej, dotyczy zagrożenia ekskomuniką. W pierwszym rzędzie została ona wymierzona protestantom, jako kara za głoszenie błędnych opinii o małżeństwie, sprzecznych z nauką Kościoła i apostolską tradycją. Sobór nie porzucił jednak tylko na tym. Jak wyraźnie dowodzi tego tekst, potępiona została również sama nauka protestancka, zakwalifikowana do herezji i błędów. Było to więc działanie prewencyjne, ukierunkowane na przyszłość. Ojcowie Soboru prawdopodobnie zdawali sobie sprawę z tego, że protestancka koncepcja małżeństwa jest zbyt „atrakcyjna”, aby nie miała w przyszłości zdobywać sobie zwolenników. Dlatego też, żeby przeszkodzić rozpowszechnianiu tych błędów i w ten sposób zapobiec rozszerzaniu się zła, obwarowano je tak surową sankcją karną⁹¹. Praktyka dowiodła, że nawet tak surowa sankcja nie przyniosła zamierzonego skutku.

Druga część analizowanego dokumentu zawiera 12 kanonów (*Canones de sacramento matrimonii*); wykazują one w formie negatywnej podstawowe błędy, odrzucają je i wyraźnie potępiają⁹². W kan. 1 Sobór potępia błąd protestantów, którzy twierdzili, że małżeństwo nie zostało ustanowione przez Chrystusa i nie jest sakramentem⁹³. W następnym kanonie Sobór broni jedności małżeństwa, potępiając kolejną błędną opinię protestantów⁹⁴. Kan. 5 i 7 w sposób szczególny odnoszą się do nierozzerwalności małżeństwa; Sobór wylicza i odrzuca wszystkie przyczyny, które zdaniem protestantów były wystarczające do rozwiązania węzła małżeńskiego⁹⁵. W wymienionych kanonach Sobór potępia błędy, sprzeciwiające się podstawowym prawdom o małżeństwie chrześcijańskim, a mianowicie: o jego sakramentalności, jedności i nierozzerwalności. Inne kanony dotyczą kwestii niemniej ważnych, wykraczają jednak poza interesującą mnie problematykę.

W celu właściwego zrozumienia przytoczonych kanonów, należy między innymi koniecznie uwzględnić przy ich wykładni, jak słusznie uważa P. Huizing⁹⁶, co następuje:

1. Niektórzy teolodzy uważani za prawowiernych, jak Kajetan, Catha-

⁹⁰ Por. L. Bressan, dz. cyt., 200—201.

⁹¹ Tamże, 200.

⁹² Por. A. Petroni, art. cyt., 12.

⁹³ *Canones de sacramento matrimonii*: „Can. 1. Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit” (CT IX, 6, 967).

⁹⁴ Tamże: „Can. 2. Si quis dixerit, licere Christianis plures simul habere uxores, et hoc nulla lege divina esse prohibitum: anathema sit” (j. w., 967).

⁹⁵ Tamże: „Can. 5. Si quis dixerit, propter haeresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a coniuge dissolvi posse matrimonii vinculum: anathema sit”; Can. 7: „Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altere coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit” (j. w., 967).

⁹⁶ Art. cyt., 65—67.

rinus, czy Erazm z Rotterdamu wyrażali opinię, że teksty Mt 5,31 i 19,9 nie wykluczają możliwości rozumienia ich i w tym znaczeniu, że na skutek cudzołóstwa możliwe jest rozwiązanie małżeństwa. Chociaż większość Ojców Soboru nie podzielała tego poglądu, to jednak za jego głoszenie nie zamierzali oni ekskomunikować wspomnianych teologów⁹⁷.

2. Zagrożenie karą ekskomuniki nie odnosi się również do nauki i praktyki Kościołów wschodnich. Interesów tychże Kościołów zdecydowanie bronili przedstawiciele Republiki Wenecji⁹⁸. Ale nie tylko ten wzgląd zdecydował o redakcji kan. 7; Ojcowie Soboru byli ponadto świadomi faktu długotrwałości tradycji wschodniej, sięgającej pierwszych wieków chrześcijaństwa, tzn. okresu kiedy panowała jeszcze jedność w Kościele.

3. Nawet w Kościele łacińskim dopiero od pap. Innocentego III powszechnie obowiązuje zakaz rozwiązywania małżeństwa z powodu cudzołóstwa. W wiekach poprzednich tradycja w rozstrzyganiu tej sprawy nie była bynajmniej jednolita. Stąd też w czasie dyskusji nad kan. 7, który był najbardziej spornym w tej materii, Ojcowie Soboru domagali się takiego sformułowania, które by: a) nie odnosiło się do niektórych teologów katolickich dawnych wieków (często określano ich ogólnie *Ambrosius et alii*); b) ani nie piętnowało niejednolitej praktyki w Kościele łacińskim w okresie pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa⁹⁹.

Biorąc pod uwagę powyższe okoliczności, trzeba wnioskować, że wydane przez Sobór Trydencki kanony odnośnie do sakramentu małżeństwa należy interpretować ściśle; potępiają one jedynie błędy ówczesnych herezji, tj. protestantów¹⁰⁰. W myśl zasady ścisłej interpretacji wspomnianych kanonów nie można doszukiwać się w ich sformułowaniach treści, których w istocie nie zawierają. I tak na przykład kan. 7 dotyczy bezpośrednio prawa Kościoła do utrzymywania w swoim porządku prawnym zasady, że nawet w wypadku cudzołóstwa małżeństwo pozostaje nierozzerwalne oraz że ta kanoniczna tradycja jest zgodna z nauką Ewangelii i Apostołów. Sobór natomiast bynajmniej nie twierdzi, że jest to jedyna nauka, jaka wynika z Ewangelii i apostołskiej tradycji, ani że nie mógłby zmienić przepisów prawnych, które dotychczas tę kwestię regulowały. Sobór potępia więc w tym kanonie konkretną tezę protestantów, a nie definiuje prawdy o nierozzerwalności małżeństwa także w przypadku cudzołóstwa¹⁰¹. Odwołanie się do konieczności ścisłej wykładni kanonów o sakramencie małżeństwa nie jest jedynie próbą wprowadzenia nieużytecznych i bezprzedmiotowych dystynkcji, lecz warunkuje prawidłowe ich rozumienie, szczególnie w aspekcie perspektywicznym. Definicje Soboru Trydenckiego nie zakończyły bowiem w Kościele katolickim, jak niektórzy mylnie sądzą, okresu dyskusji nad nierozzerwalnością małżeń-

⁹⁷ Por. L. Bressan, dz. cyt., 30—48.

⁹⁸ CT IX, 6, 686; por. L. Bressan, dz. cyt., 157—162.

⁹⁹ CT IX, 6, 645 nn; por. C. S. Abril, *Autores clásicos favorables a la disolubilidad del matrimonio rato y consumado?*, Revista Española de Derecho Canonico 26 (1970) 261—280; R. Weigand, *Unauflöslichkeit der Ehe und Eheauflösung durch Päpste im 12. Jahrhundert*, Revue de droit canonique 20 (1970) 44—64.

¹⁰⁰ Por. P. Huizing, art. cyt., 66.

¹⁰¹ P. Huizing, art. cyt., 68—69; L. Bressan, dz. cyt., 201—204 — przeprowadza wnikliwą analizę kan. 7, ukazując w oparciu o najnowsze badania naukowe, jak należy go właściwie rozumieć.

stwa, wprost przeciwnie, zarówno w nauce, jak i praktyce Kościoła można zauważyć wyraźny rozwój w jej rozumieniu¹⁰².

W podsumowaniu problematyki niniejszego artykułu należy stwierdzić, że w XVI wieku istotnie nastąpiła poważna zmiana w rozumieniu i wykładni wielu zagadnień prawa małżeńskiego. Protestantyzm wywołał w chrześcijaństwie zachodnim głęboki wstrząs, który w konsekwencji przyczynił się do rozbitcia jedności. Nauka M. Lutra o małżeństwie chrześcijańskim stanowiła całkowite novum w dotychczasowej historii Kościoła. Z perspektywy historycznej brzemienny w skutkach okazał się również fakt, że bardzo rychło została ona zastosowana w praktyce. Przedstawione w tym artykule zasadnicze myśli przewodnie luterańskiej koncepcji małżeństwa w dostateczny sposób ukazują wspomniane novum w odniesieniu do małżeństwa. Zakwestionowanie samej istoty tegoż małżeństwa: sakramentalności, jedności, a zwłaszcza jego nierozzerwalności, musiało wywołać żywą reakcję Kościoła katolickiego. Teologowie oraz kanoniści katoliccy wystąpili w obronie niezwykłych prawd o małżeństwie chrześcijańskim. Ograniczyłem się do przedstawienia poglądów jedynie niektórych kanonistów katolickich pierwszej połowy XVI wieku w celu zilustrowania doktrynalnej repliki katolickiej na twierdzenia M. Lutra. Ostatecznie Sobór Trydencki zajął się problematyką małżeńską i jasno sformułował, zarówno pozytywnie jak i negatywnie, naukę Kościoła o chrześcijańskim małżeństwie. Ukazana w szerszym aspekcie historycznym luterańska i katolicka koncepcja małżeństwa może stanowić punkt wyjścia do dalszych, bardziej szczegółowych, rozważań nad prawno-historycznymi przesłankami, jakie należy uwzględnić przy współczesnej interpretacji kan. 1082 KPK.

RECHTSGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN EINER NEUEN AUSLEGUNG DES C. 1082 DES CIC

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

Die Geschichte des Problems des Mindestwissens über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe wurde bis zutage in der kanonischen Rechtswissenschaft sehr oberflächlich betrachtet. Und mit Unrecht, denn gerade in der Geschichte sollte man die Erklärung suchen, warum dieses Problem in unseren Tagen aktuell wird. Seit der Reformation bestehen im Christentum des Westens zwei — vom theologischen Standpunkt gesehen — grundsätzlich verschiedene Auffassungen der Ehe: die katholische und die protestantische. Der Verfasser, der die Möglichkeit einer breiteren Auslegung des c. 1082 des CIC näher angehen will, möchte in dieser Darstellung auf einige rechtsgeschichtliche Voraussetzungen, die eine neue Auslegung des genannten Kanons ermöglichen, hinweisen.

¹⁰² P. Huizinga, art. cyt., 64, 71—86 — w sposób przekonujący wykazuje, że rozwój w rozumieniu nierozzerwalności jest szczególnie widoczny w zakresie interpretacji: *privilegium Paulinum*, *privilegium petrinum*, rozwiązania małżeństwa *in favorem uidei tertiae personae* oraz w rozwoju kanonicznych tytułów nieważności małżeństwa.

Demgemäss stellt der Verfasser zuerst die protestantische Auffassung der Ehe dar. Dabei beschränkt er sich auf die M. Luthers Lehre von der Ehe. Nach Luthers Meinung ist die Ehe weder ein Sakrament noch der allein kirchlichen Jurisdiktion ausgesetzt. Weiter behauptet er, es sollen sogar auch die Aussagen der Hl. Schrift nicht die kirchliche Lehre von der unbedingten Unauflöslichkeit der Ehe beweisen. Deshalb liess M. Luther die Möglichkeit der Scheidung gültiger Ehen zu. Luther's Grundsätze wurden von den lutheranischen Theologen sowie von anderen reformierten Kirchen angenommen. Die Praxis richtete sich auch nach diesen Grundsätzen.

Im zweiten Teil des Aufsatzes legt der Verfasser die Stellungnahme der katholischen Kirche zu Luther's Thesen über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe dar. Neben den Versuchen die entstandene Krise mit Rechtsmassnamen und sogar militärischen Mitteln zu überwinden, wurden auch solche Massnamen unternommen, die die Gefahr seitens der Reformation mindern sollten: die Reform der römischen Kurie sowie die Verteidigung der Lehre und des Glaubens der katholischen Kirche. Nach der einklingenden Meinung der Kanonisten in der ersten Hälfte des XVI Jahrhunderts ist die einmal geschlossene und vollzogene Ehe durchaus unauflöslich (Silvester von Ferrara, Didacus Covarrubias, Alphons de Veracruz, Johannes Paul Lancelotti u. a.). Ebenfalls klar hat das Konzil von Trient die Wahrheiten des Glaubens betreffs die christliche Ehe dargelegt (der sakramentale Charakter, die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe) und die Konzilsväter haben es als unverkäufliches Gut der Kirche anerkannt. Der Verfasser geht kritisch in tiefschürfenden Analysen und Urteilen die Haupturkunde des Konzils in dieser Sache an, nämlich das *Documentum de sacramento matrimonii*.

Im Fazit stellt der Verfasser fest, M. Luther's Lehre über die christliche Ehe sei ein echtes Novum gegenüber der beständigen Lehre der Kirche. Wie schwerwiegend sie für die folgende Zeit sein sollte, beweist allein schon die Tatsache, dass sie schnell in die Praxis eingeführt wurde. Deshalb ist auch der gewaltige Widerstand der katholischen Kirche klar. Eine Rücksichtnahme dieser Gegebenheiten kann bei der modernen Auslegung des c. 1082 des CIC wirklich sehr behilflich sein.