

Sobór Trydencki i nierozzerwalność małżeństwa: hermeneutyczne refleksje na temat zasięgu jego doktryny¹

Obraz Penelopy, zszywającej i prującej koszulę Laertesesa, okazuje się nieraz najlepszą definicją istoty badania historycznego. W rzeczywistości żadne pokolenie nie akceptuje bezwarunkowo przekazu odziedziczonego po przodkach. Poddaje go krytyce, która w pewnych przypadkach wynika z odkrycia nowych źródeł (co zdarza się najrzadziej), a w innych jest skutkiem zawsze możliwej, lepszej ich interpretacji. Wreszcie – czasem wypływa z potrzeby odnalezienia w historii inspiracji do rozwiązania aktualnych problemów (nie bez powodu historia nazywana jest *magistra vitae*).

Już w wstępie należy zaznaczyć, że spośród trzech wymienionych wyżej przyczyn druga i zwłaszcza trzecia tłumaczą powstanie niniejszego artykułu.

Kryzys, przez jaki przechodzi instytucja małżeństwa, skłonił papieża Franciszka do zwołania dwóch zgromadzeń synodu biskupów: nadzwyczajnego w 2014 roku oraz zwyczajnego w 2015 roku. Ich główny cel stanowi omówienie nurtującej nas kwestii, zarówno z punktu widzenia pracy duszpasterskiej (o tym głównie w 2014 roku), jak i doktrynalnego oraz dyscyplinarnego.

Kryzys nie jest zjawiskiem nowym, choć bez wątpienia w alarmujący sposób pogłębił się w ostatnich dekadach z powodów ogólnie znanych i szczegółowo analizowanych przez specjalistów różnych dziedzin nauki. Nie jest także nowe

¹ Niniejsza praca została zrealizowana we współpracy z Hiszpańskim Centrum Nauk Studiów Kościelnych (*Centro Español de Estudios Eclesiásticos*) przy Krajowym Kościele Hiszpańskim Santiago i Montserrat (*Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat*) w Rzymie w ramach projektów naukowych w roku akademickim 2014/2015. Oryginał w języku hiszpańskim został opublikowany w czasopiśmie „*Revista Española de Teología*” 75 (2015), s. 15-41.

poszukiwanie rozwiązań zmierzających do odświeżenia sposobu przedstawiania doktryny katolickiej związanej z małżeństwem i rodziną.

W rzeczywistości odnowa teologiczna i duszpasterska Soboru Watykańskiego II, bogata i głęboka w tym, co się odnosi do małżeństwa i rodziny, doprowadziła niektórych do podniesienia na nowo kwestii możliwych wyjątków od doktryny o nierozzerwalności. Mówię „na nowo”, gdyż w historii wielokrotnie podnoszono już argumenty w tej kwestii. Podczas gdy jedni nie poruszali tematu, pokojowo podporządkowując się doktrynie i dyscyplinie kościelnej (rozwiązanie małżeństwa dopuszczalne w różnych przypadkach *in favorem fidei*, rozwiązanie małżeństwa ważnie zawartego, ale niedopełnionego), inni – przeciwnie: domagali się zmiany doktryny i istniejącej praktyki. Konkretnie dotyczy to tych, którzy chcieli rozwiązania małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego.

Poddanie pod dyskusję możliwości rozwiązywania małżeństw ważnie zawartych i dopełnionych zrodziło konieczność wyjaśnienia zasięgu doktryny Kościoła w kwestii nierozzerwalności takich małżeństw. Czy mieliśmy do czynienia ze stwierdzeniem dogmatycznym czy czysto dyscyplinarnym? W odpowiedzi na to pytanie rozstrzygająca okazała się interpretacja kanonu 7 Soboru Trydenckiego o małżeństwie².

Dla jego właściwej interpretacji, zgodnie z jednym z klasycznych kryteriów kanonistycznych, rozważaniami objęto w szczególności *iter* wypracowania kanonu. Poddano starannej analizie opinie ojców soborowych i teologów, starając się tym samym określić, jaki był *mens legislatoris*. Badanie to poszerzono w niektórych przypadkach o przedstawienie wcześniejszego kontekstu oraz jego odbiór w literaturze teologicznej, kanonicznej i magisterialnej późniejszych wieków. Wyróżnia się tu wyczerpująca praca Luigiego Bressana, opublikowana w Rzymie w 1973 roku³. Niemniej na etapie podsumowań argumentem przeważającym stała się informacja ustalona na podstawie badania *itineris* redakcyjnej kanonu, pozostawiając

2 „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, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quae, dimisso adultero, alli nupserit: anathema sit”. Concilium Tridentinum, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, 7, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³, s. 754-755 [dalej: COD]).

3 Por. L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1973.

na marginesie to, co można było wywnioskować dzięki umiejscowieniu kanonu w kontekście (wcześniejszym i późniejszym). Może dlatego ani Bressan, ani inni autorzy zajmujący się tym tematem nie dostarczyli dostatecznych dowodów na temat konkretnego zasięgu postanowień z Trydentu⁴.

W niniejszym artykule nie zostaną przedstawione inne twierdzenia niż te zaprezentowane przez wspomnianych autorów, których pracy zawdzięczam niniejsze opracowanie. Poruszona zostanie natomiast kwestia wartości, jaką dla interpretacji doktryny z Trydentu ma zarówno uprzednia tradycja⁵, jak i jej recepcja. Dlatego konieczne będzie zadanie pytania o sposób, w jaki ojcowie soborowi odnieśli się do otrzymanego dziedzictwa, oraz przyjęcie doprecyzowań stosowanych w badaniu kategorii teologicznej recepcji. W ten sposób te same znane wcześniej tezy nabiorą pełnego znaczenia, które pozwoli zaprezentować właściwą interpretację kanonu 7.

Wyjaśni się ponadto nieretoryczny charakter uzasadnienia św. Jana Pawła II dotyczącego uznania za prawdę ostateczną bezwzględnej nierozzerwalności małżeństw

4 Por. badania nad *iter* redakcji kanonu w dyskusjach teologów i ojców soborowych poza pozycją wspomnianą we wcześniejszym przypisie, a także m.in. A. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. 2, Paris 1935, szczególnie s. 330–342. Na s. 324 przedstawiono różne opinie wielkich kanonistów sprzed pierwszej kodyfikacji na temat zasięgu doktryny kanonu. Kompletnie studium historyczne protokołów można znaleźć także w: H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, vol. 3, Pamplona 1975, s. 217–245 oraz w vol. 4/2, Pamplona 1981, s. 149–186 i 239–242. Obie pozycje ukazują trudności w dokonaniu trafnej interpretacji zasięgu kanonu na podstawie dyskusji soborowej. W świetle tej dyskusji niektórzy współcześni autorzy są przeciwni uznaniu charakteru dogmatycznego kanonu 7: zob. P. Franssen, *Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563)*, „Concilium” 55 (1970), s. 249–260 oraz w tym samym duchu V. J. Posphil, *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching*, New York 1967. Z kolei Örsy stwierdza: „Canon seven is not answering the more abstract question, whether or not the church has the radical power to dissolve such marriages”, L. Örsy, *Marriage in canon law. Texts and comments. Reflections and questions*, Delaware 1986, s. 33. Na koniec, zanim niniejszy artykuł został wysłany do druku, Giancarlo Pani opublikował tekst, w którym interpretuje kanon jako „una pagina di misericordia evangelica per quei cristiani che vivono con sofferenza un rapporto coniugale fallito”. W protokołach soborowych nie znajdujemy jednak odwołania wskazującego, że tematyka ta była podnoszona. Ponadto Giancarlo Pani pomija znaczną część bibliografii kluczowej dla omawianego zagadnienia i proponuje własną lekturę Soboru Trydenckiego, bez wątplenia uwarunkowaną problemami duszpasterskimi. Por. G. Pani, *Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento*, „La Civiltà Cattolica” 3943 (4.10.2014), s. 19–32.

5 Także w prawie kanonicznym stosuje się odwołanie do uprzedniej tradycji dla lepszego zrozumienia zasięgu jego norm.

ważnie zawartych i dopełnionych. Jest to odpowiedź na powszechne i trwałe przekonanie Kościoła⁶.

1. Składowe i niewiadome dotyczące drogi (*iter*) redakcyjnej kanonu 7

Zagadnieniem sakramentu małżeństwa sobór zajął się najpierw w trakcie swojej fazy bolońskiej (lata 1547–48), a następnie podczas sesji kończącej obrady (1563 rok). W kwestii interesującego nas zagadnienia dyskusja została zredukowana do rozstrzygnięcia, czy cudzołóstwo dokonane przez jednego z małżonków może być powodem rozwiązania węzła małżeńskiego i, co za tym idzie, dopuszczalności ponownego zawarcia małżeństwa.

Podczas obrad zarysowały się najważniejsze problemy, które wymagały rozwiązania w pierwszej kolejności oraz uwidoczniły konsekwencje wynikające z przyjęcia konkretnych stanowisk; ich analiza może być pierwszym krokiem w drodze do interpretacji kanonu. Badanie treści dyskusji oraz wątków w niej pominiętych wywołuje jednocześnie szereg wątpliwości, nad którymi warto się uważnie pochylić.

1.1. Kwestie rozważane w trakcie dyskusji soborowej

Z lektury protokołów soborowych jasno wynika, że pierwsza i fundamentalna kwestia poruszana w trakcie dyskusji dotyczyła stopnia dojrzałości refleksji teologicznej, którego osiągnięcie uważano za konieczne do sformułowania twierdzenia

6 „Papież posiada bowiem *sacra potestas* nauczania prawdy Ewangelii, udzielania sakramentów i sprawowania pasterskich rządów w Kościele w imieniu Chrystusa i Jego mocą, ale władza ta nie zawiera w sobie żadnego zwierzchnictwa nad naturalnym czy stanowionym Prawem Bożym. Ani Pismo, ani Tradycja nie mówią nic o uprawnieniu papieża do rozwiązania małżeństwa zawartego i dopełnionego; przeciwnie, niezmienna praktyka Kościoła dowodzi istnienia w Tradycji niezłomnego przeświadczenia, że taka władza nie istnieje. Zdecydowane wypowiedzi papieży są jedynie wiernym echem i autentyczną interpretacją tego trwałego przekonania Kościoła.

Staje się zatem jasne, że nauczanie, iż władza papieska nie rozciąga się na sakramentalne małżeństwa zawarte i dopełnione, głoszone jest przez Magisterium Kościoła jako nauka, którą należy uznać za ostateczną, nawet jeśli nie została ona sformułowana w sposób uroczysty poprzez akt definitywny”. Św. Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej* (21.01.2000), 8, „Acta Apostolicae Sedis” 92 (2000), s. 354–355.

o charakterze dogmatycznym na temat bezwzględnej nierozzerwalności (nawet w przypadku cudzołóstwa) małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego. Wątpliwości w tym aspekcie wynikały nie z bezpośredniego kontekstu ówczesnej teologii katolickiej (praktycznie jednomyślnie broniącej bezwzględnej nierozzerwalności tego typu małżeństw), ale z dosłownego znaczenia wersetów biblijnych oraz stwierdzeń niektórych ojców i soborów epoki starożytnej, dopuszczających zawarcie powtórnego związku małżeńskiego w przypadku cudzołóstwa jednego z małżonków⁷. Wątpliwość dotycząca interpretacji Pisma Świętego oraz świadectw ojców Kościoła skłaniała do rozwagi w tej kwestii.

Drugi problem, pozostający w ścisłym związku z poprzednim, odnosił się do stanowiska, jakiego w omawianej kwestii należało oczekiwać od soboru: czy miało ono mieć charakter doktrynalny, czy też czysto dyscyplinarny. Należy zauważyć, że ewentualny brak dojrzałości do sformułowania deklaracji o randze dogmatu niekoniecznie wykluczał możliwość stwierdzenia, że nierozzerwalność małżeństwa jest kwestią związaną z doktryną katolicką, której stopień pewności pozostawał do doprecyzowania⁸. Z drugiej strony uznawanie jej za sprawę o charakterze jedynie dyscyplinarnym nie tylko ułatwiłoby lepsze uzasadnienie praktyki wschodniej, lecz także utorowałoby drogę do uznania twierdzeń najwybitniejszych przedstawicieli renesansowego katolicyzmu (Erazm, kardynał Kajetan), a przede wszystkim – reformatorów⁹.

7 Na temat niemal jednogłośnej zgody teologii katolickiej por. L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 7–29. Odnośnie do trudności, jakie powoduje literalne odczytywanie Ewangelii i starożytnych tekstów wobec definicji prawdy, mimo tego wyraźnie niezaprzeczalnej, bardzo ważny okazuje się głos arcybiskupa Rossano już w czasie trzeciej i ostatniej fazy soboru. Zob. Concilium Tridentinum, *Diarium, Actorum, Espistolarum, Tractatumum*, ed. Societas Goerresiana (Friburgo 1901 i następne) [dalej: CT] IX, s. 645–646.

8 Dyskusja w tej kwestii często pozostaje w związku z anatemą – tradycyjną formą karania błędów doktrynalnych. Poza przyczynami o charakterze najistotniejszym (związek nierozzerwalności z sakramentalnością) miało tutaj znaczenie również to, że – ogólnie rzecz ujmując – kanony doktrynalne były odpowiedzią na doktryny zanegowane przez luteran. Dotyczyło to również nierozzerwalności małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego. Zob. wystąpienie biskupa Alife w czasie obrad Soboru w Bolonii (CT VI/I, 471).

9 O doktrynie Erazma i Kajetana zob. L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., 30–40; o doktrynie Lutra i innych reformatorów zob. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., 51–63; zob. również J. Witte, *Law and Protestantism. The legal teaching of the Lutheran Reformation*, Cambridge 2002, s. 245–252. Wreszcie o opinii części katolików na temat wschodniej praktyki przed soborem trydenckim zob. L. Bressan, *I divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, s. 51–94.

Ostatnim zagadnieniem wziętym pod uwagę w trakcie dyskusji soborowej (które stopniowo traciło na znaczeniu) była praktyka Kościołów wschodnich, niezakłócona przez krótkotrwałą unię z Kościołem zachodnim po soborze we Florencji. Problem ten wykraczał poza kwestię pokoju i jedności Kościoła, jego konsekwencje dotyczyły bowiem także aspektów polityczno-społecznych, na co wskazują źródła pozostawione przez weneckich ambasadorów¹⁰. Zgodnie z ich świadectwem, na terytorium kontrolowanym przez Serenissimę¹¹ we wschodnich rejonach Morza Śródziemnego wciąż istniała pewna unia z Rzymem. Nie przeszkadzało to jednocześnie, by – wbrew formułom doktrynalnym z Florencji – dalej utrzymywała się praktyka rozvodu. Owa „unia” polegała na tym, że chrześcijanie ze wschodu akceptowali jako własnych duszpasterzy wybieranych dla nich w Wenecji, zachowując jednocześnie swój własny obrządek¹².

Na podstawie przedstawionych wyżej problemów wynikających z lektury protokołów soboru można pokusić się o określenie pewnych podstawowych wytycznych dla interpretacji kanonu 7. Dyskusja na temat tego, czy kanon ma naturę dyscyplinarną, czy doktrynalną, rozwiązana została na korzyść drugiej z tych opcji z dwóch powodów: ze względu na związek tej kwestii z potwierdzeniem – niewątpliwie doktrynalnym – sakramentalnego charakteru małżeństwa (co miało oczywiste skutki dla uzasadnienia jego nierozzerwalności) oraz z uwagi na zwieńczenie kanonu formułą anatemy, która – co jasno wynika z protokołów – miała być zarezerwowana wyłącznie dla spraw doktrynalnych.

¹⁰ Interpretacja Soboru Florenckiego w kluczu stosowania dwóch odrębnych konceptów – *unio* (doktrynalnego) oraz *pax* (dyscyplinarnego) jest przedstawiona w pracy U. Procha, *La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y en el concilio de Ferrara-Florencia-Roma (1438-1445)*, [w:] *Historia de los Concilios ecuménicos*, red. G. Alberigo, Salamanca 1993, s. 237–262. Tenże autor uznaje unię za ostatecznie zakończoną niepowodzeniem już w 1453.

¹¹ Republika Wenecka (wł. Serenissima Repubblica di Venezia) [przyp. tłum.].

¹² Nawet jeśli w zasadzie można mówić o efemerycznym charakterze unii we Florencji, trudno precyzyjnie datować jej ostateczne zakończenie. Zachowało się wiele źródeł, które świadczą o jej pewnego rodzaju przetrwaniu unii aż do drugiej połowy XV wieku, a nawet początków wieku XVI. Por. V. Peri, *Orientalis Varietas: Roma e la Chiesa d'Oriente – Storia e Diritto Canonico*, Roma 1994, s. 70–111, szczególnie s. 81–102. Sytuację opisaną przez ambasadorów weneckich powinniśmy rozpatrywać w kontekście naznaczonym niepewnością co do ważności unii lub, co najmniej, w związku z wątpliwością wynikającą z nieuchronności rozłamu. Więcej o stanowisku ambasadorów weneckich w: L. Bresan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 157–162 oraz L. Barbaro, *La Petitio oratorum rei publicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii al Concilio di Trento, „Marcianum” 1* (2005), s. 121–141.

Z drugiej strony wzmianka o szczególnym powołaniu Kościoła do właściwej interpretacji Pisma Świętego w kwestii „wyjątku” od nierozzerwalności w przypadku dokonanego cudzołóstwa jeszcze silniej podkreśla doktrynalny charakter kanonu. Choć początkowo szukano jedynie potwierdzenia biblijnego uzasadnienia dla nauczania Kościoła¹³, w toku dyskusji uwidoczniła się cała siła doktrynalna bezpośredniego nawiązania do Pisma Świętego¹⁴.

W tej kwestii Bressan uważa jednak, że ostateczna redakcja kanonu nadaje biblijnemu cytatowi wartość bardzo ograniczoną¹⁵. Należałoby w każdym razie zadać pytanie o zakres interpretacji Pisma Świętego zawartej w tym stwierdzeniu soborowym w świetle innych tekstów tego samego soboru. W efekcie kanon 7. podtrzymuje ostatecznie stanowisko, że Kościół nie myli się w interpretacji słów Jezusa Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa, słów, które nie pozwoliłyby (i to właśnie jest nieomylna interpretacja Kościoła) na zawarcie ponownego małżeństwa z powodu cudzołóstwa. W tym znaczeniu w świetle twierdzeń soboru o roli Kościoła w interpretowaniu Pisma Świętego¹⁶ kanon 7 zyskuje być może większy

13 Wprowadzenie odwołania do Biblii przypisuje się kardynałowi Guisio de Lorena w kontekście bezpośrednio następującym po wystąpieniu ambasadorów weneckich i, zgodnie z ich własnymi słowami, po zaaprobowaniu weneckiego stanowiska; niemniej z jasnym zamiarem potwierdzenia biblijnej podstawy nauczania Kościoła. L. Bressan precyzuje to następująco: „Era pur Yero, come si e appena accennato, che il canone non considerava que sta frase [odniesienie do Pisma Świętego] come definizione diretta, e che non si parlava di identitá fra insegnamento scritturistico, e insegnamento della Chiesa, ma di derivazione del secondo dal primo, per cui si poteva ancora sostenere per sé che la Chiesa era consequenziale alla Scrittura, benché vietasse il divorzio, in essa fosse tollerato per la durezza del chore umano: la Chiesa avrebbe potuto, senza venir meno alla Parola di Dio, proibire ogni ripudio, essendo mutate le circostanze ed essendo finalmente maturata una nuova coscienza cristiana. Ma se tale interpretazione del testo del Guisa era per sé possibile, il senso primo della proposta era quello di dire che tale verità, così come veniva insegnata dalla Chiesa, era contenuta nella Scrittura”, L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 165–166.

14 Por. L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 172–173.

15 „[...] ma si vede anche come la dottrina che non si può sciogliere il vincolo coniugale nemmeno nel caso dell'adulterio non veniva affermata come dottrina evangelica, ma si asseriva che veniva insegnata, conformemente alla dottrina evangelica”, L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 192.

16 „[Sacrosancta synodus] [...] decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, iudicare de vera sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat [...]” Concilium Tridentinum, *Sessio IV, decretum secundum* (COD, 664).

ciężar doktrynalny, niż było to zamierzone przez tych, którzy brali udział w procesie jego formułowania.

Na zakończenie należy zauważyć, że zredagowanie kanonu w taki właśnie sposób miało na celu uniknięcie bezpośredniego napiętnowania istniejącej praktyki, właściwej Kościołom wschodnim, sprzecznej z dopiero co sformułowaną doktryną¹⁷.

2. Dwie niewiadome

Zarówno lektura kanonu, jak i samych protokołów soboru budzi pewne wątpliwości, od których wyjaśnienia zależy, czy możliwa będzie dalsza interpretacja kanonu i jego miejsca w całej refleksji Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa. Zasadniczo chodzi o dwie kwestie.

Pierwsza z nich dotyczy sposobu analizowania wcześniejszej tradycji. Dyskusja toczy się wokół dwóch biegunów: potwierdzenia przez Sobór we Florencji sakramentalnego charakteru małżeństwa¹⁸ oraz problematyki tekstów antycznych, które wydają się dopuszczać możliwość ponownego zawarcia małżeństwa, jeśli któryś z małżonków dopuścił się cudzołóstwa.

Zaskakuje jednakże fakt, że w dyskusjach nad kanonem 7 niewielką moc wiążącą przypisywano opracowaniom średniowiecznym, które wywodziły bezwzględną nierozzerwalność małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego właśnie z jego

¹⁷ W tym sensie wystąpienie biskupa Krety wyjaśnia brane pod uwagę względy ostrożnościowe: Sobór Florencki nie potępił Kościoła wschodniego, a gdyby zrobił to w tym momencie, osłabiłby i tak już nadwężoną unię. Zob. streszczenie jego wystąpienia w CT, IX, 688. Całość w: L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 167, przyp. 53. Inni ojcowie przytoczyli znane starożytne teksty patrystyczne i soborowe (por. L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 167–170).

¹⁸ „Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et ecclesiae, secundum apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in ecclesia. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de presenti expressus. Assignatur autem triplex bonum matrimonii. 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 tibi separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit” Concilium Florentinum, *Sessio VIII. Bulla unionis Armenorum* (COD, 550).

sakramentalnego znaczenia¹⁹. Prawdą jest, że zasadnicza treść owych opracowań pojawia się już, wyraźnie zaaprobowana, w kanonie Soboru Florenckiego, ale być może główną przyczyną takiego ich potraktowania był podział prac soboru, który osobno analizował problem sakramentalności z jednej, a zagadnienie przymiotów małżeństwa z drugiej strony²⁰.

Natomiast owe wątpliwe teksty antyczne, wzięte pod uwagę w dyskusji soborowej, występują już w Dekrecie Gracjana²¹ (i z niego są zaczerpnięte). Znane były także średniowiecznym kanonistom i teologom, którzy dokonali ich zharmonizowania w określonym kierunku. Moc wiążąca tego ujednoczenia także wydaje się jednak podważona.

Sądzę, że rozwiązać tę wątpliwość można na dwa sposoby. Po pierwsze, co wynika pośrednio z obrad soborowych, doktryna średniowieczna była doskonale znana i uznana za utrwaloną. Chodziło zatem jedynie – w imię uczciwego potraktowania zagadnień ówczesnie podważanych przez protestantów i odmiennie

¹⁹ O średniowiecznej refleksji dotyczącej sakramentalnego znaczenia małżeństwa zob. T. Rincón Pérez, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX-XIII*, Pamplona 1971; E. Tejero, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona 1971 oraz M. Aroztegi, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)*, Madrid 2012.

²⁰ „To, że komisja teologów, która badała kluczowe cechy małżeństwa *in facto esse* – jedność i nierozzerwalność – nie była tą samą, która zajmowała się sakramentalnością, uniemożliwiło bardziej klarowną refleksję na temat sakramentalnego źródła oraz właściwego znaczenia jedności i nierozzerwalności małżeństwa. W konsekwencji zespół studiujący artykuły pierwszego rodzaju nie czuł się powołany do uzasadniania ustroju pożycia małżeńskiego, gdyż jego badaniu podlegał wyłącznie sakramentalny charakter zaślubin oraz zagadnienie małżeństw potajemnych. Z kolei druga komisja, po określeniu cech wspólnoty małżeńskiej, na ogół nie czuła się zobligowana do określenia ich związku z wymogami charakteru sakramentalnego, ponieważ leżało to w gestii pierwszej komisji”, E. Tejero, *El matrimonio...*, dz. cyt., s. 341–342.

²¹ Pierwszy zbiór tekstów źródłowych (*auctoritates*) przygotowywany na rozpoczęcie dyskusji w Bolonii można znaleźć w CT, VI/1, s. 409–413; dziesięć z nich było przeciwnych nierozzerwalności małżeństwa. *De facto* dysputa w znacznej części skupiła się na tym, jak należało owe *auctoritates* interpretować. Jako przykład interpretacji na korzyść nierozzerwalności, w myśl wykładni średniowiecznej, zob. opinia Lippomaniego (CT, VI/2, s. 129–131). Zagadnienie końcowej dyskusji z ostatniego okresu por. raz jeszcze opinię arcybiskupa Rossano, gdzie ponownie przytacza się różne *auctoritates*, przytoczone w siódmej kwestii Causae 28. Dekretu Gracjana (CT, IX, s. 646). Nie należy lekceważyć hipotezy Jedin, według którego waga przywiązywana początkowo do tekstów przeciwnych nierozzerwalności wynikała z wpływu Catharino na Del Monte, pierwszego organizatora tej dyskusji (por. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, dz. cyt., vol. 2, s. 227). Na temat doktryny małżeńskiej u Catharino zob. L. Bressan, *Il canone...*, dz. cyt., s. 40–48.

rozstrzygniętych w praktyce Kościołów wschodnich – o zidentyfikowanie potencjalnych trudności. Wobec tego mielibyśmy do czynienia z typowo scholastyczną metodą, w której dyskusja soborowa tworzyłaby *sed contra* (kontrargument) aby dotrzeć, przy formułowaniu kanonu, do *respondeo*²² (rozstrzygnięcia, odpowiedzi). W ten sposób, w miarę jak odpowiedź przynosi uzasadnienie tego, co stwierdzono we wcześniejszym opracowaniu, to ostatnie staje się ramą pojęciową odpowiednią dla poprawnej interpretacji rozstrzygnięcia.

Drugim możliwym rozwiązaniem byłoby uznanie przez Trydent dorobku średniowiecza za doktrynę „wątpliwą” – przekonanie to łączyło bowiem zarówno polemizujących z soborem reformatorów, jak i humanistów – w części jego przeciwników, a w części uczestników²³. Niemniej jednak nie odnalazłem żadnego śladu na potwierdzenie istnienia tego sposobu rozumowania w obradach komisji i podczas sesji. Z tego względu uznaję, że należy skłonić się ku pierwszej możliwości: podążenie szlakiem wyznaczonym przez średniowieczną teologię i kanonistykę jest ważnym elementem poprawnej hermeneutyki soborowego kanonu.

Druga wątpliwość dotyczy rozdzwiewku (co najmniej pozornego), jaki istnieje między doktryną a praktyką. Jeśli kanon 7 ma wymiar doktrynalny na tyle poważny, że ten, kto uznaje za błędną naukę Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, zostaje wykluczony ze społeczności wierzących, co należy sądzić o kimś, kto postępuje *de facto* sprzecznie z nią? Do którego momentu logiczne i możliwe było unikanie wprowadzenia zmian w dyscyplinie, co zapewne chcieli osiągnąć redaktorzy kanonu? Czy można z jakiegoś powodu uchylić lub złagodzić obowiązek przestrzegania norm doktrynalnych?²⁴. Nagłący charakter tych pytań w aktualnym kontekście nie ulega wątpliwości.

22 Schemat dysputy scholastycznej leży u podstaw dyskusji teologicznej zainicjowanej w Bolonii (por. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, dz. cyt., vol. 2, s. 225–226), a zarazem tłumaczy sposób procedowania w ostatniej, trzeciej fazie soboru.

23 Co do stanowiska w kwestii nierozzerwalności, odpowiednie odniesienie bibliograficzne znajduje się już w przypisie 8. W temacie humanistycznego charakteru soboru trydenckiego wystarczy przywołać rolę, jaką odegrali w nim liczni przedstawiciele Kościoła wywodzący się z nurtu humanizmu, m.in. legaci Marcelo Cervini (przyszły papież Marceli II) i Reginaldo Pole. Soborowa *Admonitio generalis* podczas sesji otwierającej obrady posłużyła Stephanowi Kuttnerowi do celnego zarysowania obrazu samego soboru i charakteru jego reform. Por. S. Kuttner, *The reform of the Church and the Council of Trent*, „The Jurist” 1962, nr 22, s. 123–142.

24 Kwestia obszernie omawiana w kanonistyce średniowiecznej, w związku z możliwością uchylenia prawa Boskiego (por. E. Baura, *La dispensa canonica della legge*, Milano 1997, s. 8–33 oraz

Żeby móc wyjaśnić tę drugą wątpliwość – sformułowaną *explicite* w pytaniach zadanych w poprzednim akapicie – należy zbadać, w jaki sposób kanon 7 był stosowany w praktyce, jaka była jego recepcja. Zawsze stanowi ona bowiem interesujące kryterium w poprawnej interpretacji najbardziej niejasnych ustępów jakiegokolwiek dokumentu magisterialnego, co potwierdzi się także przy okazji wyjaśniania zasięgu doktrynalnego kanonu. W tym wypadku recepcja okazuje się jednak kryterium nieodzownym dla weryfikacji, czy *r z e c z y w i ś c i e* uznano, że stwierdzenie o nierozzerwalności małżeństwa oraz utrzymanie praktyki wschodniej w obrębie Kościoła katolickiego są możliwe do pogodzenia.

3. Otrzymane dziedzictwo

3.1. Kryteria hermeneutyczne stosowane w badaniach nad historią teologiczną i kanoniczną refleksji chrześcijańskiej o małżeństwie

Już na pierwszym etapie badań nad jakimkolwiek aspektem życia chrześcijańskiego zaskakuje pluralizm ujęć zawartych w źródłach, przede wszystkim tych z pierwszego tysiąclecia. Różnorodność ta stała się przyczyną starań włożonych przez wielu autorów w poszukiwanie sposobu „zharmonizowania” czy „uzgodnienia” takiej ilości informacji i w określenie pewnego wspólnego wątku, który umożliwiłby wyraźne ustalenie charakteru każdej instytucji. Dlatego też kanoniści tacy jak Bernoldo z Konstancji, Algerio z Liège i, przede wszystkim, Ivo z Chartres oraz Gracjan zasługują, by określić ich mianem, którym nazywa się jedynie ostatniego z nich: ojców kanonistyki²⁵. Równie chwalebna jest w naszych oczach praca inicjatorów metody scholastycznej: dzieła szkoły z Laon, św. Anzelma z Canterbury czy Piotra Abelarda, by wymienić jedynie kilku z pierwszych²⁶.

139–144). Problem podejmowany również w teologii, zob. stwierdzenia św. Tomasza o ewentualnej dyspensie od przepisów prawa naturalnego (św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 6), etc.

²⁵ Refleksje na temat metody uzgadniania w: S. Kuttner, *Harmony from dissonance: an interpretation of medieval canon law*, [w:] S. Kuttner, *The history of ideas and doctrines of canon law in the Middle Ages*, London 1980, s. 1–16 (1.3).

²⁶ Obowiązkowe jest w tym wypadku odesłanie do klasycznej pracy M. Grabmanna, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1–2, Freiburg im Breisgau 1909. Całościowy opis wkładu pierwszych „harmonizatorów” teologii i prawa kanonicznego także w: R. W. Southern, *Scholastic humanism and the unification of Europe*, vol. 1: *Foundations*, Oxford 1995.

Owe próby ujednoczenia opierają się na założeniu, że nawet wśród tak wielkiej ilości sprzecznych twierdzeń możliwe jest dotarcie z pomocą rozumu do słusznego rozwiązania i odkrycie prawdy naturalnej lub objawionej o tych instytucjach, które mają swoje źródło w Bożym zamysle.

Także historia dyscypliny kanonicznej odnoszącej się do kwestii małżeństwa, zawarta w dyskusjach dotyczących kanonu 7, zawiera szereg sprzeczności. Aby zrozumieć je we właściwy sposób, należy w pierwszej kolejności określić pewne hermeneutyczne współrzędne wynikające ze swoistego charakteru małżeństwa, związane zarówno z refleksją teologiczną, jak i ustawodawstwem kanonicznym na jego temat.

Pierwsza osobliwość związku małżeńskiego polega na tym, że jest on rzeczywistością doczesną, wyniesioną następnie przez Nowe Przymierze do rangi sakramentu. Ponadto w ujęciu historycznym jego istnienie realizuje się za pomocą konkretnych wzorców kulturowych, w mniejszym lub większym stopniu zdolnych odzwierciedlić „prawdę o małżeństwie” wpisaną w serce każdego człowieka²⁷. Trudności, jakich nastęcza człowiekowi uchwycenie pełnej treści prawa naturalnego, podkreślane były przez wielu autorów. Trudności te mogą tłumaczyć pochodzenie owych wzorców, które od momentu wystąpienia warunkują dogłębne zrozumienie rzeczywistości. Jak wiadomo, Kościół podkreśla, że najlepsze i najłatwiejsze zrozumienie prawa naturalnego jest celem objawienia Bożego²⁸. Z tych względów rozumiałe jest, że Kościół od samego początku akceptował – jednocześnie je oczyszczając – małżeństwo zawarte zgodnie z prawami społeczności, w których się ono pierwotnie rozwijało, głosząc przy tym także nowy, transcendentalny charakter instytucji związku małżeńskiego, którą uzyskało ono po odkupieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa.

Przedstawione powyżej kwestie wskazują, że z historycznego punktu widzenia można mówić o „procesie chrystianizacji małżeństwa”, rozumianym jako stopniowe uświadamianie zarówno charakterystycznych cech małżeństwa naturalnego,

²⁷ Na temat pierwszych wzorców małżeństwa, z którymi musiał się zmierzyć Kościół pierwszych wieków – modelu rzymskiego i germańskiego – zob. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987, s. 23–42 oraz 95–97.

²⁸ „Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint” Consilium Vaticanum I, const. dog. *Dei Filius*, 2 (COD, 806). Por. także: Concilium Vaticanum II, const. dog. *Dei Verbum*, 6 (COD, 973).

jak i konsekwencji wyniesienia go do godności sakramentu. W tym procesie kluczowe znaczenie mają wskazówki biblijne znajdujące się w Księdze Rodzaju oraz w nauce Jezusa Chrystusa i apostołów; można nawet powiedzieć, że w całości polega on na interpretacji tych tekstów²⁹. Jako że proces ten ma niewątpliwe konsekwencje dla życia ludzi, logicznym jest, że towarzyszyły mu liczne wątpliwości. Tłumaczy to w dużym stopniu (choć nie całkowicie) dyscyplinarną różnorodność pierwszego tysiąclecia.

Należy pamiętać, że owa różnorodność uzasadniona jest także postępowym charakterem rozumienia wiary (*intellectus fidei*) w Kościele. W tym procesie coraz lepszemu poznaniu, kierowanym przez Ducha Świętego, zbiegają się, zachowując swoje specyficzne cechy, teologia i Magisterium Kościoła³⁰. W przypadku instytucji małżeństwa systematyczne opracowania dokonywane na podstawie tekstów biblijnych i pierwszych rozważań ojców Kościoła pozwoliły teologom i kanonistom wieku XII i wieków późniejszych stworzyć doktrynę, na której oparły się pierwsze deklaracje Magisterium w tej materii. Procesowi tworzenia tego systemu – w tym, co odnosi się do nierozzerwalności małżeństwa – poświęcone zostały dwa kolejne podrozdziały niniejszego artykułu. Położymy w nich nacisk przede wszystkim na kanoniczny punkt widzenia, jako że refleksja doktrynalna soboru w Trydencie – w zakresie omawianej tutaj tematyki – w głównej mierze opiera się na tekstach tego rodzaju.

²⁹ „One of the striking features of the medieval theology of marriage is its reliance on a few short texts, whose meaning was the subject of endless reflection. The story of the Christianization of marriage is the story of how churchmen interpreted and applied these pregnant texts”. P. L. Reynolds, *Marriage in the Western Church. The Christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Leiden 1994, s. XXII.

³⁰ „Żywy Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia, choć należą do nich różne funkcje, mają ostatecznie ten sam cel: zachowanie Ludu Bożego w wyzwalającej prawdzie i uczynienie go w ten sposób «światłem dla narodów». Ta służba wspólnocie kościelnej wytwarza dwustronną relację pomiędzy teologiem a Urzędem Nauczycielskim. Ten ostatni przekazuje autentyczną naukę Apostołów i, korzystając z dorobku teologii, odrzuca zarzuty wobec wiary i jej deformację; proponuje ponadto, na mocy autorytetu otrzymanego od Chrystusa, dalsze jej pogłębianie, wyjaśnianie i szukania nowych zastosowań dla objawionej nauki. Teologia natomiast przez refleksję dochodzi do coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego, zawartego w Piśmie Świętym i wiernie przekazywanego przez żywą tradycję Kościoła pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego; stara się wyjaśniać naukę zawartą w Objawieniu zgodnie z możliwościami pojmowania oraz nadaje Słowu Bożemu jednorodną i systematyczną formę”. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele* (24.05.1990), 21 [oryginał łaciński: AAS 82 (1990), s. 1550-1570].

4. Nerozerwalność w pracach nad usystematyzowaniem przepisów dotyczących małżeństwa kanonicznego: *ius novum*³¹ (lata 1140–1545)

4.1. Dekret Gracjana

Od momentu powstania (ok. 1140 roku) Dekret Gracjana jest niewątpliwie punktem wyjścia dla wszystkich późniejszych, podejmowanych przez kanonistów (a także teologów), rozważań dotyczących zawiązania węzła małżeńskiego, a jednocześnie stanowi podsumowanie refleksji toczącej się na ten temat w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. Badania dotyczące źródeł oraz kompozycji Dekretu umożliwiają d z i ś odczytanie tekstu bliższe duchowi jego twórcy, a tym samym lepsze zrozumienie dokładnego znaczenia propozycji autora³². Poniżej ograniczę się do wskazania najważniejszych zagadnień poruszanych w Dekrecie, ze szczególnym uwzględnieniem przywołanych na soborze trydenckim tekstów dotyczących rozwodu z powodu cudzołóstwa.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę, że punktem wyjścia dla gracjańskiej refleksji było poszukiwanie elementów odróżniających małżeństwo sakramentalne od naturalnego. Stąd u Gracjana pojawia się pojęcie *matrimonium ratum* dla oznaczenia małżeństwa cieszącego się największą nerozerwalnością. Za pomocą tego terminu Gracjan uzasadniał także możliwość rozwiązania w określonych okolicznościach małżeństw niezawartych ważnie (niedopełnionych i zawartych przez nieochrzczonych, w przypadku których rozwiązanie mogło nastąpić *n a k o r z y ś ć w i a r y* drugiego małżonka). Stopniowo w Dekrecie doprecyzowana została używana przez Gracjana terminologia, co skutkowało zarezerwowaniem pojęcia małżeństwa ważnie zawartego dla związków sakramentalnych, które po dopełnieniu stają się całkowicie nerozerwalne. Rozważania te znajdują się głównie w drugiej kwestii *causae* 27 Dekretu oraz dwóch pierwszych kwestiach *causae* 28³³.

³¹ (łac.) nowe prawo [przyp. tłum.].

³² Choć najnowsza bibliografia dotycząca tego tematu jest bardzo obszerna, wystarczy wskazać J. M. Viejo-Ximénez, *Graciano*, DGDC IV, s. 239–246; J. M. Viejo-Ximénez, *Decreto de Graciano*, DGDC II, 954–972. Pomimo niedociągnięć opracowania, opisanych we wskazanej bibliografii, teksty Gracjana cytowane są w: *Corpus Iuris Canonici*, hg. von E. Friedberg, Bd. 1, Lipsiae 1879, Graz 1955.

³³ Obszerna analiza doktryny Gracjana zawartej w obu *Causas*, jej źródła i stanu obecnego dokonana została w pracy autora niniejszego artykułu: N. Álvarez de las Asturias, *La formación del*

Po drugie należy podkreślić, że według Gracjana nierozzerwalność raz zawiązanego pełnego węzła małżeńskiego (czyli małżeństwa sakramentalnego i dopełnionego) powinna być uważana za bezwzględną. Uwidacznia to szczególnie analiza zaproponowanych przez niego rozwiązań dla poszczególnych problemów podnoszonych w niektórych *auctoritates* pierwszego tysiąclecia.

Większość z owych refleksji znajduje się w 7 kwestii 32 sprawy Dekretu, w której Magister stara się zaprezentować skutki popełnienia cudzołóstwa dla istnienia zawiązanego już węzła małżeńskiego. W dalszych częściach Dekretu problem ten obejmuje także sytuacje, które zaistniały już po powstaniu węzła małżeńskiego (następcza impotencja lub choroba umysłowa, pojawiające się w sposób nagły)³⁴. W ten sposób rozwiązanie zastosowane w kwestii cudzołóstwa rozszerza się także na inne przypadki.

We wspomnianej *quaestio* Gracjan polemizuje z tekstami, które wydają się dopuszczać ponowne zawarcie małżeństwa po dokonaniu cudzołóstwa. Teksty te zebrane zostały w kanonach od 17 do 24, a część z nich była cytowana bezpośrednio przez ojców soborowych Trydentu.

Zaproponowane przez Gracjana rozwiązanie rozwija się w dwóch uzupełniających się kierunkach: (I) stwierdza on, że teksty przychylne ponownemu małżeństwu (kanony 17 i 18) są najprawdopodobniej sfalsyfikowane, a w każdym razie są sprzeczne z nauczaniem ojców Kościoła, a także podkreśla (II), że nawet w przypadku domniemanego powinowactwa następczego (*affinitas superveniens*) wymagana jest śmierć kazirodczego małżonka, by mogło dojść do powtórnych zaślubin (kanony 19–24)³⁵.

vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?, „Ius Canonicum” 53 (2013), s. 621–654; N. Álvarez de las Asturias, M. Parma, *El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo*, „Ius Ecclesiae” 26 (2014), s. 311–333. Por. także, J. Gaudemet, *Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs*, [w:] J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, s. 379–391.

34 O rozważaniach Gracjana na temat przypadku chorób umysłowych, zarówno na etapie wyrażania zgody, jak i pojawiających się po zawarciu małżeństwa w: N. Álvarez de las Asturias, *La capacità consensuale per sposarsi nella storia del diritto canonico*, [w:] *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, a cura di H. Franceschi, A. Ortiz, Mediolan 2013, s. 87–123, szczególnie s. 90–94.

35 Por. C. 32 q. 7 d. p. c. 18 y 24, należy pamiętać o wyjątkowym charakterze *affinitas superveniens* wynikającym z praktyki współżycia małżeńskiego.

Ostateczne rozwiązanie problemu poruszonego w *quaestio* zawiera ostatnie *dictum*, które stwierdza, że żadna przeszkoda następcza, zaistniała po zawiązaniu węzła małżeńskiego w sposób nagły, nie ma mocy go rozerwać. Możliwe drogi postępowania zmierzają więc w stronę separacji, ale nigdy w kierunku całkowitego rozwiązania małżeństwa³⁶.

W podobny sposób Gracjan podchodzi w innych częściach Dekretu do kolejnych *auctoritates*, które przyzwały na zawieranie powtórnych małżeństw. Przykładem może być problem przebywania w niewoli lub długiej nieobecności małżonka, które według Gracjana nie są wystarczającym powodem do ponownego zawarcia małżeństwa. Na poparcie tej tezy cytuje on nie tylko teksty Leona i Innocentego, ale także kanon synodu z Vermerii. Jak słusznie zauważyli ojcowie soborowi z Trydentu, Gracjan dysponował owym kanonem w wersji niepełnej, był on bowiem początkowo dokumentem wykorzystywanym na korzyść tezy o możliwości zawierania ponownych małżeństw³⁷. Na koniec warto zauważyć, że teksty, które wyrażały zgodę na rozwód z powodu niewiedzy co do stanu niewolniczego jednego z małżonków, zostały zebrane w rozdziale dotyczącym nieważności małżeństwa, w części dotyczącej *error conditionis*.

Kompleksowa lektura Dekretu wskazuje więc, że prawo małżeńskie w myśli Gracjana zbudowane zostało wokół zasady bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego.

W ten sposób interpretowali to dzieło także dekretaliści, którym zawdzięczamy jednorodną recepcję Dekretu, idącą w parze z rozwojem ówczesnego prawa papieskiego i wyrażoną w owocu dwunasto- i trzynastowiecznej kanonistyki, który stanowi *Glossa Ordinaria*³⁸.

Podobne wnioski zawarte zostały także w podsumowaniach teologicznych z tamtego okresu. Podstawową różnicą w stosunku do myśli Gracjana było, jak wiadomo,

36 „Ut ergo ex premissis colligitur, non licet huic dimissa uxore sua aliam ducere. Manet enim inter eos quoddam uinculum coniugale, quod nec ipsa separatione dissoluitur”. C. 32 q. 7 d. p. c. 26.

37 Por. C. 34 q. 1 Y2. Kanon synodu z Vermerii z 753 roku w formie przywołanej przez Gracjana znajduje się także w *Decretum* Iwona z Chartres i przypisywanym mu dziele *Panormia*, które stanowiło jego prawdopodobne źródło formalne. Kompletny tekst Kanonu, zawierający ostateczne przyzwolenie na zawarcie ponownego małżeństwa małżonkowi, który emigruje, znajduje się we wcześniejszych zbiorach, takich jak *Decretum* Burcharda.

38 Nawet jedyny tekst, który wydawał się dopuszczać możliwość rozwiązania węzła małżeńskiego (gdy jeden z małżonków stał się niewolnikiem) – C. 29 q. 2 c. 7 – jest w glossie interpretowany w świetle zasady nierozzerwalności. Por. A. Esmein, *Le Mariage en droit canonique*, dz. cyt., s. 93, przyp. 3.

przyłożenie przez nie większej wagi do kwestii zgody małżonków, niezbędnej do utworzenia węzła małżeńskiego³⁹. Skutkiem tych koncepcji były początkowe większe trudności w uzasadnieniu zagadnienia nierozzerwalności małżeństwa niedopełnionego.

Wielkim wkładem teologii tego okresu jest jednakże przede wszystkim sprecyzowanie znaczenia sakramentalnego charakteru małżeństwa. Stopniowo wyjaśniona została różnica pomiędzy znaczeniem sakramentalnym małżeństwa ważnie zawartego a małżeństwem ważnie zawartym i dopełnionym, a także uzasadniono bezwzględny charakter nierozzerwalności tego ostatniego za pomocą unii hipostaticznej Chrystusa (czyli przyjęciu przez Słowo natury ludzkiej)⁴⁰.

4.2. Wystąpienia papieskie: od niepewności do zgody

Choć dzieło Gracjana zostało bezpośrednio przyjęte zarówno *in scholis*, jak i przez kancelarię papieską, nigdy nie zostało ogłoszone jako dokument oficjalny, zachowując swój charakter pracy prywatnej, cenionej nie tylko ze względu na swoje pochodzenie, ale także na różnorodność poruszanych w nim zagadnień.

Fakt ten wyjaśnia, dlaczego dokonane przez Gracjana uzgodnienie tekstów pierwszego tysiąclecia nie zostało powszechnie przyjęte i dlatego w niektórych przypadkach teksty te zostały opracowane przez władzę kościelną w odmienny sposób. Co się tyczy małżeństwa, recepcja systemu Gracjana okazała się utrudniona przede wszystkim ze względu na rolę aktu dopełnienia w powstaniu węzła małżeńskiego. Problematyczna była też kwestia przypadków, które mogły być interpretowane jako wyjątki od nierozzerwalności małżeństwa, co stanowi przedmiot dalszej części wywodu.

W kontekście historii ustawodawstwa kanonicznego w dziedzinie małżeństwa okres pomiędzy dziełem Gracjana (ok. 1140 roku) i promulgacją *Liber Extra* (rok 1234) jawi się jako ostatni, w którym dały się zauważyć pewne wahania w kwestiach zasadniczych dla doktryny i praktyki małżeńskiej⁴¹.

39 W cytowanej wyżej pracy Esmeina wskazano na paralelizm istniejący między Gracjanem a Piotrem Lombardem w kwestii rozwodu z powodu cudzołóstwa. Por. A. Esmein, *Le Mariage en droit canonique*, dz. cyt., s. 88–94.

40 Piotr Lombard, IV Sentencja d 26, rozdz. 6 (IV 660 b), cytowane i tłumaczone przez M. Aroztegi, *San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent d 26 cap 6*, „Scripta Theologica” 43 (2011), s. 265–296, tutaj 273. Zob. także bibliografię cytowaną w przyp. 18.

41 Rola w skonsolidowaniu doktryny małżeńskiej, jaką tradycyjnie przypisuje się Aleksandrowi III, w ostatnim czasie została zakwestionowana, z przytoczeniem argumentacji, przez Anne Duggan. Zob. zwięzłe nawiązanie do tematu w: N. Álvarez de las Asturias, *La formación del vínculo...*, dz. cyt., s. 639–641.

Zasada bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego została zakwestionowana w niektórych dekretach, z których najbardziej znanym jest *Laudabilem* (1193) Celestyna III. Dopuszczył on możliwość ponownego zawarcia małżeństwa przez tych, których małżonek popadł w herezję lub niewierność; była to wykładnia rozszerzająca zastosowanie przywileju *in favorem fidei*. Oczywista różnica zaprezentowana w tym ujęciu odnosi się do sakramentalnego charakteru małżeństwa, które według Celestyna może ulec rozwiązaniu⁴², łamiąc w ten sposób ramy doktrynalne ustanowione przez Gracjana. Koncepcja ta została jednak bardzo szybko odrzucona przez Innocentego III dekretem *Quanto te magis* (1199), odwołującym to wszystko, na co dozwolił wcześniej Celestyn III⁴³.

Ostateczne skonsolidowanie systemu prawa małżeńskiego, którego centrum stanowi potwierdzenie nierozzerwalności węzła małżeńskiego ustanowionego przez zgodną wolę ochrzczonych i późniejszy akt dopełnienia, dokonało się wraz z promulgacją *Liber Extra*⁴⁴.

Wiadomy jest fakt, jak znaczną swobodę Grzegorz XI pozostawił św. Rajmundowi de Peñafort dla opracowywania zbioru, który miał mieć charakter dzieła uniwersalnego, wyczerpującego i możliwie pozbawionego sprzeczności⁴⁵. Robiąc użytek z tej wolności, św. Rajmund wyciął z dekretów powstałych w okresie bezpośrednio poprzedzającym jego działalność fragmenty dopuszczające rozwody, „uzgadniając” je w ten sposób z doktryną o nierozzerwalności małżeństwa⁴⁶.

⁴² Tekst został zebrany w dziele nazwanym później *Secundo compilatio antiqua* (2 Comp. 3. 20. 2). Zob. *Quinque Compilationes Antiquae*, hg. von E. Friedberg, Lipsiae 1882, Graz 1956. To wydanie przedstawia w całości jedynie te dekryty, które nie znalazły się ani u Gracjana, ani w *Liber Extra*. W podobnym tonie jest także dekret Urbana III, *De illa vero*, włączony do 1 Comp. 4.20. 5. Na temat tych zbiorów poprzedzających *Liber Extra* zob. J. Sedano, *Quinque Complilationes Antiquae*, DGDC VI, s. 675–680. W kwestii innych świadectw zob. A. Esmein, *Le Marriage...*, dz. cyt., s. 95–98; F. Marti, „*Il favor fidei*” nello „*ius novum*”. *Analisi delle fonti normative*, „*Ius Ecclesiae*” 26 (2014), s. 359–378.

⁴³ Zebrane w: 3 Comp 4. 14. 1.

⁴⁴ Zob. M. Bertram, *Decretales de Gregorio IX*, DGDC II, s. 916–923.

⁴⁵ Na temat pracy św. Rajmunda nad dekretami zob. aktualną pracę: E. A. Renno, *The authoritative text: Raymond of Penyafort's editing of the Decretals of Gregory IX (1234)*, New York 2011.

⁴⁶ Teksty dekretów Celestyna III i Urbana III zostały odtworzone w formie skróconej, tak aby potwierdzać nierozzerwalność, odpowiednio w X. 3. 33. 1 oraz X. 4. 19. 6. W wydaniu Emila Friedberga transkrybowana jest kursywą pełną treść, dzięki czemu można porównać to, co św. Rajmund wybrał do swojego zbioru. Zob. *Corpus Iuris Canonici*, hg. von E. Friedberg, Bd. 2, Lipsiae 1879, Graz 1955. Wreszcie tekst Innocentego III odtworzony jest w X. 4. 19. 7.

5. Recepcja magisterialna kanonu 7 Soboru Trydenckiego

5.1. Recepcja jako kategoria historyczna i teologiczna

Problematyka recepcji⁴⁷ jako kategorii historycznej, a zarazem teologicznej, nabrała istotnego znaczenia w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, szczególnie w trakcie badania historii soborów. Aby je umożliwić, należało najpierw przezwyciężyć na gruncie teologicznym jej możliwą interpretację jako „wymogu koniecznego” dla ważności aktów Magisterium, jak to proponowały różne doktryny soborowe i co potępił w końcu Sobór Watykański I w dogmatycznej definicji o nieomyślności papieskiej⁴⁸.

Przydatność pojęcia recepcji dla studiów historycznych nie podlega dyskusji, jako że umożliwia ono zbadanie rzeczywistego wpływu zaleceń soborowych na życie wspólnoty Kościoła. Historyczna analiza tego procesu zmusza nas jednocześnie do określenia pewnych elementów, których właściwe zrozumienie możliwe jest jedynie po odwołaniu się do filozofii i teologii. W naszych rozważaniach skupimy się na trzech aspektach.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na bliski związek, jaki istnieje pomiędzy procesem interpretacji i recepcji. Jak wykazały badania nad recepcją Soboru Watykańskiego II, zależała ona w dużej mierze od interpretacji, jaką chciano dla niego zaproponować. Dlatego też najlepszą drogą do uzyskania owocnego odbioru tekstów soborowych wydaje się właściwa ich hermeneutyka. Nietrudno zdać sobie sprawę z roli, jaką odegrał w tej kwestii Joseph Ratzinger (późniejszy Benedykt XVI).

47 Szeroka definicja tego pojęcia mogłaby brzmieć następująco: „il processo mediante il quale la comunità dei credenti riceve e assume, integrandola nella propria vita di fede, una decisione o una affermazione dell' autorità ecclesiastica”. S. Vitello, *Ricezione*, [w:] *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, Ph. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 1198–1202 (tu: s. 1199). Krytyczna analiza bibliografii na temat recepcji oraz pewne propozycje systematyki można znaleźć u A. Antona, „*La recepción*” en *la Iglesia y ecclesiologia (I)*, „*Gregorianum*” (1996) nr 77, s. 57–96. W dalszej części wywodu opieram się przede wszystkim na metodologicznych założeniach F. S. Venuta, *La recepciones del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985*, Torino 2011, s. 23–51.

48 „[...] ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse”. Concilium Vaticanum I, pierwsza konst. dogm. *De ecclesia Christi*, rozdz. IV (COD, s. 816). Na temat precyzyjnego znaczenia tego twierdzenia zob. R. Polanco F., *Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II*, „*Teología y Vida*” (2013) nr 54, s. 205–231, zwłaszcza s. 215–216.

Druga kwestia odnosi się do „podmiotów” recepcji (a także interpretacji). Choć nie ulega wątpliwości, że odbiorcą jest cała wspólnota Kościoła; jasne jest także, że mogą wyłonić się z niej specjalne podmioty oraz że nie wszyscy jej członkowie mają jednakowe zdolności do zrozumienia kwestii teologicznych. We wspólnocie wierzących wyróżnia się od zawsze funkcja, którą pełni następca św. Piotra⁴⁹; magisterium papieskie stanowi bowiem szczególnie ważne kryterium dla interpretacji i recepcji tekstów soborowych⁵⁰. Można o nim powiedzieć, że rzeczywiście jest ich odbiorcą, a zarazem je interpretuje, zaś ta interpretacja jest najlepszym drogowskazem dla poprawnego odbioru ze strony wspólnoty Kościoła.

Po trzecie, także z teologicznego punktu widzenia dla dokładnego ustalenia treści stwierdzeń soborowych konieczny jest upływ czasu⁵¹. W przypadku soboru trydenckiego szczególne znaczenie ma okres następujący bezpośrednio po jego

49 Doniosłość recepcji ze strony papieża rzymskich jest wyraźnie widoczna w historii soborów, a zwłaszcza w uznaniu ich ekumeniczności. Por. J. Grohe, *Concilio ecumenico*, [w:] *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, P. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 333–338, jak również H. J. Sieben, *Defmition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend*, „Annuario Historiae Conciliorum” nr 40 (2008), s. 7–46. Prawny charakter tego typu recepcji odróżnia ją od recepcji w szerszym znaczeniu, której dotyczy niniejszy fragment pracy. Jednak nawet w tym szerokim znaczeniu, w którym recepcja nie może być sprowadzona jedynie do aktu prawnego, rola następcy św. Piotra była postrzegana jako natury odmiennej od roli pozostałych odbiorców. W tym kontekście zob. pierwsze świadectwa teologii prymatu Rzymu u K. Schatza, *Der päpſtliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 19–30. Wreszcie – nie należy zapominać o skutkach prawnych wynikających ze sprawowania przez Kościół urzędu nauczycielskiego, również wtedy, gdy nie formułuje on nauczania językiem kanonicznym. Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2005, 6, „Acta Apostolicae Sedis” 97 (2005), s. 166; cytowany wprost przez Benedykta XVI, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 26.01.2008, 8, „Acta Apostolicae Sedis” 100 (2008), s. 87–88.

50 „Un’interpretazione autentica dei testi conciliari puo essere fatta soltanto dallo stesso agistero della Chiesa. Percio nel lavoro teologico d’interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrano presentare difficoltà, e innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi. Comunque, rimangono legittimi spazi di liberta teologica per spiegare in un modo o in un altro la non contraddizione con la tradizione di alcune formulazioni presenti nei testi conciliari e, perciò, di spiegare il significato stesso di alcune espressioni contenute in quei passi”. F. Ocariz, *Sull’adesione al Concilio Vaticano 11*, „L’Osservatore Romano” 2.12.2011, s. 6.

51 „Nikt poza *Schola Theologorum* nie jest uprawniony do określania mocy deklaracji papieskich i synodalnych, zaś ich dokładna wykładnia jest dziełem czasu”. BTO. J. H. Newman, *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid 1996, s. 30.

zakończeniu⁵², z uwagi na środki podjęte w celu zagwarantowania dosłownej interpretacji ustaleń zgromadzenia soborowego⁵³.

Te krótkie rozważania na temat zagadnienia recepcji otwierają drogę do późniejszego zrozumienia doktryny Soboru Trydenckiego na temat nierozzerwalności małżeństwa oraz jej wartości doktrynalnej. Pozwalają ponadto w uzasadniony sposób skoncentrować naszą analizę na badaniu recepcji doktryny przez Magisterium ze względu na jego uprzywilejowaną pozycję w tym aspekcie. Jednocześnie usprawiedliwiają one ustanowienie określonych ram czasowych dla niniejszej analizy, bez konieczności wydłużania naszego badania aż do współczesności.

Uważam, że właściwą górną granicą poddanego badaniu okresu będzie połowa XVII wieku (lata 1650–60), jako że sto lat stanowi okres wystarczający dla przedstawienia pierwszej recepcji soboru. Należy dodać, że we wskazanej wyżej dekadzie opublikowane zostały badania historyczne dotyczące soboru trydenckiego, które w rozstrzygający sposób wpłynęły na jego późniejszą recepcję⁵⁴ – pozwoliły bowiem na zerwanie jedności teologicznej i kanonicznej w rozważaniach na temat dogmatycznego zasięgu nierozzerwalności małżeństwa⁵⁵. Należy jednak zaznaczyć,

52 Rozróżnienie między recepcją wczesną – *Frührezeption* – i recepcją już dojrzałą lub pełną – *Vollrezeption* – wprowadził Wieacker. Pierwszą z nich porównuje się do okresu zarządzania. Por. odesłania u Venuta, *La recezione*, dz. cyt., s. 26–27. Dokładne opracowanie zagadnień historycznych i teologicznych, które należy mieć na uwadze przy tworzeniu periodyzacji, można znaleźć u G. Routhiera, *La réception d'un concile*, Paris 1993, s. 71–114.

53 Temat środków przedsięwziętych przez Piusa IV dla zapewnienia literalnego stosowania Trydentu zob. C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011, s. 177 i 182. Z tego względu zastrzeżenia J. Ratzingera co do pierwszych lat po soborze watykańskim II, które doprowadziły wręcz do stwierdzenia w 1975, że prawdziwa recepcja Soboru dopiero ma się rozpocząć (zob. odesłania w G. Routhier, *La réception...*, dz. cyt.), nie mają zastosowania w tym przypadku. Ponadto niejednakowe rozpoczęcie recepcji Trydentu w poszczególnych państwach ze względu na *exsequatur* władcy nie wpływają na przedmiot niniejszego badania, który dotyczy recepcji magisterialnej.

54 W ten sposób rozpatruje to Metz w związku z publikacją *Istoria del Concilio di Trento de Pietro Sforza Pallavicino en 1656–1657*: „il donna lieu a réflexion aux théologiens et aux canonistes au sujet de la valeur dogmatique du canon du concile de Trente relatif a l'indisolubilité. En fait, il divisa les esprits: le caractere dogmatique admis pratiquement sans contestation jusque-là fut mis en question”. R. Metz, *Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) a la veille de Vatican II (1564–1959)*, „Revue de Droit Canonique” 38 (1988), s. 100–133, tutaj s. 112–113.

55 Analizę zróżnicowanych poglądów poszczególnych autorów z epoki bezpośrednio następującej można znaleźć u L. Bressana, *Il canone...*, dz. cyt., s. 255–284.

że rozdzwięk ten nie wpłynął na nauczanie Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, w obrębie którego recepcja soboru trydenckiego jest całkowicie spójna⁵⁶.

6. Pierwsza recepcja magisterialna kanonu 7

Problem zasygnalizowany w powyższym tytule można przedstawić za pomocą czterech uzupełniających się zagadnień. Pierwszym z nich jest treść wyznania wiary Piusa IV, w takim zakresie, w jakim może być traktowana jako aktualizacja ujęcia wiary Kościoła po zgromadzeniu soborowym. Drugim jest zmiana treści wyznań wiary dokonująca się w następnym stuleciu. Trzecia kwestia dotyczy badania różnych rozporządzeń papieskich w sprawie praktyk małżeńskich Kościołów wschodnich oraz, w sensie ogólnym, badania interpretacji soborowych kanonów dokonywanych przez kongregacje rzymskie i w praktyce Kurii Rzymskiej. Ostatni aspekt stanowi analiza przedstawienia sakramentu małżeństwa w *Katechizmie dla proboszczów św. Piusa V*. Wszystkie te zagadnienia wpisują się w badanie recepcji dokonanej przez najwyższy autorytet Kościoła i prawie wszystkie są wyrazem sprawowania przez Kościół urzędu nauczycielskiego. Kwestie te zostaną zebrane i przedstawione w dwóch wynikających z kontekstu aspektach: wokół problemów związanych z praktyką Kościołów wschodnich z jednej strony oraz przekazywania wiary z drugiej.

6.1. Kościół trydencki i praktyka małżeńska na wschodzie

Niepowodzenie unii florenckiej nie przerwało kontaktów Kościoła katolickiego z różnymi Kościołami wschodnimi i choć nie doprowadziły one do odbudowania pełnej jedności, zaowocowały powstaniem unii częściowych. Łączność z Rzymem

⁵⁶ Wybór dokumentów papieskich na ten temat w: R. Metz, *Dissolubilité...*, dz. cyt. Prawdopodobnie najbardziej znaczącym świadectwem tej ciągłości – dużo nam bliższym niż badany przez nas okres – są słowa Piusa XI: „Na pamięć przywieść należy jeszcze uroczyste orzeczenie, które Sobór Trydencki pod karą wyklęcia w ten sposób potępił [...]. Nie mylił się Kościół i nie myli się, tak nauczając. Jest zatem rzeczą zupełnie pewną, że węzeł małżeński, nawet z powodu cudzołóstwa rozerwanym być nie może. Z tego wynika niewątpliwie, że wszelkie inne powody, słabsze jeszcze, zwykle na korzyść rozwodów przytaczane, mniej jeszcze mają wagi i pominięte być mogą”. Pius XI, enc. *Castii connubii* (31.12.1930), 33.

odzyskały zatem liczne Kościoły wschodnie, co dokonało się przez przyjęcie przez nie tzw. formuł unijnych. Warunkiem koniecznym unii było zawsze wyznanie wiary Kościoła katolickiego w formie, w jakiej zostało sformułowane, dopuszczano jednak zachowanie własnych obrzędów i tradycji w kwestiach wyłącznie dyscyplinarnych.

Początkowo wyznaniem wiary używanym dla celów „formuł unijnych” było wyznanie ułożone przez Piusa IV w końcowym okresie soboru trydenckiego. Jedynym nawiązaniem do małżeństwa była w nim wzmianka o jego sakramentalnym charakterze jako siódmym sakramencie Nowego Przymierza; obejmowało ono także sformułowanie wyznania wiary we wszystko, czego nauczał Sobór⁵⁷. To samo podsumowanie nauczania o małżeństwie znalazło się w pierwszych wyznaniach wiary przygotowanych specjalnie na potrzeby zawierania poszczególnych unii⁵⁸. Ich brzmienie jest bardzo zbliżone do kompozycji stworzonej przez Piusa IV.

Poważną zmianę przyniósł jednakże pontyfikat Urbana VIII, który w 1633 roku zlecił zrehabilitowanie nowego, krótszego składu apostołskiego. Co zaskakujące, związły charakter formuły nie przeszkodził w zawarciu w nim ustępu poświęconego sakramentowi małżeństwa – wymagano już nie tylko wiary w jego sakramentalny charakter, lecz także w bezwzględność nierozzerwalność również we wprost wymienionych przypadkach cudzołóstwa i herezji, a co do zasady we wszelkich pozostałych sytuacjach⁵⁹. Wśród wskazanych w składzie źródeł znalazły się ponadto sobory z Florencji i Trydentu.

To wyszczególnienie zdają się uzasadniać tak świadectwa misjonarzy o rozpowszechnionej praktyce rozwodowej na Wschodzie, jak i praktyka stosowana przez Rzym, całkowicie przeciwna tolerowaniu rozwodu.

Praktyka ta opisana jest w Instrukcji *Sanctissimus* papieża Klemensa VIII, wydanej w 1595 roku i skierowanej do biskupów włoskich. Wzywała ich ona między

57 „Profiteor quoque septem esse vere proprie sacramenta Novae Legis...” następnie na końcu: „cetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis Conciliis, ac precipue a sacrosancta Tridentina Synodo, tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profiteor” w: H. Denzinger, P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999, s. 1884 i 1869, odpowiednio.

58 Por. na temat wszystkich L. Bressan, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 127–141.

59 „Item Sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, haeresim, aut alias causas inter coniuges thori et cohabitationis separatio fieri potest, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse”. Cyt. za L. Bressan, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 143 ze zmianą wskazaną w przyp. 73.

innymi do zaprzestania tolerowania rozwodów między podległymi im Grekami oraz unieważnienia zawartych powtórnie związków. Przywołana w instrukcji *ratio* to zastosowanie doktryny Soboru Trydenckiego⁶⁰.

Na zakończenie należy podkreślić, że praktyka tak Kongregacji Propaganda Fide Propaganda Fide, właściwej w sprawach Kościołów wschodnich, jak i innych kongregacji (Świętego Oficjum, soboru) podkreśla, że dokonanie ponownych zaślubin po zaistnieniu separacji nie jest dopuszczalne z żadnego powodu⁶¹.

Kierunek obrany przez recepcję Magisterium może być zależny od zmiany perspektywy w relacjach z Kościołami wschodnimi⁶². W rezultacie za pomocą różnych procesów historycznych – które można z pewną ostrożnością zakwalifikować jako procesy konfesjonalizacji – Kościół katolicki czynił coraz mniejsze rozróżnienie między unią doktrynalną a różnorodnością dyscyplinarną. Dobrym dowodem jest częściowa latynizacja liturgii wschodnich.

Niemniej jednak nie uważam, aby twierdzenie to było najlepszym wyjaśnieniem w interesującym nas przypadku recepcji doktryny Soboru Trydenckiego. Wydaje się raczej, że położenie mniejszego nacisku na wschodnią wrażliwość pozwoliło na dosłowne zastosowanie tego, co sobór uważał za kwestię doktrynalną o praktycznych konsekwencjach: bezwzględną nierozzerwalność małżeństwa ważne zawartego i dopełnionego. W tym przypadku nie znajdujemy się zatem

60 „Matrimonia inter coniuges Graecos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si quia de facto processerunt, nulla, et irrita declarent”. Clemens VIII, Inst. Sanctissimus z 31.08.1595, [w:] *Codicis Iuris Canonici Fontes*, a cura di I. Serédi, t. 1, Tipografia Vaticana, Rzym 1926, s. 343–346, cyt. na s. 345.

61 Przedstawienie wielu przypadków z komentarzem w: L. Bressan, *Il divorzio*, dz. cyt., s. 159–196. Interpretacje Świętej Kongregacji Soboru – jedyne organu mającego do tego kompetencje zgodnie z dokumentami Soboru Trydenckiego – są zawarte w monumentalnym dziele *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, zainicjowanym przez Prospera Lambertiniego (przyszłego Benedykta XIV) w pierwszym trzydziestoleciu XVIII wieku. Na temat tego dzieła por. J. Bosch Carrera, *La Sagrada Congregación del Concilio* oraz *Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, „Cuadernos Doctorales” 2000 nr 19, s. 15–79. Podsumowanie o ogromnym znaczeniu dzięki rozpowszechnionemu użytkowi stanowią *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesauro*, a cura di J. de Andrea, Napoli 1859. Odnośnie do kanonu 7 o małżeństwie zawiera niektóre rozporządzenia dotyczące separacji (nie rozwiązania) z powodu złożenia ślubów, s. 289–290. To istotne, zważywszy na przedstawioną rozległą praktykę rozwiązywania [małżeństw] zawartych, a niedopełnionych oraz stosowania zasady *in favorem fidei*, s. 280–289.

62 Por. V. Peri, *Orientalis varietas...*, dz. cyt., s. 111–141.

w sytuacji braku wrażliwości na istnienie różnorodnych praktyk, ale stajemy raczej przed decyzją o wyeksponowaniu treści doktrynalnych niezbędnych do tego, by jedność w wierze stała się prawdziwa. Sądzę, że ta interpretacja znajduje uzasadnienie w konkretnym kształcie tekstów umożliwiających bezpieczne korzystanie z postanowień Soboru Trydenckiego.

6.2. Katechizm rzymski

Właśnie z uwagi na swój reformatorski charakter Sobór Trydencki przykładał szczególną wagę do odpowiedniej formacji chrześcijan – kapłanów i świeckich. Dlatego też już od pierwszej fazy Soboru podnoszono potrzebę opracowania nauczania, które umożliwiłyby realizację pragnienia ukształtowania dobrze wykształconego ludu chrześcijańskiego. Głównym owocem tego dążenia jest *Katechizm dla proboszczów* wydany przez św. Piusa V w 1566 roku⁶³.

Katechizm poświęca sakramentowi małżeństwa rozdział ósmy części drugiej, który dzieli się na trzydzieści cztery kwestie. Dla niniejszej analizy okażą się przydatne niektóre elementy jego wyводу.

Po pierwsze ścisła zależność Katechizmu od tradycyjnej interpretacji najważniejszych tekstów biblijnych. I tak Księga Rodzaju ustanawia naturalny charakter małżeństwa i jego najistotniejsze przymioty. Spośród nich nierozzerwalność została usankcjonowana nauczaniem Chrystusa, a w kwestii małżeństwa sakramentalnego – przez doktrynę św. Pawła zawartą w jego Liście do Efezjan.

W związku z powyższym odnajdujemy jasne potwierdzenie istnienia małżeństwa naturalnego o tych samych cechach co sakramentalne. Przyjście Chrystusa pozwala poznać prawdziwe małżeństwo, przysłonięte dotąd, w wyniku zatwardziałości ludzkiego serca, różnymi wzorcami kulturowymi oraz Starym Przykazaniem. Związek pomiędzy małżeństwem stworzonym i sakramentalnym jest rozumiany w kluczu wzmocnienia jego zasadniczych właściwości i w połączeniu, co oczywiste, z udzieleniem mu szczególnej łaski sakramentalnej.

⁶³ Na temat genezy, źródeł i tradycji tekstualnej zob. P. Rodríguez, R. Lanzetti, *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona 1982. Wydanie, z którego korzystam: Sagrada Congregación de Propaganda Fide, *Catecismo según el decreto el Concilio de Trento mandado publicar por San Pio V*, Roma 1886, trad. y anotado por A. Machuca Díez, Madrid 1972 [dalej: *Katechizm rzymski*]. Cytował będę dosłownie jedynie w przypisach w odniesieniu do rozwodu. Co do reszty, odsyła się do lektury tekstu, który znajduje się na s. 353–372.

Kiedy *Katechizm* odnosi się do nierozzerwalności, cytuje wprost Sobór Trydencki⁶⁴ i przywołuje dwa główne powody: zakaz poligamii (obejmujący także sytuację zmiany małżonka za życia dotychczasowego) oraz znaczenie związku Chrystusa z Kościołem, właściwe dla sakramentu⁶⁵. W odniesieniu do pierwszego argumentu wyłączone jest wprost dokonanie rozwodu z powodu cudzołóstwa⁶⁶.

Wreszcie *Katechizm*, wychodząc naprzeciw ewentualnej krytyce trudności, jakie wywołuje tak uregulowane życie małżeńskie, zadaje sobie trud ukazania zalet, jakie przynosi uzgodnienie życia z tym nauczaniem.

Zakończenie

Pragnieniem każdego historyka jest uzasadnienie swojej pracy nie tyle w świetle obrazu Penelopy, ile Tezeusza i Minotaura: odnalezienie w swoich dociekaniach właściwej drogi przez labirynt przeszłych wydarzeń, po to aby, jeśli nie ostatecznie wyjaśnić, przynajmniej nieco naświetlić kwestie, które nieustannie wpływają na obecne czasy.

Dokonana analiza nakreśla właściwe ramy rozumienia nauczania Soboru Trydenckiego o nierozzerwalności małżeństwa. Takiego rozumienia, które wymaga interpretowania tych nauk w sensie doktrynalnym i w ciągłości z poprzedzającą je refleksją. Ta z kolei koncentrowała się przede wszystkim wokół ustanowienia węzła oraz jego wymiaru sakramentalnego, który nadał związkowi małżeńskiemu charakter bezwzględnie nierozzerwalny. Stąd też wszelkie okoliczności zaistniałe po zawiązaniu węzła małżeńskiego – bez względu na to, jak były poważne – pozostawały bez wpływu na jego nierozzerwalność.

Doprecyzowanie tej doktryny nastąpiło przede wszystkim poprzez refleksję na temat specyfiki małżeństwa sakramentalnego w stosunku do małżeństwa w rzeczywistości stworzenia, jak również na temat roli, jaką ma dopełnienie małżeństwa

64 „Nie tylko Bóg ustanowił Małżeństwo, lecz także, jak ogłasza Święty Sobór Trydencki, nadał mu więź wieczną i nierozzerwalną, albowiem powiedział Zbawiciel: „co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela”. *Katechizm rzymski*, cz. II, rozdz. 8, pkt 11, s. 368.

65 Por. *Katechizm rzymski*, cz. II, rozdz. 8, pkt 19, s. 323–364 oraz cz. II, rozdz. 8, pkt 20, s. 368.

66 Por. *Katechizm rzymski*, cz. II, rozdz. 8, pkt 19, s. 364; również cz. II, rozdz. 8, pkt 20, s. 365: „Z uwagi na to [po zacytowaniu Mt 19, 9 – przyp. aut.], jest oczywiste, że węzeł małżeński nie może zostać rozwiązany przez cokolwiek poza śmiercią”.

dla powstania węzła małżeńskiego. Różnica między obydwoima typami małżeństwa była rozumiana (choć nie jedynie) w kluczu wzmocnienia nierozzerwalności, kładąc w ten sposób podwaliny przywileju *in favorem fidei*. Jeśli chodzi o ustanowienie związku, samo potwierdzenie jego konsensualnego charakteru nie przeszkodziło w uznaniu niektórych skutków prawnych dopełnienia. W ten sposób uzasadniano później praktykę rozwiązywania małżeństw zawartych a niedopełnionych. Można sądzić, że kompletne dookreślenie doktryny małżeńskiej Kościoła nastąpiło w 1234 roku, wraz z promulgacją *Liber Extra* Grzegorza IX.

Spośród tych wszystkich zagadnień, które składają się na doktrynę tradycyjną, Sobór Trydencki poddał dyskusji jedynie bezwzględną nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego w pewnych określonych przypadkach (przede wszystkim i niemal wyłącznie w sytuacji cudzołóstwa), czego pierwotną przyczyną jest fakt, że punkt ten podważali protestanci reformatorzy; dodać to tego należy późniejsze różnorodne praktyki Kościołów wschodnich, z którymi krótkotrwała unia po soborze florenckim zdawała się trwać w osłabionej formie na niektórych ziemiach należących do republik katolickich. Nauczanie Kościoła o przywileju *in favorem fidei* i o rozwiązaniu małżeństw ważnie zawartych i dopełnionych nie było przedmiotem szczególnych rozważań w Trydencie. Sobór poprzestał na przyjęciu dotychczasowej doktryny, ponownie wyraźnie potwierdzając możliwość rozwiązania małżeństwa ważnie zawartego (a niedopełnionego – przyp. tłum.) w drodze złożenia uroczystej przysięgi.

W trakcie dyskusji zwrócono uwagę zarówno na złożoność tekstów biblijnych, jak i na różnorodność ujęć ojców Kościoła oraz, przede wszystkim, zagadnień dyscyplinarnych. Podkreślono również kwestie ostrożności, które skłaniały do delikatnego formułowania doktryny Kościoła.

Została zatem określona konkretna formuła kanonu 7. Potwierdza on rozwiązanie zaproponowane w średniowiecznych opracowaniach trudnych tekstów, a ponadto wchodzi w skład wypowiedzi soborowych o charakterze doktrynalnym. Nawiązując wprost do biblijnych podstaw swojego nauczania, w sposób pośredni utwierdza kościelną interpretację opowiadającą się za nierozzerwalnością.

Charakter doktrynalny kanonu 7 wyjaśnia jego recepcję. Polegała ona na włączeniu bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa do wyznania wiary oraz trwałym i niedopuszczającym wyjątków braku pozwolenia na praktyki sprzeczne z kanonem w przypadku chrześcijan wschodnich pozostających w komunii z Rzymem. Przeprowadzone badania ukazują zatem wyraźnie trudności, jakie można napotkać podczas poszukiwań historycznych precedensów czy jakiegokolwiek hipotezy, która

pozwołałaby połączyć jasność doktrynalną na temat danego aspektu życia chrześcijańskiego z praktyką dopuszczającą zachowania z tą doktryną sprzeczne.

Wreszcie największa jasność doktrynalna w kwestii absolutnej nierozzerwalności małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego wyraża się dzisiaj w uznaniu jej za prawdę de *fide tenenda*. Ta kwalifikacja ukazuje dojrzałość inteligencji wiary w odniesieniu do tej prawdy; dojrzałość będącą również owocem procesu omówionego w niniejszym artykule. W związku z powyższym nierozzerwalność małżeństwa jawi się jako integralna część „ewangelii o rodzinie”, a jej odpowiednie przedstawienie stanowi punkt wyjścia do refleksji nad wyzwaniem, z którym przychodzi zmierzyć się obecnemu pokoleniu.

SUMMARY

The Trident Council and the indissolubility of marriage: hermeneutic reflections over the range of the doctrine

The Trident Council made a huge contribution to catholic doctrine and canonical discipline in the realm of sacrament of marriage. The first and foremost can be pointed out the confirmation of the indissolubility of marriage. The truth was formulated due to the arising of doubts about the doctrinal significance of it. The paper deals with the issue of proper interpretation of the canons about marriage given by the Council in question.

Keywords: marriage, canonical form of marriage, Trident Council, Catholic Church

Sobór Trydencki i nierozzerwalność małżeństwa: hermeneutyczne refleksje na temat zasięgu jego doktryny

Sobór Trydencki dokonał istotnego wkładu w rozwój doktryny i dyscypliny kanonicznej odnoszącej się do sakramentu małżeństwa. Na pierwszy plan wysuwa się potwierdzenie nierozzerwalności – sformułowane bardzo wyraźnie w kanonie – wokół którego pojawiły się wątpliwości dotyczące jego wartości doktrynalnej. W artykule poniżej będzie mowa o kryteriach, które pozwolą odpowiednio zinterpretować wartość kanonu trydenckiego.

Słowa kluczowe: małżeństwo, kanoniczna forma zawarcia małżeństwa, Sobór Trydencki, Kościół katolicki

BIBLIOGRAFIA

1. Álvarez de las Asturias N., *La capacità consensuale per sposarsi nella storia del diritto canonico*, [w:] *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, a cura di H. Franceschi, A. Ortiz, Milano 2013, s. 87–123.
2. Álvarez de las Asturias N., *La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?*, „*Ius Canonicum*” 53 (2013), s. 621–654.
3. Álvarez de las Asturias N., Parma M., *El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo*, „*Ius Ecclesiae*” 26 (2014), s. 311–333.
4. Anton A., „*La recepción*” en la Iglesia y ecclesiology (I), „*Gregorianum*” (1996) nr 77, s. 57–96.
5. Aroztegi M., *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV Sent D 26)*, Madrid 2012.
6. Aroztegi M., *San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent d 26 cap 6*, „*Scripta Theologica*” 43 (2011), s. 265–296.
7. Barbaro L., *La Petitio oratorum rei publicae Venetiarum circa canones de sacramento matrimonii al Concilio di Trento*, „*Marcianum*” 1 (2005), s. 121–141.
8. Baura E., *La dispensa canonica della legge*, Milano 1997.
9. Benedykt XVI, *Discurso a la Rota Romana*, 26.01.2008, „*Acta Apostolicae Sedis*” 100 (2008), s. 84–88.
10. Bertram M., *Decretales de Gregorio IX*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 2, Pamplona 2012, s. 916–923.
11. Bosch Carrera J., *La Sagrada Congregación del Concilio oraz Thesaurus resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*, „*Cuadernos Doctorales*” 2000 nr 19, s. 15–79.
12. Bressan L., *I divorzi nelle chiese orientali. Ricerca storica sull’atteggiamento cattolico*, Bologna 1976.
13. Bressan L., *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l’interpretazione degli autori*, Roma 1973.
14. *Canones et decreta Concilii Tridentini ex editione romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Card. Conc. Trid. Interpretum ex ipso resolutionum thesauro*, a cura di J. de Andrea, Napoli 1859.
15. Clemens VIII, *Inst. Sanctissimus* z 31.08.1595, [w:] *Codicis Iuris Canonici Fontes*, a cura di I. Serédi, vol. 1, Tipografia Vaticana, Roma 1926, s. 343–346.

16. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Roma 1983.
17. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³.
18. Concilium Tridentinum, *Diarrorum, Actorum, Espistolarum, Tractatum*, ed. Societas Goerresiana (Friburgo 1901 i następane).
19. Concilium Tridentinum, *Sessio IV, decretum secundum*, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³, s. 664.
20. Concilium Tridentinum, *Sessio XXIV. Canones de sacramento matrimonii*, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³.
21. Concilium Vaticanum I, const. dog. *Dei Filius*, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³, s. 806.
22. Concilium Vaticanum II, const. dog. *Dei Verbum*, [w:] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1973³, s. 973.
23. *Corpus Iuris Canonici*, hg. von E. Friedberg, Bd. 1, 2, Lipsiae 1879, Graz 1955.
24. Denzinger H., Hünermann P., *Enrichidion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.
25. Esmein A., *Le mariage en droit canonique*, vol. 2, Paris 1935.
26. Fantappiè C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011.
27. Fransen P., *Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563)*, „Concilium” 55 (1970), s. 249–260
28. Gaudemet J., *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987.
29. Gaudemet J., *Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs*, [w:] J. Gaudemet, *Sociétés et mariage*, Strasbourg 1980, s. 379–391.
30. Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 1–2, Freiburg im Breisgau 1909.
31. Grohe J., *Concilio ecumenico*, [w:] *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, P. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, „Concilio Ecumenico”, s. 333–338,
32. Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 21.01.2000, „Acta Apostolicae Sedis” 92 (2000), s. 350–355.
33. Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2005, „Acta Apostolicae Sedis” 97 (2005), s. 164–165.
34. Jedin H., *Historia del concilio de Trento*, vol. 3, Pamplona 1975.
35. Jedin H., *Historia del concilio de Trento*, vol. 4/2, Pamplona 1981.
36. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele* (24.05.1990) [oryginał łaciński: „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1550–1570].

37. Kuttner S., *Harmony from dissonance: an interpretation of medieval canon law*, [w:] S. Kuttner, *The history of ideas and doctrines of canon law in the Middle Ages*, London 1980, s. 1–16 (1.3).
38. Kuttner S., *The reform of the Church and the Council of Trent*, „The Jurist” 1962, nr 22, s. 123–142.
39. Marti F., „*Il favor fidei*” nello „*ius novum*”. *Analisi delle fonti normative*, „*Ius Ecclesiae*” (2014) 26, s. 359–378.
40. Metz R., *Dissolubilité du mariage dans l'Église catholique du concile de Trente (exclu) a la veille de Vatican II (1564–1959)*, „*Revue de Droit Canonique*” 38 (1988), s. 100–133.
41. Newman J. H., *Carta al Duque de Norfolk*, Madrid 1996.
42. Ocaríz F., *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, „*L'Osservatore Romano*” 2.12.2011.
43. Örsy L., *Marriage in canon law. Texts and comments. Reflections and questions*, Delaware 1986.
44. Otaduy J. *Interpretación de la ley*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 4, Pamplona 2012, s. 720–731.
45. Pani G., *Matrimoni e seconde nozze al concilio di Trento*, „*La Civiltà Cattolica*” 3943 (4.10.2014), s. 19–32.
46. Peri V., *Orientalis Varietas: Roma e la Chiesa d'Oriente – Storia e Diritto Canonico*, Roma 1994.
47. Pius XI, enc. *Castii connubii* (31.12.1930), „*Acta Apostolicae Sedis*” 22 (1930), s. 539–592.
48. Polanco F. R., *Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II*, „*Teología y Vida*” (2013) nr 54, s. 205–231.
49. Posphil V. J., *Divorce and remarriage: towards a new catholic teaching*, New York 1967.
50. Procha U., *La unión en el segundo concilio de Lyon (1274) y en el concilio de Ferrara-Florenca-Roma (1438–1445)*, [w:] *Historia de los Concilios ecuménicos*, red. G. Alberigo, Salamanca 1993, s. 237–262.
51. *Quinque Compilationes Antiquae*, hg. von E. Friedberg, Lipsiae 1882, Graz 1956.
52. Renno E. A., *The authoritative text: Raymond of Penyafort's editing of the Decretals of Gregory IX (1234)*, New York 2011.
53. Reynolds P. L., *Marriage in the Western Church. The Christianization of marriage during the patristic and early medieval periods*, Leiden 1994.
54. Rincón Pérez T., *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX–XIII*, Pamplona 1971.
55. Rodríguez P., Lanzetti R., *El Catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona 1982. Sagrada Congregación de Propaganda Fide,

Catecismo según el decreto el Concilio de Trento mandado publicar por San Pio V, Roma 1886, trad. y anotado por A. Machuca Díez, Madrid 1972.

56. Routhier G., *La réception d'un concile*, Paris 1993.

57. Schatz K., *Der päp̄tliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.

58. Sedano J., *Quinque Compliliones Antiquae*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 6, Pamplona 2012, s. 675–680.

Sieben H. J., *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend*, „Annuarium Historiae Conciliorum” nr 40 (2008), s. 7–46.

59. Southern R. W., *Scholastic humanism and the unification of Europe*, vol. 1: *Foundations*, Oxford 1995.

60. Tejero E., *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona 1971.

61. Venut F. S., *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985*, Torino 2011.

62. Viejo-Ximénez J. M., *Decreto de Graciano*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 2, Pamplona 2012, s. 954–972.

63. Viejo-Ximénez J. M., *Graciano*, [w:] *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, vol. 4, Pamplona 2012, s. 239–246.

64. Vitello S., *Ricezione*, [w:] *Dizionario di Ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, Ph. Goyret, O. F. Piazza, Roma 2010, s. 1198–1202.

65. Witte J., *Law and Protestantism. The legal teaching of the Lutheran Reformation*, Cambridge 2002.