REMIGIUSZ GÓRSKI OFM

Małżeństwa między katolikami a prawosławnymi

problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2015

Recenzja wydawnicza
prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv
ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser

Redakcja językowa
Janusz Poniewierski

Redakcja techniczna i projekt okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce
Giotto di Bondone, *Wesele w Kanie*, fresk w Kaplicy Scrovegnich w Padwie (ok. 1305)

Copyright © 2015 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-409-4 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-433-9 (wersja online)
DOI: http://dx.doi.org/10.15633/9788374384339

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30–348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl
www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

WSTĘP

Małżeństwo postrzegane jako związek dwojga osób, mężczyzny i kobiety, stanowi przedmiot refleksji i badań różnych nauk, w tym teologii. Małżeństwo i rodzina znajdują się również w centrum zainteresowania zarówno Kościoła, jak i całych społeczeństw, które podejmują szereg inicjatyw zmierzających do ich właściwego rozwoju. Poszczególne Kościoły i wspólnoty kościelne różnią się jednak swą wizją małżeństwa, która czerpiąc wspólne podstawy z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, naznaczona jest rozmaitymi uwarunkowaniami historycznymi, kulturowymi i doktrynalnymi. Różnice te są w dużym stopniu rezultatem podziałów w łonie chrześcijaństwa i odmiennych dróg rozwoju poszczególnych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich.

Brak pełnej jedności chrześcijan w sposób szczególny dotyka małżeństwa mieszane. Przez to pojęcie rozumiemy małżeństwa zawierane pomiędzy dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna należy do Kościoła katolickiego, druga zaś do Kościoła lub wspólnoty kościelnej niemającej pełnej łączności z Kościołem katolickim[1]. Specyficzny charakter małżeństw mieszanych sprawia, że narażone są one na szereg trudności o charakterze konfesyjnym, które niejedno-

---

[1] Termin „małżeństwo mieszane" stosujemy zamiennie z określeniami: „małżeństwo osób o różnej przynależności wyznaniowej", „małżeństwo różnowyznaniowe" lub „małżeństwo konfesyjnie zróżnicowane". Por. KPK, kan. 1124; DyrE, nr 143.

krotnie już prowadziły do nieporozumień i sporów międzywyznaniowych. W rezultacie postrzeganie małżeństw mieszanych zarówno w Kościele katolickim, jak i w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich naznaczone było często nieufnością i dużą powściągliwością. Nic więc dziwnego, że wraz z rozwojem ruchu ekumenicznego kwestia małżeństw mieszanych stała się ważnym tematem dialogów międzywyznaniowych.

W tym kontekście podjęty problem badawczy nabiera wielkiego znaczenia i aktualności. Wynika to przede wszystkim z faktu, że w ostatnim czasie można odnotować znaczący wzrost liczby zawieranych związków mieszanych. Jest to spowodowane między innymi emigracją zarobkową i dużą mobilnością ludności oraz rozwojem ruchu ekumenicznego. Sprawa małżeństw mieszanych stanowi dziś duże wyzwanie, przed którym stają nie tylko nupturienci zawierający taki związek, ale całe Kościoły i wspólnoty kościelne. Wszystko to wskazuje na potrzebę pogłębionej refleksji, tak na płaszczyźnie teologicznej, jak i duszpasterskiej, na temat małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej.

Problem badawczy

Celem niniejszej rozprawy jest naukowa prezentacja istotnych problemów natury konfesyjnej występujących w małżeństwach między katolikami i prawosławnymi, które wyeksponowano w dokumentach rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego, oraz przybliżenie zawartych tam propozycji ich rozwiązania. W centrum uwagi znajdują się przede wszystkim problemy natury teologicznej, kanonicznej i liturgicznej, rozbieżności w zakresie etyki małżeńskiej i trudności związane z religijnym wychowywaniem dzieci.

Tak określony cel badawczy obejmuje kilka problemów szczegółowych, które można ująć w formie pytań. W zakresie problematyki małżeństwa i małżeństwa mieszanego pojawiają się najpierw pytania: Jaka jest nauka Kościoła rzymskokatolickiego i Kościoła pra-

wosławnego na temat małżeństwa? W jaki sposób obydwa Kościoły postrzegają małżeństwo osób o różnej przynależności wyznaniowej? Rozpatrując zaś problematykę małżeństw mieszanych w perspektywie ekumenicznej, należy zapytać: Na jakie konkretne problemy w małżeństwach między katolikami i prawosławnymi zwracają uwagę dokumenty dialogowe? Jakie propozycje rozwiązań problemów konfesyjnych występujących w małżeństwach mieszanych znajdujemy w analizowanych dokumentach dialogowych?

Stan badań

Należy zauważyć, iż pomimo ciągłego wzrostu liczby zawieranych małżeństw między katolikami i prawosławnymi nie ma całościowego opracowania tego zagadnienia. Wydane dotychczas publikacje zawierają jedynie ogólny i cząstkowy opis interesującej nas problematyki. Nie zawsze też w wystarczającym stopniu uwzględniają ekumeniczny wymiar problemu[2].

W związku z tym niniejsza praca jest pierwszą próbą całościowej i systematycznej prezentacji zagadnienia małżeństw między katolikami i prawosławnymi w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego. Nie tylko wypełnia ona istniejącą w tym obszarze lukę, lecz także rozwija nową perspektywę badań nad trudną problematyką małżeństw mieszanych. Przyjęta przez nas perspektywa ekumeniczna pozwoli pełniej uwzględnić osiągnięcia dialogu ekumenicznego w życiu małżeństw mieszanych, a tym samym odkryć nowe sposoby praktycznej realizacji ekumenii w życiu Kościoła.

---

[2] Wymiar historyczny i kanoniczny małżeństw mieszanych rozpatrywany jest na przykład w publikacjach: B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991; M. Bucciero, *I matrimoni misti. Aspetti storici e canonici*, Roma 1997. Z kolei aspekt moralny małżeństwa i rodziny w Kościołach siostrzanych został omówiony w monografii: J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011.

Źródła

Podstawowym źródłem rozprawy są dokumenty rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego, które bezpośrednio dotyczą zagadnienia małżeństw mieszanych. Chodzi tu przede wszystkim o dokumenty dialogu między Kościołami siostrzanymi na forum lokalnym we Francji, Niemczech, Szwajcarii i USA. W ramach tych dialogów wypracowano łącznie 11 dokumentów poświęconych badanej kwestii: we Francji dokument *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z 1971 roku[3]; w Niemczech dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolickimi* (Bonn, 1993)[4]; w Szwajcarii dwa dokumenty: *Małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo między rzymskimi katolikami i prawosławnymi* (Ginevra–Ingenbohl, grudzień 1985)[5] oraz *Wspólna deklaracja dotycząca wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych*

---

[3] Por. Comitato episcopale cattolico per l'unità e Comitato interepiscopale ortodosso di Francia, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971) [=DoFr-1971], [w:] EnchOe II, s. 293–310. Tekst oryginalny fr.: Comité Episcopal Catholique et du Comité Interépiscopal Orthodoxe en France, *Pastorale commune des foyers mixtes*, „Unité des Chrétiens" 3 (1971), s. 25–30.

[4] Por. Commissione mista della metropolia greco-ortodossa in Germania e della Conferenza episcopale tedesca, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn, 1993), [=DoNiem-1993], [w:] EnchOe VIII, s. 901–909. Tekst oryginalny niem.: Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung*, [w:] *Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen* (Arbeitshilfen nr 203, 10. October 2006, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2006, s. 59–70.

[5] Por. Commissione per il dialogo fra ortodossi e cattolici romani in Svizzera, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra-Ingenboh, dicembre 1985) [=DoSzw-1985], [w:] EnchOe IV, s. 815–819. Tekst oryginalny niem.: Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Mischehe zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen*, „Una Sancta" 42 (1987) nr 4, s. 343–345.

(1991)[6]; w USA sześć dokumentów: *Wspólna deklaracja na temat małżeństw mieszanych* (Barlin Acres, 4 listopada 1971)[7], *Wspólna deklaracja na temat świętości małżeństwa* (Nowy Jork, 8 grudnia 1978)[8], *Wspólne wskazania dotyczące formacji duchowej dzieci z małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (Nowy Jork, 11 października 1980)[9], *Porozumienie w sprawie małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (Boston, 8 kwietnia 1981)[10], *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-*

---

[6] Por. Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz – eine pastorale Handreichung praktische Probleme in der Seelsorge und Sakramentalenpastoral*, [w:] *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg/Sch 1992, s. 30–35. Na temat historii tego dialogu zob. R. Weibel, *Ecumenismo in Svizzera*, [w:] Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, *Für die Einheit der Kirche in der Schweiz: eine ökumenische Orientierung* (*Verso l'unità della Chiesa in Svizzera: orientamenti ecumenici*), Freiburg 2005, s. 4–19.

[7] Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An Agreed Statement on Mixed Marriage* (Barlin Acres, November 4, 1971) [=DoUSA-1971], [w:] QUnity, s. 198–199.

[8] Por. Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978) [DoUSA-1978], [w:] EnchOe II, s. 1628–1632. Tekst ang.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An Agreed Statement on the Sanctity of Marriage* (New York, December 8, 1978), [w:] QUnity, s. 202–205.

[9] Por. Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980) [=DoUSA-1980], [w:] EnchOe II, s. 1633–1636. Tekst ang.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Joint Recommendations on the Spiritual Formation of Children of Marriages between Orthodox and Roman Catholics* (New York, October 11, 1980), [w:] QUnity, s. 206–208.

[10] Por. L'arcivescovo cattolico romano di Boston e il vescovo greco-ortodosso di Boston e New England, *Accordo sui matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), [=DoUSA-1981], [w:] EnchOe II, s. 1637–1638. Tekst ang.: Cardinal Medeiros and Bishop Anthimos, *Agreement on Orthodox-Roman Catholic Marriages* (Boston, April 8, 1981), „Originis" 10 (1981) nr 46, s. 734.

-rzymskokatolickich (Nowy Jork, 6 stycznia 1986)[11], *Deklaracja duszpasterska w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* (Johnstown, Pensylwania, 5 października 1990)[12].

W pracy uwzględniono ponadto teksty dialogowe, a mianowicie dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego na forum światowym i lokalnym, które nie poruszają wprost omawianej kwestii, ale zawierają stanowisko obydwu stron w odniesieniu do innych, ważnych dla naszych badań kwestii[13]; dokumenty wielostronnego dialogu na temat małżeństw mieszanych, w który zaangażowane są obydwa Kościoły[14]; osiągnięcia innych dialogów ekumenicznych dotyczących małżeństw mieszanych, prowadzonych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego[15].

---

[11] Por. Metropolitan New York/New Jersey Orthodox-Catholic Dialogue, *Agreed Statement on Orthodox-Roman Catholic Marriages* (New York, January 6, 1986) [=DoUSA-1986], [w:] QUnity, s. 209–221.

[12] Por. Comitato misto di vescovi ortodossi e cattolici, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, PA 1990) [=DoUSA-1990], [w:] EnchOe VIII, s. 1395–1404. Tekst ang.: Joint Committee of Orthodox and Catholic Bishops (USA), *A Pastoral Statement on Orthodox-Roman Catholic Marriages*, InMaOrth, s. 158–165.

[13] Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* (Washington, October 25, 2003), „The Greek Orthodox Theological Review" 49 (2004) nr 3–4, s. 359–392; Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 6 (1988) nr 1, s. 64–72.

[14] Chodzi m.in. o projekt dokumentu, opracowany przez Episkopat Polski i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej pt. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia* (projekt dokumentu z 10 V 2011, zaaprobowany przez biskupów zgromadzonych na 356. zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski 14 X 2011, a następnie przedstawiony do aprobaty Stolicy Apostolskiej), www.ekumenia.pl/index.php?D=111 (18.10.2013). Wcześniejsza wersja projektu tego dokumentu została opublikowana w periodyku „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 26 (2010) nr 1, s. 152–157.

[15] Mamy tu na uwadze m.in. następujące dokumenty: Comitato Misto Cattolico-Protestante di Francia, *La celebrazione ecumenica del battesimo dei bambini* (1975), [w:] EnchOe II, s. 269–276; Conferenza Episcopale Italiana e l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, *Documento comune per un indirizzo pa-*

Obok tekstów dialogów ekumenicznych istotne znaczenie dla naszych badań mają dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła rzymskokatolickiego[16] oraz Kościoła prawosławnego[17]. W naszych badaniach odwołujemy się ponadto do źródeł ogólnych: biblijnych, patrystycznych, soborowych i synodalnych, kanonicznych i liturgicznych.

---

storale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia, Roma, 30 giugno 2009, [w:] EnchCEI, vol. 8, s. 1431–1479; Commissione episcopale della CEI per l'ecumenismo e il dialogo, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001.

[16] Zob. np. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio"* (21 listopada 1964), [w:] UU-2, s. 11–26; Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), [w:] UU-2, s. 30–101; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio"* (22 listopada 1981), [w:] PDoMR, s. 133–238; *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), Poznań 1984; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Matrimonii sacramentum" o małżeństwach mieszanych* (18 marca 1966), [w:] UU-1, s. 200–204; Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs United States Conference of Catholic Bishops, *A Guide on Catholic-Orthodox Marriages for Catholic Clergy and Other Pastoral Ministers* (Washington, 1998), www.old.usccb.org/seia/5–264.pdf (15.01.2014).

[17] Na szczególną uwagę zasługują następujące dokumenty: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Москва, 13–16 августа 2000 г., www.patriarchia.ru/db/print/141422.html (10.10.2013); Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America, *On Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life*, Miami, July 1992, www.holy-trinity.org/morality/affirmation.html (18.11.2013); Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Брачна правила Српске Православне Цркве, Београд 1994, www.rastko.rs/bogoslovlje/bracna-pravila/index. html (16.10.2013); *Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio*, „Unitas" 23 (1978) nr 2, s. 139–146; The Holy Synod of the Church of Greece, *Basis Position of the Assisted Reproduction* (Athens, 11.01.2006), www.bioethics.org. gr/en/03_b.html#1 (8.09.2013); Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Przeszkody małżeńskie* (Chambésy 1982), [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 398–399; Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 10 lutego 1995, www. www.diecezjawroclawsko-szczecinska.pl/przydatne/Statut_PAKP.pdf (15.10.2013).

Drugą część materiału bibliograficznego stanowi literatura przedmiotu, która obejmuje zarówno komentarze dotyczące wspomnianych uzgodnień ekumenicznych, jak i publikacje bezpośrednio odnoszące się do badanej problematyki małżeństwa i małżeństw mieszanych w tradycji Kościołów siostrzanych. Gdy chodzi o pierwszą grupę materiału, należy odnotować istnienie stosunkowo małej liczby komentarzy poświęconych dokumentom dialogowymodnoszących się bezpośrednio do małżeństw między katolikami i prawosławnymi. Stanowiło to pewną trudność na drodze realizacji badań. W przypadkach, w których brakowało merytorycznych komentarzy, podczas analizy interesujących nas dokumentów dialogowych posiłkowano się innymi dokumentami i ogólnymi opracowaniami dotyczącymi badanego zagadnienia. Spośród tego rodzaju opracowań na szczególną uwagę zasługują publikacje takich autorów, jak Bruno Gianesin, Mauro Bucciero, Joseph Prader, Paul Evdokimov, John Meyendorff, Sawa Hrycuniak, Jacek Jan Pawłowicz, Ginter Dzierżon[18]. Warto również zwrócić uwagę na artykuły naukowe: Constantinosa Pitsakisa, Jerzego Tofiluka, Tadeusza Kałużnego, Wojciecha Hanca, Marcina Składanowskiego, Zdzisława Kijasa, Zygfryda Glaesera, zamieszczone w czasopismach lub wydaniach zbiorowych[19].

---

[18] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991; M. Bucciero, *I matrimoni misti. Aspetti storici e canonici*, Roma 1997; J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003; P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007; J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie,* Lublin 1995; Sawa (Hrycuniak), *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994; J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody różności religii w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008.

[19] Por. C. G. Pitsakis, *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études Balkaniques" 10 (2003), s. 107–145; J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000,

W pracy wykorzystana została także literatura pomocnicza. Składają się nań monografie oraz artykuły teologów katolickich i prawosławnych, pośrednio odnoszące się do omawianego problemu. Pozwalają one lepiej zrozumieć szerszy kontekst historyczny, teologiczny, kanoniczny i liturgiczny badanego zagadnienia.

Metoda badawcza

Realizacja obranego celu wymaga zastosowania zróżnicowanych metod badawczych. W badaniach odwołujemy się przede wszystkim do metody analizy tekstów źródłowych, a mianowicie interesujących nas dokumentów dialogu ekumenicznego oraz dokumentów i oficjalnych wypowiedzi Kościołów siostrzanych. W ukazaniu rozwoju nauki na temat małżeństwa i małżeństw mieszanych na chrześcijańskich Wschodzie i Zachodzie pomocna jest metoda historyczna. Powyższe metody wspomaga metoda porównawcza, mająca na celu zestawienie i ocenę rezultatów interesujących nas dialogów ekumenicznych. W badaniach nad niektórymi aspektami małżeństwa i małżeństw mieszanych wykorzystana jest również metoda egzegetyczno-dogmatyczna. Całościowa i systematyczna prezentacja wyników badań możliwa będzie dzięki zastosowaniu

---

s. 29–41; T. Kałużny, *Małżeństwa mieszane: aktualne wyzwanie dla Kościołów. Perspektywa rzymskokatolicka i prawosławna*, referat wygłoszony na międzynarodowej konferencji pt. „Ekumenizm – Integracja – Pokój", Kamień Śląski, 5 maja 2013, mps; tenże, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym,* [w:] *Sakramentalność małżeństwa,* red. Z. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002, s. 53–71; tenże, *Nierozerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym,* „Sympozjum" (2010) nr 1 (19), s. 41–60; W. Hanc, *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica" 3 (2003), s. 77–104; M. Składanowski, *Małżeństwa mieszane wyznaniowo-ekumeniczna szansa i życiowe problemy. Perspektywa teologiczna i duszpasterska*, „Studia nad Rodziną" 15 (2011) nr 1–2 (28–29), s. 43–69; Z. Kijas, *Kwestia małżeństw mieszanych we współczesnym dialogu ekumenicznym*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 19–27.

metody syntezy. W końcu, prowadzonym badaniom i formułowanym wnioskom towarzyszy metoda ekumeniczna, która przejawia się w partnerskim i równorzędnym traktowaniu zróżnicowanych konfesyjnie źródeł i publikacji.

Struktura pracy

Postawiony problem badawczy jest rozwinięty w dwóch zasadniczych częściach. Na każdą z nich składają się dwa rozdziały podzielone na podrozdziały i mniejsze jednostki.

W części pierwszej, o charakterze ogólnym, podjęto próbę przedstawienia małżeństwa i małżeństw mieszanych w nauce i praktyce Kościołów siostrzanych. W rozdziale pierwszym ukazane jest małżeństwo w tradycji rzymskokatolickiej i prawosławnej. Najpierw, mając na uwadze teksty Pisma Świętego, wypowiedzi ojców Kościoła oraz nauczanie soborów i synodów I tysiąclecia, zwracamy uwagę na małżeństwo w nauczaniu Kościoła do roku 1054. Następnie w centrum naszej refleksji stawiamy małżeństwo w ujęciu Kościoła rzymskokatolickiego. Na koniec rozpatrywany jest sakrament małżeństwa w ujęciu Kościoła prawosławnego. Rozdział drugi poświęcony jest zagadnieniu małżeństw mieszanych w optyce katolickiej i prawosławnej. Po omówieniu kwestii małżeństw mieszanych w Kościele do roku 1054 w dwóch kolejnych paragrafach zwracamy uwagę na stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego oraz Kościoła prawosławnego w tej sprawie.

W części drugiej, o charakterze szczegółowym, omówiono kwestię małżeństw między katolikami i prawosławnymi w świetle rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego. W pierwszym rozdziale tej części, mając na uwadze wspólne uzgodnienia wspomnianego dialogu ekumenicznego, koncentrujemy się na głównych problemach natury konfesyjnej występujących w małżeństwach między katolikami i prawosławnymi. W centrum refleksji znajdują się rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji

małżeństwa, trudności w budowaniu wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego oraz problemy związane z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci. W ostatnim rozdziale pracy dokonano prezentacji zawartych w tych samych dokumentach dialogowych wskazań, które mogą pomóc w rozwiązaniu problemów małżeństw mieszanych. Tego rodzaju wskazania, podobnie jak odnotowane trudności, koncentrują się wokół trzech obszarów: przygotowania do zawarcia i celebracji małżeństwa mieszanego, wspólnoty wiary i życia małżeńskiego oraz zasad dotyczących chrztu i religijnego wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych.

Część I

MAŁŻEŃSTWO JEDNO- I RÓŻNOWYZNANIOWE W NAUCE I PRAKTYCE KOŚCIOŁÓW SIOSTRZANYCH

Kształtowanie się teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej było procesem rozciągniętym w czasie i uwarunkowanym czynnikami historycznymi, kulturowymi, wyznaniowymi, a także politycznymi. W procesie tym można wyróżnić dwa zasadnicze etapy: do momentu rozłamu, jaki nastąpił między chrześcijańskimi Wschodem i Zachodem w 1054 roku, oraz po nim[1]. Rozpatrując pierwszy etap wspomnianego procesu, należy przede wszystkim szukać wspólnych korzeni (Pismo Święte, wypowiedzi ojców Kościoła, orzeczenia soborów i synodów) odnośnie do nauki i praktyki małżeństwa, kiedy to Kościół był jeszcze niepodzielony. Analiza drugiego etapu tego

---

[1] Za umowną datę podziału powszechnie przyjmuje się rok 1054, kiedy to kard. Humbert, legat papieża Leona IX, ekskomunikował patriarchę Michała Cerulariusza. Należy jednocześnie zauważyć, iż historycy i teologowie obydwu Kościołów są dzisiaj zasadniczo zgodni, iż zaistniały podział między Wschodem i Zachodem był rezultatem procesu wzajemnego wyobcowania, który rozpoczął się na długo przed XI wiekiem i zakończył o wiele później. Por. W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*, [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem Wschodnim*, red. A. Polkowski, Warszawa 1984, s. 11–27; K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 51–52; A. Schmemann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 253–257.

procesu formowania się wspólnoty małżeńsko-rodzinnej pozwoli zobaczyć, że obok istotnych zbieżności w teologii i praktyce małżeństwa istnieją także pewne różnice w tym względzie między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Odmienne podejście Kościołów siostrzanych do sakramentu małżeństwa zostało z kolei odzwierciedlone w postawie obydwu Kościołów wobec małżeństw mieszanych, co znalazło wyraz w katolicko-prawosławnych dokumentach dialogowych, jak również w refleksji teologów obydwu Kościołów.

Zatem celem pierwszej części pracy będzie ukazanie elementów wspólnych oraz różnic w rozumieniu małżeństwa i rodziny, jak również małżeństwa mieszanego między katolikami i prawosławnymi przez obydwa Kościoły. W związku z tym w rozdziale pierwszym zostanie przedstawione małżeństwo w tradycji katolickiej i prawosławnej, natomiast rozdział drugi niniejszej części poświęcony będzie zagadnieniu małżeństw mieszanych między katolikami i prawosławnymi.

Rozdział I

MAŁŻEŃSTWO W TRADYCJI KATOLICKIEJ I PRAWOSŁAWNEJ

U źródeł różnic w podejściu Kościołów siostrzanych do małżeństw między katolikami i prawosławnymi znajduje się sprawa rozumienia małżeństwa w tradycji obydwu Kościołów chrześcijańskich. Można zatem zadać pytanie: jaka jest nauka Kościoła rzymskokatolickiego i Kościoła prawosławnego na temat małżeństwa?

W poszukiwaniu odpowiedzi na nie należy przedstawić małżeństwo w świetle Pisma Świętego i nauczania Kościoła niepodzielonego (1). Następnie należy zwrócić uwagę na zasadnicze elementy teologii i praktyki małżeństwa w tradycji rzymskokatolickiej (2) i prawosławnej (3).

1. Małżeństwo w Piśmie Świętym i nauczaniu Kościoła do rozłamu 1054 roku

Chrześcijańskie rozumienie małżeństwa kształtowało się na przestrzeni stuleci. Szczególne znaczenie w tej kwestii miał dla chrześcijan Wschodu i Zachodu okres pierwszego tysiąclecia Kościoła niepodzielonego. Wspólne podstawy nauki o małżeństwie teologowie katoliccy i prawosławni odnajdują przede wszystkim w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Mając zaś na uwadze dalszy

rozwój tego nauczania, obydwie strony przypisują duże znaczenie wypowiedziom ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz orzeczeniom soborów i synodów Kościoła niepodzielonego.

1.1. Małżeństwo w Starym i Nowym Testamencie

Wprawdzie Pismo Święte nie zawiera usystematyzowanej teologii małżeństwa, jednak dostarcza wielu istotnych twierdzeń o naturze, celach czy przymiotach tej instytucji. Szczególnie ważne są tu dwa następujące po sobie opisy stworzenia świata i człowieka, zawarte na pierwszych kartach Starego Testamentu, uważane za fundamentalne dla pojmowania małżeństwa w całej Biblii: opis chronologicznie starszy – jahwistyczny (Rdz 2, 18–24)[1], powstały prawdopodobnie w IX wieku przed Chrystusem, oraz poprzedzający go opis młodszy, należący do tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 26–28)[2], zredagowany około VI wieku przed Chrystusem[3].

---

[1] Autor tego tekstu w odniesieniu do Boga używa imienia „Jahwe", stąd należy do tzw. tradycji jahwistycznej („J"). Mówiąc o Bogu, posługuje się antropomorfizmami, nadając Bogu cechy ludzkie: Bóg przechadza się po rajskim ogrodzie, lepi Adama z gliny, zamyka drzwi Arki Noego czy schodzi popatrzeć na poczynania budowniczych wieży Babel. Por. Z. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 69–71; J. S. Synowiec, *Na początku*, Warszawa 1987, s. 29. Jahwista odznaczał się wyjątkową intuicją teologiczną. Celem teologii tradycji jahwistycznej jest podkreślenie myśli o całkowitej zależności człowieka od Boga. Por. *La Sainte Bible. Genèse*, red. L. Pirot, A. Clamer, t. 1, Paris 1953, s. 35.

[2] Autorem tego tekstu jest kapłan, stąd zaliczany jest do tzw. tradycji kapłańskiej („P"). Pod względem literackim opis ten ma charakter hymnu liturgicznego. Obraz Boga stwarzającego świat mocą słowa jest pozbawiony antropomorfizmów. Bóg określony słowem „Święty" jest transcendentny w stosunku do stworzeń i odmienny od wszystkiego, co istnieje poza Nim. Por. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, t. I, London 1961, s. 176–177. Bóg najczęściej występuje w obłoku i objawia swoją wolę za pośrednictwem Mojżesza, Aarona i kapłanów. Por. J. Heriban, *Príručný Lexikon biblických vied*, Rím 1992, s. 582.

[3] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol Przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993, s. 82; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 64.

Tekst jahwistyczny przedstawia więź mężczyzny i niewiasty jako połączenie dwu dwupłciowych form gatunku ludzkiego, z góry przeznaczonych do wspólnego życia małżeńskiego[4]. Według tej relacji kobieta zostaje stworzona przez Boga z ciała mężczyzny, by być dla niego pomocą[5]. Jak żebro znajduje się w boku mężczyzny i jest jego częścią, tak kobieta stoi przy boku mężczyzny jako nierozłączna część i partnerka duchowo z nim związana[6]. Powołanie kobiety do życia jest umotywowane stwierdzeniem, że „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz 2, 18). Pierwszy człowiek potrzebuje odpowiedniej pomocy, co ma mu uświadomić jego samotność, w której nie może sam wypełnić zadań, do jakich został przez Boga stworzony i powołany[7]. Taką istotą może być tylko ktoś równy mężczyźnie w jego godności, ktoś, dzięki komu może osiągnąć pełnię egzystencji[8]. Czynnikiem sprawiającym, że mężczyzna i niewiasta opuszczają swoje dotychczasowe naturalne środowisko rodzinne, aby stać się „jednym ciałem" (Rdz 2, 24), jest miłość. Miłość między ludźmi jest przedstawiona jako tworzywo małżeństwa, bez jakichkolwiek aluzji do instytucjonalnych lub obrzędowych form związku małżeńskiego[9]. Okrzyk radości mężczyzny: „ta dopiero jest kością z moich ko-

---

[4] Por. K. Hoła, *Przymierze małżeńskie w świetle nauki Pisma św. i Tradycji,* „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 40 (1987), s. 488.

[5] Podobieństwo to ma swoje implikacje także dla rozumienia doskonałości kobiety stworzonej przez Boga. Jeżeli mężczyzna był dobry i Bóg znalazł w nim sobie upodobanie, to również kobieta podobna do mężczyzny była stworzeniem dobrym, obrazem Boga. Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994, s. 9. Wyjęcie jakiejś cząstki z organizmu mężczyzny i ukształtowanie z niej kobiety to, inaczej mówiąc, danie kobiecie takiej samej natury, godności, takiego samego człowieczeństwa, jakie posiada mężczyzna. Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*..., dz. cyt., s. 84.

[6] Por. P. Dubovský, *Genezis. Komentár k Stáremu zákonu*, t. 1, Trnava 2008, s. 144.

[7] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 9.

[8] Por. J. Kułaczkowski, *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1–2*, „Scriptura Sacra" 10 (2006), s. 16; H. U. von Balthasar, *Theodramatik,* band II: *Die Personen des Spiels,* Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 262.

[9] Na temat egzegezy tekstów Księgi Rodzaju dotyczących stworzenia człowieka, zob.: C. Westermann, *Genesis 1–11*, Minneapolis 1994, s. 74–278; P. Dubovský,

ści" (Rdz 2, 23), wydany na widok „przedstawionej" mu niewiasty, wyraża pełną akceptację nowego, przedziwnego daru Boga[10]. Przyjęcie kobiety przekreślającej samotność Adama oznacza, że mężczyzna odnajduje w niej, a ona w nim, własną tożsamość[11].

Opis kapłański wskazuje na miejsce człowieka w hierarchii stworzeń. Człowiek jest punktem kulminacyjnym stwórczego dzieła Boga. Człowiek zostaje stworzony na obraz i podobieństwo Boże. W granicach widzialnego stworzenia człowiek jest obrazem Boga w swojej cielesności (mężczyzna i kobieta) oraz duchowości (podejmowanie decyzji). Odmienność sposobu stworzenia człowieka w porównaniu ze sposobem stworzenia innych bytów zostaje ukazana przez szczególne i uroczyste postanowienie Boże – „uczyńmy!"[12].

Stworzenie na obraz i podobieństwo Boże zakłada w sobie zdolność przekazywania życia. Autor biblijny wyraża to w stwierdzeniu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28). Małżeński akt prokreacji jako istotny element jedności małżeńskiej jest rozumiany jako uczestnictwo w stwórczej mocy Boga, umożliwiające człowiekowi przekazywanie Jego obrazu[13]. Tajemnica płodności, ze względu na którą Bóg stworzył człowieka i w której człowiek jest obrazem

---

Genezis. Komentár k Stáremu zákonu, dz. cyt., s. 47–186; J. Scharbert, *Genesis 1–11*, Würzburg 1983.

[10] Por. L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 18–19.

[11] Mężczyzna nie jest już tylko tym, który został „wzięty z ziemi", ale tym, który jest zdolny określić siebie w relacji do kobiety. Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 85. Na temat egzegezy tekstów Księgi Rodzaju dotyczących stworzenia człowieka zob.: C. Westermann, *Genesis 1–11*, dz. cyt., s. 74–278; P. Dubovský, *Genezis. Komentár k Stáremu zákonu*, dz. cyt., s. 47–186; J. Scharbert, *Genesis 1–11*, dz. cyt.

[12] Liczba mnoga: „uczyńmy", „nasz", „nam", może oznaczać starożytną formę mówienia o sobie w *pluralis maiestatis*. Niektórzy ojcowie Kościoła rozumieli te słowa jako rozmowę pomiędzy Osobami Boskimi, w czym tkwiłby zarodek chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. Por. J. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003, s. 127.

[13] Por. J. Kułaczkowski, *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1–2*, dz. cyt., s. 11–14.

wiecznie płodnej Trójcy, jest ściśle zespolona z istotą Boga. Stworzył On bowiem ludzi, nie tylko zespalając ich z dwoistości w jedność, ale też ich dwoistość stworzył wyraźnie z własnej jedności[14]. W tekstach Pięcioksięgu sprawa zrodzenia potomstwa niewątpliwie odgrywała rolę pierwszoplanową jako cel, dla którego i ze względu na który Bóg powołał pierwszą wspólnotę ludzką. Jedność mężczyzny i kobiety nie dotyczy jedynie sfery seksualnej, ale również całości życia małżeńskiego w różnych jego wymiarach[15].

W starotestamentowych tekstach dostrzegamy wyraźną ewolucję sposobu pojmowania instytucji małżeństwa z jej różnymi formami i przemianami. Kult płodności i ideał wielkiej rodziny nakazywały dążyć do posiadania jak największej liczby dzieci (por. Rdz 29, 31–35; Sdz 8, 30; 12, 8; 4 Krl 10, 1), co w sposób zupełnie naturalny prowadziło do poligamii. Jahwista, który chwalił ideał monogamii (por. Rdz 2, 18–24), zaczyna piętnować zjawisko wielożeństwa, przypisując jego początki inicjatywie barbarzyńcy Lameka (por. Rdz 4, 19)[16]. Prawne przepisy dotyczące posiadania wielu żon nie są dość jasno sformułowane. Wiadomo, że w czasach sędziów właściciel roli mógł mieć nawet dwie żony (por. 1 Sm 1, 2). Ezaw miał trzy małżonki (por. Rdz 26, 34; 28, 9). Jakub oprócz dwóch żon miał jeszcze dwie konkubiny (por. Rdz 29, 15 – 30, 24)[17], a Gedeon miał do dyspozycji 70 kobiet, w tym także nałożnice (por. Sdz 9, 2–5)[18].

Praktyka poligamii występuje także wśród przywódców izraelskich zawierających związki nie tylko z miłości (por. 2 Sm 11, 2–27),

---

[14] Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, 2 ed., Einsiedeln 1981, s. 183.

[15] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii,* dz. cyt., s. 11.

[16] Por. tamże, s. 29–30.

[17] Konkubinat jako jedna z form poligamii nie gwarantował korzystania z praw przysługujących legalnym małżonkom. Konkubina nie mogła współzawodniczyć w pozyskaniu życzliwości pana, któremu służyła, jak również nie miała prawa współżyć z innym mężczyzną. Wolność dawała jej dopiero śmierć tego, któremu służyła. Dzieci zrodzone w konkubinacie nie posiadały żadnego prawa do dziedziczenia (Rdz 21,10). Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 31–32.

[18] Por. P. Adnès, *Le Mariage* (Le Mystère Chrétien), Paris 1961, s. 18–19.

ale również dla interesu politycznego (por. 3 Krl 3, 1). Posiadanie licznych żon podnosiło prestiż dworu królewskiego i stanowiło rzeczywiste świadectwo politycznej pozycji króla. W wyniku tego powstawały wielkie haremy (por. 3 Krl 11, 3). Chociaż praktyka związków poligamicznych była dosyć popularna i rozpowszechniona w narodzie izraelskim, to jednak ideał wierności jednej osobie nie należał do rzadkości od czasu Izaaka (por. Rdz 25, 19–28) i Józefa (por. Rdz 41, 50) aż do Judyty (Jdt 8, 2–8) i obydwu Tobiaszów, nie pomijając Ezechiela (por. Ez 24, 15–18) i Hioba (por. Hi 2, 9–10)[19]. Szczególnie w okresie po niewoli babilońskiej (VI wiek przed Chrystusem) można zauważyć liczne przykłady monogamicznych form życia małżeńskiego, czego przykładem są wspomniane w Księdze Rut związki: Elimeleka, Machlona, Kiliona oraz Boaza. Autor Psalmu 128 przedstawia małżeństwo jako związek jednego mężczyzny z jedną kobietą: „Małżonka twoja jak płodny szczep winny we wnętrzu twojego domu" (Ps 128, 3). Także Kohelet suponuje istnienie jednej żony przy mężu, gdy mówi: „Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego życia" (Koh 9, 9). Monogamiczna forma małżeństwa zostaje również odzwierciedlona w Księdze Syracha (26, 1–2). Tak więc w zakresie form życia małżeńskiego widoczny jest w dawnym Izraelu rozwój od przewagi poligamii do zalecenia monogamii[20].

Troska o posiadanie potomstwa mogła też być powodem wprowadzenia w życie praktyki oddalenia żony, która okazałaby się niepłodna. Warto sobie uświadomić, że choć w tamtych czasach pewne okoliczności sprzyjały praktyce rozwodów, to jednak prawo nie precyzowało, co „odrażającego" ze strony kobiety zezwalało na jej odrzucenie (Pwt 24, 1)[21]. Wiadomo jednak, że mężczyzna mógł

---

[19] Por. C. Wiéner, *Małżeństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 444–448.

[20] Por. W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995, s. 64–65.

[21] Por. P. Adnès, *Le Mariage*, dz. cyt., s. 17–18.

oddalić od siebie swoją żonę, dając jej tak zwany list rozwodowy[22]. Chociaż powszechnie znane było prawo wręczania listu rozwodowego, to dzieje wszystkich patriarchów nie przekazują żadnego przypadku rozwodu małżeńskiego, zakładając, że wyborem małżonki kieruje sam Bóg (por. Rdz 24, 42–52). W świetle tych relacji dozgonna wierność małżonków jest często przedstawiana jako ideał godny naśladowania. Wymowne jest wyliczenie cudzołóstwa obok morderstwa i kradzieży w Dekalogu (por. Wj 20, 14; Pwt 5, 18), między podstawowymi zakazami religijno-moralnymi[23].

Inną problematyczną sprawą w małżeństwach starotestamentowych jest prawo lewiratu (z łac. *levir* – szwagier, małżeństwo szwagrowskie). Według postanowienia Prawa Mojżeszowego (por. Pwt 25, 5–10) małżonka mężczyzny zmarłego bezpotomnie winna być oddana za żonę jego bratu, który miał obowiązek „wzbudzić" zmarłemu potomka. Pierworodny syn małżeństwa lewirackiego był uważany za prawowitego potomka zmarłego i powinien otrzymać jego imię. Odmowa poślubienia wdowy po bracie spotykała się z niezadowoleniem społecznym, a często nawet podlegała pewnym karom. Sens małżeństwa lewirackiego polegał na zrodzeniu zmarłemu bratu męskiego potomka, „by nie zaginęło jego imię w Izraelu" (Pwt 25, 6). Prawdopodobnie chodziło również o zapobieżenie utraty własności rodzinnej[24].

Pierwotna wizja małżeństwa uzyskała głębszy sens w nauczaniu proroków, gdyż posługiwali się oni nią, by objawić i unaocznić prawdę o przymierzu[25]. Miłosna więź mężczyzny i kobiety była

---

[22] W Pięcioksięgu Mojżesz wprowadza „list rozwodowy" (*libellus repudii*), na którego mocy kobieta mogła wstąpić w nowy związek małżeński, chociaż jej prawa były wyraźnie ograniczone (por. Pwt 24, 2–4). Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 24–25.

[23] Por. L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa...*, dz. cyt., s. 20.

[24] Por. R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964, s. 47–47; J. Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, dz. cyt., s. 636–637; H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 95.

[25] Por. M. Escudero, *El matrimonio, figura de la Alianza en los Profetos*, „Revista Teologica" 6 (1972), s. 49–71.

przedstawiana jako odblask i obraz nierozerwalnego przymierza zawartego przez Boga z Izraelem (por. Ez 16, 8; Prz 2, 17)[26]. Trudno jest określić, w jakim stopniu i jakie konkretne treści były przenoszone z przymierza na związek małżeński. Wiadomo tylko, że jednym z głównych przymiotów przymierza jest trwałość. W języku proroków wszelkie naruszenie praw ustanowionych przez Boga jest określane jako cudzołóstwo, a oddalenie niewiernej małżonki jako odstępstwo od Boga jedynego (por. Jr 3, 1). Malachiasz oświadcza nawet, że Bóg wprost nienawidzi „odrzucania małżonki" (Ml 2, 14–16). Świadczy to o tym, że prorocy rozumieli małżeństwo jako nierozłączny związek jednego oblubieńca z jedną wybranką, z wyłączeniem innych partnerów[27]. Dopuszczenie się przez mężczyznę grzechu cudzołóstwa z kobietą zamężną jest w Starym Testamencie surowo karane: oboje zostają zań skazani na śmierć (por. Kpł 20, 10; Pwt 22, 22). Narzeczona jest traktowana na równi z żoną (por. Pwt 22, 23n), bowiem należy do swego narzeczonego jak żona do swego męża. Za grzech cudzołóstwa wykonywano karę ukamienowania (por. Pwt 22, 23n), ale jest możliwe, że stosowano też karę spalenia: Juda skazuje swą synową Tamar na spalenie żywcem (por. Rdz 38, 24), ponieważ podejrzewa ją, że oddała się obcemu mężczyźnie będąc wdową po jego synu Erze, obiecaną na mocy prawa lewiratu jego innemu synowi, Szeli[28].

Małżeństwo zawierane w Izraelu jest traktowane jako przymierze, w które niewątpliwie godzą cudzołóstwo i małżeństwo z poganami.

---

[26] Jahwe przedstawiany jest jako Oblubieniec, zaś naród jako Jego oblubienica, a związek pomiędzy dwojgiem ludzi jest określany terminem *berit*, tym samym, co przymierze Boga z wybranym narodem. Por. A. Néher, *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 34 (1954), s. 30–49.

[27] Por. L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa...*, dz. cyt., s. 21.

[28] Na temat problemu cudzołóstwa zob.: L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Cudzołóstwo*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, Warszawa 1998, s. 119.

Idealna wizja związku, ustalona przez Stwórcę dla pierwotnej pary, lecz na skutek grzechu zniekształcona, zostaje stopniowo odnowiona przez funkcję, jaką pełni małżeństwo w historii przymierza[29].

W Nowym Testamencie wypowiedzi na temat małżeństwa zawarte zostały przede wszystkim w ewangeliach synoptycznych oraz listach św. Pawła.

W tekstach synoptycznych znajdujemy słowa Jezusa o małżeństwie jako formie życia w świecie doczesnym (por. Mk 12, 25; Łk 14, 20; 17, 27; Mt 14, 37–38), o nierozerwalności, cudzołóstwie i rozwodzie (por. Mt 5, 17–32; 19, 3–12). W swoich wypowiedziach Jezus nawiązuje do pierwotnych planów Stwórcy. Zdecydowanie przeciwstawia się nieprawidłowościom, jakie ukształtowały się w ciągu wieków. Stara się na nowo ukazać ideał, jaki nakreślił Bóg w stosunku do wspólnoty małżeńskiej. W nauce Jezusa na temat małżeństwa jako zasadnicze *novum* w stosunku do Starego Testamentu wysuwa się przede wszystkim sprawa nierozerwalności tego związku, np. w Kazaniu na górze i w sporze z faryzeuszami (por. Mk 10, 2–12; Mt 5, 31–32; 19, 3–12; Łk 16, 18)[30].

Na szczególną uwagę zasługuje tu perykopa z Ewangelii według św. Marka na temat nierozerwalności (por. Mk 10, 2–12). Na jej strukturę składają się dwie części: pouczenie tłumu (por. Mk 10, 2–9) oraz pouczenie uczniów (por. Mk 10, 10–12). Pierwsze pouczenie w polemice z faryzeuszami nawiązuje do Prawa Mojżeszowego zezwalającego na rozwód. Drugie podaje konkretne reguły. W ewangelicznym opisie mówiącym o nierozerwalności małżeństwa widzimy uczonych w Piśmie, którzy – powołując się na Prawo Mojżeszowe pozwalające na „list rozwodowy" (por. Pwt 24, 1–4) – zadają Jezusowi pytanie, czy wolno mężowi oddalić swoją żonę. Ustosunkowując się do ich słów, Chrystus potwierdza istnienie cytowanego przez nich przepisu

---

[29] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*..., dz. cyt., s. 122.

[30] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 85; J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*..., dz. cyt., s. 125.

Mojżesza, ale wiąże go z „zatwardziałością serc" (Mk 10, 5)[31]. Następnie wskazuje na wolę Bożą wyrażoną w akcie stworzenia[32], w którym Bóg stworzył człowieka i powołał go do życia we wspólnocie. Dlatego mężczyzna opuszcza ojca i matkę i wiąże się ze swoją żoną. Bóg, stwarzając jednego mężczyznę i jedną kobietę i powołując do istnienia związek dwojga ludzi, chciał, by stworzyli oni nierozerwalną więź wspólnotową. W słowach „oboje będą jednym ciałem" (Mk 10, 8)[33] Chrystus stwierdza cielesne powiązanie małżonków. Z argumentów biblijnych zostaje wyciągnięty wniosek odnośnie do przymierza między ludźmi: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!" (Mk 10, 9). Obowiązuje to, co pochodzi od Boga. Zakaz rozwodu nie zostaje wyprowadzony z prawa naturalnego, lecz tłumaczony jest wolą Boga[34]. Nauka Chrystusa na temat nierozerwalności małżeń-

---

[31] Starotestamentalny termin „zatwardziałość serca" w Biblii greckiej określa ludzkie serce, które stało się nieczułe wskutek ciągłego nieposłuszeństwa wobec Bożych przykazań. Por. A. Grabner-Haider, *Zatwardziałość*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 1471–1472.

[32] Formuła „na początku stworzenia" nawiązuje do dwóch biblijnych argumentów pochodzących z Księgi Rodzaju (por. Rdz 1, 27 i 2, 24).

[33] Wyrażenia „jedno ciało" nie należy rozumieć dosłownie. Zdaniem niektórych egzegetów mamy tu do czynienia z pewnym stereotypem wyrażającym w sposób obrazowy ideę szczególnej i wyjątkowo intymnej jedności. W małżeństwie wszystko jest wspólne, a sprawy jednej strony powinny być przedmiotem troski drugiej strony, jakby chodziło o jedno ciało. Ciało to po prostu człowiek. Wspólnota ciała zakłada również harmonię myśli i pragnień. W opinii innych egzegetów wyrażenie „jedno ciało" to rezultat zjednoczenia dwojga ludzi, innymi słowy, ich dziecko. Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 71.

[34] Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem: małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 25–28. Nauczanie Chrystusa zakazujące rozwodu odzwierciedla istotę chrześcijańskiego małżeństwa. Wyraża się to w bezpośrednim sprzeciwie wobec prawa zawartego w Księdze Powtórzonego Prawa, które zezwalało na rozwód. Sam fakt nierozerwalności małżeństwa wyklucza wszystkie utylitarne interpretacje. Związek pomiędzy mężem i żoną jest trwałym i wiecznym związkiem pomiędzy dwiema niepowtarzalnymi i wiecznie istniejącymi osobami. Związek ten nie może być rozerwany ze względu na „potomstwo" (usprawiedliwienie konkubinatu) czy solidarność rodzinną (podstawa prawa lewiratu). Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 19.

stwa kończy się w relacji świętego Marka pouczeniem skierowanym do uczniów: „Kto oddala żonę swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej. I jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo" (Mk 10, 11–12). W przeciwieństwie do wcześniejszego, biblijnego, uzasadnienia Jezus podaje dwie paralelne reguły, z których pierwsza odnosi się do męża, druga do żony. Obydwie reguły nawiązują do szóstego przykazania: „Nie cudzołóż" (Wj 20, 13; Pwt 5; J 7). Mowa jest nie o rozdzieleniu, lecz o oddaleniu żony przez męża, i odwrotnie. Według św. Marka (por. Mk 10, 11) cudzołóstwo ma miejsce wtedy, gdy mąż oddala swoją żonę i poślubia inną kobietę. Tak samo rzecz ma się z żoną, która opuściłaby swego męża i wyszła za innego. W ten sposób stanowisko Jezusa wobec nierozerwalności małżeństwa jest jednoznaczne[35]. Przytoczone wiersze z Ewangelii św. Marka (10, 11–12), nie promulgując żadnego kościelnego prawa, zbliżają się już do kazuistycznego sposobu traktowania problemów małżeńskich.

Nauka Jezusa o nierozerwalności małżeństwa nieco inaczej sformułowana jest w Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 5, 31–32; 19, 3–12). Podczas gdy w Ewangelii św. Marka (por. Mk 10, 11–12) i św. Łukasza (por. Łk 16, 18) Jezus kategorycznie stwierdza, że oddalenie współmałżonka i wzięcie innego partnera jest cudzołóstwem, u ewangelisty Mateusza zawarta jest tzw. klauzula rozwodowa. Główny problem dotyczy interpretacji fragmentu: „Każdy, kto opuszcza swoją żonę – poza wyjątkiem nierządu (*parektos logou porneias*)" (Mt 5, 32). Znaczy to, iż nie wolno opuszczać swojej żony, z wyjątkiem przypadku określonego terminem *porneia*.

Żydzi, jak wcześniej wspomniano, dopuszczali rozwody, powołując się na tekst Księgi Powtórzonego Prawa (24, 1), ale różnie in-

---

[35] Żona nie może oddalić swego męża pod żadnym pozorem. Prawo nie przewiduje takiej sytuacji. Mogłaby co najwyżej opuścić swego męża. Jeśli będzie chciała wstąpić w nowy związek, oznaczać to będzie, że decyduje się na świadome cudzołóstwo. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań-Kraków 1999, s. 222.

terpretowali powód wyrażony w tekście określeniem *ᶜerwat dabar* (coś odrażającego, haniebnego), usprawiedliwiający takie postępowanie. Szkoła wpływowego żydowskiego autorytetu prawnego Hillela (I wiek przed Chrystusem–I wiek po Chrystusie), kładła nacisk na *dabar* – „coś", twierdząc, że oprócz czegoś ohydnego każda przyczyna była wystarczająca do przeprowadzenia rozwodu. Bardziej rygorystyczna szkoła Szammaja (I wiek przed Chrystusem–I wiek po Chrystusie) kładła nacisk na słowo *erwat*, podkreślając, że musi to być powód bardzo poważny, nikczemny, haniebny: akt nieskromności popełniony przez kobietę. Wersję Mateusza próbowano interpretować w tym sensie, że podtrzymuje ona bardziej rygorystyczną interpretację Szammaja, dotyczącą praktyki rozwodowej.

Jednak taka interpretacja omawianego fragmentu Ewangelii według św. Mateusza napotyka na pewne problemy[36]. Katolicki biblista John P. Meier, wykładowca Nowego Testamentu m.in. na Katolickim Uniwersytecie Notre Dame w South Bend, podaje argumenty przeciwko interpretacji Mateuszowej klauzuli w sensie dopuszczenia rozwodu w przypadku cudzołóstwa[37]:

- w dysputach rabinistycznych *ᶜerwat dabar* zamienione było przez zwolenników Szammaja na *dᵉbar ᶜerwat*, co przekładano na *logos porneias*, chociaż nigdzie w Septuagincie *ᶜerwat* nie jest tłumaczone słowem *porneia*. Związku pomiędzy tekstem z Księgi Powtórzonego Prawa (24, 1) i *parektos logouporneias* nie można całkowicie wykluczyć, ale nie jest on też pewny;
- gdyby Chrystus opowiadał się za interpretacją Szammaja, wtedy słowo *porneia* należałoby rozumieć w sensie, jaki nadawali mu zwolennicy Szammaja. Oznaczałoby to wszystkie nieczyste akty, włączając w to np. wychodzenie na ulicę z nieupiętymi włosami. Używanie w Nowym Testamencie słowa *porneia* w takim znaczeniu byłoby jednak niezrozumiałe i trudne do wytłumaczenia.

---

[36] Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 30–31.

[37] Obszerniej na ten temat zob. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976; R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 31–35.

Podstawowe znaczenia terminu *porneia* to: prostytucja, nieczystość, cudzołóstwo i wszelkiego rodzaju obcowanie seksualne zakazane przez Prawo;

- Nowy Testament w większości przypadków na oznaczenie cudzołóstwa używa różnych form słowa *moicheia – moicheuo*. Mówiąc o cudzołóstwie, Mateusz używa właśnie tych słów. Jeżeli *porneia* u Mateusza (5, 32) nie oznacza grzechu cudzołóstwa, to pojawia się pytanie o znaczenie tego terminu;
- pogląd, że Mateusz pozwala na rozwód w przypadku cudzołóstwa, musi być odrzucony ze względu na wielkie trudności w urzeczywistnianiu tej zasady. Jeżeli Kościół uważałby cudzołóstwo za powód do rozwodu, to mąż i żona po jego popełnieniu w czasie trwania ich małżeństwa mogliby wstąpić w nowe związki małżeńskie, które nie byłyby traktowane jako cudzołożne. Byłaby to pewna „nagroda" za cudzołóstwo. W takim przypadku każda para małżeńska, która chciałaby rozwodu (obojętnie z jakiej przyczyny), mogłaby po prostu popełnić cudzołóstwo i rozwiązać małżeństwo.

Stwierdziwszy, że *porneia* w Ewangelii św. Mateusza (5, 32) nie oznacza cudzołóstwa i niemożliwe jest, by tekst ten nawiązywał do opinii Szammaja, trzeba szukać innego wyjaśnienia. Interpretacja dwóch pionierów katolickiej egzegezy historycznej Josepha Bonsirvena oraz Heinricha Baltensweilera wskazuje najbardziej prawidłową drogę rozwiązania tego problemu. Bonsirven dowodzi, że *porneia* w klauzulach Mateusza używana jest jako termin techniczny oddający hebrajskie *zenűt*, co może oznaczać związki kazirodcze, które w Starym Testamencie były surowo zabronione. Termin ten w tym specyficznym znaczeniu został przetłumaczony w Ewangelii Mateusza wieloznacznym *porneia*. Interpretacja ta, przyjmowana przez wielu egzegetów katolickich, napotyka na trudność, gdyż w ten sposób mówi się o czymś, co jest dosyć jasne i zrozumiałe[38].

---

[38] Por. J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai 1948, s. 46–59; R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 36. Za tą teorią opowie-

Baltensweiler uważa, że *porneia* w Ewangelii Mateusza (5, 32 i 19, 9) odnosi się do kazirodczych małżeństw (stopnie pokrewieństwa lub powinowactwa zakazane w Księdze Kapłańskiej 18, 6–18), zaś problem „klauzul rozwodowych" trzeba rozpatrywać w kontekście małżeńskich praktyk mających miejsce w starożytnym świecie w basenie Morza Śródziemnego oraz nowotestamentowych tekstów związanych z *porneia*, które mają być odzwierciedleniem tych praktyk[39].

Pomimo pewnych rozbieżności w poglądach katolicka interpretacja przez *porneia* rozumiała przeważnie cudzołóstwo jako niewierność małżeńską. Niemniej jednak odnosiła to jedynie do możliwości rozejścia się małżonków w tym sensie, że niewinna strona miała prawo odejść od niewiernego małżonka, lecz nie miała prawa zawrzeć ponownego małżeństwa. Możemy to zatem porównać do formy separacji, czyli zaprzestania wspólnoty łoża, stołu i zamieszkania[40].

W relacji ewangelisty św. Łukasza (16, 18) słowa Jezusa wypowiedziane na temat nierozerwalności związku małżeńskiego zostały wprowadzone między dwie przypowieści: o dobrym użytku z pieniądza (16, 9–13) oraz o bogaczu i ubogim Łazarzu (16, 19–31)[41]. Stanowisko Chrystusa przeciw zawieraniu związków poligamicznych jest jednoznaczne: „Każdy, kto oddala swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo" (Łk 16, 18). Oddalona niewiasta usiłująca wstąpić w nowy związek małżeński również dopuszcza się grzechu cudzołóstwa. W tym przypadku nie ma żadnych wyjątków, żadnych klauzul w rodzaju tych, które sprawiają tak wiele „kłopotów" przy interpretacji

---

dzieli się m.in. Ferdinand Prat, Bernard Leeming, Ralph Martin, Paul Gaechter, Pierre Bonnard, Maximilian Zerwick.

[39] Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem*..., dz. cyt., s. 36–41.

[40] Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejozbawczych*, dz. cyt., s. 22; F. Hauck, S. Schultz, *Porneia*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 4, red. G. Kittel, Stuttgart 1942, s. 581–593.

[41] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 72.

paralelnego tekstu ewangelisty Mateusza (5, 32; 19, 9)[42]. Wypowiedzi Jezusa na temat małżeństwa i jego nierozerwalności można określić mianem nowotestamentowego prawa małżeńskiego, które wnosi światło do wspólnego pożycia małżeńskiego, gwarantując równość ich obowiązków oraz respektując godność każdej osoby ludzkiej[43].

W taki nurt wpisuje się rozbudowana nauka o małżeństwie św. Pawła Apostoła (por. 1 Tes 4, 3–8; 1 Kor 6, 12–20.7; Kol 3, 18n; Ef 5, 22–32; 1 Tm 2, 8 – 3,12; Tyt 2, 1–10). Najobszerniej wypowiada się na ten temat św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian oraz w Liście do Efezjan.

W Pierwszym Liście do Koryntian 6, 12–20 jest mowa o zakazie łączenia się z nierządnicą, gdyż stając się z nią „jednym ciałem", mężczyzna łączy się z nią również duchowo. Świadczy to o pojmowaniu przez apostoła wspólnoty małżeńskiej jako jedynej w swoim rodzaju wspólnoty osobowo-duchowej[44]. W tym samym duchu jest napisany tekst 1 Kor 7, 39, w którym św. Paweł poleca zawierać małżeństwo „w Panu", czyli małżeństwo z osobą ochrzczoną[45]. W kontekście innych wypowiedzi apostoła (por. 1 Tes 5–12; 1 Kor 15, 38) możemy wysunąć wniosek, że małżeństwo chrześcijan nie jest zwyczajną „sprawą doczesną", lecz w Chrystusie nabiera nowego wymiaru. Ze sformułowania „małżeństwo w Panu" wynika, że gdy ochrzczeni wstępują w związek małżeński, wiąże ich nie tylko sam Stwórca, ale także Chrystus-Odkupiciel[46]. Apostoł pragnie chronić małżeństwo przed niemoralnym życiem płciowym chrześcijan nawróconych z pogaństwa, którzy odziedziczyli błędne poglądy na temat małżeństwa, naznaczone wpływem pogańskich prądów

---

[42] Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 368; P. G. Müller, *Evangelium sv. Lukáše. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 3*, Kostelní Vydří 1998, s. 132.

[43] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, dz. cyt., s. 83.

[44] Por. W. Moliński, *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, „Novum" (1980) nr 9, s. 47.

[45] Por. D. O'Callaghan, *Mariage in the Lord*, Furrow 1972, s. 524–531.

[46] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, dz. cyt., s. 128.

filozoficzno-religijnych[47]. Wskazuje na wartość małżeństwa chrześcijańskiego (por. 1 Kor 7), które ustanowił sam Bóg. Wyjaśniając autorytatywnie naukę Chrystusa, Apostoł Narodów głosi, że małżeństwo jest dobre i dozwolone, a niekiedy nawet konieczne: „Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć" (1 Kor 7, 9). Chociaż św. Paweł głosi wyższość dziewictwa nad małżeństwem, to jednak daje wyraźnie do zrozumienia, że jest zwolennikiem jednego małżeństwa, które jest nierozerwalne tak długo, jak długo żyją obie strony. Zaleca wprawdzie cielesną wstrzemięźliwość, ale nie czyni z tego nakazu, ani też we współżyciu płciowym w małżeństwie nie upatruje grzechu. Wskazuje tylko, że to ostatnie nie jest celem samym w sobie, gdyż głównym zadaniem chrześcijanina jest życie w łączności z Bogiem[48].

Za jedną z motywacji pożycia małżeńskiego apostoł uznaje uniknięcie rozpusty, dlatego zdecydowanie zakazuje rozwodów, powołując się na słowa Chrystusa (por. 1 Kor 7, 10; Tes 4, 15). Rozwiedzionym nie wolno zawierać ponownego związku małżeńskiego. Tak zwany przywilej Pawłowy (por. 1 Kor 7, 12–16) zezwala na rozwód osobom żyjącym w małżeństwie mieszanym z niechrześcijaninem, o ile ten chce się rozwieść z powodu wiary chrześcijańskiej małżonka. Nie należy dążyć za wszelką cenę do dalszego trwania takiego małżeństwa i narażać na niebezpieczeństwo religijnej i ludzkiej egzystencji[49].

Do najwznioślejszych wypowiedzi biblijnych na temat małżeństwa należy niewątpliwie list apostoła Pawła skierowany do Efezjan (5, 21–33), który omawia wzajemne obowiązki małżonków, tworząc

---

[47] Pierwotny Kościół musiał zwalczać te niezdrowe poglądy. Napiętnowano ekscesy w dziedzinie seksualnej jako sprzeciwiające się świętości żądanej od chrześcijan przez Boga. Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 46–47.

[48] Por. R. Rubinkiewicz, *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 45–50.

[49] Por. W. Moliński, *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 54–55.

tym samym kodeks małżeński[50]. Małżonkowie odkrywają prawdę o wzajemnym stosunku do siebie poprzez wspólne wniknięcie w relację Chrystusa do Kościoła. Werset „żony niech będą poddane mężom" (Ef 5, 22) wydaje się podtrzymywać dominację mężczyzny nad kobietą. W świetle relacji Chrystusa i Kościoła „poddanie mężowi" musi być rozumiane jako wezwanie do przyjęcia postawy wzorowanej na postawie Kościoła względem Chrystusa. Chodzi więc o to, aby żona, tak jak Kościół, dostrzegła w swoim mężu Chrystusa i otworzyła się na łaskę, która jest obecna w więzi, jaką tworzy ze swoim mężem. W podobnym kluczu przedstawiona jest miłość męża do żony. „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało" (Ef 5, 28). Intencją autora jest wzmocnienie skojarzenia ciała ludzkiego z Ciałem Chrystusa, którym jest Kościół. Apostoł Paweł nawołuje mężów do tak wielkiej troski o żony, a także do tak wielkiej bezinteresowności wobec nich, jaką miał Chrystus wobec Kościoła, za który oddał swoje życie. Pełna miłości i szacunku relacja Chrystusa z Kościołem wnosi w pewnym sensie „elastyczność w kształtowanie relacji małżeńskiej w taki sposób, aby była odzwierciedleniem opartego na miłości przymierza Chrystusa z Kościołem"[51]. Nie można wniknąć w tę „wielką tajemnicę" – *mysterion* (Ef 5, 32), jaką jest małżeństwo chrześcijańskie, bez uwzględnienia różnicy płci, gdyż łaska sakramentu małżeństwa ogarnia osobę w jej relacji do drugiej osoby i stąd inaczej działa w mężczyźnie i inaczej w kobiecie. Niewiastę ogarnia w jej kobiecym ukierunkowaniu ku mężczyźnie, a mężczyznę w jego męskim ukierunkowaniu ku kobiecie. Idzie więc ostatecznie o przeniknięcie łaską tego nadzwyczajnego spotkania dwóch osób. To właśnie ta międzyludzka, małżeńska relacja mężczyzny i kobiety staje się sakramentem w ścisłym sensie tego słowa,

---

[50] Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 63; J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974, s. 381–392.

[51] K. Wojaczek, *Sakramentalno-eklezjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica" 68 (1998) nr 4, s. 42.

ponieważ każdy z małżonków otrzymuje od Chrystusa partnera jako łaskę[52]. Więź powstała między małżonkami jest więzią dokonującą się w łasce i przez łaskę, która udzielana jest obojgu małżonkom[53].

Małżeństwo nowotestamentowe oparte jest na nauce Jezusa, który stworzył fundament dla małżeństwa monogamicznego. Z woli Stwórcy zasadniczą cechą chrześcijańskiego związku jest jego nierozerwalność. Małżeństwo trzeba rozumieć jako znak sakramentalny i znak rzeczywistego umiłowania Kościoła jako Oblubienicy przez Chrystusa. Tak jak wszystkie sakramenty wyrażają łączność ze śmiercią i zmartwychwstaniem Pana, tak małżeństwo jest tego najlepszym przykładem, gdyż jest zakotwiczone w miłości Krzyża Pańskiego. Jeżeli małżonkowie będą realizować miłość Chrystusową, małżeństwo stanie się eschatyczne. Poprzez miłość Jezusa, która trwać będzie również w przyszłym życiu, wspólnota małżeńska coraz bardziej będzie się upodobniała do związku Pana ze swoim Kościołem[54].

1.2. Małżeństwo u ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich

Kwestie dotyczące małżeństwa i rodziny nie stanowiły centrum zainteresowań ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich działających bezpośrednio po okresie apostolskim. Jednak ojcowie apostolscy pozwalają odkryć pewne wątki związane z tym tematem, przejęte następnie przez późniejszych autorów chrześcijańskiego antyku.

W literaturze chrześcijańskiej pierwszych wieków na pierwszy plan wysuwają się zagadnienia związane z jednością i nierozerwalnością związku mężczyzny i kobiety, a szczególnie problemy wza-

---

[52] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa...*, dz. cyt., s. 209–210.

[53] Por. A. M. Roguet, *Essai de synthèse théologique*, „La Maison Dieu" 50 (1957), s. 76.

[54] Por. H. Langkammer, *Małżeństwo w Nowym Testamencie,* „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 43.

jemnych obowiązków małżonków, ich czystości i życia religijnego. Ojcowie Kościoła rozpatrywali przede wszystkim wartości moralne małżeństwa w porównaniu z dziewictwem oraz problem drugiego małżeństwa w relacji do wdowieństwa. Elementy określające wymiar sakramentalny przymierza małżeńskiego w pismach patrystycznych wyznaczają kierunek, w którym rozwijała się katolicka doktryna o małżeństwie[55].

Jednym z najważniejszych tekstów z czasów apostolskich, który wywarł ogromny wpływ na Kościół pierwszych chrześcijan, jest dzieło o charakterze apokaliptycznym, autorstwa Hermasa, zatytułowane *Pasterz*[56]. Autor dzieła odnosi się do moralności życia małżeńskiego, zdecydowanie wychwalając czystość serca i potępiając grzech cudzołóstwa. Obowiązkiem małżonka jest oddalenie własnej żony, która dopuściła się grzechu nierządu. Po separacji mężczyzna nie może ponownie ożenić się ze swoją żoną, gdyż ściąga na siebie jej grzech (wszystko, co dotyczy mężczyzny, dotyczy również kobiety). W przypadku nawrócenia się (opamiętania) należy z powrotem przyjąć żonę, chociaż bez możliwości ponownego zawarcia związku małżeńskiego. Według Hermasa ponowne zawarcie małżeństwa przez wdowę, choć możliwe, nie jest zalecane[57].

---

[55] Ojcowie pierwszych wieków musieli zająć stanowisko wobec występowania dwóch skrajnych biegunów: poglądu spirytualistycznego, który potępiał wszelką cielesność, w tym stosunki płciowe, a z drugiej strony pogańskiej rozwiązłości, niemającej żadnego ograniczenia w aktach życia seksualnego. Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejozbawczych*, dz. cyt., s. 25–26.

[56] Apokryficzne dzieło literackie powstałe w środowisku rzymskim, choć napisane po grecku, pomiędzy 140 a 150. Według *Kanonu* Muratoriego autorem dzieła był Hermas, brat papieża Piusa I (140–154). *Pasterz* składa się z 5 „wizji", 12 „poleceń" i 10 „podobieństw". Są to pouczenia o pokucie w związku z oczekiwanym końcem świata. Hermas twierdzi, że opisane w dziele widzenia otrzymał od wysłannika Boga, którego określił mianem Pasterza (stąd nazwa księgi). Można się domyślać, że Pasterzem owym jest Chrystus. Widzenia te dotyczyły głównie kwestii odpuszczenia grzechów i pokuty za odstępstwo od wiary. Por. J. Špirko, *Patrológia. Životy a spisy sv. Otcov*, Prešov 1995, s. 30.

[57] Por. „*Pasterz" Hermasa*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 230–231; 233; L. Wrzoł, „*Pasterz" Herma-*

Pierwszym z ojców apostolskich, który poruszył temat małżeństwa, był św. Ignacy Antiocheński († 107), u którego występuje najstarsze wskazanie na charakter eklezjalny związku między mężczyzną i kobietą. Błogosławienie małżeństwa przez Kościół jest rękojmią łask udzielanych małżonkom przez Boga. W *Liście do Polikarpa* autor wyraża życzenie, by zawieranie małżeństwa za aprobatą biskupa stało się powszechną praktyką. Ten fakt gwarantuje, że związek małżeński jest zawierany zgodnie z myślą Bożą, a nie dla pożądliwości. Miłość małżonków jest u Ignacego porównana z miłością Chrystusa do Kościoła[58].

Za pioniera chrześcijańskiej nauki można uważać św. Klemensa Aleksandryjskiego († 212), który w swoich licznych dziełach często powracał do tematu małżeństwa i relacji w rodzinie. Jasno określa on zasady małżeństwa partnerskiego:

> Jednakowa jest cnota mężczyzny i kobiety. […] Jeden Kościół, jedna powściągliwość, […] wspólne utrzymanie, w małżeństwie łączącym dwoje wszystko jest jedno […]: poznanie, nadzieja, posłuszeństwo, miłość. Ci, którzy dzielą jedno życie, w jednakowy sposób mają łaskę, wspólne zbawienie. Wspólna dla nich jest cnota i sposób postępowania[59].

---

sa a nauka o grzechach głównych, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy" 9 (1920), s. 231–245.

[58] „Powiedz moim siostrom, by kochały Pana i zadawalały się swymi małżonkami tak w sprawach ciała, jak i ducha. Podobnie i moim braciom zalecaj w imię Jezusa Chrystusa, by kochali swoje małżonki jak Chrystus Kościół. Jeśli ktoś może zachować czystość na cześć Ciała naszego Pana, niech się tym nie chełpi. Jeśli będzie się chełpił, jest zgubiony, a jeśli dowie się o tym ktoś inny oprócz biskupa, jest skalany [...]. Godzi się zaś, aby mężczyźni, którzy się żenią, i kobiety, które wychodzą za mąż, łączyli się za wiedzą biskupa, aby małżeństwo było zawierane zgodnie z myślą Bożą, a nie z pożądania". Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, [w:] *Pierwsi świadkowie*…, red. M. Starowieyski, dz. cyt., s. 141.

[59] Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I,4, [w:] PG 8, kol. 259–262. Tekst fr.: *Le Pédagogue*, Livre II (Sources Chrétiennes, 108), tłum. C. Mondésert, H. I. Marrou, Paris 1965.

Klemens zwraca także uwagę na społeczną wartość małżeństwa, jak i jego znaczenie demograficzne. Pisze, że jest ono realizacją Boskiego planu zawartego w Księdze Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28), aby nie zginął świat, który został stworzony dla ludzi"[60]. Aleksandryjczyk jest świadomy także faktu, iż dojrzały duchowo chrześcijanin często występuje w roli głowy licznej rodziny – *pater familias* – i „ucieleśnia nieudolnie […] odbicie prawdziwej [Bożej] Opatrzności"[61]. Mąż powinien „po spłodzeniu dzieci swoją żonę uważać za siostrę, jakby miała z nim wspólnego ojca […]"[62]. Rola kobiety według Klemensa polega na troszczeniu się o rodzinę i budowaniu męża swym postępowaniem. Jeśli mąż nie wspomaga żony, lecz stanowi dla niej pewną przeszkodę w wypełnianiu przez nią obowiązków, wówczas rolę męża przejmuje sam Bóg, który jest wspólnikiem, obrońcą i wybawcą, gdyż to Jego wybrała za swojego przewodnika i wodza[63].

Klemens Aleksandryjski jest niewątpliwie odważnym myślicielem, jak również roztropnym i wyważonym moralistą, którego wypowiedzi na temat małżeństwa zostały powtórzone i rozwinięte przez innych ojców Kościoła.

Pierwsze szczegółowe wzmianki o sposobie zawierania małżeństw wśród chrześcijan zamieszkałych w kręgu kultury rzymskiej znajdujemy w pismach łacińskiego teologa z Afryki Północnej Tertuliana († ok. 223), który nie ma zastrzeżeń co do przedchrześcijańskich zwyczajów ślubnych, jeśli nie zawierają one żadnych elementów związanych z kultem pogańskim. Z jego opisów wynika, że przed zawarciem małżeństwa odbywały się zaręczyny z nałożeniem narze-

---

[60] Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, II,23, [w:] PG 8, kol. 1089–1090; Przekład pol.: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, cz. I, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 220–227.

[61] Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII,11, [w:] PG 9, kol. 489–490; *Kobierce zapisków filozoficznych*..., cz. II, dz. cyt., s. 265–272.

[62] Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VI,12, [w:] PG 9, kol. 321–322. Cyt za: *Kobierce zapisków filozoficznych*..., cz. II, dz. cyt., s. 171.

[63] Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, s. 414–415.

czonej pierścionka na czwarty palec lewej ręki i zasłanianiem jej welonem. Małżonkowie ślubowali sobie wierność, podając sobie prawe ręce i wymieniając pocałunek. Obrzęd zaręczyn był uroczystością jedynie rodzinną. Sprawowanie eucharystycznej ofiary oraz kapłańskie błogosławieństwo łączyło się z zawarciem małżeństwa[64]. Tertulian wspomina o udziale biskupa, kapłanów i diakonów w ceremonii ślubnej oraz radykalnie potępia tajemne związki (*coniunctiones*)[65].

W sprawach życia małżeńskiego i rodzinnego wypowiedział się także jeden z najbardziej płodnych komentatorów Pisma Świętego w epoce patrystycznej – Orygenes († 253). Preferował on ideał wyrzeczenia się świata. W swoim komentarzu do 1 Listu św. Pawła do Koryntian wyraża opinię, iż stałym pokarmem jest nauka dotycząca głównie męczeństwa, czystości i dziewictwa, zaś kwestia życia małżeńskiego i rodzinnego jest „słabszą stroną nauki"[66]. Orygenes formułuje zasady, według których powinna funkcjonować rodzina chrześcijańska:

> Odnośnie do relacji, jaka powinna zawiązać się między tymi, którzy zostali złączeni przez Boga, tak by żyli zgodnie z Bogiem, który ich połączył, Pan rzecze: „Już nie są dwoje, lecz jedno ciało". Gdy panuje zgoda, jedność i harmonia między mężczyzną i kobietą, pomiędzy mężem będącym jakby głową a żoną, która jest mu posłuszna według Pisma [Świętego]: „On zaś będzie panował nad tobą" (Rdz 3, 15), można zaiste o nich powiedzieć: „Już nie są dwoje". Ponieważ Bóg ich złączył, […] istnieje szczególny charyzmat w tych, których połączył. Wiedząc o tym dobrze [apostoł] Paweł mówi, że jak czyste bezżeństwo jest darem, tak darem jest małżeństwo według słowa Bożego […] (por. 1 Kor 7, 7). […] Złączeni przez

---

[64] Por. Tertulian, *Ad uxorem* II,9, [w:] PL 1, kol. 1403–1405.

[65] Por. Tertulian, *De pudicitia* IV,4, [w:] PL 2, kol. 1038–1039; C. Dillenschneider, *Il dinamismo pastorale dei sacramenti*, Bologna 1967, s. 136–137.

[66] Por. M. C. Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II–III wiek)*, „Teologia i Człowiek" 16 (2010), s. 84.

> Boga znają i zachowują nakaz apostoła: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół" (Ef 5, 25)[67].

Na temat małżeństwa wypowiedział się także Atanazy Wielki († 373), biskup Aleksandrii, doktor Kościoła i święty „Kościołów siostrzanych", który w kan. 5 określa: „Mężowie, którzy obcowali ze swymi żonami, nie powinni nierozważnie przystępować do Bożych tajemnic […], gdy jesteśmy zobowiązani do doskonalszego życia, powinniśmy zachowywać czystość, zamierzając przystąpić do tak wielkich, lęk budzących tajemnic"[68].

Z pewną surowością, ale jednocześnie z głębokim przeświadczeniem o świętości związku małżeńskiego wypowiada się kolejny święty Kościoła łacińskiego i bizantyjskiego, Bazyli († 379), którego kanony omawiają rozmaite kwestie dotyczące życia wspólnot chrześcijańskich. Znajdujemy w nich normy dotyczące małżonków, określające stopień ich pokrewieństwa i powinowactwa, który pozwala na zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem i obowiązującym zwyczajem, nie budząc zgorszenia wśród innych. Jedną z problematycznych kwestii dla autora jest małżeństwo mężczyzny, który poślubił dwie siostry, jedną po drugiej. Bazyli w *Trzecim Liście kanonicznym do Amfilocha, biskupa Ikonium* stwierdza, iż mężczyzna ten podlega takiej samej karze, jak człowiek, który oddalił żonę i wziął sobie inną. Jest on winny grzechu cudzołóstwa, czyli przez rok powinien opłakiwać swój grzech, dwa lata słuchać, trzy lata leżeć krzyżem, a w siódmym roku może uczestniczyć w zgromadzeniu. Do ofiary może być dopuszczony jedynie, „jeśli ze łzami okaże skruchę"[69]. W *Liście do Diodora, biskupa Tarsu* Bazyli tłumaczy tę zasadę w następujący sposób:

---

[67] Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza,* tłum. K. Augustyniak (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 1998, s. 217–229.

[68] Atanazy Wielki, *List do Antiochosa*, kan. 5, [w:] CanPG, s. 30–31*.

[69] Bazyli Wielki, *Trzeci List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 78, [w:] CanPG, s. 57*.

> Jeśli ktoś, ulegając nieczystej żądzy, zawrze niedozwolony związek [kolejno] z dwiema siostrami, związku takiego nie należy uważać za małżeństwo, a ci, co go zawarli, absolutnie nie mogą być dopuszczeni do wspólnoty Kościoła, zanim się ich nie rozdzieli […]. Przez żonę więc jej siostra jest krewną męża. Jak bowiem nie można poślubić matki żony ani córki żony, bo nie poślubia się własnej matki ani własnej córki, tak samo nie można poślubić i siostry żony, bo nie poślubia się własnej siostry. I odwrotnie, nie wolno będzie kobiecie poślubić krewnych męża: zasady pokrewieństwa są jednakowe dla obu stron […][70].

Bazyli był także bardzo stanowczy, jeśli idzie o możliwość zawarcia powtórnego związku małżeńskiego po śmierci współmałżonka. Dopuszczał on w zasadzie tylko jeden związek małżeński w ciągu życia, zaś wszelkie odstępstwa od tej zasady wymagały pokuty. W kan. 4 autor wyjaśnia kwestię osób, które wzięły ślub trzy lub więcej razy – ma ich obowiązywać taka sama kara jak bigamistów: „jeden rok [pokuty], chociaż inni żądali dla nich dwóch lat, a tych, którzy zawierają małżeństwo po raz trzeci, wykluczają ze wspólnoty na trzy, a często i na cztery lata"[71]. Natomiast osoby, które zawarły związek małżeński więcej niż dwa razy, nie zasługują na miano męża lub żony. Samo zawarcie kolejnego związku małżeńskiego wymagało odpowiednio wyższej pokuty. W kan. 50 czytamy: „Nie ma specjalnego przepisu prawnego na temat trzeciego małżeństwa. Tak więc według prawa trzecie małżeństwo nie jest małżeństwem"[72]. Biskup Cezarei dopuszcza jednak możliwość wstąpienia w powtórny związek małżeński. Dotyczy to jednak tylko kobiet, których mę-

---

[70] Bazyli Wielki, *List do Diodora, biskupa Tarsu*, kan. 87, [w:] CanPG, s. 60*-63*; *Kanony wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny,* tłum. H. Paprocki, „Vox Patrum" 5 (1985) t. 8–9, s. 337–341.

[71] Bazyli Wielki, *Pierwszy List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 4, [w:] CanPG, s. 36*.

[72] Bazyli Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 50, [w:] CanPG, s. 51*.

żowie wyruszyli w podróż i zginęli. Zanim ponownie wyjdą one za mąż, muszą się upewnić co do śmierci małżonka. W przeciwnym razie kobiety popełnią grzech cudzołóstwa[73]. Powołując się na słowa św. Pawła (1 Kor 7, 39), autor omawianych kanonów twierdzi, że nie należy potępiać powtórnego małżeństwa kobiety owdowiałej[74].

Innym źródłem z tego okresu podejmującym tematykę małżeństwa są *Konstytucje Apostolskie* (ok. 380), w których między innymi czytamy:

> Do wszystkich Jego stworzeń trzeba się odnosić z wdzięcznością, gdyż są one dziełem Bożym i nie ma w nich niczego złego; należy zawierać małżeństwa zgodne z prawem, gdyż małżeństwo takie jest nienaganne, ponieważ żona została połączona z mężem przez Pana, a Pan mówi: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę, i rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem". Po zawarciu małżeństwa nie wolno oddalić małżonki, jeśli jest bez zarzutu. Powiedziano bowiem: „Będziesz czuwał nad swym tchnieniem i nie wyrzucisz żony, którą poślubiłeś w młodości, bo ona towarzyszy ci w życiu i jest cząstką twego ducha, a Ja ją stworzyłem, nikt inny". Pan mówi: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela". Żona jest bowiem towarzyszką życia, złączoną przez Boga, aby dwoje stanowili jedno ciało, kto zaś ponownie dzieli jedno na dwoje, jest wrogiem Bożego stworzenia oraz nieprzyjacielem Bożej opatrzności. Tak samo ten, kto bierze sobie kobietę zepsutą i przekraczającą prawo natury, jest nieprawy, ponieważ „kto trzyma nierządnicę, głupi jest i bezbożny", i powiedziano: „odetnij ją od swego ciała". Kobieta bowiem, która zwraca się ku innemu, nie jest pomocą, lecz zdradą[75].

---

[73] Por. Bazyli Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 31, [w:] CanPG, s. 47*.

[74] Por. Bazyli Wielki, *Drugi List kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kan. 41, [w:] CanPG, s. 48*.

[75] *Konstytucje Apostolskie,* VI: 14, 3–4, [w:] *Synody i kolekcje praw*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 2, Kraków 2007, s. 152*.

Kwestie małżeńskie znalazły się także w pytaniach postawionych przez biskupów i duchownych św. Tymoteuszowi († 385), jednemu z grona stu pięćdziesięciu ojców Soboru Konstantynopolitańskiego (381). Biskup Aleksandrii, odpowiadając na pytania, stwierdza, iż kobieta, która miała w nocy stosunek ze swym mężem (albo mężczyzna – z żoną), podczas synaksy nie mogą przystąpić do Komunii[76]. Należy więc powstrzymywać się od kontaktów seksualnych w sobotę i niedzielę, ponieważ w te dni składana jest Bogu duchowa ofiara[77]. Ponadto zakazuje się dopuszczenia do sprawowania liturgii duchownych, którzy po śmierci żon połączyli się z innymi kobietami[78].

Zwolennikiem nierozerwalności małżeństwa i przeciwnikiem rozwodów był święty Ambroży († 397). W swoim *Komentarzu do Ewangelii św. Łukasza* pisze:

> Opuszczasz żonę, tak jakbyś miał do tego prawo […]. Sądzisz, że ci to wolno, bo prawo świeckie tego nie zabrania. Ale prawo Boże tego zakazuje […]. Co Bóg złączył, człowiek niech tego nie rozłącza[79].

Rozłączenie małżonków, według Ambrożego, byłoby rozczłonkowaniem własnego ciała, zaś małżeństwo jest dla niego sakramentem, rzeczywistością opartą na głębokim związku z misterium Kościoła i łaską Stworzyciela[80].

Z wielką precyzją przedstawia swoje myśli na temat małżeństwa św. Jan Chryzostom († 407). Według niego jedność małżonków, pozostając w relacji do tajemnicy jedności Chrystusa i Kościoła, przekracza wymiar naturalny i wpisuje się w plan Boży. W tym sensie

---

[76] Por. Tymoteusz, *Odpowiedzi prawne na pytania postawione mu przez biskupów i duchownych*, kan. 5, [w:] CanPG, s. 92*.

[77] Por. Tymoteusz, *Odpowiedzi prawne…*, dz. cyt., kan 13, [w:] CanPG, s. 94*.

[78] Por. tamże, kan 27, [w:] CanPG, s. 97*.

[79] Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam. Libris X. Comprehensa*, VIII, 1;5, [w:] PL 15, kol. 1765, 1767.

[80] Por. B. Sitek, *Nierozwiązywalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Prawo Kanoniczne" 33 (1990) nr 3–4, s. 153.

może nazywać się tajemnicą (*misterium*), zgodnie z terminologią Pawłową. Jan posługuje się tym określeniem, by odróżnić naturę małżeństwa chrześcijańskiego od pogańskich zwyczajów związanych z zaślubinami. Małżeństwo jest tajemnicą, ponieważ nawiązuje do postanowienia Bożego wobec stworzenia po upadku[81]. W sakramencie małżeństwa dwoje w swym zjednoczeniu w nierozerwalny sposób stanowi jedno, tak jak ma to miejsce w mistycznej jedności Chrystusa z Kościołem. W miłości małżonków Jan widzi źródło ich szczęścia i jedności z Bogiem. Dla Chryzostoma miłość małżeńska jest siłą, która rozbija ograniczenia jednostki i indywidualnego interesu, aby przylgnąć do dobra osoby kochanej. W tym właśnie objawia się to, co fascynujące w tajemnicy małżeństwa, tutaj znajduje swój fundament wyrażenie „tajemnica miłości". Chryzostom opiera się na tradycyjnym modelu, podporządkowującym kobietę mężczyźnie. Wykorzystuje też Pawłowy schemat: głowa – ciało (por. Ef 5, 23.28), gdy mówi o zróżnicowaniu ról małżonków. Rola kobiety (ciało) jest podporządkowana roli mężczyzny (głowa). Te funkcje jednak się uzupełniają, tak że efektem jest jedność. Wzajemna zależność pomiędzy „głową" a „ciałem" wyraża więc równość godności pomiędzy mężem i żoną, a nie jakąś wyższość. Relacje pomiędzy nimi należy postrzegać na płaszczyźnie miłości: z jednej strony miłość męża, z drugiej podporządkowanie się żony. Cnotliwa żona, zdaniem Jana Chryzostoma, stanowi dla męża jakby spokojny port, w którym może on się schronić przed przeciwnościami życia codziennego. Kobieta jest mądrą wychowawczynią, bardziej niż mężczyzna predysponowaną do spraw duchowych. Małżeństwo jest więc, według Chryzostoma, szkołą uświęcenia małżonków. Staje się sztuką tegoż uświęcenia i doskonałości oraz drogą do zbawienia członków rodziny. Celem i centrum Chryzostomowej wizji życia małżeńskiego jest jedność. Jedność głę-

---

[81] Por. Jan Chryzostom, *Homiliarum in Genesim*, Homilia 56,1, [w:] PG 54, col. 565–566. Przekład pol.: *Św. Jan Chryzostom. Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski i in., cz. II: homilie 41–90 (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 2001, s. 171–172.

boka i nierozerwalna pomiędzy mężczyzną i kobietą wydaje się pierwotnym zamiarem, jaki Bóg powziął w swoim stwórczym dziele, oraz celem wszystkich ustanowionych przez Niego praw, strzegących właściwego życia małżeńskiego. Musi ona być realizowana na wszystkich płaszczyznach: fizycznej, moralnej i duchowej. Relacja seksualna to wyraz jedności spełniającej się na pierwszym poziomie. Pogłębia się ona sukcesywnie i staje się trwałym związkiem, którego uosobieniem jest dziecko. Miłość jako uczucie, sentyment, a jeszcze bardziej – dobrowolna akceptacja drugiej osoby wyraża jedność moralną dwóch różnych jednostek, zapewniającą ich związkowi jedność woli i życia. Poprzez poszukiwanie zgody zostaje ustanowiona jedność duchowa, która jest ukoronowaniem i gwarancją węzła małżeńskiego. Zasadnicze znaczenie moralne jedności małżonków dostrzega się w tym, że jest ona wspólną drogą do cnoty. Już w Bożym planie małżeństwo zostaje ustanowione, aby stać się lekarstwem na pożądanie i propagować czystość. Małżonkowie muszą przyjąć to Boże postanowienie i na to ukierunkować swoje wzajemne relacje. Dlatego mąż jest przewodnikiem w osiągnięciu chrześcijańskiej doskonałości, „filozofii", żona zaś przyjmuje nauczanie męża i odpowiada na nie swoimi radami. Przez to odgrywa ona konstruktywną rolę w moralnej formacji męża. Małżeństwo jako rzeczywistość religijna zawiera w sobie wewnętrzny wymóg ciągłego zwracania się do Boga[82].

Znaczny wkład w rozwój katolickiej doktryny o małżeństwie wniósł św. Augustyn z Hippony († 430), który w swoim dziele przedstawił najbardziej nowatorską i najpełniejszą jak na tamte czasy naukę na temat małżeństwa i rodziny[83]. Św. Augustyn, broniąc Kościo-

---

[82] Por. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie* (*Biblioteka Ojców Kościoła*, 19), Kraków 2002, s. 26–30; J. Krykowski, *Jan Chryzostom. Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, [w:] *Św. Jan Chryzostom o małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, red. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 26; J. Dumortier, *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome*, „Lettres d'Humanité" 6 (1947), s. 102–166.

[83] W dziełach świętego Augustyna: *De continentia*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia,* znajdujemy

ła przed bezkrytyczną afirmacją ludzkiej natury, przypominał, że tak człowiek, jak i jego płciowość są zranione przez grzech. Aby nie popaść w skrajność właściwą manicheizmowi i nie potępić ludzkiej natury, mocno akcentował siłę Bożej łaski. Zaznaczał, że tylko łaska Boża może uszlachetnić skażoną naturę i być rękojmią pomocy przeciwko nieszczęściom grożącym małżonkom[84]. Biskup z Hippony w swoim piśmie *Przeciw Julianowi* prowadził polemikę na temat grzechu pierworodnego z pelagiańskim biskupem Julianem z Eklanum, który uważał seksualność za jednoznacznie dobrą, ponieważ została stworzona przez Boga. Uważał przy tym, że obecnie popęd seksualny jest w istocie taki sam jak w raju. Św. Augustyn natomiast wychodził z założenia, że grzech pierworodny wprowadził nieporządek w sferze seksualnej, a akt seksualny w raju musiał przebiegać inaczej niż na ziemi. Wyobrażał więc go sobie jako w pełni poddany rozumowi i woli. Musiał wręcz przebiegać „tylko za przyzwoleniem duszy". Julian, który nie mógł pojąć istoty Augustyńskiej koncepcji grzechu pierworodnego, oskarżał Augustyna o negowanie wartości małżeństwa i tym samym negatywną wizję ludzkiej seksualności. Jednak intencją Augustyna nie była deprecjacja małżeństwa, ale ukazanie konsekwencji grzechu pierworodnego, który sprawił, że zarówno małżeństwo, jak i seksualność małżonków odzwierciedlają stan pęknięcia natury ludzkiej[85]. W odpowiedzi na zarzuty Augu-

---

obszerną naukę o małżeństwie, stanowiącą syntezę całego poprzedzającego okresu patrystyki.

[84] Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejozbawczych*, dz. cyt., s. 28.

[85] Por. Augustyn, *Przeciw Julianowi. Duch a litera,* tłum. W. Eborowicz, z. 1, Warszawa 1977, s. 236. Świadczy o tym choćby wyjaśnienie Augustyna, który skarży się swojemu przyjacielowi, że takie bezgranicznie afirmujące podejście do życia, jakie prezentują jego przeciwnicy, jest w rzeczywistości negacją potrzeby zbawienia przez Jezusa Chrystusa. Augustyn, choć bardzo mocno akcentował zniszczenie ludzkiej natury, mocniej akcentował wielkość zbawczego dzieła Chrystusa. Dlatego jego surowość i pesymizm w ocenie ludzkiej natury muszą być oceniane w perspektywie wszechogarniającej łaski Chrystusa, który swoją mocą wyzwala człowieka z upadłego stanu życia. Por. L. Dattrino, *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995, s. 53–55.

styn pogłębia swoją teologię małżeństwa, wyliczając jego pozytywne aspekty, oraz wykazuje, że jest ono naturalną wspólnotą duchową między mężczyzną a kobietą[86]. W związku małżeńskim Augustyn widzi tak zwane dobra (*bona matrimonii*), które wypływają z samej jego istoty. Pierwszym, naturalnym i podstawowym celem małżeństwa jest według Augustyna zrodzenie i wychowanie potomstwa (*proles*). Przeciw dobru potomstwa, przeciw jego zrodzeniu jest wymierzone współżycie nienaturalne, które stanowi grzech ciężki[87]. Każde dziecko należy przyjąć z miłością, a następnie wychować religijnie[88]. Św. Augustyn potępia praktyki antykoncepcyjne, przerywanie ciąży oraz sprzedaż dzieci. Ci, którzy tak postępują, nie zasługują na miano małżonków[89]. Jednocześnie podkreśla spoczywający na rodzicach obowiązek „odrodzenia swoich dzieci", co dokonuje się przez chrzest[90]. Drugim dobrem małżeństwa jest wierność (*fides*), której Augustyn przyznaje tę samą skuteczność dla ważności ślubu co dla zrodzenia potomstwa[91]. Z wiernością wiąże się surowy zakaz współżycia z inną osobą[92]. Wierność wynikająca z tego kontraktu

---

[86] Por. E. Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris 1983, s. 67–69.

[87] Por. Augustyn, *De bono conjugali liber unus*, XI,12, [w:] PL 40, kol. 382. Przekład pol.: *Wartość małżeństwa,* tłum. W. Eborowicz, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 73–116. Na ten temat zob. Augustyn, *Antologia pism o małżeństwie i rodzinie. Wartości małżeństwa*, cz. I, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1980; A. Swoboda, *Ocena małżeństwa w „De bono coniugali" i w „De sancta virginitate" św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie" 142 (2004) nr 2 (570), s. 284–299.

[88] Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, XI,7, [w:] PL 34, kol. 433. Przekład pol.: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom,* tłum. J. Sulowski, (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25), Warszawa 1980, s. 83–112.

[89] Por. tenże, *De nuptiis et concupiscentia*, I,19, [w:] PL 44, kol. 425–426. Przekład pol.: *Małżeństwo i pożądliwość*, Księga I, tłum. K. Kościelniak, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie…*, dz. cyt., Lublin 2003, s. 343–390.

[90] Por. tenże, *De nuptiis et concupiscentia* I, 5; 27, [w:] PL 44, kol. 416–417; 430–431.

[91] Por. tenże, *De bono conjugali liber unus*, V,5, [w:] PL 40, kol. 376–377.

[92] Por. tenże, *De Genesi ad litteram*, XI,7, [w:] PL 34, kol. 433.

bilateralnego jest właściwością każdego małżeństwa, także niechrześcijan[93]. Naruszenie tego paktu wierności jest cudzołóstwem[94]. Trzecim dobrem małżeństwa jest jego nierozerwalność, która dla św. Augustyna stanowi fundamentalną zasadę. Jedynie śmierć jednego z małżonków może rozwiązać prawnie zawarte małżeństwo. Z nierozerwalnością związku biskup z Hippony utożsamia sakramentalność przymierza między ludźmi, bowiem sakrament jest świętym znakiem. Małżeństwo jest więc znakiem jedności, która łączy małżonków z Chrystusem i Kościołem[95].

Po zapoznaniu się z wypowiedziami ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat wspólnoty małżeńsko-rodzinnej przedstawimy postanowienia i wypowiedzi soborów i synodów Kościoła niepodzielonego.

1.3. Małżeństwo w nauczaniu soborów i synodów Kościoła niepodzielonego

Pierwsze sobory i synody Kościoła niepodzielonego nie przedstawiają systematycznej nauki o małżeństwie. Kościół, uznając autorytet prawa rzymskiego, odnosił się jedynie do kwestii moralnych we wspólnocie małżeńsko-rodzinnej.

Na Synodzie w Neocezarei (314–325) zostało ustanowione prawo przeciwko związkom kazirodczym. W kan. 2 tego Synodu między innymi stwierdza się:

> Kobieta, która połączy się w akcie małżeńskim z dwoma braćmi, niech zostanie wyłączona ze społeczności kościelnej do końca ży-

---

[93] Por. tenże, *De nuptiis et concupiscentia* I,19, [w:] PL 44, kol. 425–426.

[94] Por. tenże, *De bono conjugali liber unus*, IV,4, [w:] PL 40, kol. 375–376.

[95] Por. tamże, VII,7, [w:] PL 40, kol. 378–379; P. Adnès, *Le Mariage...*, dz. cyt., s. 55–59; N. Ladomerzky, *Saint Augustin docteur du mariage chrétien*, Rome 1942, s. 54–77; U. Lattanzi, *La concezione della famiglia in S. Paolo e in S. Agostino*, „Vita e Pensiero" 22 (1931), s. 124–142.

> cia. Ale, jeśli w obliczu niebezpieczeństwa śmierci złoży ślub, że po wyzdrowieniu małżeństwo unicestwi, zgodnie z zasadą miłości do człowieka, niech zostanie dopuszczona do pokuty[96].

Synod Trullański, zwołany przez cesarza Justyniana II w 691 roku, powołując się na pouczenia św. Bazylego, w kan. 54 określa, które związki małżeńskie są zakazane:

> […] jeśli kto wstąpi w związki małżeńskie z córką brata swego, lub ojciec i syn, lub matka z córką, lub z dwiema siostrami – ojciec i syn, lub z dwoma braćmi – matka i córka, lub dwaj bracia z dwiema siostrami, niech będą obłożeni karą *epitemii* na lat siedem, oczywiście, po uprzednim rozwiązaniu nieprawego ich małżeństwa[97].

Podobną myśl spotykamy w kan. 14 (61) Synodu w Agde (506), który stanowczo zakazuje zawierania małżeństw kazirodczych, podając jednocześnie katalog takich związków:

> Kazirodczy związek to taki, jeżeli ktoś pozostawioną żonę brata, która wcześniej była niejako siostrą, zmusiłby do cielesnego zjednoczenia; jeżeli jakiś brat wziąłby rodzoną siostrę żony; jeżeli ktoś ożeniłby się z macochą; jeżeli ktoś złączyłby się z kuzynką albo siostrą cioteczną lub stryjeczną [takich związków od tego synodu zakazano, tych jednak, które zostały przed tym synodem zawarte, nie należy rozwiązywać – J. J. P.]; jeżeli ktoś złączył się z wdową

---

[96] Synod w Neocezarei, kan. 2, [w:] KKPr, s. 133. W podobnym duchu wypowiedzieli się biskupi zgromadzeni na Synodzie w Orleanie (511). Kan. 18 Synodu zabrania mężczyznom wstępować w związek małżeński z żoną zmarłego brata oraz łączyć się z siostrą oddalonej żony. Por. K. Burczak, *Małżeństwo w prawodawstwie synodów galijskich IV–VII wieku*, [w:] *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim – Henrico Isadowski (1888–1946) in memoriam*, red. A. Dębiński, M. Wójcik, Lublin 2007, s. 33.

[97] Sobór Trullański, kan. 54, [w:] KKPr, s. 90.

> albo córką wuja albo stryja lub zhańbiłby się konkubinatem z pasierbicą[98].

Z listą zakazanych związków kazirodczych spotykamy się także w aktach Synodu w Auxerre (561–606). Zebrani tam biskupi uchwalili, iż: nie wolno nikomu żenić się z macochą (kan. 27); nie wolno brać za żonę córki swojej żony z poprzedniego małżeństwa (kan. 28); nie wolno żenić się z wdową po bracie (kan. 29); nie wolno żenić się z siostrą swojej zmarłej żony (kan. 30); nie wolno wziąć za żonę siostrzenicy lub bratanicy zrodzonych z dwóch braci lub dwóch sióstr ani tych, którzy z nich zrodziliby się (kan. 31); nie wolno siostrzeńcowi żenić się z żoną wuja (kan. 32)[99].

Związki kazirodcze były zdecydowanie zakazane, a do czasu rozłączenia żyjący w grzechu byli surowo karani ekskomuniką. W Kościele wschodnim oprócz zakazu zawierania małżeństwa z krewnymi spotykamy się również z zakazem zawierania związków z osobami spowinowaconymi duchowo, o czym mówi kan. 53 Synodu Trullańskiego:

> Ponieważ powinowactwo duchowe jest ważniejsze od związku krwi, a dowiedzieliśmy się, że w pewnych miejscowościach niektórzy trzymający dziecko do świętego i zbawiennego chrztu, po tym wstępują w związki małżeńskie z ich owdowiałymi matkami, to postanawiamy, aby odtąd nic takiego nie czyniono[100].

Innym problemem dotykającym wspólnotę małżeńsko-rodzinną było uprowadzanie kobiet w celu zmuszenia ich do zawarcia związku. Według prawa rzymskiego pierwszych wieków chrześcijaństwa kobieta, aby mogła wyjść za mąż, musiała uzyskać zgodę głowy ro-

---

[98] Synod w Agde (506), kan. 61, [w:] Mansi, vol. VIII, kol. 335. Cyt. za: J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011, s. 86.

[99] Por. K. Burczak, *Małżeństwo w prawodawstwie*…, dz. cyt., s. 45–46.

[100] Sobór Trullański, kan. 53, [w:] KKPr, s. 90.

dziny. Nie mogła bowiem sama decydować o swoim losie. Zdarzały się jednak porwania kobiet z użyciem przemocy w celu zmuszenia ich do małżeństwa. W związku z tym Sobór w Chalcedonie w kan. 27 postanowił, że ci, którzy porywają kobiety z zamiarem ich poślubienia, oraz ci, którzy pomagają tym porywaczom i ich działania aprobują, „mają utracić urząd, jeśli są duchownymi, a jeśli są świeckimi lub mnichami, mają być wyłączeni ze społeczności wiernych”[101].

Najcięższym wykroczeniem przeciwko małżeństwu jest jednak cudzołóstwo. Uchwały pierwszego Soboru Apostolskiego, zwanego Jerozolimskim, w 51 roku utworzyły zbiór 85 kanonów, znanych powszechnie jako Kanony Apostolskie. Kan. 48 określa: „Jeśli którykolwiek laik, wypędziwszy własną żonę, pojmie inną, lub z innym rozwiedzioną, niech będzie odłączony od Komunii świętej”[102].

W podobnym duchu wypowiedział się Synod w Angers (453), który postanowił, że ci mężczyźni, którzy żyją z zamężnymi kobietami, mają być odłączeni od wspólnoty[103].

Najobszerniej na temat cudzołóstwa wypowiedział się Synod Trullański, który w kan. 87 określa sposób przeprowadzenia i czas trwania pokuty, co jest nowością w stosunku do wcześniejszych orzeczeń soborowych i synodalnych. We wspomnianym kanonie czytamy:

> Żona, która opuści męża, jeśli wyjdzie za innego, jest cudzołożnicą. […] Jeśli będzie dowiedzione, że opuściła męża bez przyczyny, to on godzien jest przychylności, a ona *epitemii*. Przychylność zaś będzie mu wyświadczana w tym, że pozostanie on w obcowaniu z Kościołem. Lecz ten, kto opuści żonę, z którą połączył się prawnie, i weźmie inną, według słowa Bożego (Łk 16,18), winien być sądzony za cudzołóstwo. Kanony Ojców naszych ustanowiły, że takowi

---

[101] Sobór Chalcedoński (451), kan. 27 [w:] DSP, t. I, s. 249; KKPr, s. 61–62. Orzeczenie to powtórzył i tym samym podtrzymał Synod Trullański. Por. Sobór Trullański, kan. 92, [w:] KKPr, s. 103.

[102] *Kanony Apostolskie*, kan. 48, [w:] *Kanony wschodniego Kościoła starożytnego*…, dz. cyt., s. 321–322; KKPr, s. 22.

[103] Por. K. Burczak, *Małżeństwo w prawodawstwie*…, dz. cyt., s. 24.

> winni przebywać w ciągu roku wśród płaczących, przez dwa lata w liczbie słuchających czytania Pisma, przez trzy lata wśród klęczących, w siódmym zaś roku stać z wiernymi i w ten sposób godnie dostąpić świętej Komunii, jeśli tylko będą kajać się ze łzami[104].

Kan. 93 tej tego samego Synodu wskazuje na jeden z przypadków, kiedy kobieta dopuszcza się grzechu cudzołóstwa. Chodzi o tak zwaną domniemaną śmierć małżonka:

> Żona cudzołoży, jeśli współżyje z innym w czasie, gdy mąż jej się oddalił i miejsce jego pobytu jest nieznane oraz gdy jest brak świadectwa o jego śmierci. Również i żony wojowników, wstępujące w związki małżeńskie w wypadku braku danych o miejscu pobytu mężów, podlegają tejże ocenie; podobnież i te, które wstępują w związki małżeńskie z powodu podróży męża do obcych krajów, nie doczekawszy się jego powrotu. Jednakże tutaj można okazać pewną pobłażliwość wobec takiego postępku, a to ze względu na większe prawdopodobieństwo śmierci męża […]. Jeśli zaś po pewnym czasie wróci wojownik, żona którego, na skutek długotrwałej jego nieobecności, zawarła związek małżeński z innym mężczyzną, to, według życzenia, niech znowu weźmie żonę swoją, przy czym zarówno jej niewiedzy, jak i mężczyźnie, który współżył z nią w drugim małżeństwie, niech będzie udzielone rozgrzeszenie[105].

Grzech cudzołóstwa dotyczył także osób zaręczonych, o czym wspomina kan. 98 Synodu Trullańskiego: „Kto bierze sobie dla pożycia małżeńskiego kobietę zaręczoną z innym jeszcze za życia oblubieńca, podlega karze za cudzołóstwo”[106].

---

[104] Sobór Trullański, kan. 87, [w:] KKPr, s. 101.
[105] Tamże, kan. 93, [w:] KKPr, s. 103–104.
[106] Tamże, kan. 98, [w:] KKPr, s. 105.

Z przedstawionych orzeczeń soborów i synodów jasno wynika, że grzech cudzołóstwa jest potępiany, chociaż sposób karania i rodzaj pokuty na przestrzeni wieków ewoluowały[107].

Kościół niepodzielony zwracał także uwagę na kwestię powtórnych związków, rozpatrując je w kontekście nierozerwalności wspólnoty małżeńskiej. Z wyraźnym odniesieniem do tej kwestii spotykamy się w przytoczonym przez nas 48 Kanonie Apostolskim, a także w kanonie 87 Synodu Trullańskiego. Nieco mniej rygorystycznie wypowiada się na ten temat Synod w Neocezarei (314–325). W kan. 3 tego Synodu stwierdza się, iż nawrócenie i wiara tych, którzy zawarli związki małżeńskie, wielokrotnie skracają czas pokuty[108]. W podobnym duchu wypowiedział się także Synod w Laodycei (koniec IV wieku) w kan. 1[109].

Natomiast temat nierozerwalności małżeństwa był poruszany na synodach galijskich pomiędzy IV a VII wiekiem. Na Synodzie w Arles (314) postanowiono, że mężczyzna, który oddalił swoją małżonkę, za jej życia nie mógł wziąć sobie drugiej. Inaczej groziła mu kara oddzielenia od wspólnoty kościelnej[110]. Norma ta została potwierdzona na Synodzie w Angers (453), który w kan. 6 stwierdza, że mężczyźni, którzy wchodzą w związki małżeńskie z kobietami, których mężowie jeszcze żyją, mają być wyłączeni ze wspólnoty[111]. Kan. 11 Synodu w Orleanie (533) ponadto określa, że ważnie zawarte małżeństwa, w których pojawiłaby się choroba, nie mogą być rozwiązane. Gdyby któryś z małżonków usiłował zawrzeć kolejny związek małżeński, miał być ekskomunikowany[112].

---

[107] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii...*, dz. cyt., s. 93.

[108] Por. Synod w Neocezarei, kan. 3, [w:] KKPr, s. 133.

[109] Por. Synod w Laodycei (343), kan. 1, [w:] KKPr, s. 153.

[110] Por. Synod w Arles (314), *List do papieża Sylwestra*, kan. 24, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2005, s. 74*.

[111] Por. *Synod w Angers* (453), kan. 6, [w:] Mansi, vol. VII, kol. 901; J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii...*, dz. cyt., s. 98.

[112] Por. Synod w Orleanie II (533), kan. 11, [w:] Mansi, vol. VIII, kol. 837; J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii...*, dz. cyt., s. 99.

Podejście Kościołów zachodniego i wschodniego do kwestii powtórnych małżeństw jest niewątpliwie zbieżne. Świadczy to o tym, że celem biskupów zgromadzonych na soborach i synodach była ochrona wspólnoty małżeńskiej przed jej rozpadem.

Na rozwój nauczania Kościoła pierwszych wieków na temat małżeństwa duży wpływ miało ustawodawstwo państwowe. Kościół bizantyjski, począwszy od VI wieku, zmierza do opracowania własnego prawa małżeńskiego. Za swoje źródło przyjmuje uchwały soborów ekumenicznych. Cesarz Justynian II (685–695; 705–711) w roku 691 zwołał do Trullo synod, na którym uchwalił 102 dekrety dyscyplinarne, a wśród nich normy dotyczące małżeństwa[113]. Do treści dziedzictwa prawnego w późniejszym czasie zostały dodane postanowienia synodów lokalnych, które następnie umieszczono w patriarchalnych zbiorach tekstów kanonicznych[114].

W wydanych od VIII do XI wieku dekretach cesarzy wschodnich zauważa się szczególne zainteresowanie prawem małżeńskim. Ustawodawstwo Justyniana zawierało postanowienia, by ludzie z wyższych klas społecznych żądali od szafarza Kościoła zarejestrowania ich związku małżeńskiego w archiwum kościelnym[115]. Cesarz Leon III (717–741) w *Eklodze* podjął konkretne ustalenia co do umowy małżeńskiej[116]. Związek może być zawarty jedynie za obopól-

---

[113] Sobór Trullański (691), kan. 3, 6, 26, 53, 54, 87, 92, 93, 98. Por. J. Dauvillier, C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, s. 2.

[114] Por. J. Dauvillier, C. de Clercq, *Le marriage*…, dz. cyt., s. 2–4.

[115] Por. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, s. 85.

[116] Por. C. Vogel, *Le rôle du liturgie dans la formation du lien conjugal*, „Revue de Droit Canonique" 30 (1980), s. 8. *Ekloga* jest kodyfikacją prawa bizantyńskiego ogłoszoną w 726 roku przez cesarza Leona III w imieniu własnym oraz syna i współwładcy Konstantyna V. Wydanie *Eklogi* miało na celu stworzenie zbioru praw dostosowanego do ówczesnych realiów i ogólnodostępnego dla prawników. Główne reformy tejże kodyfikacji w stosunku do *Kodeksu Justyniana* dotyczyły: ograniczenia władzy ojca rodziny (*patria potestas*), połączonego ze wzrostem uprawnień żony i dzieci; wprowadzenia nieznanych wcześniej kar cielesnych, takich jak np. obcięcie nosa, ogolenie głowy, opalenie włosów; ograniczenia zastosowania kary śmierci; wprowadzenia opłacania sędziów z budżetu państwa. *Ekloga* wywarła duży wpływ

ną zgodą małżonków i ich rodziców, w trakcie świętej liturgii lub w obecności dwóch świadków. W 740 roku tenże cesarz pozwolił osobom żyjącym w ubóstwie na zawarcie małżeństwa bez żadnych formalności cywilnych czy religijnych, ale pod warunkiem, że w ceremonii nie będą uczestniczyli świadkowie[117]. Cesarz Bazyli I Macedończyk (867–886) ogłosił w 884 roku *Epanagogę* – wprowadzenie do zbioru praw, które stało się wykładnią stosunków Kościoła i państwa aż do końca istnienia cesarstwa. *Epanagoga* nadawała patriarsze jako głowie Kościoła własne miejsce w strukturze państwa. Tym samym została potwierdzona pewna niezależność Kościoła. Patriarcha reprezentuje Kościół wobec państwa, interpretuje ortodoksję wiary, którą cesarz jest zobowiązany przyjąć. Rzeczywiście, od tego czasu już nigdy cesarz nie próbował mieszać się do sporów dogmatycznych Kościoła[118]. Zbiór praw *Epanagoga* opisuje także kilka możliwości zawarcia związku małżeńskiego: przez błogosławieństwo, przez koronowanie lub przez umowę. Wszystkie te formy były zgodne z ówczesnym prawem[119]. Pochodzące z IX wieku świadectwa mówią o zawieraniu małżeństwa bez błogosławieństwa Kościoła. Patriarcha Nicefor (806–815) nazwał je konkubinatem i nie miało tu żadnego znaczenia, jaki status społeczny reprezentowały osoby w nim żyjące[120]. Leon VI Filozof (886–912), syn Bazylego I, w *Novelli 89* (895) stwierdza, że ważność ślubu religijnego i cywilnego (nie dotyczyło to niewolników) zależy od udzielenia błogosławieństwa kapłańskiego, zaś małżeństwa zawarte bez religijnego obrzędu są nieważne[121]. Kil-

---

na późniejsze ustawodawstwo bizantyńskie, ruskie i południowosłowiańskie. Por. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 182–183.

[117] Por. G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Milano 1954, s. 190.

[118] Por. A. Schmemann, *Teokracja późnego Bizancjum*, „Znak" 46 (1994) nr 3 (466), s. 16–18.

[119] Por. G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano*…, dz. cyt., s. 190.

[120] Por. G. Kadzioch, *Il ministro del Sacramento*…, dz. cyt., s. 86.

[121] Por. Piotr (L'Huillier), *Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into Its Theoretical and Practical Impact*, „The Greek Orthodox Theological Review" 32 (1987), s. 153–162; P. Noailles, A. Dain, *Les Novelles de Leon VI le Sage*, Paris

ka lat później ten sam cesarz wydał kodeks praw rzymsko-bizantyjskich *Bazylika*, w którym przyjmuje system justyniański, uznając za ważne małżeństwa udzielone bez interwencji Kościoła[122]. Dopiero w XI wieku została przyjęta w ustawodawstwie Cesarstwa wschodniego ostateczna forma religijna, z błogosławieństwem Kościoła, jako jedyna możliwość zawarcia związku małżeńskiego[123]. Ponadto Leon VI Filozof, zdesperowany w pragnieniu posiadania syna, wymusił około 905 roku na władzach Kościoła zgodę na swoje czwarte małżeństwo z Zoe Karbonopsina, co było sprzeczne z prawem kościelnym. Patriarcha Konstantynopola Mikołaj I Mistyk (901–907; 912–925) niechętnie ochrzcił ich syna Konstantyna VII Profirogeneta, sprzeciwiając się nadal czwartemu małżeństwu władcy, co przyczyniło się do usunięcia go z urzędu w 907 roku i zastąpienia Euthymiosem, który uznał to małżeństwo za ważne. Aby rozwiązać długoletni spór o ważność powtórnych małżeństw, został wydany w 960 roku *Tomos jedności*, który zabronił udzielania w Kościele czwartego małżeństwa oraz ograniczył możliwość zawarcia trzeciego do czterdziestego roku życia[124].

Z dokonanej analizy wybranych orzeczeń soborów i synodów Kościoła pierwszych wieków wynika, że w tym czasie nie wypracowano jednolitego nauczania na temat małżeństwa. Przyjęte kanony, które mają charakter bardziej moralny niż doktrynalny, odpowiadają jedynie na konkretne problemy pojawiające się we wspólnocie małżeńskiej ówczesnej doby. Przedstawione podstawy biblijne, pa-

---

1944. Różnicę między osobami wolnymi i niewolnikami dotyczącą zakazu zawierania sakramentu małżeństwa zlikwidował cesarz Aleksy I Komnen (1081–1118). Od tego czasu kościelny obrzęd małżeństwa obowiązywał wszystkich obywateli. Por. A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 204.

[122] Por. G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano*…, dz. cyt., s. 190.

[123] Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007, s. 133.

[124] Por. *Słownik władców świata*, red. M. Hertmanowicz-Brzoza, K. Stepan, Kraków 2005, s. 413–414; H. Paprocki, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny" (1996) nr 1 (893), s. 23.

trystyczne, a także soborowe i synodalne ustawodawstwo państwowe dotyczące małżeństwa odegrały ważną rolę w dalszym rozwoju doktryny i dyscypliny kościelnej dotyczącej tego sakramentu, jaki nastąpił w Kościołach siostrzanych po rozłamie w XI wieku.

2. Małżeństwo w ujęciu Kościoła rzymskokatolickiego

Prezentując małżeństwo w ujęciu Kościoła rzymskokatolickiego, należy najpierw zwrócić uwagę na rozwój nauczania na ten temat po 1054 roku, a następnie na istotne elementy rzymskokatolickiej koncepcji małżeństwa.

2.1. Małżeństwo w nauczaniu Kościoła katolickiego po 1054 roku

U początku drugiego tysiąclecia teologia rzymskokatolicka musiała zmierzyć się z niektórymi podstawowymi problemami dotyczącymi samej natury małżeństwa. Chodziło przede wszystkim o odpowiedź na pytanie: Od czego zależy ważność małżeństwa?[125].

W okresie do 1054 roku w temacie ważności małżeństwa z jednej strony przyjmowano rzymską koncepcję „zgody małżeńskiej", a z drugiej strony panowało przekonanie pochodzące od ludów barbarzyńskich, że związek nie jest ważny bez „aktu cielesnego"[126]. W związku z tym powstało pytanie, czy małżeństwo tworzy zgoda osób wchodzących w związek, czy współżycie małżeńskie?

W podjętych w tym czasie decyzjach dotyczących natury małżeństwa dokonano najpierw rozróżnienia pomiędzy małżeństwem a zaręczynami. Wielokrotnie bowiem traktowano zaręczyny jako odpowied-

---

[125] Por. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa. Krótki rys historyczny*, „Studia Gnesnensia" 14 (2000), s. 264.

[126] Por. T. Rincon, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX–XIII*, Pamplona 1971, s. 67–85.

nik małżeństwa, jeśli pomimo różnych zakazów narzeczeni realizowali akt płciowy. Szkoła z Chartres próbowała dostarczyć pierwszych wyjaśnień, dochodząc do wniosku, że występuje różnica pomiędzy zaręczynami jako projektem małżeństwa, które można było jednak rozwiązać, choć było to zabronione, a małżeństwem, które było już nierozerwalne[127]. Ostatecznie różnicę między tymi dwiema rzeczywistościami ustalił Piotr Lombard († ok. 1160–1164). Zaręczyny nazwał kompromisem w czasie przyszłym (*sponsalia de futuro*), a małżeństwo kompromisem w czasie teraźniejszym (*sponsalia de praesenti*)[128].

W tym samym czasie ukształtowały się dwa nurty poglądów na istotę małżeństwa, przypisujące zasadnicze znaczenie współżyciu małżeńskiemu lub zgodzie małżeńskiej. Poglądy zwolenników „teorii aktu" syntetyzuje dekret Gracjana (tendencje szkoły bolońskiej)[129], natomiast „teorię zgody" – Piotr Lombard (tendencje teologów paryskich)[130].

---

[127] Por. tamże, s. 137.

[128] Por. tamże, s. 186–187.

[129] Tekst dzieła, którego pełny tytuł brzmi: *Concordia discordantium canonum* (*Harmonia nieuzgodnionych kanonów*), powstał w Bolonii w latach 1140–1150. Za jego autora uważa się mnicha z bolońskiego klasztoru kamedułów św. Feliksa i św. Nabora o imieniu Gracjan, urodzonego w Carraria–Ficulle koło Chiusi na początku XII wieku. Wiadomo o nim bardzo niewiele. W roku 1143 służył on pomocą prawną w pewnym procesie przed sądem kościelnym. Tradycja bolońskiej szkoły prawa kanonicznego, szczególnie zaś *Summa Paucapalei*, określa Gracjana jako magistra. Zmarł on prawdopodobnie około roku 1150. Tekst Dekretu stanowi kamień milowy w rozwoju kanonistyki. W dziele tym autor, po raz pierwszy w historii, uporządkował ogromny materiał prawny, jaki powstał w ciągu dziejów Kościoła. Dekrety soborów, papieży i inne orzeczenia czasami były ze sobą sprzeczne. Dopiero zastosowanie przez Gracjana nowoczesnej wówczas metody scholastycznej, polegającej na rozumowej analizie źródła, pozwoliło na usunięcie tych sprzeczności. Przez całe średniowiecze i czasy nowożytne był jednym z podstawowych podręczników prawa kanonicznego i wszedł jako część I do *Corpus Iuris Canonici*, wydanego w 1852 całego prawa kanonicznego, łącznie z później powstałymi zbiorami. Por. A. Adamczuk, *Dekret Gracjana – iluminowany, rękopiśmienny kodeks średniowieczny*, http://www.bu.kul.pl/dekretgracjana-iluminowany-rekopismiennykodeks-sredniowieczny,art_10706.html.

[130] Por. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa…*, dz. cyt., s. 265.

Gracjan uważał zgodę małżeńską za podstawę związku, który można jednak rozwiązać wówczas, gdy między małżonkami nie doszło do zbliżenia płciowego. W przeciwieństwie do tego stanowiska według Piotra Lombarda to zgoda na małżeństwo rodzi sakrament, dlatego jest ono nierozerwalne i nie ma znaczenia, czy w związku doszło do aktu płciowego[131]. Fakt istnienia dwóch teorii dotyczących istoty małżeństwa był powodem licznych nieporozumień. Niektóre trybunały orzekały nieważność małżeństwa, powołując się na jego niedopełnienie, inne deklarowały jego nierozerwalność. Kwestię tę rozwiązało trzech papieży tego okresu: Aleksander III (słynny kanonista, papież w latach 1159–1181), Innocenty III (1198–1216) oraz Grzegorz IX (1227–1241). Ostatecznie ustalono, iż prawdziwy i ważny sakrament małżeństwa tworzy tylko wzajemna zgoda (szkoła paryska). Niemniej jednak dopóki sakrament ten nie został dopełniony przez akt cielesny, istnieje możliwość jego rozwiązania (szkoła bolońska)[132].

W tym kontekście starano się też wyjaśnić różne aspekty sakramentalności małżeństwa. Pomocne w tym względzie było odwołanie się do liturgii małżeństwa, tematyki dziewictwa dla królestwa Bożego czy koncepcji sakramentu jako znaku świętych rzeczywistości oraz symbolu tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Początkowo pojawił się też pogląd, że sakramentalność zależy od błogosławieństwa kapłańskiego, który jednak w konfrontacji z teorią zgody bardzo szybko upadł[133].

Kościół uznał, że istota małżeństwa oparta jest na zgodzie małżeńskiej, więc sakramentalność jest istotowo związana z samym małżeństwem. W związku z tym powstało jednak pytanie: sakramentalność małżeństwa istnieje od momentu wyrażenia zgody czy też od momentu dopełnienia małżeństwa? Syntezy odmiennych poglądów w tym względzie dokonał Piotr Lombard, utrzymując, iż w małżeń-

---

[131] Por. T. Rincon, *El matrimonio*…, dz. cyt., s. 179–189; 214–222.
[132] Por. P. Adnés, *El matrimonio,* dz. cyt., s. 103–105.
[133] Por. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 266–267.

stwie możemy wyróżnić dwa dopełniające się aspekty: wspólnotę duchową miłości i zjednoczenie cielesne. Małżeństwo jako takie powstaje w momencie wyrażenia zgody (*in fieri*), ale wypełnienie tego sakramentu jest nieodłącznie związane z codziennym życiem i w tym z aktem płciowym (*in facto esse*)[134].

W XIII wieku dokonuje się synteza dotychczasowej refleksji na temat małżeństwa. W tym czasie ulega także przekształceniu negatywny sposób postrzegania małżeństwa jako „środka na pożądliwość" na rzecz pozytywnego ujęcia tej rzeczywistości jako „źródła zbawienia" i „skutecznego znaku łaski". Francuski filozof i teolog z okresu wczesnej scholastyki Wilhelm z Auxerre († 1231 lub 1237) mówi, że małżeństwo nie udziela dodatkowej łaski, ale będąc środkiem przeciwko złu, zachowuje w nas łaskę Bożą. Natomiast inny francuski filozof i teolog Wilhelm z Auvergne († 1249) jako jeden z pierwszych mówi o wzroście łaski, co wynika nie tyle z samej rzeczywistości małżeństwa, ile z liturgii małżeńskiej, której przewodniczy kapłan[135]. Najgłębiej skuteczność łaski sakramentu małżeństwa wyjaśnił teolog franciszkański Aleksander z Hales († 1245). Według niego małżeństwo musi być źródłem łaski, ponieważ jest to podstawowa charakterystyka sakramentów, do których należy także małżeństwo. Łaska ta jest owocem samego małżeństwa i nie jest uzależniona od kapłańskiego błogosławieństwa[136].

Na temat celów małżeństwa i wypływających z nich obowiązków wypowiedział się wielki teolog scholastyczny święty Tomasz z Akwinu († 1274). Według niego małżeństwo nie jest absolutnym obowiązkiem nakazanym przez prawo naturalne. Ukierunkowane jest ono na dwa cele: zachowanie dobra społecznego, polegającego na zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, oraz osobiste dobro

---

[134] Por. T. Rincon, *El matrimonio*…, dz. cyt., s. 179–189; A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa*..., dz. cyt., s. 268.

[135] Por. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa*…, dz. cyt.; http://mateusz.pl/rodzina/as-malzenstwo.htm.

[136] Por. T. Rincon, *El matrimonio*…, dz. cyt., s. 279–302; A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa*…, dz. cyt., s. 269.

małżonków, które polega na ich doskonaleniu się i zapewnianiu wzajemnego szczęścia. Rozumna natura człowieka nie wymaga, aby wszyscy przekazywali życie. Wręcz przeciwnie, wymaga, aby niektórzy powstrzymali się od zrodzenia potomstwa z powodu choroby, niemożności wychowania dzieci czy ze względu na inne poważne obowiązki wobec społeczeństwa. Jeśli chodzi o doskonalenie swojej osobowości i szczęście osobiste, to przecież można je osiągnąć również poza małżeństwem, w inny godziwy sposób (np. w stanie kapłańskim lub zakonnym)[137].

Dalszy rozwój katolickiej koncepcji małżeństwa i rodziny w okresie od XIV do XVI wieku zmierzał w kierunku pogłębienia dotychczasowej doktryny, z której usiłowano wyprowadzić szczegółowe wnioski. W odniesieniu do ministrów sakramentu małżeństwa Jan Duns Szkot († 1308) wysunął wniosek, że są nimi sami małżonkowie, a nie kapłan. Z kolei dominikański teolog Melchior Cano († 1560) zwrócił uwagę na fakt, że kontrakt pomiędzy mężczyzną i kobietą jest materią sakramentu, a formą jest błogosławieństwo kapłańskie. Natomiast zwyczajnym szafarzem sakramentu jest kapłan, a nie narzeczeni[138].

---

[137] M. Ozorowski, http://rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=773:co-zmienia-malzenstwo-sakramentalne&catid=176:teologia&Itemid=329, *Co zmienia małżeństwo sakramentalne?*, http://rodzina.ipjp2.pl/index.php? option=com_content&view=article&id=773:cozmieni-malzenstwosakramentalne&catid=176&Itemid=329. „Otóż małżeństwo jest naturalne właśnie w ten sposób, gdyż w porządku przyrodzonym rozum skłania ku niemu i to ze względu na dwa cele: naprzód ze względu na główny cel, jakim jest dobro potomstwa. Natura bowiem zmierza nie tylko do zrodzenia potomstwa, ale także do utrzymania go i pobudzania go w dążeniu ku pełnej dojrzałości człowieka, jako człowieka, polegającej na usprawnieniu się w cnotach. Toteż, według Arystotelesa, zawdzięczamy rodzicom trzy rzeczy: istnienie, wykarmienie i wychowanie. Do wychowania zaś oraz do wykształcenia dzieci są potrzebni rodzice posiadający pewne określone przymioty, których nie mogą mieć bez więzi wzajemnych zobowiązań mężczyzny i kobiety, czyli bez związku małżeńskiego". Tomasz z Akwinu, *Małżeństwo*, [w:] *Suma teologiczna*, t. XXXII, suppl. 41, tłum. F. W. Bednarski, London 1982, s. 4.

[138] Por. P. Adnés, *El matrimonio,* dz. cyt., s. 129–131.

W tym czasie Kościół rzymskokatolicki utrzymywał jurysdykcję nad sprawami związanymi z małżeństwem. Początkowo nie było jednak oficjalnej, obowiązującej wszystkich formy zawierania małżeństwa. Wyrażenie wzajemnej zgody przez nupturientów traktowano zasadniczo jako wystarczający warunek jego ważności. Z czasem jednak nasilająca się praktyka zawierania małżeństw potajemnych oraz wzrost liczby przeszkód do zawarcia związku przyczyniły się do powstania wątpliwości co do ważności zawieranych związków. Pojawiła się więc potrzeba jasnego określenia norm prawnych pozwalających stwierdzić ważność małżeństwa[139].

Jednolita koncepcja kościelno-prawna małżeństwa została opracowana na Soborze Trydenckim (1545–1562), a następnie ujęta formalnie w ramy prawa kanonicznego. Na Soborze wypracowano trzy teksty dotyczące kwestii małżeńskich. Są nimi: *Nauka o sakramencie małżeństwa*[140], *Kanony o małżeństwie*[141] oraz *Kanony o reformie małżeństwa*, tak zwany dekret *Tametsi*[142].

W *Nauce o sakramencie małżeństwa* mowa jest o małżeństwie jako przez Boga ustanowionym związku nierozerwalnym, wiecznym. Małżeństwo zawiera w sobie łaskę, która udoskonala miłość ludzką, potwierdza jej nierozerwalną jedność, uświęca małżonków. Łaska ta została wysłużona męką Chrystusa, dzięki któremu „małżeństwo w Prawie ewangelicznym przewyższa łaską dawne małżeństwa" i dlatego należy je zaliczać do „sakramentów Nowego Prawa"[143].

Kanony o małżeństwie dotyczą zasadniczo sfery prawnej małżeństwa. Na początku stwierdza się, iż małżeństwo nie jest „wymysłem ludzkim", ale sakramentem (kan. 1); ma charakter monogamiczny

---

[139] Por. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa*…, dz. cyt., s. 270.

[140] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, [w:] DSP, t. IV, s. 715–717.

[141] Por. tenże, *Kanony o sakramencie małżeństwa*, [w:] DSP, t. IV, s. 717–719.

[142] Por. tenże, *Kanony o reformie małżeństwa* (Dekret *Tametsi*), [w:] DSP, t. IV, s. 721–733.

[143] Por. tamże.

(kan. 2) i poddane jest jurysdykcji Kościoła, który ma prawo: ustalać normy dyscyplinarne, którymi są przeszkody (kan. 3 i 4), nauczać, że ani herezja, ani uciążliwość pożycia, ani długa nieobecność drugiej strony (kan. 5), ani też cudzołóstwo nie zrywają małżeństwa oraz że niewinny małżonek nie może powtórnie zawrzeć związku za życia współmałżonka (kan. 7). Kościół ma też prawo głosić, iż śluby zakonne unieważniają małżeństwo niedopełnione (kan. 6); nauczać, że stan dziewictwa czy celibatu jest wyższy od stanu małżeństwa (kan. 10) oraz określać inne punkty dyscypliny w sprawach małżeńskich (kan. 8, 9, 11, 12)[144].

Sobór Trydencki dekretem *Tametsi* (11 listopada 1563) wprowadził ponadto obowiązek formy kanonicznej celebracji małżeństwa. Dekret nie podważał dotychczasowych tajnie zawartych małżeństw, ale w przyszłości za ważne miały być uznawane te małżeństwa, które zostały zawarte zgodnie z ustaloną formą. Na tę formę składało się wyrażenie woli zawarcia związku przez obie zainteresowane strony przed własnym proboszczem i w obecności przynajmniej dwóch świadków. Realizacja zaleceń tego dekretu w praktyce napotkała jednak na różne trudności[145].

Potrydencka refleksja teologiczna dotycząca małżeństwa skupia się przede wszystkim wokół problemu relacji między związkiem naturalnym i związkiem sakramentalnym oraz między zgodą małżeńską i sakramentem[146]. Do kwestii tych odnosi się między innymi opracowany na polecenie ojców Soboru Trydenckiego katechizm,

---

[144] Por. Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie małżeństwa*, dz. cyt., s. 717–719; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich. Historia i perspektywy nowych rozwiązań*, Opole 2013, s. 115.

[145] Por. Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, dz. cyt., s. 721–733; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich…*, dz. cyt., s. 115–119.

[146] Por. J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II. Szkic historyczny*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 293–295.

zwany *Katechizmem rzymskim* (1566)[147]. Na jego strukturę składają się cztery odrębne części: wiara, życie sakramentalne, przykazania i modlitwa. Temat małżeństwa zostaje podjęty w ósmym (ostatnim) rozdziale drugiej części *Katechizmu*. Wskazuje się tam na podwójną perspektywę lub podwójne ugruntowanie małżeństwa. Z jednej strony małżeństwo chrześcijańskie oparte jest na więzach naturalnych, z drugiej zaś jest sakramentem, którego moc przewyższa naturalne siły. Małżeństwo wymaga wewnętrznej zgody, zewnętrznej umowy, więzi, która wypływa z umowy, i zjednoczenia cielesnego, które je dopełnia. Istotę małżeństwa stanowi wewnętrzna zgoda, zaś zjednoczenie cielesne nie jest koniecznym warunkiem do zawarcia ważnego małżeństwa, wystarczy jedynie samo zezwolenie na nie. W *Katechizmie* wymienione zostają trzy cele małżeństwa: wzajemna pomoc, zrodzenie i wychowanie potomstwa[148].

W obronie chrześcijańskiej wizji małżeństwa występowali niejednokrotnie papieże tego okresu. Podstawowe punkty nauki o małżeństwie przypomina encyklika papieża Leona XIII (1878–1903) *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880)[149]. Dokument podzielony jest na dwie części: teologiczną i praktyczną. W pierwszej części Leon XIII między innymi podkreśla, że małżeństwo jest instytucją społeczną, zarówno naturalną, jak i nadprzyrodzoną, ustanowioną przez Boga Stwórcę i odnowioną przez Chrystusa. Do podstawowych przymiotów małżeństwa należą jedność i nierozerwalność. W drugiej części papież broni kompetencji Kościoła w sprawach ważności i nieroze-

---

[147] Por. *Katechizm Rzymski według uchwał Św. Soboru Trydenckiego dla Plebanów ułożony z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII po łacinie wydany na język polski w lat cztery po soborze przetłumaczony przez Imci księdza Walentego Kuczborskiego teraz (...) przedrukowany i kilkoma dodatkami pomnożony powtórnie wydany przez ks. Józefa Krókowskiego*, Kraków 1880. Katechizm ten, zwany także *Katechizmem trydenckim lub Katechizmem Piusa V*, dopiero w 1992 roku został zastąpiony przez *Katechizm Kościoła katolickiego*.

[148] Por. *Katechizm Rzymski*…, dz. cyt., II.8.

[149] Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae* o małżeństwie chrześcijańskim, 10 lutego 1880.

rwalności małżeństwa. Występuje jednocześnie przeciwko rozwodom oraz wszelkim tendencjom, które chcą pozbawić małżeństwo jego godności i świętości[150].

W podobnym duchu wypowiedział się na temat małżeństwa papież Pius XI (1922–1939) w encyklice *Casti connubii* (1930)[151]. Na strukturę dokumentu składają się trzy części. W pierwszej części (*Dary małżeństwa*) papież omawia trzy podstawowe dobra małżeństwa: potomstwo, wierność i sakramentalność. W drugiej (*Poniżenie małżeństwa*) omówione zostają błędy i grzechy przeciwko małżeństwu oraz ich następstwa. Ostatnia część (*Środki odnowienia małżeństwa*) zawiera prezentację głównych środków zaradczych, które mają pomóc w przeciwdziałaniu aktualnym zagrożeniom życia małżeńskiego[152].

Tematowi małżeństwa poświęcony został Tytuł VII Księgi trzeciej (kan. 1012–1143) *Kodeksu prawa kanonicznego* papieża Benedykta XV z 1917 roku[153]. W *Kodeksie* zostaje między innymi oficjalnie przyjęta klasyczna nauka na temat celów małżeństwa. Celem pierwszorzędnym małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Celem drugorzędnym jest wzajemna pomoc małżonków oraz zaradzenie pożądliwości[154].

Ważne miejsce w procesie rozwoju katolickiej nauki na temat małżeństwa zajmuje II Sobór Watykański. Rozpatruje on zagadnienie małżeństwa w ścisłym powiązaniu z tematem rodziny. Na szcze-

---

[150] Por. J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej...*, dz. cyt., s. 299–300.

[151] Por. Pius XI, Encyklika *Casti connubii* o małżeństwie chrześcijańskim na tle obecnych stosunków, potrzeb, błędów i wykroczeń w rodzinie i społeczeństwie, 31 grudnia 1930.

[152] Por. J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej...*, dz. cyt., s. 303–304.

[153] Por. *Codex Juris Canonici (Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus)*, Romae 1917. *Kodeks* był promulgowany 27 maja 1917 roku. Zaczął obowiązywać 19 maja 1918 roku.

[154] Por. J. Wróbel, *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej...*, dz. cyt., s. 301–302.

gólną uwagę zasługują tu dwa dokumenty soborowe: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*[155] oraz Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*[156].

W nauce soborowej można zauważyć kilka charakterystycznych elementów, które służą pogłębieniu dotychczasowej nauki na temat małżeństwa. Przede wszystkim Sobór uwypuklił te istotne odniesienia, które chrześcijańskie małżeństwo ma wobec Kościoła, czyli jego wymiar eklezjalny. W Konstytucji *Lumen gentium* zostaje opisana rodzina wyrosła z sakramentu małżeństwa jako obraz Kościoła, gdyż właśnie rodzinę można postrzegać jako Kościół domowy. Dalej, w dokumentach soborowych w sposób zamierzony pojęcie „kontrakt" (umowa) zostaje zastąpione przez „przymierze" małżeńskie. Małżeństwo jest obrazem, znakiem tego przymierza, które Chrystus zawarł ze swym ludem. Małżeństwo osób ochrzczonych staje się ich rzeczywistym uczestnictwem w nowym i wiecznym Przymierzu zawartym w krwi Chrystusa. Ważnym punktem soborowej nauki jest odnowiona refleksja na temat sakramentalności małżeństwa, która dotyczy już nie tylko jednego momentu jego zawierania, lecz przenika całe życie małżeńskie. Miłość małżeńska ma być odwzorowaniem tajemnicy jedności i miłości pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Ponadto, w dokumentach soborowych ma miejsce dowartościowanie miłości małżeńskiej oraz jej znaczenia w życiu wspólnotowym. Można tu zauważyć nowe podejście w porównaniu do wcześniejszego nauczania, które przy określaniu celów małżeństwa zajmowało się głównie problemem prokreacji. Sobór ukazuje na pierwszym miejscu małżeństwo jako wspólnotę życia i miłości, podkreślając następnie, że miłość małżeńska nie jest ograniczona do momentu aktu cielesnego obcowania, lecz przenika całe życie małżonków. Owa głęboka wspólnota życia i miłości małżonków domaga się również

---

[155] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 listopada 1964).

[156] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965).

nierozerwalności ich związku. Wreszcie, Sobór w sposób wyraźny mówi o równej godności mężczyzny i kobiety, wzajemności w miłości, proporcjonalnym podziale odpowiedzialności, odrzucając podtrzymywaną przez długi czas w nauce katolickiej, a zaczerpniętą ze starotestamentalnych zwyczajów zasadę o podporządkowaniu żony mężowi jako głowie rodziny[157].

Temat małżeństwa i rodziny był głęboko obecny w posoborowej debacie i posoborowych dokumentach Kościoła katolickiego. Szczególnie ważne w związku z nim są następujące dokumenty: encyklika Pawła VI *Humanae vitae* (1968)[158] i adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1981)[159], jak również *Kodeks prawa kanonicznego* (1983)[160] oraz *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992)[161].

Każdy z dokumentów powstał w innym momencie życia Kościoła i ma specyficzny charakter. Paweł VI w swej encyklice wskazuje na zasady moralne, które dotyczą przekazywania życia ludzkiego. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* omawia zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku ukazuje odnowione w duchu II Soboru Watykańskiego prawo małżeńskie. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* temat małżeństwa zostaje podjęty w części drugiej (dział drugi, artykuł siódmy). Prezentuje on między innymi instytucję małżeństwa w zamyśle

---

[157] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11, 35, 41; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 47–52; B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 345–346; S. Drzyżdżyk, *Nauka o sakramentalności małżeństwa w teologii scholastycznej, orzeczeniach Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. J. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002, s. 32–35; A. Sobczak, *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki*, Poznań 2006, s. 187–198.

[158] Por. Paweł VI, Encyklika *Humane vitae* (25 lipca 1968).

[159] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981).

[160] Por. *Kodeks prawa Kanonicznego* (1983).

[161] Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994).

Bożym, ukazuje sakrament małżeństwa jako znak związku Chrystusa i Kościoła, wyszczególnia dobra i wymagania miłości małżeńskiej oraz widzi w rodzinie Kościół domowy[162].

Od strony liturgicznej tematykę zawierania małżeństwa podjęła *Konstytucja o liturgii* II Soboru Watykańskiego. Na podstawie zawartych w niej wytycznych w 1969 roku opracowano obrzęd celebracji małżeństwa, a następnie w 1991 roku odnowiono *Ordo celebrandi matrimonium*[163].

2.2. Istotne elementy rzymskokatolickiej teologii małżeństwa

Według nauki Kościoła rzymskokatolickiego małżeństwo pochodzi z ustanowienia Boga, który stwarzając człowieka jako kobietę i mężczyznę, uczynił ich związek naturalną instytucją małżeńską. Dlatego na pierwszych stronach Pisma Świętego zostało napisane: „[…] stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1, 27–28).

Małżeństwo jest związkiem nie tylko naturalnym, przyrodzonym i somatycznym, lecz także ponadnaturalnym, duchowym i Bożym. Jezus Chrystus, przypominając o Bożym ustanowieniu małżeństwa, podniósł związek mężczyzny i kobiety do godności sakramentu, czyli na poziom łaski Bożej, zbawczej tajemnicy[164]. Owo podniesienie do godności sakramentu już istniejącej wspólnoty życia i miło-

---

[162] Por. KKK, nr 1601–1666; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich...*, dz. cyt., s. 149–158.

[163] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963), nr 77–78; *Ordo celebrandi matrimonium*, Città del Vaticano 1991; *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich,* wyd. 3 według wyd. 2 wzorcowego, Katowice 1996.

[164] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, dz. cyt., s. 715; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 782.

ści – zgodnie z tradycją łacińską – dokonane zostało podczas wesela w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1–11)[165].

Małżeństwo zawarte przez dwie osoby ochrzczone jest więc sakramentem. Wchodzi ono bowiem w zakres tajemnicy Chrystusa i Kościoła. W sposób szczególny zostało to podkreślone w Liście do Efezjan: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła" (Ef 5, 31–32)[166].

Katechizm Kościoła katolickiego nazywa małżeństwo „przymierzem", przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia[167]. Istotnym elementem tego przymierza jest zgoda małżeńska jako osobowy akt woli, przez który mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia wspólnoty życia i miłości. Pomimo znaczącego wpływu prawa rzymskiego na prawodawstwo i teologię Kościoła łacińskiego, dla Kościoła katolickiego małżeństwo nie jest tylko i wyłącznie kontraktem, jaki zawierają pomiędzy sobą mężczyzna i kobieta. Pewne znamiona kontraktu, jakie niewątpliwie posiada sakramentalne małżeństwo w tradycji łacińskiej (kanoniczna forma małżeństwa), mają jedynie na celu zabezpieczenie nierozerwalności tego związku oraz dobro samych małżonków[168]. Dlatego też w Kościele łacińskim, jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (1992), „uważa się zazwyczaj, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udziela-

---

[165] W teologii katolickiej można również spotkać się z poglądami, że wyniesienie małżeństwa do godności sakramentu przez Chrystusa zostało dokonane: w akcie ustanowienia Kościoła jako podstawowego sakramentu (K. Rahner), w zawarciu Nowego Przymierza (W. Kasper), w rozmowie z faryzeuszami o liście rozwodowym (G. Martelet). Por. C. Rychlicki, *Małżeństwo w Kościele katolickim. Ujęcie systematyczne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1067; J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej...*, dz. cyt., s. 152.

[166] Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 783.

[167] Por. KKK, nr 1601.

[168] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii wspólnoty...*, dz. cyt., s. 145.

ją sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając swoją zgodę"[169].

Miłość małżeńska, uobecniająca się w osobowej wspólnocie obejmującej całe życie, domaga się ze swej natury jedności i nierozerwalności, które stanowią istotne przymioty małżeństwa chrześcijańskiego[170].

Jedność małżeństwa oznacza związek jednego mężczyzny z jedną kobietą (monogamiczność), sprzeciwiając się tym samym wielożeństwu (poligamii), gdy jedna ze stron za życia drugiej strony związana jest z wieloma żonami lub mężami[171].

Charakterystyczną cechą jedności małżeńskiej jest wspólny cel, do którego małżonkowie zmierzają, oraz wspólne wartości, którymi się kierują w swoim życiu[172]. Małżeńska jedność musi uwzględniać osobową konstrukcję człowieka z poszanowaniem i akceptacją wzajemnej autonomii osoby ludzkiej[173]. Prawdziwa jedność może być budowana tylko w relacji małżonków do Boga, który ich jednoczy z sobą samym i między sobą.

Drugim z istotnych przymiotów małżeństwa jest jego nierozerwalność, która odzwierciedla nierozerwalną jedność Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5, 23–32). W praktyce Kościoła rzymskokatolickiego tylko ważnie zawarte i dopełnione małżeństwo sakramentalne jest uważane za absolutnie nierozerwalne. Małżeństwa nie można zawierać na określony czas, lecz do końca życia jednej ze stron. Z mocy prawa Bożego związek zawarty pomiędzy ochrzczonymi i dopełniony nie może być rozerwany ani przez wolę zainteresowa-

---

[169] KKK, nr 1623; A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*…, dz. cyt., s. 168; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 785–786.

[170] Por. KKK, nr 1644; KPK z 1983, kan. 1056.

[171] Por. W. Góralski, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 14; W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964, s. 424. Punktem wyjścia jedności małżeńskiej jest zawsze odpowiedzialność za drugiego człowieka, która przejawia się w wyzwalaniu w nim wszystkiego, co dobre. Por. G. Fregni, *„Miłujcie się czule". Duchowość rodziny według Ojców Kościoła*, Kraków 2002, s. 34.

[172] Por. J. Kłys, *Małżeństwo drogą do świętości*, [w:] *Miłość. Małżeństwo. Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 171–173.

[173] Por. P. Petryk, *Ku wspólnocie życia i miłości*, Lublin 1998, s. 159.

nych stron, czyli „wewnętrznie", ani przez jakąkolwiek władzę doczesną, czyli „zewnętrznie"[174]. O nierozerwalności małżeństwa jako istotnym przymiocie tego związku poucza *Katechizm Kościoła katolickiego.* Dokument ten przypomina, że nierozerwalność sakramentu małżeństwa wypływa z zamysłu Boga i zostaje potwierdzona przez Chrystusa[175]. Nauka rzymskokatolicka o nierozerwalności małżeństwa, choć nigdy nie została sformułowana jako dogmat wiary, przekazywana jest jako nauka pewna, oparta na pozytywnym prawie Kościoła oraz mająca swoje źródło w woli Bożej.

Trwałość i nierozerwalność są zatem najistotniejszymi wartościami małżeństwa, podstawą szczęścia i miłości małżeńskiej. Wyznaczone są przez naturę psychofizyczną mężczyzny i kobiety oraz gwarantują godność każdej osoby wraz z jej duchowym rozwojem.

Kościół rzymskokatolicki nie uznaje rozwodów z jakiejkolwiek przyczyny, a po rozpadzie ważnie zawartego małżeństwa nie godzi się na ponowne związki małżeńskie żadnej ze stron – winnej albo niewinnej rozpadowi – dopóki jeden ze współmałżonków żyje. Rozwód jest bowiem poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu, zmierza bowiem do zerwania dobrowolnie zawartej przez małżonków umowy, aby żyć razem aż do śmierci, a także znieważa przymierze zbawcze, którego znakiem jest małżeństwo sakramentalne[176].

Dla rozwiązania wszelkich problemów nieskonsumowanych małżeństw przeprowadza się kościelny proces dowodowy w celu sprawdzenia, czy istniały jakieś początkowe problemy w umowie małżeń-

---

[174] Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 61. Prawda o nierozerwalności małżeństwa nie była podważana do czasów nowożytnych. Przykładem tego może być doktrynalne orzeczenie Soboru Florenckiego (1438–1445), który w *Bulli z Ormianami*, nazywanej także *Dekretem dla Ormian,* stwierdził, że ponieważ małżeństwo wyobraża nierozerwalny związek Chrystusa z Kościołem, to samo jest nierozerwalne. Por. *Bulla unii z Ormianami „Exultate Deo"* (22 listopada 1439), nr 20a, [w:] DSP, t. III, s. 523–525.

[175] Por. KKK, nr 1610, 1614–1615.

[176] Por. KKK, nr 2384; U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych na forum Kościoła katolickiego*, Warszawa 2012, s. 62–63.

skiej. Może to doprowadzić do stwierdzenia nieważności małżeństwa przez Kościół, czyli podjęcia decyzji o utracie ważności i wiarygodności takiego związku. *Kodeks* Jana Pawła II z 1983 roku wymienia 12 przeszkód (zrywających) małżeństwa, do których należą:

- przeszkoda wieku;
- przeszkoda niemocy płciowej, inaczej impotencji;
- przeszkoda węzła małżeńskiego, która wynika z faktu uprzedniego związania się węzłem małżeństwa;
- przeszkoda różnej religii;
- przeszkoda święceń, którą objęci są duchowni;
- przeszkoda wieczystego ślubu czystości, złożonego w instytucie zakonnym;
- przeszkoda uprowadzenia;
- przeszkoda występku, czyli małżonkobójstwa;
- przeszkoda pokrewieństwa, mająca swoje źródło we wspólnocie krwi;
- przeszkoda powinowactwa;
- przeszkoda przyzwoitości publicznej (konkubinat);
- przeszkoda pokrewieństwa prawnego wynikająca z adopcji[177].

Małżeństwo ze względu na swój charakter ukierunkowane jest na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tych dwóch wartości małżeństwa nie należy rozdzielać ani przeciwstawiać sobie, ale rozpatrywać na jednej płaszczyźnie[178].

Dobro małżonków jest związane z tym, co zamierzył Bóg w akcie stworzenia, gdy powiedział: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz 2, 18). Zgodnie z Bożym zamysłem względem małżeństwa prawdziwe dobro małżonków polega na ich wspólnym dojrzewaniu

---

[177] Por. KPK z 1983, kan. 1083–1094. Szczegółowe omówienie przeszkód małżeńskich podjęte zostało w 1. rozdziale II części niniejszego studium przy analizie rozbieżności dotyczących wymagań kanonicznych między dwoma Kościołami.

[178] Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48, 51; KKK, nr 2363.

do świętości, którą zamierzył dla nich Stwórca: oddawanie chwały Bogu i osiągnięcie wiecznego zbawienia. Istotnym obowiązkiem męża i żony jest nawiązanie przez nich poprawnych relacji międzyosobowych obejmujących wszystkie dziedziny wspólnoty małżonków, od sfery pożycia intymnego poczynając, a na wzrastaniu duchowym kończąc. Chodzi zatem o poszanowanie równej godności osobowej, osiągnięcie doskonałości duchowej, intelektualnej, uczuciowej, fizycznej, ekonomicznej i społecznej, zarówno własnej, jak i współmałżonka[179]. Tradycja chrześcijańska zawsze definiowała małżeństwo jako podstawową relację, w której mężczyzna i kobieta poprzez pełne dzielenie się ze sobą szukają własnego wzrostu w świętości, ukazują obecność na ziemi królestwa Bożego. Związek małżeński jest tajemnicą miłości, tajemnicą życia, która tworzy z małżeństwa i rodziny szczególnego rodzaju wspólnotę. Naturalna miłość małżeńska jako znak miłości Bożej zostaje ubogacona obecnością i działaniem Parakleta, który naturalne więzi utrwala, uszlachetnia, przebóstwia[180], czyniąc z małżeństwa i rodziny „mały Kościół", czyli wspólnotę Ducha Świętego[181]. Małżeństwo i rodzina jako komórka wielkiego Kościoła czerpie swą wartość i moc z Trójcy Świętej. Wszystkie czyny małżonków zmierzają do urzeczywistnienia prawdziwej miłości między nimi oraz są uczestnictwem w miłości łączącej Osoby Trójcy Świętej[182].

Oprócz dążenia do świętości celem (dobrem) chrześcijańskiego małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie w wierze potomstwa. Na

---

[179] Por. W. Góralski, *Dobro małżonków jako cel małżeństwa,* „Niedziela" 8 (2010), s. 26.

[180] „Przebóstwienie" (gr. *theosis*, *theopoiesis*) jest pojęciem teologicznym, które zostało wypracowane na Wschodzie, a rozwinięte przez teologów prawosławnych. Z czasem zaczęło ono również przenikać na Zachód i nie jest obce Kościołowi rzymskokatolickiemu. Por. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 171.

[181] Por. D. O'Callaghan, *W sprawie sakramentalności małżeństwa*, dz. cyt., s. 347.

[182] Por. W. B. Skrzydlewski, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982, s. 133–135.

mocy swojego przymierza małżeńskiego mężczyzna i kobieta odnajdują swoją tożsamość rodzicielską jako współpracownicy stwórczej miłości Boga[183]. *Sacrum* zawierające się w rodzicielstwie jest fundamentem jego godności, a także przesądza o wielkiej odpowiedzialności, jaką biorą na siebie rodzice, przekazując życie. Cała dziedzina rodzicielstwa jest otoczona i przeniknięta blaskiem sakralności[184]. Wykluczenie pozytywnym aktem woli tego istotnego celu (dobra) małżeństwa przez jedną lub obie strony czyni nieważnym jego zawarcie[185].

Ostatecznym celem, do którego miłość małżonków musi zmierzać, jest wewnętrzne zjednoczenie z Tym, który jako jedyny może zaspokoić podstawowe pragnienie samorealizacji ludzi. Małżeństwo jest więc eschatologicznym znakiem nadziei, o ile wskazuje istnienie „już" i „jeszcze nie" Bożego królestwa[186]. Tradycja Kościoła rzymskokatolickiego podkreśla, iż małżeństwo jako sakrament jest rzeczywistością właściwą życiu doczesnemu, a po jego zakończeniu, w królestwie Bożym, ludzie „będą żyć jak aniołowie w niebie" (Łk 20, 34). W stanie anielskim miłość małżeńska osiągnie swoją pełnię, zaś dziewicza postać ciała będzie tego uwieńczeniem[187].

---

[183] Por. J. Bajda, *Teologia rodziny w „Familiaris consortio"*, [w:] T. Styczeń, *Jan Paweł II. „Familiaris consortio". Tekst i komentarze*, Lublin 1987, s. 154.

[184] Por. J. Stala, *Profetyczny wymiar rodzicielstwa*, „Polonia Sacra" 3 (1999) nr 4 (48), s. 184.

[185] Por. KPK, kan. 1101 § 2. Płodność jest czymś tak podstawowym w miłości, że Kościół nie uważa za ważne takiego małżeństwa, w którym uprzednio i bezwarunkowo wykluczono potomstwo. Równocześnie przez dar ojcostwa i macierzyństwa małżonkowie uczestniczą w stwórczym działaniu Boga, stają się Jego współpracownikami w dziele powoływania do życia nowych osób ludzkich. Por. A. Triacca, *La celebrazione del matrimonio: aspetti teologico-liturgici. Contributo alla spiritualità sacramentaria e alla pastorale liturgica*, [w:] *Realtàe valori del Sacramento del Matrimonio*, red. A. M. Triacca, G. Pianazzi, Roma 1976, s. 108.

[186] Por. W. Kasper, *Teologie křesťanského manželství*, Brno 1997, s. 37–39.

[187] „W świecie przyszłym nie będzie zawierania małżeństw, dlatego że ludzie nie będą już umierać i jako uczestnicy zmartwychwstania będą dziećmi Bożymi. Nie ma nic natomiast w słowach Jezusa o przepadnięciu tego, co stanowi rzeczywistość małżeństwa i rodziny. Rzeczywistość ta istnieje nie tylko jako środek do celu, lecz także jako cel sam w sobie, inicjowany na ziemi i osiągnięty w niebie. Pa-

Małżeństwo jako sakrament jest ziemskim uzewnętrznieniem tego, co duchowe i wieczne między kobietą a mężczyzną, bowiem w perspektywie wiecznego bytowania osoby stanowi jedynie doczesną drogę zjednoczenia z drugą osobą przez miłość[188].

3. Małżeństwo w perspektywie Kościoła prawosławnego

Rozpatrując zagadnienie małżeństwa w perspektywie Kościoła prawosławnego, należy najpierw, podobnie jak w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego, zwrócić uwagę na małżeństwo w prawosławnej tradycji kanonicznej i liturgicznej w II tysiącleciu, a następnie na istotne elementy prawosławnej teologii małżeństwa.

3.1. Małżeństwo w prawosławnej tradycji kanonicznej i liturgicznej po 1054 roku

W drugim tysiącleciu dokonuje się dalszy rozwój wschodniej tradycji kanonicznej i liturgicznej w odniesieniu do małżeństwa. W centrum uwagi, podobnie jak na Zachodzie, znalazło się pytanie: „Od czego zależy ważność małżeństwa?".

W związku z tym pod koniec XII wieku bizantyjski teolog i prawnik Teodor Balsamon († 1195), porównując antyczną doktrynę z ów-

---

trząc od tej strony na małżeństwo i rodzinę, trzeba zobaczyć w nich to [...], czemu została przyobiecana wieczność". E. Ozorowski, *Małżeństwo i rodzina w porządku celu ostatecznego. Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009, s. 266.

[188] „Małżeństwo oraz związana z nim miłość oblubieńcza człowieka, oddanie się drugiej osobie, rozwiązuje problem tylko w skali życia ziemskiego i doczesności. Samo zjednoczenie osoby z osobą realizuje się wówczas cieleśnie i seksualnie, zgodnie z cielesną naturą człowieka [...]. Sama jednak potrzeba miłości oblubieńczej, potrzeba oddania się osobie i zjednoczenia z nią jest głębsza, związana z jej duchowym bytem [...]. Rozważane w perspektywie wiecznego bytowania osoby, małżeństwo jest tylko pewną próbą rozwiązania problemu zjednoczenia z osobą przez miłość". K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010, s. 226–227.

cześnie obowiązującą, dochodzi do wniosku, że do ukonstytuowania się sakramentu małżeństwa nie tylko wymagana jest zgoda, ale także błogosławieństwo kapłańskie[189]. Z podobną myślą w historii ustawodawstwa bizantyjskiego spotykamy się u mnicha Hioba (XIII wiek), według którego ważność sakramentu małżeństwa zależy od udzielenia błogosławieństwa przez kapłana, który, tak jak w przypadku pozostałych sakramentów, jest jego szafarzem. Scholastyczną teorię hilemorficzną (materia i forma sakramentu) tłumaczy tym, iż do prawnie zawartego małżeństwa potrzebne jest błogosławieństwo Kościoła, różne ceremonie, jak i obrzęd koronacji. Nie konkretyzuje jednak, który ze wspomnianych rytuałów potrzebny jest do zaistnienia sakramentu[190]. Kwestia ta została wyjaśniona w XV wieku przez Symeona z Tesalonik († 1429), który sprzeciwiając się opinii mnicha Hioba, stwierdził, iż błogosławieństwa może udzielić jedynie biskup, dając tym samym zgodę na zawarcie węzła małżeńskiego. Obrzęd ten pozbawiony jest mocy przekazywania łaski sakramentalnej, zaś samo ukonstytuowanie sakramentu małżeństwa następuje w chwili wyrażenia zgody przez strony[191]. Zdanie to podzielał XVI-wieczny teolog armeński Gregorio di Datheve, dodając, że obok zgody i błogosławieństwa kapłańskiego elementem prawnie umacniającym związek jest współżycie małżeńskie[192]. Bardziej precyzyjną myśl z tego okresu znajdujemy w *Trattato dei sacramenti* patriarchy Filadelfii Gabriela Severe'a, który stwierdził,

---

[189] Por. J. Prader, *La forma di celebrazione del matrimonio*, [w:] *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Studi giuridici*, red. P. A. Bonnet, Città del Vaticano 1994, s. 286.

[190] Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 135.

[191] Por. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento*…, dz. cyt., s. 133. Symeon z Tesalonik pozostawił po sobie *Zbiór* (*Synagogé*) 372 traktatów o tematyce dogmatycznej, moralnej, liturgicznej i pastoralnej, stając się jednym z najbardziej reprezentatywnych teologów prawosławnych swojej epoki. Por. D. Balfour, *Politico-historical works of Symeon archbishop of Thessalonica (1416–17 to 1429): critical Greek text with introduction and commentary*, Wien 1979.

[192] Por. H. Dezinger, *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentalis*, Graz 1961, s. 153; U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 136.

iż materią sakramentu jest wzajemna zgoda małżonków, a formę stanowi oświadczenie każdej strony o woli wstąpienia w związek. Błogosławieństwo kościelne, niebędące istotą sakramentalności, potrzebne jest do nadania małżeństwu charakteru prawnego oraz do zapobiegania zawieraniu małżeństw w sposób tajny[193]. Grecki archimandryta w Polsce Piotr Arcudius († 1633) w swoim dziele *De Concordia orientalis et occidentalis Ecclesiae in septem sacramentorum administratione* (1619), posługując się terminologią scholastyczną, wskazuje na fakt, iż formą sakramentu małżeństwa jest wypowiedzenie słów wzajemnej zgody przez małżonków, co czyni ich szafarzami związku[194]. Wawrzyniec Zyzania († po 1634), wykładowca prawosławnych szkół brackich we Lwowie, Brześciu i Wilnie, opracował katechizm w języku rosyjskim, wydany w 1627 roku w Moskwie, w którym stwierdza, że pierwszą i główną przyczyną małżeństwa jest Bóg, zaś przyczyną sprawczą zgoda stron, będących jednocześnie „dawcami i odbiorcami sakramentu"[195]. Patriarcha kijowski Piotr Mohyła († 1647) w *Rytuale* (*Trebnik*) z 1646 roku przyjął scholastyczną teorię hilemorficzną, stwierdzając, iż materię sakramentu małżeństwa tworzą małżonkowie poprzez wyrażenie wewnętrznej zgody, natomiast formą są słowa zgody wypowiedziane przed duchownym w czasie celebracji[196]. Opinia ta została włączona do oficjalnego zbioru kanonicznego Kościoła rosyjskiego – *Kormčaja Kniga*, opublikowanego w 1650 roku przez patriarchę moskiewskiego i całej Rusi Józefa (1642–1652) oraz w 1653 roku przez patriarchę Nikona (1652–1666)[197].

---

[193] Por. M. Jugie, *L'essence et le ministre du sacrament de mariage d'après les théologiens gréco-russes*, „Revue Thomiste" 33 (1928), s. 313.

[194] Por. P. Arcudius, *De Concordia orientalis et occidentalis Ecclesiae in septem sacramentorum administratione*, Libri VII, Paris 1772, s. 558. Podaję za: G. Kadzioch, *Il ministro del Sacramento*…, dz. cyt., s. 137. Por. także E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII siècle*, Paris 1895, s. 209–232.

[195] Ф. М. Ильи́нский, *Большойкатехизис Лаврентия Зизаниякакучёно-литературное произведение*, Киев 1898, с. 285–286; M. Jugie, *L'essence et le ministre*…, dz. cyt. s. 314.

[196] Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 137.

[197] Por. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento*…, dz. cyt., s. 135.

Z definicją sakramentu małżeństwa spotykamy się u teologa prawosławnego i metropolity Kołomny Teofilakta Gorskiego († 1788) w kompendium *Orthodoxae orientalis ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credendis*, w którym czytamy: „[Małżeństwo] jest nie tylko znakiem wielkiego *misterium*, lecz także zjednoczenia z Chrystusem i z Kościołem, oraz środkiem do uzyskania łaski uświęcającej. Obrzęd tego sakramentu rozpoczyna się od wyrażenia w obecności kapłana wspólnej zgody przez małżonków"[198].

Inny teolog Kościoła prawosławnego z XVII wieku, Mikołaj Bułgar, w swoim katechizmie napisał: „Sakrament małżeństwa bywa dokonywany i stwierdzany modlitwą i błogosławieństwem kapłana, będącymi formą sakramentu. Materią zaś jest wspólna zgoda małżonków"[199].

Według *Compendium Theologiae classicum* Sylwestra Lebedenskiego sakrament małżeństwa jest instytucją Bożą, w której nierozerwalny związek pomiędzy mężczyzną i kobietą tworzy obopólna zgoda stron, osiągająca jedynie swoją kompletność poprzez uroczyste błogosławieństwo kapłańskie. Materią sakramentu małżeństwa są małżonkowie, dalszą materią jest ich zgoda będąca kontraktem wspólnego oddania się sobie nawzajem, zaś formę sakramentalną stanowią modlitwa Kościoła i słowa wzajemnych zobowiązań stron będące odpowiedzią na pytania duchownego, który jest tu przyczyną ministerialną[200].

Rosyjski kanonista Aleksiej Pawłow w *Cursus juris canonici*, analizując dokumenty historycznoprawne Kościoła rosyjskiego, doszedł do wniosku, iż od XI wieku aż do końca XVII wieku błogosławieństwo kapłańskie było aktem zarezerwowanym jedynie dla *bojarów* – właścicieli dóbr ziemskich na Rusi – oraz dla osób uczciwych. Błogosławieństwa, jak i obrzędu koronacji nie udzielano osobom, które konwertowały na chrześcijaństwo. Świadczy to o tym, iż dla ważności

---

[198] Cyt. za: M. Jugie, *L'essence et le minister*…, dz. cyt. s. 315.

[199] Cyt. za: U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 138.

[200] Por. M. Jugie, *L'essence et le minister*…, dz. cyt. s. 315; U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 138–139.

małżeństwa rytuał błogosławieństwa i koronacji nie stanowiły istotnego znaczenia. Ponadto, według Pawłowa to nie ustna zgoda tworzy małżeństwo, lecz święte modlitwy[201]. Natomiast dla rosyjskiego biskupa i autora *Katechizmu prawosławnego*, św. Filareta (Drozdow, † 1867), małżeństwo jest sakramentem, w którym małżonkowie ślubują przed kapłanem i Kościołem wierność małżeńską. Ich związek jest pobłogosławiony na podobieństwo jedności duchowej Chrystusa i Kościoła. Małżonkowie otrzymują łaskę Bożą i błogosławieństwo dla potomstwa oraz do chrześcijańskiego wychowania swoich dzieci[202].

Do wszystkich przytaczanych wypowiedzi na temat istoty sakramentu małżeństwa dołączyć należy opinię Nikodema Milaša († 1915), serbskiego biskupa i jednego z najlepszych ekspertów w zakresie prawa kanonicznego, który w *Ius ecclesiasticum Orthodoxorum* stwierdza, w zgodzie z doktryną katolicką, że chociaż narzeczeni, wypowiadając zgodę, dają początek swemu małżeństwu, to jego ważność powstaje dopiero w momencie jego dopełnienia[203].

Mając zatem na uwadze kanoniczną tradycję małżeństwa, należy stwierdzić, iż w ciągu stuleci teologowie Kościoła prawosławnego różnie określali materię i formę tegoż sakramentu oraz znaczenie błogosławieństwa kapłana dla zawarcia związku. Nie osiągnęli jednak ostatecznego porozumienia w jednoznacznym określeniu szafarza małżeństwa, chociaż w znacznym stopniu przeważa idea postrzegania go w osobie kapłana.

Obok ewolucji prawnej w odniesieniu do sakramentu małżeństwa na przestrzeni wieków pewnym zmianom ulegała także forma liturgiczna zawarcia związku.

Do czasów współczesnych zachowała się modlitwa z VIII wieku odmawiana w rytuale nałożenia wieńców. Jej tekst znajduje się *w Liście św. Teodora Studyty do św. Symeona*:

---

[201] Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., s. 139.

[202] Por. Филарет (Дроздов), *Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви*, Варшава 1930, s. 62.

[203] Podaję za: G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento*…, dz. cyt., s. 140.

> Panie, wyciągnij rękę Swoją z miejsca świętego przybytku Twego i połącz sługę Twego … i służebnicę Twoją … i złącz je w jednej mądrości, uwieńcz je w jedno ciało, tych, których uważasz za godnych tego, połącz jedno z drugim, godnym spraw ich związek, zachowaj łoże ich nieskazitelnym, współżycie ich bezgrzesznym chciej uczynić[204].

Na ten okres datuje się także najstarszy zachowany opis bizantyjskich cerkiewnych obrzędów pobłogosławienia małżeństwa, słynny rękopis *Euchologion Barberini* (gr. 336), który świadczy o obecności dwóch różnych obrzędów – zaręczyn i zaślubin. Zaręczyny składają się z dwóch modlitw, zaś obrzęd zaślubin rozpoczyna się ektenią pokoju, prośbami oraz dalszymi modlitwami. W *Euchologionie* zawarta jest również modlitwa, która odmawiana jest przy podaniu „wspólnego kielicha", zakończona wskazaniem o udzieleniu młodym Komunii świętej i błogosławieństwem[205].

Przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa, wspominane w większości rękopisów z VIII–XVI wieku mówiących o zawieraniu małżeństwa

---

[204] Cyt. za: Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994, s. 76–77.

[205] Por. S. Parenti, E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini* gr. 336 (Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 80), Roma 1995, s. 185, 384. Na temat historii greckich obrzędów zaręczyn i zaślubin ważne obserwacje zawarte są m.in. w pracach: Н. Ф. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885, s. 107–117; А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, t. 2, Киев 1901. Ze współczesnej literatury należy wspomnieć: G. Baldanza, *Il rito di matrimonio nell'Eucologio Barberini 336: Analisi della sua visione teologica* (Ephemerides Liturgicae, 93), Roma 1979, s. 316–351; G. Passarelli, *La cerimonia dello Stefanoma (incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il Codice Cryptense Γ. β. I (X sec.)* (Ephemerides Liturgicae, 93), Roma 1979, s. 381–391; D. Gelsi, *Punti di rifflesione sull'ufficio bizantino per la „incoronazione" degli sposi*, [w:] *Le celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi: Atti del II Congresso internazionale di liturgia*, red. G. Farnedi, Roma 27–31 maggio 1985, Roma [1986], s. 283–306; V. Khoulap, *Coniugalia Festa: Eine Untersuchung und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien*, Würzburg 2003.

w Cerkwi, odróżnia chrześcijański sakrament małżeństwa od postrzegania tego związku poza tradycją chrześcijańską. Przystępując do Komunii, małżonkowie otrzymują błogosławiony dar nowego życia, który uświęca ich samych oraz ich związek. Wspólne przyjęcie Eucharystii podkreśla jedność małżonków w Chrystusie, o czym świadczą słowa św. Symeona z Tesalonik († 1429): „Gdy wszyscy zaśpiewają: «Jeden święty, jeden Pan» albo «On Jedyny» […], [duchowny] łączy nowożeńców […]. Zakończeniem każdego celebrowania i każdego świętego sakramentu jest pieczęć – Komunia święta"[206].

Do XV wieku w Kościele wschodnim praktykowano podawanie Komunii przy obrzędzie zaślubin. O tej praktyce czytamy w rękopisach greckich trebników z XIII wieku oraz w słowiańskich trebnikach do XV wieku. W przypadku, kiedy nowożeńcy nie byli godni przyjęcia Eucharystii, przystępowali tylko do wspólnego kielicha pobłogosławionego wina[207]. Jednakże w wiekach XVI–XVII Komunia święta zniknęła z prawosławnego obrzędu zaślubin. Przyczyny tego nie należy upatrywać w prawodawstwie cesarzy bizantyjskich, w tym czasie Cesarstwo Bizantyjskie przestało bowiem istnieć, lecz w wyolbrzymionych w tych czasach żądaniach wobec osób przystępujących do Eucharystii (obowiązkowy wielodniowy post), a także w powszechnej praktyce, zgodnie z którą rzadko przystępowało się do Komunii. W większości euchologionów i brewiarzy z XV i XVI wieku możemy znaleźć zapisy, w których dopuszcza się zawarcie małżeństwa bez przyjmowania przez małżonków Komunii świętej. W niektórych czytamy o swoistej „zamianie" – narzeczony i narzeczona,

---

[206] Symeon z Tesalonik, *De honesto et legitimo conjugio*, [w:] PG 155, kol. 512 (tłum. autora).

[207] Ten zwyczaj został powszechnie przyjęty przez cały Kościół prawosławny i trwa do dnia dzisiejszego. Obecny sakrament małżeństwa zachował wiele cech charakterystycznych, które świadczą o jego dawnym powiązaniu z Eucharystią. Obrzęd ten rozpoczyna się, tak jak Liturgia, słowami: „Błogosławione jest Królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha", które nadają mu wielkie sakramentalne znaczenie, ponieważ zawarte jest w nich wezwanie Świętej Trójcy. Por. Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 74.

którzy nie byli godni przystąpienia do Stołu Pańskiego, zamiast Ciała i Krwi Chrystusa otrzymywali miód i migdał[208]. Istnieją również rękopisy, w których nie ma wzmianki na temat Komunii świętej, jednak wspominane są wezwania: „Uprzednio Poświęcone Święte Dary", oraz śpiewy liturgiczne towarzyszące Komunii. Wspomniane wezwania i śpiewy liturgiczne, bez udzielenia Komunii małżonkom (która jednakże w praktyce mogła się odbywać), znajdują się w drukowanych brewiarzach starowierców i do czasów współczesnych są obecne w obrzędzie przyjęcia sakramentu kapłaństwa przez staroobrzędowców. W greckich drukowanych euchologionach z XVII wieku nie pojawiają się już ani wezwania, ani śpiewy, ani wzmianki o Komunii świętej. Rosyjskie drukowane wydania brewiarza z drugiej połowy XVII wieku aż do czasów współczesnych, nie oglądając się na bizantyjską i staroruską tradycję, podążają za późniejszymi wydaniami greckimi. Wykluczenie w XVII wieku Komunii świętej z prawosławnego obrzędu zaślubin naruszyło wielowiekową tradycję liturgiczną Cerkwi, natomiast związek pomiędzy ślubem chrześcijańskim a uświęceniem całego życia współmałżonków przez sakrament Eucharystii dla wielu przestał być zauważalny. Niemniej jednak w Cerkwi świadomość tego związku nie została utracona – w większości parafii prawosławnych w Rosji zachęca się narzeczonych, aby w dniu swojego ślubu przystąpili do Eucharystii[209].

Wykluczywszy z obrzędu małżeństwa udzielanie Komunii świętej, Cerkiew grecka szybko zapragnęła przywrócić ją z powrotem. W XVIII wieku, kiedy upowszechniły się drukowane opisy obrzędów ślubnych, nieprzewidujące przystępowania do Komunii przez małżonków, niektórzy greccy teolodzy i asceci, a wśród nich opat Nikodem Światogor († 1809) i św. Kosma z Etolii († 1779), zapropo-

---

[208] Por. А. А. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей*…, dz. cyt., s. 21.

[209] Por. М. Желтов, *Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции,* [w:] *Православное учение о церковных таинствах: Материалы V Международной богословской конференции РПЦ*, red. М. Желтов, Москва, 13–16 ноября 2007 г., t. 3, Москва 2009, s. 124–125.

nowali różnorodne formy liturgii eucharystycznej z włączeniem do niej obrzędu zaślubin[210].

W XX wieku w cerkwiach greckojęzycznych rozpowszechniony był zwyczaj, zgodnie z którym liturgię ślubną celebrował biskup. Obrzęd ten po raz pierwszy został opublikowany w 1968 roku w ateńskim wydaniu księgi liturgicznej. Greccy liturgiści cerkiewni opracowali kilka form liturgii ślubnej. Jeden ze schematów jej celebrowania był następujący: zaręczyny odbywały się przed liturgią; do ektenii dołączało się prośby z obrzędu zaślubin; przed każdą antyfoną (teksty antyfon były specjalnie dobrane na tę okazję) zamiast zwykłych modlitw wiernych czytano po jednej z trzech pierwszych modlitw ślubnych; po małym wejściu i troparze biskup udzielał ślubu i błogosławił młodych; następował hymn pochwalny na cześć Trójcy Świętej, prokimenon, Listy Apostolskie i Ewangelia (ślubna). Do ektenii następującej po Ewangelii były dodawane szczególne prośby; zamiast modlitwy próśb czytano na głos czwartą modlitwę ślubną; następnie liturgia toczyła się zgodnie ze zwykłym obrzędem aż do udzielenia wiernym Komunii świętej. Nowożeńcy przystępowali do Komunii świętej jako pierwsi, zaś modlitwa podczas podania wspólnego kielicha, spożycie z kielicha i pozostałe części obrzędu zaślubin następowały po modlitwie czytanej zwykle na koniec liturgii. Na zakończenie ceremonii odbywało się błogosławieństwo zwykłe i ślubne[211].

Zaproponowane przez greckich liturgistów formy zawarcia sakramentu małżeństwa miały ogromne znaczenie w opracowaniu aktualnej ceremonii ślubnej w obrządku bizantyjskim, składającej się z dwóch odrębne części: „zaręczyny" i „ukoronowanie"[212].

---

[210] Na temat różnych form celebracji eucharystycznej z obrzędem zaślubin w historii liturgii Kościoła greckiego zob.: Π. Σκαλτσής, *Γάμος καί Θήιαλειτουργία*, Θεσσαλονίκη 1998.

[211] Por. М. Желтов, *Обзор истории чинов благословения брака*…, dz. cyt., c. 126.

[212] Por. *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim,* tłum. H. Paprocki, [w:] P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 139–160. Tematyka liturgii małżeństwa w tradycji bizantyjskiej zostanie ukazana szerzej w drugiej części niniejszego studium.

3.2. Istotne elementy prawosławnej teologii małżeństwa

Kościół prawosławny, odwołując się do opisu stworzenia z Księgi Rodzaju, głosi, iż ustanowienie małżeństwa zostało dokonane przez samego Boga w raju. Jako archetypowy obraz wyprzedza ono istnienie pary małżeńskiej, bowiem Adam został stworzony na obraz Chrystusa, a Ewa na obraz Kościoła. Wynika z tego, że małżeństwo jest ustanowione jeszcze przed pierwszym upadkiem człowieka, dlatego ma charakter sakramentalny[213].

Podstawowe znaczenie dla prawosławnej nauki o sakramencie małżeństwa ma tekst z Ewangelii św. Jana (2, 1–10) o weselu w Kanie Galilejskiej, w którym jedność z Chrystusem stanowi istotę związku małżeńskiego. Teologowie prawosławni nie podzielają katolickiej nauki o podniesieniu przez Chrystusa związku między kobietą i mężczyzną do godności sakramentu. Swoją obecnością na godach w Kanie Galilejskiej Chrystus jedynie potwierdził sakramentalność małżeństwa ustanowionego już wcześniej[214].

Prawosławna koncepcja małżeństwa bazuje również na fragmencie z Listu św. Pawła do Efezjan (5, 32), w którym jest mowa o *misterium* – tajemnicy miłości dwojga ludzi i miłości Chrystusa do Kościoła[215]. Jak Chrystus miłuje Kościół, tak małżonkowie winni kochać siebie nawzajem, w czym tkwi niepowtarzalność tego sakramentu będącego tajemnicą królestwa Bożego[216].

---

[213] W prawosławnej literaturze teologicznej możemy spotkać się z pojęciem sakramentu „rajskiego". Wszystkie sakramenty zostały ustanowione przez Boga w Kościele, ale małżeństwo jako jedyne zostało ustanowione przez Stwórcę w raju. Dlatego może być zawierane poza Kościołem. Por. M. Afanasjew, *Małżeństwo w Chrystusie*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 13 (1983) z. 3–4, s. 56–57.

[214] Por. H. Paprocki, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, dz. cyt., s. 19.

[215] Por. T. Kałużny, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym,* [w:] *Sakramentalność małżeństwa,* red. Z. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002, s. 54.

[216] Por. U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych…*, dz. cyt., s. 63–64.

Tajemnica ta wyraża się w szczególnym przymierzu, jakie mąż i żona zawierają ze sobą wzajemnie i z Bogiem[217]. Zawierając święty węzeł małżeński, mąż i żona stają się jednością nie tylko według ciała i przepisów prawa, ale także według duszy i serca. Relacja poślubionych sobie osób wpisuje się w tajemnicę jedności Chrystusa i Jego Ciała – Kościoła. Chrystus daje życie Kościołowi, ale Kościół rodzi Chrystusa w duszy wierzącego. Zatem małżonkowie stają się w sakramencie małżeństwa płodni duchowo, kiedy każdy z nich rodzi drugiego w Chrystusie i w Chrystusie drugiego otrzymuje. Przeciwnie, jeżeli mąż nie staje się Chrystusem dla swej żony, a ona Chrystusem dla niego, to nigdy nie urzeczywistnią w swoim życiu „wielkiej tajemnicy" małżeństwa[218].

Małżeństwo pojmowane jako przymierze staje się również, zgodnie z teologią prawosławną, miejscem przemiany małżonków. Spojrzenie miłości, jakim ogarniają się małżonkowie i jakim ogarnia ich Bóg, prowadzi do przemiany duszy. Sakrament małżeństwa, jak zauważa abp Sawa Hrycuniak, jest „przejściem" do prawdziwego życia. Umożliwia to mężczyźnie i kobiecie odkrycie swojej ostatecznej hipostazy, istoty ich związku-przymierza[219].

W związku z tym w teologii prawosławnej podkreśla się, iż sakramentu małżeństwa nie da się sprowadzić jedynie do umowy prawnej. Owszem, do zawarcia małżeństwa w Kościele prawosławnym potrzebna jest zgoda osób, ale jest ona jedynie przyczyną sprawczą każdego zwyczajnego kontraktu i nie może mieć mocy ustanowienia

---

[217] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Москва, 13–16 августа 2000, nr X.2, www.patriarchia.ru/db/print/14142 2.html (10.10.2013); J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 32.

[218] Por. Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 52–53; M. P. Laroche, *Mały Kościół. Przygoda mistyczna małżeństwa*, Hajnówka 2006, s. 36–37.

[219] Por. tamże; M. P. Laroche, *Mały Kościół...*, dz. cyt., s. 44; J. J. Pawłowicz, *Pojęcie przebóstwienia małżeńskiego w teologicznej myśli Cerkwi prawosławnej*, „Teologia i Moralność" 7 (2010), s. 91.

sakramentu. Przymierze małżeńskie – według Kościoła prawosławnego – staje się sakramentem nie na mocy wyrażonej przez małżonków zgody, ale poprzez kapłańskie błogosławieństwo. Dlatego też w Kościele prawosławnym, w przeciwieństwie do Kościoła rzymskokatolickiego, szafarzem małżeństwa jest kapłan, a nie narzeczeni[220].

Łaska małżeństwa jest darem danym przez Boga w sposób absolutnie wolny i niezależny od człowieka. W tym sensie małżonkowie nie mogą „sami się zaślubić", gdyż są zaślubiani przez Chrystusa w Kościele. W Kościele prawosławnym jest to symbolizowane przez osobę trzecią, czyli kapłana, którego funkcja polega na uwidacznianiu interwencji Boga za pośrednictwem Kościoła hierarchicznego. Błogosławieństwo udzielane przez kapłana stanowi więc istotny element prawnej formy zawarcia tego sakramentu[221].

Poprzez osobę szafarza – kapłana podkreślony zostaje także związek małżeństwa z Eucharystią. Tak jak kapłan jest szafarzem Eucharystii, tak jest też szafarzem małżeństwa[222].

> Przyjmując, że kapłan jest szafarzem małżeństwa, podobnie jak jest on szafarzem Eucharystii – pisze John Meyendorff – Kościół prawosławny *implicite* łączy małżeństwo z *wiecznym* Misterium, gdzie nie istnieją granice pomiędzy niebem a ziemią, gdzie również ludzka decyzja i działanie osiągną wieczny wymiar[223].

Związek małżeński, zgodnie z teologią prawosławną, tworzy wieczną i nierozerwalną więź. Małżeństwo nie ma jedynie charakte-

---

[220] Por. Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 82; J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 144.

[221] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości*..., dz. cyt., s. 138; J. Grześkowiak, *„Tajemnica to wielka". Sakramentalne przymierze małżeńskie*, Opole 2010, s. 203; J. Prader, *Il diritto matrimoniale latino e orientale: studio comparativo*, [w:] *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, red. S. Gherro, Padova 1994, s. 65; T. Kałużny, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym,* dz. cyt., s. 57.

[222] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 162–163.

[223] J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*..., dz. cyt., s. 29–30.

ru doczesnego (na co wskazuje fakt, że może zostać rozwiązane wraz ze śmiercią współmałżonka), ale jest związkiem trwającym wiecznie, przekraczającym granice czasu i śmierci[224].

> Stwierdzenie, że małżeństwo chrześcijańskie jest wiecznie istniejącym i nierozerwalnym związkiem – w opinii prawosławnego metropolity warszawskiego i całej Polski Sawy Hrycuniaka – odrzuca wszelką utylitarną interpretację. Związek mężczyzny i kobiety nie jest celem samym w sobie. Jest to związek pomiędzy dwoma pojedynczymi i wiecznymi osobowościami, który nie może być przerwany[225].

Ze względu na ułomność ludzkiej natury małżonkowie mogą jednak zamknąć się na przyjęcie i działanie łaski we wspólnocie małżeńskiej albo nawet w wolności ją odrzucić, powodując śmierć małżeństwa. Jeżeli miłość – postrzegana jako materia sakramentu małżeństwa – skończy się, to wraz z nią zanika także fundament tego sakramentu. W tym przypadku rozwód staje się jedynie stwierdzeniem braku, zniszczenia miłości oraz uznaniem nieistnienia węzła małżeńskiego[226].

W rezultacie, w odróżnieniu od Kościoła rzymskokatolickiego, prawosławie dopuszcza w pewnych okolicznościach możliwość rozwiązania małżeństwa[227]. Rozwód jest traktowany w kategoriach dyspensy, filantropii, a zarazem ma stanowić wyraz dobroci Kościo-

---

[224] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 192.

[225] Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 33.

[226] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 212; H. Paprocki, *Miłość większa niż przysięga*, www.tygodnik.onet.pl/wiara/milosc-wieksza-niz-przysiega/1qqs7 (2.10.2013); U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych*…, dz. cyt., s. 68; D. Salachas, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni*,„Nicolaus" 1 (1973) fasc. 1, s. 48.

[227] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo i Eucharystia*, dz. cyt., s. 49. Uzasadnienie swej praktyki rozwodowej Kościół prawosławny widzi we fragmencie z Ewangelii świętego Mateusza (5, 32; 19, 9), w którym jest mowa o zdradzie małżeńskiej jako podstawie usprawiedliwiającej oddalenie współmałżonka.

ła wobec konkretnego człowieka[228]. Prawosławie, jak podkreślają teologowie prawosławni, nie akceptuje rozwodu jako takiego, lecz może go zrozumieć i wybaczyć. W przypadku gdy małżeństwo całkowicie przestało być rzeczywistością, Kościół prawosławny nie nalega na zachowanie formalnej fikcji[229]. Paul Evdokimov krytykuje jednak łatwość uzyskania rozwodów cywilnych, co sprowadza sakrament małżeństwa do powierzchownej umowy między małżonkami. Z drugiej strony stwierdza, że jeżeli miłość łącząca dwoje ludzi wygasła, wówczas nie ma już małżeństwa. Rozwód jedynie potwierdza ten fakt[230].

Cerkiew nigdy jednak nie zachęca do kolejnego małżeństwa ze względu na wieczny charakter więzi małżeńskiej. Trzecie małżeństwo jest w tradycji prawosławnej zaledwie tolerowane, natomiast czwarte jest zdecydowanie zabronione[231]. Powtórne małżeństwo nie może już mieć takiego samego sakramentalnego charakteru jak pierwsze[232]. Tolerowane jest wyłącznie jako wyrozumiałość dla ludzkiej słabości[233].

---

[228] Por. J. Douglas, *La tradizione orientale e l'indissolubilità del matrimonio*, „Russia Cristiana" (1967) nr 8, s. 17–19.

[229] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 327; O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999, s. 76. „Więź, początkowo uważana za nierozerwalną, została już zerwana, i prawo nie dysponuje niczym, co mogłoby zastąpić łaskę. Nie może ani uzdrowić, ani wskrzesić, ani powiedzieć: *Wstań i chodź!*". P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 213.

[230] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 207; K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 204.

[231] Por. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, s. 113.

[232] Kto zawiera drugie bądź trzecie małżeństwo, musi odbyć odpowiednią pokutę kościelną polegającą na okresowym wykluczeniu od przyjmowania Eucharystii; wobec wstępujących w ponowny związek stosuje się specjalny obrzęd zaślubin o charakterze pokutym; duchowny, który błogosławi drugie lub trzecie małżeństwo, nie może uczestniczyć w przyjęciu weselnym; drugie małżeństwo pozbawia możliwości wstąpienia do stanu duchownego. Por. E. Morini, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, s. 308.

[233] Por. G. Minczew, *Małżeństwo prawosławne*, [w:] *Rodzina w wielkich religiach świata,* red. Z. Kijas, Kraków 1999, s. 87–88; J. Meyendorff, *Małżeń-*

W Kościele prawosławnym wyróżnia się kilka rodzajów „śmierci małżeństwa", z czym związana jest możliwość uzyskania rozwodu: śmierć miłości jako materii sakramentu spowodowana przez cudzołóstwo; śmierć związana ze zmianą wyznania po zawarciu sakramentu małżeństwa; śmierć w wyniku skazania na karę śmierci lub więzienia za czyn zniesławiający; śmierć przez porzucenie bądź przedłużającą się nieobecność jednej ze stron[234]. Bizantyjskie prawo małżeńskie wspomina także o licznych przeszkodach, które zakazują zawarcia przymierza małżeńskiego[235].

---

stwo w prawosławiu..., dz. cyt., s. 54; H. Paprocki, *Miłość większa niż przysięga*, dz. cyt.

[234] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 206; L. Lorusso, *Il diritto matrimoniale proprio dei fedeli ortodossi nella Dignitas connubii*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 21 (2008), s. 238. Prawo bizantyjskie dzieli przyczyny rozwodu na dwie kategorie: przyczyny *cum damno* oraz przyczyny *bona gratia*. Przyczyny *cum damno* to takie, które w konsekwencji zabraniają stronie winnej rozpadu małżeństwa zawarcia nowego związku małżeńskiego. Zaliczamy do nich: cudzołóstwo, zboczenia seksualne, zamach na życie współmałżonka, aborcję, gorszące życie. Natomiast przyczyny *bona gratia* to takie, które nie powodują żadnych konsekwencji dla obu stron. Do tej kategorii zalicza się: niezdolność fizyczną, długą nieobecność współmałżonka, śluby zakonne (zawsze za zgodą drugiego małżonka) oraz święcenia biskupie (za zgodą żony). Por. T. Kałużny, *Nierozerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Sympozjum" 14 (2010) nr 1 (19), s. 49; S. Privitera, *L'indissolubilità del matrimonio nella Chiesa ortodosso-orientale*, „Nicolaus" 11 (1983) fasc. 1, s. 77–114; B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 180–181. W prawodawstwie prawosławnym rozwód orzeka sąd eparchialny na prośbę jednego z małżonków. Orzeczenie sądu zatwierdza biskup miejscowy, a w razie apelacji synod biskupów jako druga i ostateczna instancja. Por. В. Цыпин, *Курс церковного права*, Клин 2002, s. 587; T. Kałużny, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym,* dz. cyt., s. 64; R. Kupiszewski, *Teologowie o możliwości rozwodu i ponownego małżeństwa*, „Więź" 35 (1992) nr 6 (404), s. 28.

[235] Por. В. Цыпин, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 551–570; Н. Милаш, *Православно-церквено право по опчим церквено-правним изворима и посебним законским наредбама, које важе у појединеж самоуправнии црквама*, Задар 1890, с. 632–640; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975, s. 59–70. Przeszkody małżeńskie zostaną szczegółowo omówione w pierwszym rozdziale II części pracy, przy analizie rozbieżności dotyczących wymagań kanonicznych obydwu Kościołów.

Teologia Kościoła prawosławnego, w odróżnieniu od rzymskokatolickiej, nie mówi o celowości małżeństwa, lecz o dobrach małżeństwa, wskazując na następującą ich hierarchię: miłość, świętość małżonków oraz prokreacja[236].

Paul Evdokimov jest zdania, że małżeństwo nie potrzebuje żadnego zewnętrznego „usprawiedliwienia", gdyż samo w sobie jest wartością. Istotę sakramentu małżeństwa znajdujemy we wnętrzu osoby, zaś jej materią jest miłość, która: „nadaje małżeństwu sens duchowy i usprawiedliwia je, wynosząc kochaną twarz aż do postrzegania jej w Bogu, na płaszczyźnie jedynej ikony"[237].

Każde spojrzenie miłości ukazuje perspektywę prawdziwej duchowej przemiany – przebóstwienia, gdyż jest ono spojrzeniem samego Boga i stanowi dla drugiego, męża czy żony, nieustanne wezwanie do troski o własną duchową przemianę oraz przemianę współmałżonka, a to w konsekwencji ma zaowocować przebóstwieniem ich samych i ich rodziny. W ten sposób wspólnota małżeńsko-rodzinna jest szczególnym miejscem, w którym ma się urzeczywistniać przebóstwienie małżonków i ich potomstwa[238].

John Meyendorff wskazuje na fakt, iż w odróżnieniu od doktryny Kościoła rzymskokatolickiego prawosławie nie uważa daru prokreacji za „cel" małżeństwa, gdyż w chrześcijańskim rozumieniu tajemnicy jedności i miłości małżeńskiej nie ma utylitaryzmu. Potomstwo przychodzi jedynie jako następstwo różnicy płci przenikającej całość ludzkiej istoty[239]. Dopełnienie tej myśli znajdujemy u Evdokimova, który powołując się na Nowy Testament, dochodzi do wniosku, że wieczność nie zależy od prokreacji (gatunku), lecz od jedności z Chrystusem, bowiem to w Nim człowiek jest wieczny[240].

---

[236] Por. K. Gryz, *Antropologia przebóstwienia*..., dz. cyt., s. 204.

[237] P. Evdokimov, *Sakrament miłości*..., dz. cyt., s. 44.

[238] Por. M. P. Laroche, *Mały Kościół*..., dz. cyt., s. 44–45.

[239] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo i Eucharystia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 13 (1983) z. 4, s. 53.

[240] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 127.

Kościół prawosławny, podobnie jak rzymskokatolicki, podkreśla, iż małżeństwo posiada aspekt eschatologiczny[241]. Henryk Paprocki zauważa, że w życiu wiecznym małżeństwa nie będą istniały w sensie kontynuacji pożycia seksualnego, chociaż to nie znaczy, że człowiek będzie pozbawiony pamięci. Trudno jest sobie wyobrazić, żeby istota psychofizyczna, która zmartwychwstała w swojej materii, została pozbawiona pamięci i nie rozpoznawała bliskich[242]. Z kolei Sergiusz Bułgakow zauważa, że wraz ze zmartwychwstaniem straci znaczenie cielesny i płciowy wymiar małżeństwa, aby mógł zajaśnieć swoim duchowym i osobowym blaskiem. W królestwie Bożym człowiek będzie uwolniony od dwóch ograniczeń, które ciążą na nim w jego cielesności, a mianowicie: od śmierci (w tym także od fizycznego wymiaru płciowości i konieczności rozmnażania się) oraz od duchowego zniewolenia wyrażającego się w pragnieniu miłości jako dopełnienia jego niesamowystarczalnej istoty. W życiu wiecznym nie zniknie zdolność człowieka do miłości, gdyż będzie w niej „utwierdzony" na sposób życia aniołów[243]. Natomiast rosyjski teolog abp Hilarion Ałfejev dodaje, że w sytuacji, kiedy małżonkowie żyją razem, ale bez miłości, bez zrozumienia, w „konkubinacie" trwającym nawet do śmierci małżonka, to w dniu Sądu Ostatecznego pozostają sobie obcy tak samo, jak to było za życia ziemskiego[244].

Z przeprowadzonej w pierwszym rozdziale niniejszej pracy analizy wynika, że nauka obydwu Kościołów siostrzanych na temat małżeństwa zakorzeniona jest w Piśmie Świętym, nauczaniu ojców Kościoła oraz w orzeczeniach pierwszych soborów i synodów Kościoła niepodzielonego. Pomimo odmiennych akcentów w refleksji teologicznej i tradycji kanonicznej w pierwszym tysiącleciu chrze-

---

[241] Por. Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 126.

[242] Por. H. Paprocki, *Miłość większa niż przysięga*, dz. cyt.

[243] Por. S. Bułgakow, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, Warszawa 2005, s. 156.

[244] Por. Hilarion bp (Alfeiev), *О браке*, www.azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv /brak/5g7_6_1-all.shtml (28.08.2013).

ścijaństwa panowała zasadnicza zgodność między Wschodem i Zachodem w podejściu do tematyki małżeństwa i rodziny. Wyraźne różnice między dwoma Kościołami w tym względzie pojawiły się po podziale w 1054 roku. Wtedy rozpoczęło się wyraźne rozchodzenie się dróg teologii, a zwłaszcza dyscypliny kościelnej dotyczącej małżeństwa.

W związku z tym w kolejnych paragrafach tego rozdziału ukazano katolicką i prawosławną naukę o sakramencie małżeństwa. Na podstawie tego, co zostało powiedziane powyżej, można stwierdzić, że istnieją zasadnicze zbieżności w rozumieniu natury małżeństwa w obydwu Kościołach. Przede wszystkim obydwa Kościoły uznają małżeństwo za sakrament, różnią się jednak w sprawie określenia momentu jego ustanowienia. Według Kościoła prawosławnego sakrament małżeństwa został ustanowiony przez Boga w raju, a Kościół przyjął już istniejący sakrament i kontynuuje jego celebrowanie dla swoich członków. Kościół katolicki również mówi o ustanowieniu małżeństwa, jako związku mężczyzny i kobiety, w raju. Utrzymuje jednocześnie, że „łaska rajska" została zniweczona przez grzech pierworodny. Dlatego Chrystus swoim przyjściem na ziemię przywrócił mu pierwotne znaczenie – podniósł do godności sakramentalnej rzeczywistość już istniejącą w ekonomii zbawienia. Obydwa Kościoły na określenie związku małżeńskiego stosują termin przymierze. Różnią się w ocenie znaczenia zgody małżonków wyrażonej przy zawieraniu małżeństwa oraz w kwestii szafarza małżeństwa. W Kościele katolickim uważa się, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając swoją zgodę. Rola kapłana lub diakona asystującego przy zawieraniu małżeństwa sprowadza się do funkcji urzędowego świadka Kościoła, który ten związek powagą Kościoła katolickiego potwierdza. Również w prawosławiu przyjmuje się, że przyszli małżonkowie muszą wyrazić swoją zgodę. Jednak tu przymierze małżeńskie nie staje się sakramentem na mocy wzajemnej zgody małżonków, ale poprzez błogosławieństwo kapłana, który jest szafarzem małżeństwa. Jedną z istotnych różnic, jakie istnieją między

katolicyzmem i prawosławiem, jest rozumienie trwałości czy nierozerwalności małżeństwa. Chociaż obydwa Kościoły odwołują się do tych samych źródeł skrypturystycznych mówiących o trwałości małżeństwa, to jednak inaczej interpretują te teksty. W Kościele katolickim małżeństwo dopełnione dwojga ochrzczonych, ważnie zawarte, trwa aż do śmierci jednego z małżonków. W konsekwencji nie dopuszcza się ponownego związku małżeńskiego tak długo, jak długo żyje współmałżonek z poprzedniego związku. Kościół prawosławny, przyjmując nierozerwalność małżeństwa, dopuszcza w pewnych okolicznościach rozwód i zawarcie ponownego związku, odwołując się w takiej sytuacji do zasady „ekonomii kościelnej". Ogólnie rzecz biorąc, podejście prawosławia do małżeństwa jest bardziej „mistyczne", podczas gdy katolicyzmu – bardziej jurydyczne.

Rozdział II

MAŁŻEŃSTWA MIESZANE W OPTYCE KATOLICKIEJ I PRAWOSŁAWNEJ

Należy przede wszystkim zauważyć, iż podobnie jak w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, tak również w podejściu do małżeństw mieszanych istnieją między katolikami i prawosławnymi zarówno punkty wspólne, jak i pewne rozbieżności. W związku z tym rodzi się pytanie: w jaki sposób Kościół rzymskokatolicki i Kościół prawosławny postrzegają małżeństwa mieszane?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, w niniejszym rozdziale pracy, analogicznie jak w rozdziale pierwszym, zwrócimy uwagę na trzy aspekty badanego problemu. Najpierw omówimy kwestię małżeństw mieszanych w Kościele niepodzielonym (1). Następnie przedstawimy stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego wobec małżeństw między katolikami i prawosławnymi (2). W końcu zwrócimy uwagę na poglądy Kościoła prawosławnego w sprawie małżeństw mieszanych (3).

1. Małżeństwa mieszane w Kościele do roku 1054

Kościół niepodzielony, wypowiadając się na temat sakramentu małżeństwa, formułuje również wskazania dotyczące związków mieszanych. Znajdują one swoje podstawy w Piśmie Świętym, nauczaniu ojców Kościoła oraz pierwszych soborów i synodów.

1.1. Małżeństwa mieszane w Piśmie Świętym

Stary Testament zasadniczo zakazywał Izraelitom zawierania związków małżeńskich z osobą innego narodu i wyznawcą odmiennej religii. Było to spowodowane obawami, że Izraelici, mieszając się z narodami służącymi bożkom, mogliby odejść od wiary w Jedynego Boga. Księga Rodzaju przedstawia wolę Abrahama, aby jego syn Izaak nie poślubił Kananejki (por. Rdz 24, 3). Podobny rozkaz otrzymuje od swojego ojca Izaaka Jakub (por. Rdz 28, 1–4), z czym związane jest otrzymane przezeń błogosławieństwo. W sposób wyraźny zakaz małżeństw mieszanych zostaje sformułowany w Księdze Powtórzonego Prawa: „Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za małżonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna, gdyż odwiodłaby twojego syna ode Mnie, by służył bogom obcym. Wówczas rozpaliłby się gniew Pana na was, i prędko by was zniszczył" (Pwt 7, 3–4).

Nie wszyscy oczywiście zachowywali tego rodzaju zakaz, co powodowało określone skutki. Pierwsza Księga Królewska opisuje wydarzenie, kiedy to obce kobiety uwiodły samego króla Salomona (por. 1 Krl 11, 1–39). Kiedy wskutek wzrostu liczby małżeństw mieszanych zagrożona była religijna i narodowa tożsamość ludu Bożego, na kartach Ksiąg Ezdrasza (9–10) oraz Nehemiasza (por. Ne 10; 13, 23–30) znalazło się ponowienie kategorycznego zakazu małżeństw mieszanych. W związku z tym prorok Nehemiasz stwierdza między innymi:

> Nie wydawajcie córek swoich za ich synów! Nie bierzcie córek ich dla synów swoich ani dla siebie za żony! Czyż nie przez to zgrzeszył Salomon, król izraelski? A przecież między wielu narodami nie było króla jak on. Był on miły Bogu swemu i ustanowił go Bóg królem nad całym Izraelem: nawet jego skusiły do grzechu cudzoziemskie kobiety. Czy mimo tej przestrogi trzeba słyszeć o was, że popełniacie zupełnie to samo wielkie zło, sprzeniewierzając się Bogu naszemu przez poślubienie kobiet cudzoziemskich? (Ne 13, 25–27).

W epoce po powrocie z deportacji babilońskiej, według proroka Malachiasza, małżeństwo było zagrożone przez podwójne zło: związki mieszane z pogankami i rozwody (por. Ml 2, 10–16).

Z drugiej strony, w Starym Testamencie spotykamy także pozytywne podejście do małżeństw mieszanych, o czym świadczy tekst Księgi Rodzaju opisujący sytuację, kiedy to na skutek niepłodności Abraham pojmuje za żonę Egipcjankę Hagar (por. Rdz 16, 1–5; 21, 9–21), która jako kobieta obca etnicznie zostaje żoną drugorzędną. Głównym celem tego związku była chęć posiadania upragnionego potomstwa[1]. Z Seforą, córką kapłana Madianitów, ożenił się sam Mojżesz (por. Wj 2, 21); z czasem przyłączyła się ona do kultu Bożego i do ludu swojego męża (por. Wj 4, 24–26). Księga Sędziów mówi nam o Jeftem, który był synem kobiety obcej i jednego z przywódców wojskowych Izraela (por. Sdz 11, 1–12, 7). To właśnie nad nim „był Duch Pana" (Sdz 11, 29). Szczególnie znana jest historia „obcej kobiety", Moabitki Rut, prababki króla Dawida, która przyjęła wiarę w Jedynego Boga i obyczaje ludu Bożego (por. Rt 1, 16)[2].

Nowy Testament wyznacza nową perspektywę małżeństwa, które nie jest już tylko obrazem relacji między Bogiem a Jego ludem wybranym, ale staje się znakiem miłości Chrystusa do „nowego" Izraela – Kościoła; znakiem skutecznie wyrażającym rzeczywistość, pomagającym żyć w związku małżeńskim[3]. Na temat zawierania małżeństw mieszanych nowotestamentalne teksty wypowiadają się bardzo zwięźle. Nieliczne wzmianki na ten temat spotykamy jedynie w Listach Apostoła Pawła do Koryntian, w których jest mowa o problemie zawierania przez chrześcijan małżeństw z innowiercami. Problem ten jest rozpatrywany w dwóch aspektach: związku już

---

[1] Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina*..., dz. cyt., s. 22.

[2] Por. P. Grelot, *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium" 1–5 (1970), s. 322–330.

[3] Por. E. Schillebeeckx, *Il Matrimonio. Realtà terrena e misterio di salvezza*, Roma 1968, s. 213.

„istniejącego" w momencie nawrócenia się do Chrystusa lub związku, który chrześcijanin pragnie zawrzeć.

Przed zawieraniem związków z innowiercami przestrzega chrześcijan święty Paweł w Drugim Liście do Koryntian:

> Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. Cóż bowiem ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością? Albo cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Beliarem lub wierzącego z niewiernym? Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego (2 Kor 6, 14–16).

Apostołowi Narodów nie chodzi o odizolowanie chrześcijan od niewierzących, lecz o to, aby wypełniali przykazanie Chrystusa o głoszeniu zbawienia[4]. Zadaniem wierzących jest także zdystansowanie się od człowieka, który uważa się za chrześcijanina, ale żyje w grzechu i sam się z niego usprawiedliwia. Człowiek grzeszący nie tylko zaciemnia Boży obraz w sobie samym, lecz również ma zły wpływ na innych; dlatego św. Paweł przestrzega Koryntian, aby „nie przestawali z takim, który nazywając się bratem, w rzeczywistości jest rozpustnikiem, chciwcem, bałwochwalcą, oszczercą, pijakiem lub zdziercą. Z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku" (1 Kor 5, 11)[5].

W świetle tak przedstawionej problematyki bardziej zrozumiały staje się fragment z Pierwszego Listu świętego Pawła do Koryntian, odnoszący się do małżeństw mieszanych:

> Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala! Podobnie jeśli jakaś żona ma nie-

---

[4] Por. J. Kremer, *Druhý List Korinťanům. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 8*, Kostelní Vydří 2000, s. 57.

[5] Por. F. J. Ortkemper, *První List Korinťanům. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 7*, Kostelní Vydří 1999, s. 57.

> wierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje! Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez brata. W przeciwnym wypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte. Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! Nie jest skrępowany ani brat, ani siostra w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg. A skądże zresztą możesz wiedzieć, żono, że zbawisz twego męża? Albo czy jesteś pewien, mężu, że zbawisz twoją żonę? (7, 12–16).

Prawo żydowskie w Koryncie pozwalało na legalne oddalanie żon, zaś poganie mogli się swobodnie rozwodzić z inicjatywy jednej albo drugiej strony[6]. Ponieważ osoba wierząca nie powinna wiązać się z niewierzącą, małżeństwo takie może zaistnieć tylko w wypadku, gdy jeden z małżonków stanie się wierzącym już w trakcie małżeństwa. Podstawę do rozwodu stanowi odejście niewierzącego małżonka od wierzącego, który z kolei może uzyskać rozwód i zawrzeć ponowne małżeństwo. Inaczej niemożność uzyskania rozwodu i ponownego małżeństwa byłaby zniewoleniem w małżeństwie, które istnieje tylko formalnie. Z drugiej strony, opuszczenie niewierzącego małżonka przez osobę wierzącą byłoby jaskrawym pogwałceniem nakazu uświęcenia[7].

W dalszej części przywołanego Listu czytamy: „Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu" (1 Kor 7, 39). Święty Paweł zaleca ożenić się wdowom, „byleby w Panu", czyli godnie, z osobą ochrzczoną i wierzącą w Chrystusa. W przeciwnym przypadku może dojść do naruszenia pokoju religijnego i współżycia w małżeństwie. Małżeństwo „w Panu" niesie ze sobą, według Apostoła, zbawienie dla drugiego małżonka i ich potomków. Jeżeli nie uda się żyć wspólnie w pokoju, wymaga się rozdzielenia małżonków[8].

---

[6] Por. E. Schillebeeckx, *Il Matrimonio...*, dz. cyt., s. 185–186.
[7] Por. F. J. Ortkemper, *První List Korinťanům...*, dz. cyt., s. 68–69.
[8] Por. J. Tomko, *Matrimoni misti*, Napoli 1971, s. 37–38.

Warto tu przywołać także tekst z Pierwszego Listu świętego Piotra: „Tak samo żony niech będą poddane swoim mężom, aby nawet wtedy, gdy niektórzy z nich nie słuchają nauki, przez samo postępowanie żon zostali [dla wiary] pozyskani bez nauki, gdy będą się przypatrywali waszemu, pełnemu bojaźni, świętemu postępowaniu" (1 P 3, 1–2).

Sytuacja przedstawiona w tym fragmencie dotyczy małżeństw mieszanych w pierwotnym Kościele, w którym to kobiety nawracały się na chrześcijaństwo, a mężczyźni najczęściej pozostawali poganami. Takie małżeństwa pociągały za sobą trudności, dlatego święty Piotr nakazuje, aby to żony uświęcały swoich mężów[9].

W Nowym Testamencie brane są pod uwagę jedynie małżeństwa mieszane pod względem „kultu" lub zawierane między chrześcijanami i niechrześcijanami w sytuacji, gdy chrześcijanie stanowią niewielką mniejszość, w diasporze. Z tekstów nic nie wiemy o małżeństwach mieszanych religijnie. Nowy Testament, tak jak judaizm niemesjaniczny, zakazuje egzogamii, czyli „żenienia się na zewnątrz". Wierzący ma zawierać małżeństwo z osobą wierzącą, a Żyd z Żydówką[10]. Zawieranie związków z poganami nie należało jednak do rzadkości, a samo współżycie w takich związkach było naznaczone niebezpieczeństwem utraty wiary. Apostoł Paweł w Liście do Galatów surowo przestrzega: „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą [od nas] otrzymaliście – niech będzie przeklęty!" (Ga 1, 9).

Ewangelista Mateusz uczy nas jednak innej relacji do osób odmiennego wyznania. Podejmując w swojej Ewangelii temat Sądu Ostatecznego, pisze: „Do każdego więc, który się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie" (Mt 10, 32). Każdy człowiek wierzący stoi przed wezwaniem, które stanowi jego osobistą odpowiedzialność wobec Chrystusa, aby dawał świadectwo swojej wiary. Wobec ludzi o innych przekonaniach religijnych Chrystus, który przyszedł „aby służyć i dać duszę swoją

---

[9] Por. M. Mazzeo, *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, Milano 2002, s. 116–117.

[10] Por. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem...*, dz. cyt., s. 6.

jako okup za wielu" (Mk 10, 45), zaleca ewangeliczną postawę szacunku i miłości. Dlatego Apostołowie, pouczeni słowem i przykładem Chrystusa, od samych początków Kościoła pracowali nad tym, aby skierować ludzi do wyznawania Chrystusa Pana nie przez stosowanie przymusu, ale przede wszystkim przez moc słowa Bożego. Oznajmiali wszystkim zamiar Boga Zbawcy, „który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2, 4). Jednocześnie z szacunkiem odnosili się do słabych, choćby żyli w błędzie, gdyż „każdy z nas z samego siebie zda sprawę Bogu" (Rz 14, 12) i dlatego jest obowiązany być posłuszny własnemu sumieniu[11].

Brak przychylności wobec zawierania związków mieszanych dostrzegamy także w tekstach ojców Kościoła i pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa.

1.2. Małżeństwa mieszane u ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich

W pierwszych stuleciach Kościoła zjawiskiem powszechnym było zawieranie małżeństw mieszanych, w których jedna strona wyznawała chrześcijaństwo (częściej żona niż mąż, gdyż element kobiecy w szeregach Kościoła był dosyć licznie reprezentowany), druga zaś była pogańska. Jeśli związek został zawarty przed nawróceniem jednej ze stron, Kościół nie domagał się jego zerwania. Nowo nawrócony zyskiwał okazję, jak wyraził to święty Paweł, aby zjednać współmałżonka dla prawdziwej wiary naukami lub samym tylko przykładem.

Na zachowanie jedności wiary w małżeństwie wskazywał papież św. Kalikst († 222), który jednocześnie zajmował dość liberalne jak na owe czasy stanowisko w sprawie pożycia małżeńskiego. Według niego dziewczyna wysokiego rodu, która nie może znaleźć sobie męża chrześcijanina równego jej stanem, jeżeli nie chce przez me-

[11] Por. J. Tomko, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 32.

zalians utracić zajmowanej pozycji, może żyć w małżeństwie z człowiekiem wolnym, wyzwoleńcem, a nawet niewolnikiem, byle to był chrześcijanin. Przy tym związek ten nie musi być zawarty na mocy prawa cywilnego. Najważniejsza jest więc wspólnota wiary, strona prawna małżeństwa jest mniej ważna[12].

Jako pierwsi problematykę małżeństw mieszanych podjęli pisarze Kościoła afrykańskiego, Tertulian i św. Cyprian, którzy zdecydowanie sprzeciwili się związkom chrześcijan z innowiercami.

Rodziny pogańsko-chrześcijańskie są dla apologety Tertuliana († ok. 223) pogwałceniem elementarnych zasad etycznych. W ostrych słowach potępia on małżeństwa mieszane, sprowadzając je do poziomu cudzołóstwa lub kazirodztwa[13]. W swoim piśmie ascetyczno-praktycznym *Ad uxorem* skierowanym do swej żony prosi, aby ta po jego śmierci nie zawierała nowego związku z poganinem. Powołuje się przy tym na argument z Pierwszego Listu do Koryntian, w którym apostoł Paweł mówi, że wdowy mogą ponownie zawrzeć małżeństwo, „byleby w Panu", czyli z chrześcijaninem (por. 1 Kor 7, 39)[14]. Tertulian zakazuje zawierania małżeństw z poganami nie tylko wdowom, ale wszystkim chrześcijanom, grożąc nawet karą wyłączenia ze wspólnoty braterskiej tym, którzy zawarliby taki związek[15].

Warto przytoczyć opis pozostawiony nam przez Tertuliana, który cechuje się wielkim realizmem:

---

[12] Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1981, s. 158; J. N. D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 26–27.

[13] Por. W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie*..., dz. cyt., s. 227; P. Lombardia, *Los matrimonios mixtos en la Iglesia cartaginesa del siglo III*, „Escritos de Derecho Canonico" 1 (1973), s. 60.

[14] Por. J. Tomko, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 39; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody różności religii w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008, s. 22–23.

[15] Por. Tertulian, *Ad auxorem*, II,3, [w:] PL 1, kol. 1405–1406; E. Przekop, *Przeszkoda różnorodności religii w Kościele bizantyjskim*, „Prawo Kanoniczne" 14 (1971) nr 3–4, s. 41.

> Każda wierząca kobieta winna swoje myśli do Boga kierować. A jak można służyć dwom panom: Bogu i mężowi, a do tego poganinowi? Kiedy żona chce podobać się poganinowi, postępowanie jej będzie pogańskie: wygląd zewnętrzny, strój, sposób bycia przybiorą formę świecką, pieszczoty staną się nieprzyzwoite, a sekrety małżeńskie splamione […]. Niechaj raczej przyjrzy się, jak może wypełnić obowiązki wobec męża. Z pewnością nie zdoła przed Panem wywiązać się z tego, co nakazuje karność kościelna. Ma bowiem przy swoim boku sługę diabła, który jako pełnomocnik swego pana utrudnia wierzącym wypełnianie zajęć i obowiązków[16].

Religia pogańska w formie kultu domowego wchodziła w sferę całego życia rodzinnego. Świadomy podporządkowania kobiety mężczyźnie Tertulian opisuje trudności, jakie mogą ją spotkać przy praktykowaniu wiary, gdy mąż pozostaje poganinem. Powyższy opis wydaje się całkowicie zrozumiały w świetle tego, co wiadomo o sytuacji kobiet w ówczesnym społeczeństwie.

W tym samym dziele Tertulian mówi także o kulcie bóstw domowych, który należał do rytuału rodzin rzymskich:

> Służebnica Boża przebywa razem z obcymi bóstwami domowymi: Czyż będzie wzniecać zapach kadzidła między nimi? Czy będzie to czynić wobec wszystkich domowników, we wszystkich uroczystościach władców, na początku roku, na początku miesiąca? A będzie ona wchodzić przez bramę, uwieńczoną wieńcem laurowym i oświeconą pochodniami […], żeby razem z mężem zasiadać przy ucztach, a częściej przebywać w karczmach? […] Z czyjego kielicha będzie piła? […] Gdzie wtedy będzie pokarm dla wiary, jaki czerpie się z wykładu pism? Gdzie wytchnienie dla ducha? Gdzie błogosławieństwo Boże?[17].

---

[16] Tertulian, *Ad uxorem*, II,4, [w:] PL 1, kol. 1406–1407. Cyt. za: M. C. Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska*..., dz. cyt., s. 87.

[17] Tertulian, *Ad uxorem*, II,6, [w:] PL 1, kol. 1410–1412.

Jedynie życie w zgodnej, chrześcijańskiej rodzinie stanowi przeciwwagę dla smutnych i bolesnych doświadczeń kobiety ze związku z innowiercą. Dzięki fundamentom religijnym rodzina chrześcijańska nabiera niezwykłej godności i może urzeczywistniać ideały ewangeliczne[18].

Pod wpływem pism Tertuliana problematykę małżeństw mieszanych, choć w sposób bardziej umiarkowany, podejmuje w swoich dziełach św. Cyprian († 258), biskup z Kartaginy. Swoje stanowisko przedstawia w apologetycznym dziele *Ad Quirinum*[19]. Święty Cyprian nawiązuje do zakazów małżeństw mieszanych zawartych w Starym (Rdz 24; Hi 4, 12; Ezd 10) oraz w Nowym Testamencie (1 Kor 7, 1–16.39–40; 2 Kor 6, 14). W dziele *De lapsis* podejmuje problem traktowania apostatów (*lapsi*), który był na tyle poważny, że doprowadził do podziału Kościoła[20]. Zdecydowanie potępia on małżeństwa z niewierzącymi, określając je jako „prostytuowanie się" członków Ciała Chrystusa (Kościoła)[21].

Podobną naukę znajdujemy u św. Zenona († 371), biskupa z Werony, który w swoim *Tractatus* wykazuje wyraźną niechęć do zawierania związków mieszanych. Ostrzegając chrześcijankę przed niebezpieczeństwem popadnięcia w grzech cudzołóstwa z poganinem, kieruje do niej słowa: „Dlaczego poślubiasz poganina, jeśli możesz poślubić chrześcijanina?"[22]. Autor negatywnie ustosunkowuje się do tego typu związków, dopatrując się w nich profanacji Ciała Chrystusa – Kościoła[23].

---

[18] Por. M. C. Paczkowski, *Rodzina chrześcijańska*..., dz. cyt., s. 89.

[19] Por. Cyprian, *Testimoniorum Libri Tres Adversus Judaeos*, III, 62, [w:] PL 4, kol. 767–768.

[20] Ojcowie zwołanego przez świętego Cypriana Synodu w Kartaginie (256) wyrazili przekonanie, iż jednym z powodów, dla którego Bóg dopuścił prześladowanie, jest zawieranie przez chrześcijan małżeństw z niewierzącymi. Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny*..., dz. cyt., s. 25.

[21] Por. Cyprian, *De lapsis*, VI, [w:] PL 4, kol. 469–470.

[22] Zenon, *Tractatus*, I,5,9, [w:] PL 11, kol. 310–311.

[23] Por. M. Bucciero, *I matrimoni misti. Aspeti storici e canonici*, Roma 1997, s. 7; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny*..., dz. cyt., s. 25–26.

Na temat małżeństw mieszanych wypowiadał się również św. Ambroży z Mediolanu († 397). W swoim *Liście do biskupa Trydentu Wigiliusza* prosi, aby ten nie pozwalał wiernym na zawieranie związków z innowiercami, gdyż prowadzi to do braku jedności w sferze duchowej małżonków. W swoim pouczeniu opiera się na przypowieści o Samsonie i Dalili, zadając jednocześnie pytanie: „Jakżeż można nazwać związkiem małżeńskim związek, w którym nie ma zgodności w wierze, jeżeli małżeństwo musi być uświęcone przez związanie stułą i błogosławieństwem kapłana?"[24].

W dziele egzegetycznym *De Abraham*, rozważając fragment Księgi Rodzaju (24), w którym Abraham, by nie dopuścić do związku swojego syna Izaaka z kobietą kananejską, posłał swego sługę do Mezopotamii w celu znalezienia dla Izaaka żony z własnego ludu, Ambroży zdecydowanie sprzeciwia się związkom chrześcijan z pogankami, Żydówkami oraz cudzoziemkami[25]. Taki związek w jego przekonaniu niesie ze sobą grzech świętokradztwa. Będąc orędownikiem antyfeminizmu, ostrzega mężczyzn przed miłością do kobiet pochodzących z kręgu niewierzących, gdyż „wielu mężczyzn porwanych miłością do kobiety zdradziło swoją wiarę […]"[26]. W *Komentarzu do Ewangelii według świętego Łukasza* Ambroży stwierdził, że sam Bóg sprzeciwia się związkom z poganami[27].

Podejście Kościoła rzymskiego do problemu zawierania małżeństw z innowiercami w III wieku chrześcijaństwa jest podobne do tego w Kościele afrykańskim. Wyraźną różnicę stanowi stosunek do potrzeby sakramentu chrztu niezbędnego dla osób, które pragną

---

[24] Ambroży, *Epistolae prima classis*, XIX,7, [w:] PL 16, kol. 984–985. Cyt. za: W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 228.

[25] Por. Ambroży, *De Abraham. Libri duo*, I,9,84, [w:] PL 14, kol. 472.

[26] Ambroży, *De Abraham*, I,9,84, [w:] PL 14, kol. 472. Cyt. za: W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 228.

[27] Por. Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam. Libris X. Comprehensa*, VIII, 2, [w:] PL 15, kol. 1756; F. Cantelar, *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimento disparitatis cultus y divorcio por herejía*, Salamanca 1972, s. 38; M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 8.

zawrzeć związek małżeński. Najważniejsze jest, aby nie doszło do wypaczenia wiary w Chrystusa, która jest fundamentem harmonii rodzinnej i wspólnej modlitwy małżonków[28].

Św. Hieronim († ok. 420) w swoim dogmatycznym dziele *Adversus Iovinianum* sprzeciwia się nauce byłego mnicha Jowiniana o równości dziewictwa i małżeństwa, nawiązując zarazem do wspomnianego wyrażenia „byleby w Panu" apostoła Pawła[29]. Wyraźna dezaprobata św. Hieronima dla związków z niechrześcijanami wynika z silnego wpływu pism św. Cypriana o bezczeszczeniu Ciała Chrystusa. Ponadto z dzieł Hieronima wynika, że tego typu małżeństwa były dość rozpowszechnione w ówczesnym Kościele, a społeczeństwo nie tak bardzo się im sprzeciwiało[30].

Problem zawierania małżeństw mieszanych obszernie omawia św. Augustyn († 430), który w swoim traktacie *De fide et operibus* stwierdza, że w Nowym Testamencie nie ma żadnego zakazu związku z innowiercami, a w jego czasach takie małżeństwa już nie uchodzą za grzeszne[31]. Natomiast z całkiem innym podejściem do tematu spotykamy się w dziele *De coniugiis adulterinis*, w którym biskup Hippony raz odwołuje się do Pawłowego „byleby w Panu", zaś drugim razem do starotestamentalnej zasady z Księgi Powtórzonego Prawa (7, 3–4), która zakazywała związków z cudzoziemcami[32]. Dla Augustyna było oczywiste, że małżeństwa mieszane z jednej strony wiązały się z ryzykiem odstąpienia od czystości wiary i dyscypliny chrześcijańskiej, ale z drugiej niosły też możliwość ewangelizacji współmałżonka. Takie podejście znajdujemy w *Komentarzu do Kazania na górze*, gdzie daje dowód swego umiarkowania: „Oczywiście mężczyzna wierzący nie odsyła kobie-

---

[28] Por. M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 8.

[29] Por. Hieronim, *Adversus Iovinianum. Libri duo*, I,10, [w:] PL 23, kol. 224; J. Špirko, *Patrológia...*, dz. cyt., s. 152.

[30] Por. E. Przekop, *Przeszkoda różnorodności religii...*, dz. cyt., s. 44.

[31] Por. Augustyn, *De fide et operibus*, I,22,40, [w:] PL 40, kol. 223.

[32] Por. Augustyn, *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*, I,25, [w:] PL 40, kol. 468–469; M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 9.

ty niewierzącej, która zgadza się z nim mieszkać, gdyż ma nadzieję, że uczyni z niej chrześcijankę"[33].

Na chrześcijańskim Wschodzie małżeństwa z niewierzącymi były przeważnie tolerowane, o czym świadczą *Katechezy* św. Cyryla Jerozolimskiego († 387), który stwierdza, że małżeństwa mieszane są zawierane zgodnie z prawem[34].

Odmiennego zdania na ten temat jest św. Epifaniusz († 403), wczesnochrześcijański pisarz pochodzący z Palestyny, który w swoim dziele *Panarion* uważa, że rodzice nie powinni wydawać swoich córek za Żydów[35]. Zakaz ten dotyczy nie tylko Żydów, ale także wszystkich, którzy nie żyją zgodnie z nauką chrześcijańską.

Św. Jan Chryzostom († 430), powołując się na słowa apostoła Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (7, 12–16), dopuszcza przebaczenie Boga dla tych, którzy zgrzeszyli, zawierając małżeństwo mieszane[36].

Z przytoczonych wypowiedzi ojców Kościoła wynika ich niechętne nastawienie do zawierania małżeństw z osobami, które nie przyjęły wiary w Chrystusa lub odstąpiły od tej wiary, choć ich stanowiska różnią się od siebie. Jedni są w swej ocenie bardziej surowi, u drugich zaś widoczna jest większa tolerancja. Zakaz małżeństw mieszanych wynikał z faktu, iż małżeństwa takie narażały małżonków na niebezpieczeństwo oziębłości religijnej i podziału rodziny, stanowiąc zagrożenie dla pełnej harmonii duchowej małżonków oraz wspólnoty życia małżeńskiego. Wrogi stosunek Kościoła do

---

[33] Augustyn, *De Sermone Domini In Monte Secundum Matthaeum*, I,16, [w:] PL 34, kol. 1251–1255 (tłum. autora).

[34] Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis IV, De decem Dogmatibus*, XXV, [w:] PG 33, kol. 487.

[35] Por. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, II, 51, 1, [w:] PG 41, kol. 1039–1042.

[36] Por. Jan Chryzostom, *Sermo Admonitorius sub initium sanctaeæ Quadragesimaeæ*, Homilia 26,1 [w:] PG 53, kol. 229–231. Przekład pol.: *Św. Jan Chryzostom. Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. II: homilie 41–90, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski i in. (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 2003, s. 315–316.

związków mieszanych w dużej mierze przyczynił się do pogłębienia izolacji, w jakiej żyli chrześcijanie.

Patrystyczne pisma i zawarte w nich poglądy na temat małżeństw z innowiercami odegrały znaczącą rolę w decyzjach soborów i synodów wczesnego chrześcijaństwa.

1.3. Małżeństwa mieszane w nauczaniu soborów i synodów pierwszego tysiąclecia

Problematyka małżeństw mieszanych podejmowana była także na soborach i synodach pierwszych wieków chrześcijaństwa. Zachowane do dzisiaj kanony stanowiące precyzyjne przepisy dotyczące związków małżeńskich uważane są za jedne z najważniejszych źródeł prawa kanonicznego[37].

Podczas pierwszego znanego synodu w hiszpańskiej Elwirze (ok. 306) głos zebranych na nim biskupów w badanej sprawie współbrzmiał z nakazami wczesnochrześcijańskiego Kościoła, który od samego początku był niechętny zawieraniu małżeństw z osobami, które nie przyjęły wiary w Chrystusa lub odstąpiły od tej wiary[38]. W trzech synodalnych kanonach (15–17) postanowiono nie wydawać dziewic chrześcijańskich: 1) za pogan, gdyż mogłoby to narazić je na duchowe cudzołóstwo; 2) za heretyków oraz Żydów, którzy nie pragną nawrócenia, czyli nie chcą przejść do Kościoła katolickiego;

---

[37] Por. U. Navarrete, *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 5 (1992), s. 270; M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 10.

[38] Na doktrynę tego synodu, jak i następnych zgromadzeń synodalnych i soborów wpłynęły nie tylko enigmatyczne wypowiedzi apostoła Pawła, ale również rygoryzm zaleceń Tertuliana i św. Cypriana. Por. W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 231. Recepcja myśli tych chrześcijańskich pisarzy wynikała z faktu podobieństwa sytuacji pastoralnej Kościoła hiszpańskiego do północnoafrykańskiego, gdzie małżeństwa mieszane były zawierane dość często. Por. M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 10–11.

Tym, którzy wydaliby córki za kapłanów pogańskich, nie należało udzielać Komunii świętej nawet pod koniec życia[39].

Istnieją jednak pewne różnice pomiędzy dyspozycjami zawartymi we wspomnianych kanonach. Pierwszy przepis mówiący o małżeństwie chrześcijanina z poganinem nie zawiera żadnej sankcji, która występuje w następnych kanonach. Gdyby chrześcijanin zawarł małżeństwo z heretykiem lub Żydem, konsekwencje prawne ponieśliby jego rodzice[40]. W uchwałach zgromadzenia stopień ciężkości kary na pewno wynikał z wielkości winy, bowiem dopuszczenie chrześcijanki do małżeństwa z innowiercą niosło ze sobą niebezpieczeństwo utraty wiary[41].

Galijski Synod w Arles (314) w kan. 11 postanowił, że „wierzące dziewczęta, które wychodzą za mąż za pogan, powinny być pozbawione Komunii świętej przez jakiś czas"[42]. Norma niewątpliwie nawiązuje do uchwały Synodu w Elwirze, z tą różnicą, że sankcja arletańska odnosi się do stron zawierających związek, a nie ich rodziców[43].

Zakaz zawierania małżeństwa z heretykami znajdujemy również w kanonach Synodu w Laodycei (343). Synod ten między innymi

---

[39] Por. Synod w Elwirze (306), *Kanony*, kan. 15–17, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, dz. cyt., s. 52.

[40] Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 33–34. Brak w 15 kan. sankcji karnej dla chrześcijańskich dziewcząt oraz ich rodziców oznacza, że w tym przypadku nie ustanowiono żadnej przeszkody do zawarcia związku. Por. E. Przekop, *Przeszkoda różnorodności religii...*, dz. cyt., s. 49.

[41] Por. M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 12.

[42] Synod w Arles (314), *Kanony do Sylwestra*, II/A, kan. 11, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, dz. cyt., s. 72. Według Arkadiusza Barona w przepisie tym idzie o odsunięcie od wspólnoty Kościoła, a nie o zakaz przyjmowania Komunii świętej. Kwestia małżeństw mieszanych zostaje także podjęta w apokryficznych przepisach Soboru powszechnego w Nicei (325). W kan. 57, 72 oraz 73 żąda się od małżonków ze związków mieszanych separacji, a następnie aktów pokutnych. Sobór ten ogłosił 20 kanonów dotyczących porządku kościelnego. Jednak wcześniej utrzymywano, że na Soborze Nicejskim wydano 84 kanony, które literatura określa mianem apokryficznych. Por. E. Przekop, *Przeszkoda różnorodności religii...*, dz. cyt., s. 51.

[43] Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 38.

określa: „Ludzie należący do Kościoła nie powinni obojętnie żenić swych dzieci z heretykami" (kan. 10). „Nie należy zawierać związków małżeńskich z żadnymi heretykami, ani oddawać im w małżeństwo swoich synów i córki, ale raczej przyjmować, jeśli przyrzekną, że zostaną chrześcijanami" (kan. 31)[44].

W porównaniu z wcześniejszymi przepisami kanony laodycejskie są bardziej precyzyjne, gdyż w swej treści obejmują nie tylko kobiety, ale także mężczyzn. Ponadto w formułowanych dyspozycjach mówią wyłącznie o heretykach[45]. W małżeństwach mieszanych Synod widzi niebezpieczeństwo utraty wiary przez stronę chrześcijańską, zagrożenie wyrwania chrześcijanina z własnego środowiska albo problemy w przypadku przyjęcia niewierzącego do rodziny patriarchalnej. Nowością w całkowitym zakazie zawierania związków mieszanych jest klauzula w kan. 31, która wyjątkowo dopuszcza małżeństwo z osobą niewierzącą w przypadku złożenia przez nupturientów obietnicy przejścia strony niewierzącej na chrystianizm, jak również wtedy, gdy osoba ta będzie przyjęta przez rodzinę chrześcijańską[46].

Podobna uchwała została przyjęta na Synodzie w Kartaginie (419) w kan. 21, który zakazał dzieciom duchownych zawierać małżeństwa z poganami i heretykami[47].

Kwestia małżeństw mieszanych była również poruszana na Soborze Chalcedońskim (451). Kanon 14 tego Soboru wprowadza możliwość chrztu dzieci urodzonych w związkach mieszanych, co w rezultacie staje się normą uniwersalną[48]:

---

[44] Synod w Laodycei (343), kan. 10 i 31, [w:] KKPr, s. 155, 159.

[45] M. Bucciero twierdzi, że pojęcie „heretyk" odnosi się tu do wszystkich chrześcijan nienależących do Kościoła bądź też bardziej prawdopodobnie do niewierzących, gdyż na tym obszarze związki z poganami czy Żydami były zawierane dość rzadko. Por. M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 13–14.

[46] Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 40.

[47] „Postanowiono, by dzieci duchownych nie zawierały małżeństwa z poganami ani heretykami". Synod w Kartaginie (419), *Kanony w związku ze sprawą Apiariusza*, kan. 21, [w:] *Acta synodalia ann. 381–431*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, dz. cyt., s. 266*.

[48] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 48–52.

> Ponieważ w niektórych prowincjach pozwala się lektorom i kantorom żenić się, święty synod postanowił, by żaden z nich nie pojmował za żonę heretyczki. Ci, którzy po zawarciu takiego małżeństwa posiadają dzieci i jeśli już pozwolili, by zostały ochrzczone przez heretyków, powinni dopuścić je do wspólnoty Kościoła katolickiego. Dzieci, które nie zostały jeszcze ochrzczone, nie mogą już być ochrzczone przez heretyków. Nie wolno też pozwolić im na małżeństwo z heretykami, Żydami i poganami, chyba że osoba pragnąca wstąpić w stan małżeński ze stroną prawowierną obieca przyjąć prawdziwą wiarę. Jeśli ktoś przekroczy to rozporządzenie świętego synodu, będzie podlegał karom kanonicznym[49].

W dokumentach Synodu w Agde (506) znajdujemy kan. 67, bardzo podobny pod względem treści do kan. 31 Synodu w Laodycei[50]. Synod zwraca szczególną uwagę na małżeństwa z Żydami, co świadczyć może o obawach uczestników Synodu związanych z niebezpieczeństwem utraty wiary przez chrześcijan zawierających tego rodzaju związki[51]. Za niegodziwe uznaje małżeństwa z Żydami również II Synod Orleański (533) w kan. 19[52] oraz Synod w Clermont w Owernii (535) w dekrecie 6 i 9[53]. Z kolei na III Synodzie Orleańskim (538) ma miejsce zdecydowane zaostrzenie kar dla chrześcijan chcących zawrzeć małżeństwo z Żydami[54]. Problem małżeństwa strony katolickiej z żydowską zostaje także podjęty na IV Synodzie Toledańskim (633), który żąda separacji małżonków w sytuacji, gdy

---

[49] Sobór Chalcedoński (451), kan. 14, [w:] DSP, t. 1, Kraków 2005, s. 239; KKPr, s. 61.

[50] Por. Synod w Agde (506), kan. 67, [w:] Mansi, vol. VIII, kol. 336.

[51] Por. E. Przekop, *Przeszkoda różnorodności religii...*, dz. cyt., s. 55.

[52] Por. Synod w Orleanie II (533), kan. 19, [w:] Mansi, vol. VIII, kol. 838.

[53] Por. Synod w Clermont (535), VI, IX, [w:] *Concilia aevi Merovingici (511–695)*, t. I, red. F. Maassen (Monumenta Germaniae Historica), Hannover 1893, s. 67.

[54] Por. Synod w Orleanie III (538), kan. 13, [w:] Mansi, vol. IX, kol. 15; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 43.

niechrześcijanin nie przejawi woli przyjęcia wiary swojego współmałżonka[55].

Najpełniejszym i najbardziej dobitnym rozporządzeniem Kościoła w kwestii małżeństw mieszanych jest kan. 72 Synodu w Trullo (691–692). Kanon ten mówi nie tylko o przeszkodach na drodze do zawierania małżeństw mieszanych, ale zaleca również sankcje, które powinny być zastosowane wobec tych, którzy naruszyliby te reguły życia Kościoła. Brzmi on następująco:

> Nie godzi się, aby mężczyzna ortodoksyjny wiązał się małżeństwem z heretyczką ani też niewiasta ortodoksyjna łączyła się z heretykiem; a jeśliby coś takiego zostało dokonane i stało się jawne dla wszystkich, zaślubiny takie trzeba uważać za nieważne (*irritas nuptias existimare*) i rozwiązać niegodziwe małżeństwo (*nefarium coniugium dissolvi*). Nie może bowiem [...] łączyć się owca z wilkiem ani uczestnik grzechów zawierać małżeństwa z członkiem Chrystusowym. Gdyby więc ktoś przekroczył nasze dekrety, niech będzie odłączony. Jeżeli natomiast są tacy, którzy dotąd nie są wierzącymi i nie zostali jeszcze doprowadzeni do grona ortodoksów, związani są z sobą legalnym małżeństwem, później jednak jedna ze stron przybliży się do światła prawdy, co jest godne wybranego, druga natomiast pozostaje nadal w więzach błędu, nie chcąc skierować wzroku na boskie promienie, to jeśli podobać się będzie niewierzącej żonie przebywanie z mężem wierzącym lub odwrotnie, niewierzącemu z wierzącą żoną, niech pozostaną z sobą razem. Albowiem, zdaniem św. Pawła, uświęcony zostaje mężczyzna niewierzący przez kobietę i uświęcona jest kobieta niewierząca przez mężczyznę[56].

---

[55] Por. Synod w Toledo IV (633), kan. 63, [w:] Mansi, vol. X, kol. 634.

[56] Synod w Trullo (691–692), kan. 72, [w:] KKPr, s. 102–103. Cyt. za: E. Przekop, *Przeszkoda mixtae religionis w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, „Studia Płockie" 8 (1980), s. 114.

Opierając się na nauczaniu św. Pawła, który zabrania chrześcijanom zawierania małżeństw z niewiernymi, Synod orzeka nieważność małżeństwa zawartego przez ortodoksyjnego chrześcijanina z heretykiem. Nie wspomina się jednak o nieważności małżeństw w przypadku, gdy obie strony związane są ze sobą małżeństwem jeszcze w okresie niewiary i dopiero po jego zawarciu jedna strona w związku pod wpływem łaski Bożej przystępuje do religii chrześcijańskiej. Bizantyjscy kanoniści z XII wieku, Jan Zonaras i Teodor Balsamon, są zdania, iż heretykiem (tak jak poganin lub Żyd) jest osoba niewierząca, i choć żyje w małżeństwie z chrześcijaninem, to jednak nie może być podmiotem kan. 72[57].

W kanonach synodalnych nie odnajdujemy definicji heretyka, stąd też nie jest wiadome, kogo Synod za niego uznawał. Zgodnie z tradycją bizantyjską heretykiem był członek sekty potępionej przez sobór powszechny (np. nestorianin, arianin, monoteleta lub monofizyta). Począwszy od drugiej połowy IV wieku w Kościele wschodnim daje się zauważyć tendencję do obejmowania mianem „heretycy" nie tylko tych, którzy odstąpili od jakiejś prawdy dogmatycznej (schizmatycy), ale również tych, którzy całkowicie odrzucili wiarę (porównywalni do dzisiejszych apostatów). Dla osób, które odłączyły się od Kościoła, istniała możliwość powrotu pod warunkiem ponownego przyjęcia chrztu, gdyż byli oni traktowaniu jak poganie. Taka tendencja z pewnością dominowała przy redagowaniu kan. 72 przez ojców trullańskich, którzy utożsamiali heretyków z poganami, widząc w nich niebezpieczeństwo dla wiary, o czym świadczą zalecenia, aby nie mieszać grzeszników z „owcami Chrystusa"[58].

W rozpatrywanej na wczesnochrześcijańskich soborach i synodach kwestii małżeństw mieszanych ostrość sformułowań zależała od tego, z kim chrześcijanin decydował się zawrzeć związek małżeński: z Żydem, heretykiem czy poganinem. Zazwyczaj dochodzo-

---

[57] Por. L. J. Patsavos, *A Canonical Response to Intra-Christian and Inter-religious Marriages*, [w:] InMaOrth, s. 72–75.

[58] Por. E. Przekop, *Przeszkoda mixtae religionis…*, dz. cyt., s. 114–117.

no do wniosku, by raczej przyjmować do rodziny chrześcijańskiej niewierzącego, którego można przygotować do przyjęcia chrztu, niż dopuścić do małżeństwa chrześcijanina z innowiercą, zwłaszcza z heretykiem lub Żydem. Mogłoby to bowiem grozić odejściem od wiary, gdyż słaba kobieta, ulegając wpływom swojego męża, porzuciłaby wiarę Kościoła[59].

Z powyższego wynika, że zarówno Pismo Święte, jak i ojcowie Kościoła, sobory oraz synody pierwszych wieków chrześcijaństwa podchodziły do problematyki małżeństw mieszanych z dezaprobatą. Świadczą o tym liczne świadectwa dotyczące zakazów zawierania tego typu związków[60].

Nauka pierwszych wieków chrześcijaństwa na temat małżeństw mieszanych wywarła ogromny wpływ na formowanie się doktryny teologicznej, prawniczej i liturgicznej Kościołów siostrzanych w II tysiącleciu chrześcijaństwa.

2. Małżeństwa mieszane z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego

Po dokonaniu analizy tekstów odnoszących się do zawierania małżeństw mieszanych w pierwotnym Kościele w dalszej części pracy przedstawimy stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do tego typu związków na przestrzeni wieków, aż do zwołania II Soboru Watykańskiego. Następnie omówimy naukę II Soboru Watykańskiego i posoborowe dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego dotyczące sprawy małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej.

---

[59] Por. W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina...*, dz. cyt., s. 232.
[60] Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 51.

2.1. Małżeństwa mieszane w nauczaniu Kościoła do II Soboru Watykańskiego

Po wielkiej schizmie 1054 roku w Kościele rzymskokatolickim, zgodnie z postanowieniami pierwszych soborów i synodów, obowiązywał zakaz zawierania małżeństw mieszanych. Do XIII wieku zakaz ten dotyczył zarówno heretyków, jak i schizmatyków oraz niewiernych, a jego przekroczenie powodowało nieważność małżeństwa[61].

W XIII wieku wypracowano podział przeszkód małżeńskich na zrywające i wzbraniające. W odniesieniu do małżeństw katolików z nieochrzczonymi aplikowano przeszkodę zrywającą, zaś do związków pomiędzy katolikami a ochrzczonymi akatolikami przeszkodę wzbraniającą[62]. Od tego czasu w systemie prawa kościelnego występują dwie przeszkody dotyczące małżeństw mieszanych: zrywająca *disparitas cultus* i wzbraniająca *mixta religio*[63].

W średniowieczu Kościół rzymski zdecydowanie potępiał zawieranie małżeństw międzywyznaniowych z obawy przed apostazją strony katolickiej oraz w celu uniknięcia zagrożenia prozelityzmem[64]. Przykładem tego jest Synod w Pressburgu (Bratysława) z 1309 roku, który zajmował się problematyką małżeństw zawartych pomiędzy ochrzczonymi w różnym obrządku, a także spowiedzią.

---

[61] Por. E. Przekop, *„Matrimonia mixta" w schematach nowego prawa małżeńskiego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" (1983) nr 1–2, s. 98.

[62] Por. E. Gajda, *Problem dopuszczalności małżeństwa katolika z prawosławnym w prawie kanonicznym*, Toruń 2001, s. 29–30; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 66–67.

[63] W terminologii zwrot *disparitas cultus* nie był używany do XII wieku, natomiast *mixta religio* pojawia się dopiero w XIX stuleciu. Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 267.

[64] Por. D. Ceccarelli-Morolli, *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*, „Nicolaus" 22 (1995) nr 2, s. 137–143; M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 3–18; P. Scaramella, *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XV–XVIII)*, „Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée" 121 (2009) nr 1, s. 75–94.

W oficjalnym stanowisku, do którego w 1346 roku przychylnie odniósł się papież Klemens VI (1342–1352), Synod wyraźnie zabronił katolikom, pod groźbą ekskomuniki, zawierania małżeństw z heretykami i schizmatykami. Powodem była troska duszpasterska Kościoła katolickiego połączona ze strachem i obawami przed porzuceniem wiary katolickiej przez katolika i przyjęciem religii współmałżonka. Jednakże po zawarciu związków różnowyznaniowych oraz po ich ukonstytuowaniu się, Kościół chronił je swoim prawem. W rzeczywistości zakaz wyrażony przez Synod nie żądał w żaden sposób rozwiązania i separacji małżonków, ale wprowadzał surową karę ekskomuniki[65].

Problem małżeństw mieszanych stał się szczególnie aktualny w czasie reformacji XVI wieku. Podczas schizmy zachodniej świat podzielił się na przeciwstawne obozy różnowiercze. Rozgorzały bratobójcze walki, a rodziny rozpadały się i stawały we wrogich obozach. W krajach, takich jak Niemcy, Niderlandy czy Francja, opracowano wiele ustaw synodalnych, które z całą surowością przypominały ustalenia Kościoła wczesnochrześcijańskiego zabraniające wstępowania w związki z heretykami[66].

Sobór Trydencki (1545–1563) nie odniósł się w sposób bezpośredni do sprawy małżeństw mieszanych. Niemniej jednak dekretem *Tametsi* (11.11.1563) wprowadził obowiązek formy kanonicznej, który miał służyć publicznemu charakterowi zawarcia związku małżeńskiego i stanowił warunek jego ważności, co nie pozostało bez wpływu również na małżeństwa mieszane[67].

Mając na uwadze trudności związane z wprowadzeniem w życie wymagań dekretu *Tametsi*, papież Benedykt XIV (1740–1758) przez deklarację *Matrimonia* z 1741 roku uwolnił małżeństwa międzywy-

---

[65] Por. J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933, s. 373–374.

[66] Por. T. Jelinek, *Ewangelicyzm a katolicyzm – szanse czy zagrożenia*, Warszawa 1996, s. 2.

[67] Por. Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa* (Dekret *Tametsi*), dz. cyt., s. 721–733.

znaniowe od obowiązku zachowania formy kanonicznej. Zgodnie z deklaracją małżeństwa te były uważane za ważne, mimo że nie stosowały się do wymagań *Tametsi*[68].

W encyklice *Magnae nobis* (1748) skierowanej do Polski Benedykt XIV podawał dokładne warunki, pod jakimi można udzielić zezwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego. Kościół zezwalał na małżeństwa mieszane jedynie w wypadku, gdy strona akatolicka złożyła zobowiązanie, że stronie katolickiej nie będzie groziło niebezpieczeństwo utraty wiary, a oboje nupturienci złożą zobowiązanie, że potomstwo będzie ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej[69]. Natomiast od czasów Benedykta XIV nie wymaga się już od strony akatolickiej wyrzeczenia się błędów w wierze[70].

Zagadnienie małżeństw mieszanych szeroko omawia *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku. W odniesieniu do tego rodzaju związków *Kodeks* wprowadził dwa typy przeszkód: przeszkodę odmiennego wyznania, która została zaliczona do przeszkód wzbraniających

---

[68] Por. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 171; J. O. Larios Valencia, *Il profilo giuridico-canonico dei matrimoni misti con i Valdesi con particolare riferimento all'area di Pinerolo*, Roma 2009, s. 111.

[69] Kwestia ta nabrała szczególnego znaczenia, kiedy w roku 1768 pod naciskiem obcych mocarstw Polska zawarła tak zwany traktat wieczysty, do którego dołączono umowę pod nazwą Akt osobisty pierwszy. W Akcie tym między innymi napisano: „Małżeństw między osobami różnej religii, to jest katolickiej rzymskiej, greckiej nie unijnej i ewangelickiej obojga konfesji, nie należy nikomu wzbraniać ani (w zawieraniu ich) przeszkadzać. Potomstwo z małżeństwa mieszanego spłodzone, synowie w ojcowskiej, a córki w macierzyńskiej wierze, edukować być powinni z wyjątkiem umowy dla stanu szlacheckiego, jeżeliby jaka przez kontrakt małżeński przed ślubem zawartym znajdować się miała. Połączenie (zaślubiny) mają być dokonane przez księdza lub ministra tej religii, której małżonka (panna młoda), a w razie oporu proboszcza narzeczonej wyznania rzymskiego, duchowny nawet innowierczy ma mieć wolność dokonania zaślubin". Cyt. za: T. Jelinek, *Ewangelicyzm a katolicyzm...*, dz. cyt., s. 2. Por. W. Góralski, *Małżeństwa katolików łacińskich z niekatolikami w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Studia Płockie" 14 (1986), s. 75; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 200.

[70] Por. E. Przekop, *„Matrimonia mixta" w schematach…*, dz. cyt., s. 98.

(kan. 1058–1066) oraz przeszkodę różności religii, zaliczoną do przeszkód rozrywających (kan. 1067–1080)[71].

W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku zostaje przede wszystkim sformułowany surowy zakaz zawierania małżeństw mieszanych:

> Kościół jak najsurowiej zabrania, by nie zawierały małżeństwa osoby ochrzczone, z których jedna jest katolicka, druga natomiast przynależy do sekty heretyckiej lub schizmatyckiej; gdyby istniało niebezpieczeństwo duchowe dla strony katolickiej i potomstwa, małżeństwo jest nadto zakazane prawem Bożym[72].

W kan. 1061 tego samego *Kodeksu* zostały podane warunki udzielenia dyspensy zarówno od przeszkody odmiennego wyznania, jak i od przeszkody różności religii. W kanonie tym stwierdza się:

> Kościół nie dyspensuje od przeszkody odmiennego wyznania, jeśli: 1. nie zaistnieje słuszna oraz poważna przyczyna; 2. strona akatolicka nie złoży rękojmi, iż małżonkowi katolickiemu nie będzie grozić z jej strony niebezpieczeństwo utraty wiary; obydwie strony powinny przyrzec, iż wszystkie dzieci zostaną ochrzczone i wychowane po katolicku; 3. nie istnieje pewność moralna, że złożone rękojmie będą spełnione; rękojmie z reguły powinny zostać złożone na piśmie[73].

---

[71] Szerzej omawia to zagadnienie G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny…*, dz. cyt. s. 118–153.

[72] *Codex Iuris Canonici (Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti papae XV auctoritate promulgatus)*, Romae 1917, kan. 1060. Przekład polski za: G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny…*, dz. cyt. s. 119. Przez pojęcie „sekta" rozumie się tu członków tych wyznań akatolickich, w których wprawdzie udziela się chrztu, ale w sposób inny, niż ustanowił to Chrystus. W przypadku, kiedy zachodzi wątpliwość co do ważności chrztu, albo gdy strona uważana była powszechnie za ochrzczoną, małżeństwo należy uważać za ważne, dopóki nie zostanie stwierdzone, że jedna strona jest nieochrzczona. Por. I. Grabowski, *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu*, Lwów 1927, s. 432–433.

[73] CIC, kan. 1061. Przekład polski za: G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny…*, dz. cyt. s. 124.

Małżonek katolicki zostaje ponadto zobowiązany do roztropnego troszczenia się o nawrócenie małżonka akatolickiego[74]. Tego zobowiązania – zdaniem kanonistów – nie należy jednak pojmować w kategoriach rękojmi i jako bezwzględny wymóg udzielenia dyspensy, ale jako wynikające z przykazania miłości[75].

W kolejnych kanonach określono także inne zobowiązania odnoszące się zarówno do nupturientów, jak i duszpasterzy. Postanowiono między innymi, że małżonkowie nie mogą zwrócić się, zarówno przed, jak i po zawarciu małżeństwa przed Kościołem, do duchownego akatolickiego w celu wyrażenia przed nim lub ponowienia zgody małżeńskiej. Ustawodawca przewidział natomiast możliwość udania się małżonków do szafarza akatolickiego, jeżeli pełniłby on funkcję urzędnika urzędu stanu cywilnego, a stronom chodziłoby o uzyskanie skutków cywilnych zawartego związku[76]. Ustalono ponadto, iż duszpasterze powinni odwodzić nupturientów od zawierania małżeństw mieszanych. Jeśli zaś nie byliby w stanie temu zapobiec, powinni dołożyć wszelkich starań, aby tego rodzaju związki nie były zawierane z naruszeniem prawa Bożego lub kościelnego[77].

2.2. II Sobór Watykański i posoborowe dokumenty Kościoła na temat małżeństw mieszanych

II Sobór Watykański (1962–1965) był przełomowym wydarzeniem w życiu Kościoła rzymskokatolickiego, w tym również w zakresie tematyki małżeństw mieszanych, chociaż wśród oficjalnych tekstów soborowych brak jest dokumentów bezpośrednio poświęconych temu zagadnieniu. Temat małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej zaznaczył się krótko tylko w Dekrecie o katolickich

---

[74] Por. CIC, kan. 1062.
[75] Por. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 175.
[76] Por. CIC, kan. 1063.
[77] Por. CIC, kan. 1064; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 175–176.

Kościołach Wschodnich[78]. Nie oznacza to jednak, że nie był obecny w pracach soborowych[79].

Warto zauważyć, iż w toku prac soborowych przygotowano skierowane do papieża *Votum De matrimonii sacramento* na temat sakramentu małżeństwa, które zawierało propozycje nowych rozwiązań prawnych w odniesieniu do małżeństwa. W soborowym *Votum* między innymi postulowano, by w odrębny sposób traktować małżeństwa strony katolickiej z ochrzczoną stroną niekatolicką oraz strony katolickiej ze stroną nieochrzczoną. W dokumencie tym nie mówi się już o „nawróceniu strony niekatolickiej". Strona niekatolicka była też zwolniona z obietnicy dotyczącej chrztu i wychowania dzieci w wierze katolickiej. Należało ją powiadomić jedynie o złożeniu tego rodzaju obietnic przez stronę katolicką. Małżeństwo mieszane powinno być zawierane w formie kanonicznej. W przypadku poważnych trudności z jej zastosowaniem biskup miejsca mógł udzielić w tym względzie dyspensy. W dokumencie proponowano także zniesienie kary ekskomuniki, w którą według ówczesnego prawa popadali zawierający małżeństwo przed niekatolickim „ministrem"[80].

Przygotowane przez ojców soborowych *Votum* nie uzyskało formalnej aprobaty papieża. Dało ono jednak początek ewolucji dyscypliny kościelnej dotyczącej małżeństw mieszanych. Znajdując głębsze uzasadnienie w teologicznie otwartych dokumentach sobo-

---

[78] W związku z tym w dokumencie stwierdza się: „W celu zapobieżenia małżeństwom nieważnym w przypadku, kiedy katolicy wschodni wchodzą w związek małżeński z ochrzczonymi niekatolikami wschodnimi, a także w celu zatroszczenia się o trwałość i świętość węzła małżeńskiego oraz o pokój domowy, święty Sobór postanawia kanoniczną formę zawarcia w wypadku tych małżeństw ograniczyć jedynie do godziwości; do ważności wystarczy obecność wyświęconego szafarza, przy zachowaniu wszystkich innych wymogów prawa". Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium ecclesiarum* (21 listopada 1964), nr 18.

[79] Por. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 177.

[80] Por. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 177–178; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 159–160; M. Bucciero, *I matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 66.

rowych, jak np. w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, postulaty zawarte w *Votum* wpłyną pozytywnie na posoborowe prace dotyczące nowego ujęcia przepisów prawa kościelnego odnośnie do małżeństw mieszanych[81].

Pierwszą posoborową próbą modyfikacji przepisów dotyczących małżeństw mieszanych jest Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Matrimonii sacramentum* z 18 marca 1966 roku[82].

Instrukcja ma charakter prowizoryczny oraz eksperymentalny. W jej treści można wyodrębnić dwie części: teologiczne wprowadzenie i ustalenia normatywne. W Instrukcji wskazuje się na trudności i niebezpieczeństwa związane z zawieraniem małżeństw mieszanych. Przez to pojęcie rozumie się zarówno małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo, jak i zróżnicowane religijnie. W dokumencie podkreśla się, że pierwszorzędnym zadaniem Kościoła jest strzeżenie dobra wiary, dlatego zabiega się o to, by katolicy zawierali małżeństwa z katolikami. Wyrazem tej troski jest też dyscyplina kościelna dotycząca małżeństw mieszanych. W tym kontekście uzasadnione wydają się dwie przeszkody ich dotyczące: przeszkoda odmiennego wyznania i przeszkoda różności religii[83].

W Instrukcji zwraca się jednocześnie uwagę na przemiany zachodzące w sferze życia społecznego i rodzinnego, które stwarzają liczne okazje do zawierania małżeństw mieszanych. Wynika stąd potrzeba wzmożenia pracy duszpasterskiej oraz złagodzenia surowej dyscypliny kościelnej w odniesieniu do małżeństw mieszanych. W związku z tym, zachowując w ważności formę kanoniczną zawierania małżeństw mieszanych, w Instrukcji znosi się obowiązek składania odpowiednich przyrzeczeń przez stronę niekatolicką. Strona niekatolic-

---

[81] Por. P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 178–181; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny...*, dz. cyt., s. 162.

[82] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Matrimonii sacramentum" o małżeństwach mieszanych* (18 marca 1966), [w:] UU-1, s. 200–204.

[83] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Matrimonii sacramentum"...*, dz. cyt., s. 200–201; J. O. Larios Valencia, *Il profilo giuridico-canonico dei matrimoni misti...*, dz. cyt., s. 134–136.

ka powinna zostać poinformowana o rękojmi złożonej przez stronę katolicką. Ponadto powinna być świadoma katolickiej nauki co do godności sakramentu małżeństwa oraz jego istotnych przymiotów, jakimi są jedność i nierozerwalność związku. Gdy chodzi o formę liturgiczną, to uchylając częściowo dotychczasowe przepisy w tym obszarze, upoważnia się ordynariusza miejsca do wydania zezwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego z zastosowaniem wszystkich ceremonii, łącznie z błogosławieństwem i homilią. Jednocześnie zostaje odwołana kara ekskomuniki, pod którą podpadały osoby zawierające małżeństwo przed ministrem akatolickim[84].

Dalszym krokiem na drodze ewolucji przepisów w omawianej kwestii jest Dekret *Crescens matrimonium* Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich z 22 lutego 1967 roku. Poprzez ten dokument zostaje wprowadzona w życie zasada ustalona w numerze 18. soborowego Dekretu *Orientalium ecclesiarum* dotycząca małżeństw zawieranych pomiędzy katolikami i niekatolikami należącymi do obrządków wschodnich[85]. Odtąd forma kanoniczna zawierania tego rodzaju związków wymagana jest jedynie do godziwości[86].

Duże znaczenie dla rozwoju nowej perspektywy spojrzenia na małżeństwa mieszane ma *motu proprio* Pawła VI *Matrimonia mixta* z 31 marca 1970 roku[87]. Nawiązując do nauki II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, jak również do postulatów wyrażonych podczas I Synodu Biskupów w 1967 roku[88], w do-

---

[84] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Matrimonii sacramentum*..., dz. cyt., s. 203–204; U. Navarrete, *Adnotationes ad Instructionem Matrimonii Sacramentum (S. Congr. Pro Doctrina Fide)*, „Periodica" 55 (1966), s. 762–763.

[85] Por. Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich, Dekret *Crescens matrimonium* (22 lutego 1967), [w:] UU-1, s. 205–206.

[86] Por. G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny*..., dz. cyt., s. 178.

[87] Por. Paweł VI, Motu proprio *Matrimonia mixta* (31 marca 1970), [w:] UU-1, s. 74–80.

[88] Por. K. Wojtyła, *Problem małżeństw mieszanych na Synodzie Biskupów*, „Ateneum Kapłańskie" 60 (1968), z. 3–4, s. 188; G. Dzierżon, *Ewolucja doktryny*..., dz. cyt., s. 179, 209.

kumencie tym papież stara się udoskonalić dyscyplinę kościelną dotyczącą małżeństw mieszanych.

Dokument składa się z dwóch części: wprowadzenia, które zawiera założenia doktrynalne, oraz części o charakterze normatywnym.

W części doktrynalnej wskazuje się na trudności wynikające z zawarcia małżeństwa mieszanego i dlatego też odradza się zawieranie tego rodzaju związków. Szanując jednak naturalne prawo każdego człowieka do zawarcia małżeństwa, Kościół nie przeszkadza w tym, lecz stara się objąć takie związki duszpasterską troską. Dlatego pragnie swe prawodawstwo uporządkować tak, by z jednej strony zabezpieczyć przepisy prawa Bożego, a z drugiej – zagwarantować naturalne prawo do zawarcia małżeństwa. Chociaż przez pojęcie „małżeństwo mieszane" Paweł VI rozumie zarówno małżeństwo strony katolickiej z ochrzczoną stroną niekatolicką, jak i strony katolickiej z osobą nieochrzczoną, to jednak w omawianym dokumencie małżeństwa te są różnie oceniane. Wynikają stąd odmienne przepisy kościelne dla każdego z tych dwóch rodzajów małżeństw mieszanych[89].

W związku z tym w drugiej części dokumentu podkreśla się, że nie godzi się bez uprzedniej dyspensy ordynariusza miejsca zawierać małżeństwa między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna jest katolikiem, druga zaś akatolikiem. Takie małżeństwo bowiem z natury swojej stwarza przeszkodę dla pełnej wspólnoty duchowej małżonków. Natomiast wyraźnie stwierdza się, iż nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta, a druga jest nieochrzczona, zawarte bez uprzedniej dyspensy ordynariusza miejsca. W *motu proprio* Pawła VI ustala się także przepisy dotyczące rękojmi. W celu uzyskania dyspensy strona katolicka powinna oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary oraz złożyć przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co będzie w jej mocy, by całe potomstwo zostało ochrzczone i wychowane w wierze katolic-

---

[89] Por. Paweł VI, Motu proprio *Matrimonia mixta* (31 marca 1970), dz. cyt., s. 74–77.

kiej. Strona akatolicka powinna być powiadomiona o zobowiązaniach strony katolickiej, nie musi natomiast składać żadnej deklaracji czy przyrzeczenia[90]. Do konferencji biskupów należy określenie sposobu składania deklaracji i przyrzeczenia strony katolickiej oraz powiadomienia strony niekatolickiej. Obydwie strony winny być pouczone na temat celów i istotnych przymiotów małżeństwa. Gdy chodzi o formę liturgiczną, to w *Matrimonia mixta* określa się, że za zezwoleniem ordynariusza miejsca małżeństwo katolika z ochrzczonym niekatolikiem może być zawarte podczas Mszy św., z zachowaniem ogólnego przepisu dotyczącego Komunii św. W końcu, w tym samym dokumencie zwraca się uwagę, iż ordynariusze miejsca i proboszczowie winni objąć duszpasterską troską małżeństwa i rodziny mieszane. Zaleca się ponadto, aby w tej sprawie katoliccy pasterze nawiązali kontakty z ministrami innych wspólnot religijnych[91].

Wypracowane po II Soborze Watykańskim rozwiązania odnoszące się do małżeństw mieszanych znalazły swoje potwierdzenie w adhortacji *Familiaris consortio* (1981) Jana Pawła II[92]. Papież jest świadomy, że tego rodzaju związki niosą ze sobą szczególne trudności i wymagania. Tych wymagań nie sposób wypełnić bez specjalnego przygotowania do tego rodzaju małżeństwa. Sprawą bardzo ważną jest również duszpasterska pomoc małżeństwom i rodzinom mieszanym. Dobre relacje w małżeństwach mieszanych – w przekonaniu papieża – zależne są w dużej mierze od współpracy du-

---

[90] Według *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku strona akatolicka była zobowiązana złożyć podwójne rękojmie, oświadczając, że stronie katolickiej nie będzie zagrażało niebezpieczeństwo utraty wiary, a potomstwo zostanie ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej. Por. CIC, kan. 1061 § 1 nr 2.

[91] Por. Paweł VI, Motu proprio *Matrimonia mixta* (31 marca 1970), dz. cyt., s. 77–79; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa...*, dz. cyt., s. 182–183; Z. Sawiński, Motu proprio *Matrimonia mixta*, [w:] J. Krukowski, *Kościół i Prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 248–249, 262–266. W rok po opublikowaniu papieskiego dokumentu Episkopat Polski wydał zalecenia dotyczące wprowadzenia w życie *Matrimonia mixta*. Por. *Wskazania Episkopatu Polski w sprawie realizacji motu proprio „Matrimonia mixta"* (1 kwietnia 1971), [w:] UU-1, s. 215–223.

[92] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.

chownych obydwu wyznań. Jan Paweł II nie ogranicza się do zwrócenia uwagi na trudności związane z małżeństwami mieszanymi, ale wskazuje także na ich ekumeniczne znaczenie: „Małżeństwa pomiędzy katolikami i innymi chrześcijanami – pisze papież – już dzięki swej szczególnej fizjonomii zawierają wiele elementów, które należy docenić i rozwijać tak z uwagi na ich wewnętrzną wartość, jak również ze względu na ewentualny wkład, który mogą wnieść w ruch ekumeniczny"[93].

Rozwój dyscypliny kościelnej w odniesieniu do małżeństw mieszanych przypieczętował *Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany w 1983 roku przez Jana Pawła II[94]. Nowy *Kodeks* w rozdziale VI zatytułowanym *Małżeństwa mieszane* tytułu VII *Małżeństwo* w księdze IV poświęca temu problemowi sześć kanonów (1124–1129).

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku zniósł przeszkodę zabraniającą zawierania małżeństw mieszanych. Pozostawił jednak zakaz zawierania tego rodzaju związków przez stronę katolicką bez zezwolenia kompetentnej władzy. W związku z tym ustawodawca stwierdza:

> Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta i formalnym aktem od niego się nie odłączyła, druga zaś należy do Kościoła lub Wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy[95].

---

[93] Tamże, nr 78.

[94] Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), dz. cyt.

[95] KPK, kan. 1124. Na podstawie motu proprio *Omnium in mentem* Benedykta XVI z 2009 roku w kanonie tym zostały skreślone słowa: „i formalnym aktem od niego się nie odłączyła", co oznacza, że także w przypadku odłączenia się danej osoby formalnym aktem od Kościoła katolickiego mamy do czynienia z małżeństwem mieszanym. Por. Benedykt XVI, Motu proprio *Omnium in mentem* (26 października 2009): www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/ benedykt_xvi/motu/ omnium_261020 09.html (8.08. 2013); W. Góralski, *Małżeństwa mieszane. Ustawodawstwo i problemy ekumeniczne*, „Biuletyn Ekumeniczny" 2009 nr 1–4, s. 73.

Zakaz, o którym mowa, wiąże jedynie pod sankcją godziwości, nie zaś ważności małżeństwa. Zezwolenia na małżeństwo mieszane, jak to zostało ukazane w następnym kanonie, może udzielić ordynariusz miejsca strony katolickiej, jeżeli zaistnieje słuszna przyczyna oraz zostaną spełnione następujące warunki: 1) strona katolicka złoży oświadczenie, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, oraz przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co jest w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; 2) strona akatolicka zostanie powiadomiona w odpowiednim czasie o przyrzeczeniach składanych przez stronę katolicką, tak aby była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej; 3) obydwie strony zostaną pouczone o celach i istotnych przymiotach małżeństwa, których nie może wykluczyć żadna ze stron[96].

W kolejnym kanonie *Kodeksu* precyzuje się, że odpowiednie normy dotyczące całej procedury związanej z zawieraniem małżeństw mieszanych ustalają poszczególne Konferencje Episkopatów[97].

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku jako normę utrzymuje dotychczasowy przepis wymagający przy zawieraniu małżeństwa mieszanego zachowania formy kanonicznej, tzn. małżeństwo takie ma być zawarte w kościele, w obecności urzędowego świadka (najczęściej kapłan) oraz dwóch świadków zwykłych. Jeśli jednak małżeństwo za-

---

[96] Por. KPK, kan. 1125; W. Góralski, *Małżeństwa mieszane*..., dz. cyt., s. 74–78; S. Paździor, *Małżeństwo mieszane*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1115.

[97] Jeśli chodzi o postanowienia wykonawcze w tej materii przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski, to zostały one zawarte w dwóch dokumentach: z 5 września 1986 o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim oraz z 11 marca 1987 w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 września 1986), [w:] *Dokumenty duszpasterskoliturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 123–169; *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (11 marca 1987), [w:] *Dokumenty*..., red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, dz. cyt., s. 195–207.

wiera strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, forma kanoniczna jest wymagana tylko do godziwości. Do ważności zaś wymagany jest udział szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa. W Kościele wschodnim udział szafarza i błogosławieństwo kapłańskie są istotnym elementem zwyczajnej formy małżeństwa religijnego, bez względu na to, czy szafarzem jest duchowny katolicki, czy prawosławny, czy ceremonia małżeństwa odbywa się w kościele katolickim, czy w cerkwi prawosławnej. „Inne wymogi prawa", o których mowa, to przede wszystkim wolność od przeszkód małżeńskich, stan wolny, pytanie o zgodę małżeńską, przyjęcie jej w imieniu Kościoła. W przypadku poważnych trudności w zachowaniu formy kanonicznej ordynariusz miejsca strony katolickiej ma prawo dyspensować od niej w poszczególnych przypadkach, z zachowaniem – i to do ważności – jakiejś publicznej formy zawarcia. Określenie szczegółowych przepisów dotyczących udzielania tego rodzaju dyspensy pozostawiono Konferencji Episkopatu. *Kodeks* zakazuje stosowania podwójnej formy zawierania małżeństwa, jak i równoczesnego stosowania dwóch obrzędów[98].

Mając na uwadze szczególną sytuację małżonków, którzy zawarli małżeństwo mieszane, *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku zaleca ordynariuszom miejsca oraz innym duszpasterzom troszczyć się o tego rodzaju małżeństwa i rodziny. Oprócz pomocy duchowej, którą duszpasterze powinni nieść małżonkowi katolickiemu i dzieciom zrodzonym z małżeństwa mieszanego, mają jednocześnie wspomagać oboje małżonków, aby zachowali jedność życia małżeńskiego i rodzinnego[99]. W kwestii opieki duszpasterskiej nad małżonkami w małżeństwach mieszanych specjalne zalecenia wydała Konferencja Episkopatu Polski w przywołanej już *Instrukcji w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* z 1987 roku[100].

---

[98] Por. KPK, kan. 1127; W. Góralski, *Małżeństwa mieszane...*, dz. cyt., s. 80–83.

[99] Por. KPK, kan. 1128.

[100] Por. *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej*.

Kwestia małżeństw mieszanych została także poruszona w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* promulgowanym przez papieża Jana Pawła II w 1990 roku dla katolickich Kościołów obrządku wschodniego[101]. *Kodeks* ten w artykule IV zatytułowanym *Małżeństwa mieszane* w rozdziale VII *Małżeństwo* w tytule XVI *Kult Boży* (*Sakramenty*) poświęca omawianej problematyce cztery kanony (kan. 813–816).

Treść kanonów dotyczących małżeństw mieszanych w omawianym *Kodeksie* jest analogiczna jak treść norm *Kodeksu* z 1983 roku obowiązującego katolików łacińskich. Świadczy o tym kan. 813, który zawiera zakaz zawierania związków mieszanych przez stronę katolicką bez zezwolenia kompetentnej władzy. Dyspensowanie od przepisanej prawem formy jest zastrzeżone Stolicy Apostolskiej lub patriarsze, którzy mogą to uczynić jedynie dla ważnej przyczyny (*gravissima causa*)[102]. W dalszej części *Kodeks* określa, że gdy strona katolicka z jakiegoś Kościoła Wschodniego zawiera małżeństwo ze stroną należącą do Kościoła Wschodniego niekatolickiego, forma kanoniczna wymagana jest tylko do godziwości, natomiast błogosławieństwo kapłana do ważności, z zachowaniem innych wymogów prawa[103].

Normy *Kodeksu* Jana Pawła II dotyczące związków mieszanych zostały przypomniane w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (1992)[104], w którym rozróżnia się wyraźnie małżeństwo katolika z akatolikiem ochrzczonym (różnica wyznania) od małżeństwa katolika z nieochrzczonym (różnica religii). *Katechizm* przypomi-

---

[101] Por. *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990), Lublin 2002. Więcej na ten temat zob. D. Salachas, *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice delle Chiese orientali cattoliche*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, red. P. Bonnet, C. Gullo, t. 3, Città del Vaticano 2005, s. 223–285; J. Abbas, *I matrimoni misti*, [w:] *I matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, red. R. Funghini, Città del Vaticano 1994, s. 187–205.

[102] Por. KKKW, kan. 835.

[103] Por. tamże, kan. 834 § 2.

[104] Por. KKK

na, iż do zawarcia małżeństwa osób o różnej przynależności wyznaniowej wymagane jest zezwolenie władzy kościelnej. W przypadku różnicy religii do ważności małżeństwa wymagana jest dyspensa od przeszkody. Zezwolenie lub dyspensa zakładają, że obie strony znają cele oraz istotne przymioty małżeństwa, a strona katolicka potwierdza swoje zobowiązania dotyczące chrztu i wychowania dzieci w Kościele katolickim. Wprawdzie różnica wyznania – jak zauważa się dalej w *Katechizmie* – nie stanowi nieprzekraczalnej przeszkody do zawarcia małżeństwa, to jednak nie można nie dostrzegać trudności związanych z zawarciem małżeństwa mieszanego. Wynika stąd potrzeba wspólnej opieki duszpasterskiej nad małżeństwami mieszanymi, której zadaniem jest pomoc tym małżeństwom w przeżywaniu szczególnej sytuacji w świetle wiary[105].

Do problematyki małżeństw mieszanych odnosi się nowe *Dyrektorium ekumeniczne* wydane w 1993 roku przez Papieską Radę do spraw Jedności Chrześcijan[106]. Po przywołaniu pojęcia „małżeństwa mieszanego" jako związku katolika z ochrzczonym niekatolikiem, który nie pozostaje w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, *Dyrektorium* koncentruje się na duszpasterskiej trosce Kościoła w odniesieniu do tego rodzaju związków. Troska ta obejmuje przygotowanie do małżeństwa i jego celebrację, opiekę nad małżonkami i dziećmi małżeństw mieszanych oraz współpracę duszpasterzy różnych wyznań w duszpasterstwie małżeństw mieszanych. *Dyrektorium* wspomina o specyficznych trudnościach, które wiążą się z zawieraniem małżeństw mieszanych, ale jednocześnie docenia wartości, które mogą być realizowane w tego rodzaju związkach. Celem ukazania ich ekumenicznego znaczenia *Dyrektorium* cytuje stosowny fragment adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II[107].

---

[105] Por. KKK, nr 1633–1637; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa…*, dz. cyt., s. 192.

[106] Por. Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*.

[107] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 78.

Dyrektorium nie zamierza omawiać w sposób wyczerpujący regulacji prawno-kościelnych dotyczących małżeństw mieszanych, przypominając jedynie o potrzebie zachowania odpowiednich dyspozycji w tej materii[108].

Dokonana analiza pozwala stwierdzić, iż na przestrzeni wieków w Kościele rzymskokatolickim nastąpiły istotne zmiany w nauce i praktyce dotyczącej małżeństw mieszanych. Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa zakazywał zawierania małżeństw z niekatolikiem, który określany był mianem „heretyka" czy „schizmatyka", zaś małżeństwo z nim było traktowane jako zło, którego należy się zdecydowanie wystrzegać. Do XIII wieku nieprzestrzeganie tego zakazu powodowało unieważnienie małżeństwa, czego rezultatem była surowa kara ekskomuniki.

W XVI wieku Sobór Trydencki wprowadził obowiązek formy kanonicznej, który stanowił warunek konieczny do ważnego zawarcia sakramentu małżeństwa, oraz praktykę rękojmi dla strony akatolickiej.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku różnicę wyznania włączył w zakres przeszkód zrywających, powodujących nieważność małżeństwa, jeśli zostało ono zawarte bez dyspensy. Małżonek katolicki został jednocześnie zobowiązany do troszczenia się o nawrócenie swojego akatolickiego małżonka. W tym przypadku nie była brana pod uwagę wrażliwość sumienia zarówno strony niekatolickiej, jak i ochrzczonej. Dopiero II Sobór Watykański i wydane po nim dokumenty wprowadziły inne rozwiązania tego problemu. Istotne zmiany w kwestii małżeństw mieszanych dotyczyły: zniesienia rękojmi dla chrześcijan niekatolików; zachowania formy liturgicznej małżeństwa między katolikiem a niekatolikiem wschodnim co do godziwości sakramentu, zaś formy kanonicznej do jego ważności

---

[108] Por. DyrE, nr 143–160; Z. Kijas, *Kwestia małżeństw mieszanych*..., dz. cyt. s. 24–25; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa*…, dz. cyt., s. 193–194; M. Składanowski, *Małżeństwa mieszane: wyznaniowo-ekumeniczna szansa i życiowe problemy. Perspektywy teologiczna i duszpasterska*, „Studia nad Rodziną" (UKSW) 15 (2011) nr 1–2, s. 53–55.

oraz możliwość obecności niekatolickiego szafarza podczas zawierania małżeństwa mieszanego.

Problem małżeństw mieszanych podjęto również w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku, według którego zezwolenie na zawarcie tegoż związku konieczne jest jedynie do godziwości aktu, a strona katolicka zobowiązana jest żyć zgodnie ze swoją wiarą oraz ochrzcić i wychować dzieci w wierze katolickiej. *Kodeks* nakazuje jednocześnie zachowanie formy kanonicznej, jednak w szczególnych przypadkach można od niej dyspensować.

3. Kościół prawosławny wobec małżeństwa mieszanego

Kościół prawosławny prezentuje własne poglądy w podejściu do zagadnienia małżeństw mieszanych. Wynika to z odrębnego kształtowania się tradycji prawosławia po podziale w łonie chrześcijaństwa w XI wieku. Chcąc przybliżyć rozwój nauki i praktyki Kościoła prawosławnego w kwestii małżeństw mieszanych, ze szczególnym uwzględnieniem Kościołów konstantynopolitańskiego i rosyjskiego, najpierw przedstawimy to zagadnienie w okresie do początku lat 60. XX wieku. Następnie zwrócimy uwagę na współczesną teologię i praktykę prawosławia w badanej kwestii.

Takie ujęcie problemu wynika z faktu, iż momentem przełomowym w historii dialogu prawosławia z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, a tym samym w podejściu prawosławia do małżeństw mieszanych były zwołane na początku lat 60. ubiegłego stulecia konferencje ogólnoprawosławne na Rodos (1961, 1963, 1964)[109]. Z drugiej strony nie bez znaczenia dla tego procesu był II Sobór Watykański. Zawarte w posoborowych dokumentach Kościoła katolickiego dyspozycje kanoniczne w sprawie małżeństw mieszanych przyczyniły się do wydania przez lokalne

[109] Więcej na ten temat zob. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 161–165.

Kościoły prawosławne, na zasadzie wzajemności, podobnych norm postępowania w tej materii[110].

3.1. Małżeństwo mieszane w tradycji kanonicznej i liturgicznej prawosławia do połowy XX wieku

W okresie po schizmie wschodniej w XI wieku Kościół prawosławny, podobnie jak rzymskokatolicki, prezentował negatywne stanowisko wobec małżeństw mieszanych. Uzasadnienie swojego przekonania znajdował przede wszystkim w kan. 72 Synodu w Trullo (691–692), który zakazywał małżeństw z heretykami, orzekając nieważność tego rodzaju związków[111].

W sposób pośredni takie stanowisko doszło do głosu podczas Synodu zwołanego przez patriarchę Konstantynopola Symeona w 1484 roku w celu potępienia unickiego Soboru Florenckiego (1439). Choć Synod nie sformułował wyraźnego zakazu małżeństw między prawosławnymi i katolikami, to jednak chrześcijan zachodnich uznał za heretyków[112]. Podobny charakter ma dekret wydany

---

[110] W związku z tym współczesny teolog prawosławny pisze: „Ważnym krokiem zmierzającym do innego pojmowania małżeństw mieszanych, z punktu widzenia prawosławnego, był impuls Soboru Watykańskiego II, konsekwencją którego był dekret z 22 lutego 1967 Kongregacji dla Kościołów Wschodnich orzekający, że związek małżeński pomiędzy katolikami i prawosławnymi, który zaistniał przez udzielenie sakramentu małżeństwa przez prawosławnego duchownego, należy uznać za ważny. Takie stwierdzenie, zawarte w tym dekrecie, było przyczyną podobnej reakcji rosyjskiego Kościoła prawosławnego i Kościoła prawosławnego w Polsce (Uchwała z dn. 11.VI.1967)". J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 32. Zob. Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium ecclesiarum*, nr 18.

[111] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 52; E. Przekop, *Przeszkoda „mixte religionis" w prawie bizantyjskim...*, dz. cyt., s. 197–121.

[112] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 53; M. Cassese, *L'attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [w:] *La cele-*

w 1756 roku przez patriarchę Konstantynopola Cyryla V, heretykami nazywający wszystkich, którzy nie przyjęli chrztu w Kościele prawosławnym. Pomimo odwoływania się Patriarchatu Konstantynopola do kanonicznych dyspozycji zakazujących małżeństw mieszanych, w praktyce spotykamy wyjątki w tej materii, np. przy odwołaniu się do zasady „ekonomii eklezjalnej"[113].

Jednym z najstarszych dokumentów, które dotrwały do naszych czasów, świadczących o zastosowaniu tej „ekonomii" w kwestii małżeństw mieszanych, jest list patriarchy Jerozolimy Dozyteusza II (1669–1707), wysłany w 1706 roku do metropolity Michała z Belgradu. Obszar serbskiej Cerkwii prawosławnej albo serbskiej prawosławnej Metropolii był poza jurysdykcją patriarchy, a więc jego list miał cel wyłącznie doradczy. Pisze on, iż małżeństwo z heretykami jest absolutnie zabronione pod groźbą ekskomuniki. Prawosławne kobiety, które poślubiły Ormian z powodu wojny, aby bronić swego honoru i uniknąć większego zła, mogą zostać przyjęte do wspólnoty pod warunkiem, że rzeczywiście odbył się ślub religijny. Jednak jeśli Ormianie poślubili je w obecności kadiego[114], to konieczne jest wtedy, aby zawarli oni małżeństwo religijne, udzielone przez kapłana prawosławnego, a nie Ormianina. Kobiety muszą kontynuować prawosławne praktyki religijne, zaś ich ormiańscy mężowie mogą brać udział w liturgii prawosławnej, a nawet otrzymywać *antidoron*[115], w nadziei, że któregoś dnia się nawrócą, lecz do tego czasu będą wykluczeni ze wspólnoty. Z kolei w 1782 roku patriarcha Konstantynopola Gabriel, odwołując się do zasady „ekonomii kościelnej", wyraził zgodę na małżeństwa mieszane między prawosławnymi i katolicz-

---

brazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede, red. R. Cecolin, Padova 1995, s. 185.

[113] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 54.

[114] Sędzia muzułmański, który wydaje wyroki na podstawie znajomości prawa muzułmańskiego *szariatu* i prawa zwyczajowego *adat*.

[115] Cząstka pobłogosławionego, ale niekonsekrowanego chleba, który pozostał z przygotowania Darów, rozdawanego wiernym pod koniec Liturgii.

kami oraz Ormiankami w Indiach z uwagi na małą liczbę kobiet prawosławnych na tym terenie[116].

W okresie od XI do XVIII wieku Kościół prawosławny, w nawiązaniu do kanonów Synodu Trullańskiego, zachowywał więc negatywną postawę wobec małżeństw mieszanych. Nie formułował jednak wprost szczegółowych zakazów dotyczących tego rodzaju związków, które w pojedynczych przypadkach były tolerowane zgodnie z zasadą „ekonomii eklezjalnej". Począwszy od XIX wieku w Kościele prawosławnym ma miejsce pewna radykalizacja postawy wobec małżeństw mieszanych. Radykalną postawę przyjął patriarcha Konstantynopola Grzegorz V. W liście z 1806 roku sformułował on zakaz zawierania małżeństw mieszanych, odwołując się bezpośrednio do dyspozycji kan. 72 Synodu Trullańskiego. Nieco później, w 1815 roku, Synod Patriarchatu Konstantynopola jednoznacznie stwierdził, iż Kościół nie uznaje małżeństw mieszanych za ważne. W podobnym tonie wypowiedziały się na ten temat kolejne synody tegoż Patriarchatu, aż do 1877 roku[117].

W tym samym czasie w Patriarchacie Konstantynopola, podobnie jak w Kościele katolickim, można dostrzec oznaki pewnej otwartości i ewolucji surowej praktyki w kwestii małżeństw mieszanych. W 1855 roku zapadła pierwsza decyzja uznająca za ważne małżeństwo prawosławnego mężczyzny i kobiety wyznania protestanckiego. W 1876 roku Prawosławny Kościół Grecji zezwolił w trzech przypadkach na udzielenie mieszanego małżeństwa przez kapłanów prawosławnych. W 1878 roku Patriarchat Konstantynopola wydał decyzję dotyczącą małżeństw z Ormianami. Nadal kładziono nacisk na teoretyczny zakaz zawierania małżeństw mieszanych, jednak były one dopuszczane w sądownictwie Patriarchatu Konstantynopola pod zwykłymi warunkami: udzielenie ślubu przez kapłana prawo-

---

[116] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 54; C. G. Pitsakis, *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études Balkaniques" 10 (2003), s. 135–136.

[117] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 54–55.

sławnego, pisemne zobowiązanie małżonków do ochrzczenia i wychowywania dzieci w wierze prawosławnej. W 1883 roku Synod tegoż Patriarchatu stwierdził, iż małżeństwa między prawosławnymi i katolikami (a także protestantami) mogą być celebrowane i uważane za ważne przy zachowaniu określonych warunków. Obok oczywistych warunków, dotyczących „stanu wolnego" i braku przeszkód do zawarcia tego rodzaju związku, w postanowieniu synodalnym wskazuje się przede wszystkim na konieczność celebracji małżeństwa w Kościele prawosławnym przez kapłana prawosławnego oraz potrzebę złożenia deklaracji, że dzieci z tego małżeństwa zostaną ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej[118].

W tym kontekście warto zauważyć, iż w 1889 roku kanonista Patriarchatu Konstantynopola Melissenos Christodoulos w swoim traktacie o przeszkodach do zawarcia małżeństwa pisał, że małżeństwo prawosławnych z katolikami czy protestantami jest zabronione, dodając jedynie w przypisie, że tego rodzaju związki są dozwolone jedynie w szczególnych okolicznościach i przy zastosowaniu „ekonomii kościelnej". Natomiast zebrani w 1897 roku z inicjatywy Théotokasa Karavokyrosa znawcy prawa kanonicznego związani z Patriarchatem konstantynopolitańskim nie wspominają więcej o „ekonomii kościelnej" ani o szczególnych okolicznościach, uznając małżeństwa między prawosławnymi i chrześcijanami nieprawosławnymi jako dozwolone pod zwykłymi warunkami[119].

Podobna sytuacja w kwestii małżeństw mieszanych była również w prawosławnym Kościele rosyjskim, gdzie aż do cara Piotra Wielkiego przestrzegano rygorystycznie kanonów Synodu Trullańskiego, zakazując wiernym prawosławnym zawierania małżeństw z heretykami

---

[118] Por. tamże, s. 53–54; C. G. Pitsakis, *Les mariages mixtes...*, dz. cyt., s. 137–139; Y. G. Pishtiyski, *Problematiche giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007, s. 39; M. Cassese, *L'attuale maturazione ecumenica...*, dz. cyt., s. 185; B. Milone, *I matrimoni misti nell'America del Nord e la morale matrimoniale. Analisi storico-dottrinale con applicazioni pastorali*, Roma 1996, s. 43.

[119] Por. C. G. Pitsakis, *Les mariages mixtes...*, dz. cyt., s. 139.

(zarówno z niechrześcijanami, jak i z chrześcijanami innych wyznań). Jeśli jednak do takiego związku doszło za uprzednią zgodą biskupa prawosławnego, uważano go za ważny i sakramentalny. Dopiero od roku 1721 (zniesienie instytucji patriarchatu i początek tzw. okresu synodalnego), gdy opublikowano tzw. *Regulamin duchowy*[120] nakreślający podstawy nowego ustroju Cerkwi rosyjskiej, zaczęto wydawać zgodę na zawieranie małżeństw prawosławnych z katolikami, protestantami i Ormianami. Przykładem tego jest dekret Świętego Synodu z 23 czerwca 1721 roku, w którym wydano zgodę na zawarcie związków mieszanych między więźniami szwedzkimi i kobietami prawosławnymi na Syberii. W *Liście Świętego Synodu* z 18 sierpnia 1721 roku tego rodzaju zgoda otrzymała swoje biblijnoteologiczne uzasadnienie. W rozdziale 26 i 27 *Regulaminu Konsystorzy Duchownych* (1721), zezwalając na zawarcie związków mieszanych, wskazuje się na następujące warunki: małżeństwo może być zawarte tylko w Kościele prawosławnym; strona nieprawosławna nie może zmuszać strony prawosławnej do zmiany wyznania i ograniczać jej praktyk religijnych; dzieci powinny być ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej[121].

Zgodnie z tymi dyspozycjami były rozwiązywane kwestie małżeństw mieszanych także w krajach sąsiednich, pozostających pod wpływem Rosji bądź też na obszarach przyłączonych do Rosji (np. w Polsce czy Finlandii). W 1883 roku tego rodzaju zasady dotyczące małżeństw mieszanych określono ostatecznie dla całego Imperium Rosyjskiego[122].

W tym samym kierunku rozwijała się świadomość i przepisy kościelne dotyczące małżeństw mieszanych w innych lokalnych Ko-

---

[120] Zob. *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, Paris 1874.

[121] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X.2; В. Цыпин, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 568; J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych*..., dz. cyt., s. 31; E. Przekop, *Przeszkoda „mixte religionis"*…, dz. cyt., s. 120; V. Zeikan, *Matrimonio e divorzio nei lavori preparatori (1905–1906) in vista della riforma della Chiesa russa ortodossa*, Roma 2004, s. 84.

[122] Por. В. Цыпин, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 568–569.

ściołach prawosławnych. Podobnie jak w Rosji, w innych krajach prawosławnych na instytucjonalizację małżeństw mieszanych miało duży wpływ prawo świeckie, co było aprobowane lub tolerowane przez lokalne Kościoły prawosławne[123].

3.2. Małżeństwo mieszane w świetle współczesnej teologii i praktyki Kościoła prawosławnego

W drugiej połowie XX wieku w lokalnych Kościołach prawosławnych przepisy kościelne dotyczące małżeństw mieszanych ulegały, analogicznie jak w Kościele katolickim, stopniowemu złagodzeniu. Proces zmian w tym zakresie przebiegał w sposób zróżnicowany w poszczególnych Kościołach lokalnych. W rezultacie również w kwestii małżeństw mieszanych oraz uznawania małżeństw zawartych przez wiernych prawosławnych w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych stanowisko tych Kościołów nie jest dziś jednorodne[124]. W związku z tym należy zauważyć, że Kościoły prawosławne nie mają wspólnego kodeksu prawa kanonicznego[125].

Na ogół wszystkie Kościoły prawosławne, odwołując się do zasady „ekonomii kościelnej", dopuszczają dziś małżeństwa mieszane z innymi chrześcijanami, stawiając jednocześnie wobec wstępujących w taki związek określone wymagania.

Kościoły prawosławne, które prezentują bardziej rygorystyczne stanowisko w tej sprawie (np. grecki, cypryjski, bułgarski i serbski) godzą się w szczególnych przypadkach na zawarcie małżeństwa mieszanego pod dwoma warunkami: 1) ważne małżeństwo mieszane może być zawarte, za zgodą biskupa, tylko w Kościele prawo-

---

[123] Por. C. G. Pitsakis. *Les mariages mixtes...*, dz. cyt., s. 142.

[124] Por. D. Salachas, *Presentazione*, [w:] B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 7.

[125] Na temat problemów związanych z przygotowaniem wspólnego dla prawosławia kodeksu prawa kanonicznego zob. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 279–280.

sławnym; 2) oboje nupturienci powinni złożyć obietnicę dotyczącą chrztu i wychowania dzieci w wierze prawosławnej[126].

Tak np. w Grecji aż do 1982 roku na mocy *Kodeksu cywilnego* z 1946 roku nie istniały śluby świeckie, a małżeństwa między prawosławnymi i innymi chrześcijanami były uznawane za ważne, jeżeli były błogosławione przez kapłana prawosławnego. Po modyfikacji w 1982 roku regulacji prawnych w tym zakresie małżeństwa między prawosławnymi i innymi chrześcijanami były uznane za ważne przez prawo państwowe, jeśli były celebrowane zgodnie z obrzędem jednego lub drugiego wyznania. Pomimo tej regulacji prawa państwowego Prawosławny Kościół Grecji, odwołując się do *Statutu (Karty) Prawosławnego Kościoła Grecji* przyjętego przez Synod tegoż Kościoła w 1977 roku, uznaje ważność jedynie tych małżeństw mieszanych, które są celebrowane zgodnie z obrzędem prawosławnym, a dzieci z tego związku zostaną ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej[127].

> Małżeństwa mieszane (między prawosławnymi i nieprawosławnymi) – czytamy we wspomnianym dokumencie z 1977 roku – mają być zawierane według norm Kościoła prawosławnego, przy zachowaniu nienaruszalnego warunku, iż dzieci, które narodzą się z takich małżeństw, zostaną ochrzczone i wychowane w naszym Najświętszym Kościele, co uprzednio mają potwierdzić obydwie strony swoimi podpisami złożonymi przed notariuszem[128].

---

[126] Por. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 163–164; J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 63; T. Kałużny, *Małżeństwa mieszane: aktualne wyzwanie dla Kościołów. Perspektywa rzymskokatolicka i prawosławna*, referat wygłoszony na międzynarodowej konferencji pt. „Ekumenizm – Integracja – Pokój", Opole 5 maja 2013, mps, s. 6.

[127] Por. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, dz. cyt., s. 78; J. Prader, *Matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 164; A. Zambon, *I matrimoni misti tra cattolici e ortodossi. Il punto di vista canonistico*, „Servizio Migranti" 2 (2013), s. 88.

[128] Cyt. za: W. Góralski, *Małżeństwa mieszane...*, dz. cyt., przypis 47. Por. D. Salachas, *La legislazione sui matrimoni misti in vigore in Grecia. Dati storici e giuridici*, „Nicolaus" 2 (1974) nr 2, s. 335.

Podobne stanowisko odnośnie do małżeństw mieszanych zajmuje Prawosławny Kościół Cypru. Zgodnie ze *Statutem* tego Kościoła (z 1980 oraz 2010 roku) małżeństwo mieszane musi być zawarte przed kapłanem prawosławnym, po wcześniejszym uzyskaniu na nie zgody biskupa. Dzieci z małżeństw mieszanych muszą być ochrzczone w Kościele prawosławnym oraz wychowane zgodnie z jego nauką[129].

W Bułgarii do roku 1945 wszystkie sprawy dotyczące małżeństw należały do wyłącznej kompetencji Kościoła. W odpowiedzi na promulgację przez władze komunistyczne cywilnego prawa małżeńskiego Święty Synod Prawosławnego Kościoła Bułgarii wydał 26 czerwca 1945 roku dyspozycje prawne, których artykuł 16 dotyczy małżeństw mieszanych. Zgodnie z tymi dyspozycjami do pobłogosławienia małżeństw mieszanych między prawosławnymi i nieprawosławnymi wymagana jest deklaracja złożona przed proboszczem, że dzieci urodzone w tych związkach będą wychowane zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego. Natomiast nie jest już wymagana wcześniejsza zgoda biskupa na błogosławieństwo takiego małżeństwa[130]. Chociaż po przywróceniu Kościołowi prawosławnemu w Bułgarii rangi patriarchatu (1953) statuty tego Kościoła zostały wielokrotnie znowelizowane, to jednak bezpośrednio nie wypowiadają się one na temat zawierania małżeństw mieszanych. W praktyce decyzja w sprawie błogosławieństwa związków mieszanych zostaje pozostawiona proboszczom, co prowadzi niejednokrotnie do pewnych rozbieżności w tej materii. W rezultacie w niektórych prawosławnych diecezjach

---

[129] Por. J. Prader, *Matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 164; Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Κύπρου, *Καταστατικός Χάρτης της Αγιωτάτης Εκκλησίας της Κύπρου* (13 Σεπτεμβρίου 2010), Λευκωσία 2010; Αρθρου 85, s. 55–56; Δημήτριος επίσκοπος, *Οι Μικτοί Γάμοι στο Νέο Καταστατικό Χάρτη (2010) της Εκκλησίας της Κύπρου* (Ουσιαστικές καινοτομίες), www.cen.gr/index.php/news/exarch-of-byzantine-rite/320–2010 (17.10.2013).

[130] Por. Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara, *Disposizione sinodale* (nr 4187/26 giugno 1945), [w:] Y. G. Pishtiyski, *Problematiche giuridiche e pastorali*…, dz. cyt., s. 125; U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych*..., dz. cyt., s. 145.

Bułgarii małżeństwa mieszane są błogosławione jedynie wtedy, gdy strona katolicka złoży oświadczenie, poświadczone przez notariusza, że potomstwo zostanie ochrzczone i wychowane w wierze prawosławnej. Natomiast w innych diecezjach przed zawarciem związku mieszanego strona katolicka jest zobowiązana do zrzeczenia się swojej wiary i konwersji na prawosławie[131].

Z rygorystycznymi przepisami dotyczącymi związków mieszanych spotykamy się także w *Regulaminie małżeństwa* Serbskiego Patriarchatu Prawosławnego, zaktualizowanym i wydanym przez Święty Synod Biskupów w 1994 roku[132]. W dokumencie tym stwierdza się, że małżeństwo między prawosławnymi i osobami innego wyznania lub religii może być zawarte jedynie po spełnieniu następujących warunków:

1) osoba innego wyznania lub religii musi przed ślubem i w obecności dwóch świadków podpisać przed kapłanem prawosławnym oświadczenie, że nie będzie od swojego współmałżonka żądać odejścia od prawosławia oraz przeszkadzać mu w wypełnianiu obowiązków wynikających z wiary prawosławnej;

2) osoba innego wyznania lub religii powinna przed kapłanem prawosławnym i w obecności dwóch świadków podpisać oświadczenie, że zobowiązuje się swoje dzieci ochrzcić i wychować w wierze prawosławnej;

3) wyznawca prawosławia, który chce poślubić osobę innego wyznania bądź religii, jest zobowiązany złożyć przed kapłanem prawosławnym obietnicę, że zrobi wszystko, co jest w jego mocy, aby swojego współmałżonka nieprawosławnego przekonać do przyjęcia wiary prawosławnej;

---

[131] Por. Y. G. Pishtiyski, *Problematiche giuridiche e pastorali*…, dz. cyt., s. 41–44; U. Nowicka, *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych*..., dz. cyt., s. 145.

[132] Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Брачна правила Српске Православне Цркве*, Београд 1994, www.rastko.rs/bogoslovlje/bracna-pravila/index.html (16.10.2013).

4) małżeństwo osoby prawosławnej z osobą innego wyznania lub religii musi być zawarte w Kościele prawosławnym (por. §§ 115 i 121).

Prawosławny duszpasterz zobowiązany jest poświadczyć, że osoba innego wyznania lub religii daje wystarczającą gwarancję zachowania i przestrzegania wszystkich wymienionych warunków. Na tej podstawie biskup diecezjalny może udzielić zezwolenia na pobłogosławienie związku mieszanego (por. § 117)[133].

Kościoły prawosławne, które prezentują postawę bardziej otwartą wobec małżeństw mieszanych (np. Kościoły rosyjski i polski), uznają za ważne małżeństwo między katolikami i prawosławnymi, zawarte również przed duchownym katolickim, po wcześniejszym uzyskaniu przez stronę prawosławną zgody swojego biskupa. Udzielenie takiej zgody musi jednak poprzedzić deklaracja strony prawosławnej o pozostaniu przy swojej wierze[134].

Aktualne stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego na temat małżeństw mieszanych zostało sformułowane w dokumencie jubileuszowego soboru lokalnego tegoż Kościoła z 16 sierpnia 2000 roku pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*. W dokumencie tym między innymi stwierdza się, że podstawowym warunkiem zawarcia małżeństwa chrześcijańskiego jest wspólna wiara małżonków będących członkami Ciała Chrystusa. Jej brak stanowi poważne zagrożenie dla integralności związku małżeńskiego. Dlatego też Kościół uważa za swój obowiązek wezwanie wiernych do zawarcia małżeństwa „tylko w Panu" (por. 1 Kor 7, 39). Zgodnie z tradycją Rosyjski Kościół Prawosławny nie udziela ślubów z niechrześcijanami, chociaż uważa takie małżeństwa za zgodne z prawem (w sensie świeckim), a nie za konkubinaty. Stosując zasadę „ekonomii kościelnej", Kościół może pozwolić na zawarcie małżeństwa z osobą innego

---

[133] Por. tamże.

[134] Por. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 164; J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych*..., dz. cyt., s. 38; T. Kałużny, *Małżeństwa mieszane*..., dz. cyt., s. 6; M. Kozlov, *I matrimoni misti con i cattolici nelle Russia moderna: il punto di vista del parroco*, „Nicolaus" 37 (2011) fasc. 2, s. 32–33.

wyznania chrześcijańskiego pod warunkiem, że wyznaje ona wiarę w Boga Trójjedynego. Małżeństwo musi być jednak pobłogosławione przez kapłana prawosławnego, zaś dzieci narodzone z tego związku powinny być wychowywane w tej wierze[135].

Kościół prawosławny w Polsce swoje stanowisko w kwestii małżeństw mieszanych wyraził w toku przygotowań do soboru panprawosławnego oraz w ramach dialogu lokalnego prowadzonego w Polsce między Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej a Kościołem rzymskokatolickim[136]. Podczas I Konferencji Przygotowawczej do Soboru Panprawosławnego w Chambésy w 1971 roku, kiedy dyskutowano nad tymi zagadnieniami, Kościół prawosławny w Polsce zaproponował, „by zgodnie z duchem ekumenizmu i uwzględnieniem lokalnych stosunków międzywyznaniowych uznać za ważne małżeństwa mieszane, zawierane ze wszystkimi, którzy przyjęli sakrament chrztu świętego"[137].

Natomiast owocem dialogu między Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej a Kościołem rzymskokatolickim w Polsce jest projekt dokumentu pt. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia*[138]. W projekcie tym między inny-

---

[135] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X. 2. Na temat niniejszego dokumentu zob.: W. Piesenko, *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Społeczeństwo" 11 (2001) nr 6, s. 809–826.

[136] *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* z 10 lutego 1995 roku nie zawiera regulacji prawnych dotyczących małżeństw mieszanych. Por. Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, 10 lutego 1995, www.diecezjawroclawsko-szczecinska.pl/przydatne/Statut_PAKP.pdf (15.10.2013).

[137] Cyt. za: J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 40. Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 305, przypis 124.

[138] Por. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej…*, dz. cyt. Warto w tym miejscu zauważyć, iż problematyka małżeństw między katolikami i prawosławnymi jest też jednym z tematów prac powstałego w 2001 roku

mi stwierdza się, że: osoby o różnej przynależności wyznaniowej, zawierając związek małżeński, pozostają członkami własnych Kościołów; duchowny, do którego zgłasza się osoba innego wyznania, powinien ją zachęcić do uzyskania zezwolenia w swoim Kościele, jeżeli jest ono wymagane do zawarcia takiego związku; ostateczna decyzja w sprawie miejsca i sposobu zawarcia małżeństwa mieszanego oraz wychowania dzieci zostaje pozostawiona nupturientom, a Kościoły ją z szacunkiem przyjmują[139].

Stanowisko wszystkich Kościołów prawosławnych w sprawie małżeństw mieszanych zostało zawarte w projekcie dokumentu dla przyszłego soboru panprawosławnego pt. *Przeszkody małżeńskie* (1982):

> Małżeństwo między prawosławnymi i nieprawosławnymi – czytamy w projekcie dokumentu – stanowi przeszkodę według reguł kanonicznych (akrybii). Jednakże może być ono zawierane ze względu na wyrozumiałość i miłość do człowieka, pod warunkiem że dzieci zrodzone z tego małżeństwa zostaną ochrzczone i wychowane w Kościele prawosławnym. Lokalne Kościoły prawosławne

---

Bilateralnego Zespołu Katolicko-Prawosławnego w Polsce. W swych pracach na temat małżeństw katolicko-prawosławnych wspomniany Zespół nawiązał do dialogu katolicko-prawosławnego podjętego w Polsce w 1994 roku między katolicką archidiecezją białostocką i diecezją drohiczyńską oraz prawosławną diecezją białostocko-gdańską. W toku tego dialogu przygotowano projekt dokumentu duszpasterskiego o małżeństwach mieszanych (19 kwietnia 1995), który jednak nie został przekazany do ratyfikacji. Bilateralny Zespół Katolicko-Prawosławny sięgnął do opracowanego wówczas tekstu na temat małżeństw mieszanych i dokonał jego uzupełnień. W toku prac Zespołu podjęto także inicjatywę opracowania katolicko-prawosłanych katechez przedmałżeńskich. Prace Zespołu nad katolicko-prawosławnym dokumentem na temat małżeństw mieszanych oraz wspólnym tekstem katechez przedmałżeńskich są w toku. Por. S. Ulaczyk, *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny. Spojrzenie historyczne z nutą optymizmu na przyszłość*, [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, red. M. Składanowski, T. Styczewski, Lublin 2013, s. 51–63.

[139] Por. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej...*, dz. cyt.

mogą podejmować decyzje odnośnie do zastosowania w konkretnych przypadkach ekonomii zależnie od swoich potrzeb duszpasterskich[140].

Stanowisko Kościoła prawosławnego w odniesieniu do małżeństw mieszanych, jak podkreślają teologowie prawosławni, to nie tylko problem dyscyplinarny. Jest to również sprawa związana z prawosławnym rozumieniem małżeństwa, a w sposób szczególny jego wymiaru eklezjalnego i eschatologicznego[141].

W związku z tym teologowie prawosławni zwracają szczególną uwagę na ścisły związek sakramentu małżeństwa z Eucharystią. Kościół prawosławny, odrzucając praktykę „interkomunii", jak zauważa John Meyendorff, broni prawdziwej jedności małżonków. Kościół pragnie, aby w małżeństwie dwoje ludzi było zjednoczonych w Chrystusie. Dlatego uważa, że jedynie te małżeństwa są w pełni sakramentalne i prawdziwie chrześcijańskie, które łączą dwoje ludzi w pełnej jedności wiary i które są przypieczętowane Eucharystią[142].

Podsumowując, należy stwierdzić, że w podejściu Kościołów siostrzanych do małżeństw mieszanych dokonała się na przestrzeni historii znaczna ewolucja. W analizowanych tekstach Pisma Świętego, nauczaniu ojców Kościoła oraz soborów i synodów Kościoła niepodzielonego zawarty jest całkowity zakaz tego rodzaju związków. W małżeństwach takich widziano niebezpieczeństwo dla wiary i wspólnoty życia małżonków. W II tysiącleciu chrześcijaństwa sta-

---

[140] Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Przeszkody małżeńskie* (Chambésy 1982), [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 399.

[141] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 60; J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 39; W. Hanc, *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica" 3 (2003), s. 85.

[142] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 61–62; Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 100–101; J. Tofiluk, *Problem małżeństw mieszanych...*, dz. cyt., s. 34.

nowisko Kościoła katolickiego, podobnie jak Kościoła prawosławnego, uległo stopniowemu złagodzeniu. W okresie po wielkiej schizmie XI wieku aż po czasy współczesne w Kościołach siostrzanych obowiązywał zasadniczo zakaz zawierania małżeństw mieszanych. Z drugiej strony w obydwu Kościołach coraz częściej dopuszcza się taką możliwość, która oceniana jest mniej lub bardziej rygorystycznie. W Kościele rzymskokatolickim przełomowym wydarzeniem w odniesieniu do małżeństw mieszanych był II Sobór Watykański, który przyniósł wyraźne złagodzenie przepisów dotyczących zawierania tego rodzaju małżeństw. Nie pomijając trudności związanych z małżeństwami mieszanymi, w dokumentach Kościoła katolickiego wskazuje się także na ich ekumeniczne znaczenie. W drugiej połowie XX wieku złagodzeniu uległy także przepisy kościelne dotyczące małżeństw mieszanych w lokalnych Kościołach prawosławnych. Nie bez znaczenia dla tego procesu zmian była z jednej strony wzrastająca liczba małżeństw mieszanych we wszystkich Kościołach, z drugiej zaś zapoczątkowane w ostatnich dziesięcioleciach relacje ekumeniczne z chrześcijanami innych wyznań. Wszystko to wymusiło akceptację (po spełnieniu określonych warunków) takich związków.

Część II

MAŁŻEŃSTWA MIESZANE W KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYM DIALOGU EKUMENICZNYM

Problematyka małżeństw mieszanych między katolikami i prawosławnymi była w sposób bezpośredni rozpatrywana w kilku dialogach między dwoma Kościołami siostrzanymi w wymiarze lokalnym w USA, Szwajcarii, Niemczech i Francji.

Na szczególną uwagę zasługuje zapoczątkowany w 1965 roku dialog katolicko-prawosławny w USA, prowadzony pod patronatem Stałej Konferencji Kanonicznej Biskupów Prawosławnych w Ameryce (Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America – SCOBA) oraz Konferencji Katolickich Biskupów w USA (National Conference of Catholic Bishops – NCCB). Spotkania katolicko-prawosławnej Komisji odbywają się dwa razy w roku. Przedmiotem wspólnej refleksji są najważniejsze zagadnienia dotyczące zarówno kwestii doktrynalnych, jak i pastoralnych obydwu Kościołów. Do tej pory odbyło się ponad pięćdziesiąt tego typu spotkań i wypracowano dwadzieścia siedem dokumentów (oświadczeń) dotyczących istotnych dla obydwu stron kwestii, m.in. Eucharystii (w tym możliwości interkomunii), sakramentu chrztu, pochodzeniu Ducha Świętego (*Filioque*), Kościoła (natura Kościoła, apostolskość i urzędowe posługiwanie)[1].

---

[1] Por. *Chronology of Orthodox-Catholic Consultation in the United States, 1965–1995*, [w:] QUnity, s. 245–246; Z. Glaeser, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateral-*

W ramach tego dialogu wypracowano także trzy dokumenty poświęcone małżeństwom między katolikami i prawosławnymi: *Wspólna deklaracja na temat małżeństw mieszanych* (Barlin Acres, 4 listopada 1971)[2], *Wspólna deklaracja na temat świętości małżeństwa* (Nowy Jork, 8 grudnia 1978)[3], *Wspólne wskazania dotyczące formacji duchowej dzieci z małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (Nowy Jork, 11 października 1980)[4]. Ponadto, w toku dialogu pomiędzy rzymskokatolickim arcybiskupem Bostonu i greckoprawosławnym biskupem Bostonu i Nowej Anglii wypracowano *Porozumienie w sprawie małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (Boston, 8 kwietnia 1981)[5]. Owocem zaś prawosławno-katolickiego dialogu między Metropolią Nowy Jork i regionem New Jersey była *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (Nowy Jork, 6 stycznia 1986)[6]. W końcu, powołana w 1981 roku Wspólna Komisja Prawosławnych i Katolickich Biskupów USA i Kanady wypracowała *Deklarację duszpasterską w sprawie*

---

nych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii, Opole 2007, s. 225–236.

[2] Por. North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An Agreed Statement on Mixed Marriage* (Barlin Acres, November 4, 1971) [=DoUSA-1971], [w:] QUnity, s. 198–199. Dokument ten, ostatecznie zatwierdzony w Barlin Acres w 1971 roku, został wypracowany na spotkaniu Komisji w Nowym Jorku w 1970 roku: Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, *Dichiarazione congiutna sui matrimonii misti* (New York, 20 maggio 1970), [w:] EnchOe II, s. 1608–1609.

[3] Por. Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [DoUSA-1978], [w:] EnchOe II, s. 1628–1632.

[4] Por. Consulta ortodossa-cattolica romana degli USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [=DoUSA-1980], [w:] EnchOe II, s. 1633–1636.

[5] Por. L'arcivescovo cattolico romano di Boston e il vescovo greco ortodosso di Boston e New England, *Accordo sui matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), [=DoUSA-1981], [w:] EnchOe II, s. 1637–1638.

[6] Por. Metropolitan New York/New Jersey Orthodox-Catholic Dialogue, *Agreed Statement on Orthodox-Roman Catholic Marriages* (New York, January 6, 1986), [=DoUSA-1986], [w:] QUnity, s. 209–221.

małżeństw katolicko-prawosławnych (Johnstown, Pensylwania, 5 października 1990)[7].

Problem małżeństw między katolikami i prawosławnymi był też przedmiotem zapoczątkowanego w 1967 roku dialogu między Katolicką Komisją do spraw Jedności Chrześcijan oraz Prawosławną Komisją Biskupów we Francji. W toku dialogu wypracowano dokument pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z 1971 roku[8].

Podobny charakter miał również prawosławno-rzymskokatolicki dialog w Szwajcarii, który rozpoczął się z inicjatywy Konferencji Katolickich Biskupów tego kraju w 1980 roku. Powołana wówczas Komisja do spraw Dialogu Prawosławno-Rzymskokatolickiego w Szwajcarii skupiła się przede wszystkim na sprawach pastoralnych[9]. Rezultatem prac Komisji jest dokument pt. *Małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo między rzymskimi katolikami i prawosławnymi* (Ginevra-Ingenbohl, grudzień 1985)[10], a następnie *Wspólna deklaracja dotycząca wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych* (1991)[11].

Duże znaczenie dla naszego tematu posiada także dialog pomiędzy Metropolią Greckiego Kościoła Prawosławnego a Konferencją Kato-

---

[7] Por. Comitato misto di vescovi ortodossi e cattolici, *I matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 1990), [=DoUSA-1990], [w:] EnchOe VIII, s. 1395–1404.

[8] Por. Comitato episcopale cattolico per l'unità e Comitato interepiscopale ortodosso di Francia, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971) [=DoFr-1971], [w:] EnchOe II, s. 293–310; Z. Glaeser, *Eucharystia w dialogu...*, s. 253.

[9] Por. R. Weibel, *Ecumenismo in Svizzera*, [w:] Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, *Für die Einheit der Kirche in der Schweiz: eine ökumenische Orientierung* (*Verso l'unità della Chiesa in Svizzera: orientamenti ecumenici*), Freiburg 2005, s. 9–29.

[10] Por. Commissione per il dialogo fra ortodossi e cattolici romani in Svizzera, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra-Ingenboh, dicembre 1985)[=DoSzw-1985], [w:] EnchOe IV, s. 815–819.

[11] Por. Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz – eine pastorale Handreichung praktische Probleme in der Seelsorge und Sakramentalenpastoral*, [w:] *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg/Sch 1992, s. 30–35.

lickich Biskupów w Niemczech rozpoczęty w roku 1980 powołaniem wspólnej Komisji Mieszanej[12]. Wśród tekstów wypracowanych przez wspomnianą Komisję znalazł się również dokument pt.: *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* (Bonn, 1993)[13].

W drugiej części naszego studium zostanie podjęta próba przybliżenia osiągnięć dialogów ekumenicznych w odniesieniu do małżeństw mieszanych, badany problem będzie przedstawiony w dwóch rozdziałach. W rozdziale pierwszym zostaną ukazane główne trudności małżeństw mieszanych w świetle dokumentów dialogowych. Natomiast w rozdziale drugim omówimy zawarte w tych samych dokumentach wskazania dotyczące rozwiązania odnotowanych problemów małżeństw mieszanych.

---

[12] Od 2007 roku strona prawosławna jest reprezentowana w dialogu przez Wspólną Komisję Kościołów prawosławnych w Niemczech. Por. *Vorwort*, [w:] *Die Sakramente (Mysterien) der Kirche...*, dz. cyt., s. 5–8.

[13] Por. Commissione mista della metropolia greco-ortodossa in Germania e della Conferenza episcopale tedesca, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn 1993), [=DoNiem-1993], [w:] EnchOe VIII, s. 901–909.

Rozdział I

PROBLEMY MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH W ŚWIETLE DOKUMENTÓW DIALOGOWYCH

Dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego w sposób szczególny zwracają uwagę na trudności małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej. W związku z tym rodzi się pytanie: jakie konkretne problemy małżeństw między katolikami i prawosławnymi zostają przywołane (odnotowane) w dokumentach dialogowych?

Mając na uwadze treść dokumentów dialogowych, problemy małżeństw mieszanych między katolikami i prawosławnymi ujmiemy w trzy zasadnicze grupy: rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji małżeństwa (1); trudności w budowaniu wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego (2); problemy związane z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci (3).

1. Rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji małżeństwa

W pierwszym rzędzie dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu na temat małżeństw mieszanych wskazują na rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji małżeństwa.

1.1. Rozbieżności dotyczące wymagań kanonicznych

Zagadnienie wymagań kanonicznych dotyczących małżeństw między katolikami i prawosławnymi najobszerniej podejmuje *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* wypracowana w 1986 roku przez Komisję Mieszaną w Nowym Jorku[1]. Drugi punkt wspomnianego dokumentu odsyła do treści załącznika, w którym zawarta jest analiza norm kanonicznych Kościołów siostrzanych pod względem przeszkód małżeńskich, formy kanonicznej, zgody, uważnienia oraz sposobu rozwiązania i anulacji małżeństwa[2].

Prawodawstwo Kościoła katolickiego opiera się na normach zawartych w *Kodeksie prawa kanonicznego* Jana Pawła II z 1983 roku, w którym występuje dwanaście przeszkód uniemożliwiających (zrywających) zawarcie związku małżeńskiego[3]. Kościół prawosławny nie ma jednolitego prawa małżeńskiego obowiązującego wszystkie Kościoły lokalne. W wielu przypadkach kanony dotyczące małżeństwa miały charakter bardzo ogólny i dlatego bizantyjskie prawo kanoniczne zostało uzupełnione normami prawodawstwa cywilnego. Następnie włączono je do zbioru przepisów prawnych Kościołów autokefalicznych stanowiących podstawę ich procedur małżeńskich[4].

---

[1] Por. DoUSA-1986, s. 222–235.

[2] Por. tamże, s. 228–229.

[3] Przeszkody małżeńskie podzielono na publiczne i tajne. Za publiczną uważa się taką przeszkodę, która może być udowodniona w zakresie zewnętrznym, jak na przykład przeszkoda wieku. Przeszkodą tajną jest przeszkoda występku. Z uwagi na pochodzenie wyróżnia się przeszkody z prawa Bożego (impotencja, pokrewieństwo w pierwszym stopniu linii prostej, istniejący węzeł małżeński) i z prawa kościelnego, czyli pozostałe przeszkody wymienione w *Kodeksie*. Wyróżnia się między innymi przeszkody absolutne, które zabraniają małżeństwa w sposób absolutny na przykład z osobami żyjącymi już w związku małżeńskim lub mających święcenia oraz względne, które nie pozwalają na małżeństwo niektórych osób, np. połączonych pokrewieństwem lub powinowactwem. Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*…, dz. cyt., s. 120–121.

[4] Por. DoUSA-1986, s. 222.

Oprócz tego prawosławne prawo małżeńskie bazuje także na zbiorze starożytnych tekstów, które odzwierciedlają dyscyplinę i praktykę pierwszego tysiąclecia historii chrześcijaństwa[5].

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich z 1986 roku już na samym wstępie zwraca uwagę na znaczenie kanonicznego dochodzenia przedślubnego, którego celem jest stwierdzenie, że narzeczeni są stanu wolnego oraz nie zachodzą między nimi żadne przeszkody małżeńskie. W prawosławiu przeszkody zabraniające zawarcia związku są uważane za absolutne, zaś przeszkody relatywne nie wpływają na ważność[6].

W pierwszej kolejności analizie prawnej zostaje poddana przeszkoda różnej religii (małżeństwa mieszane)[7]. Małżeńskie prawo katolickie określa, iż zachodzi ona w sytuacji, w której jedna strona została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta, druga zaś jest nieochrzczona[8]. Przeszkoda różnej religii jest pochodzenia kościelnego, ale wiąże się z prawem Bożym związanym z obowiązkiem wyznawania wiary katolickiej. Można od tej przeszkody uzyskać dyspensę pod warunkiem, że strona katolicka złoży oświadczenie, iż gotowa jest usunąć niebezpieczeństwo utraty wiary i szczerze przyrzeknie, że uczyni co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone w wierze katolickiej. Druga strona, nieochrzczona, winna być powiadomiona o zobowiązaniach strony katolickiej. Należy też pouczyć strony o przymiotach i celach małżeństwa, co

---

[5] Fundamentem wszystkich współczesnych praw i przepisów, które zostały przyjęte przez różne Patriarchaty prawosławne i Kościoły autokefaliczne są zbiory kanonów siedmiu soborów ekumenicznych, prawa wydane przez lokalne i prowincjonalne synody, które uzyskały powszechną akceptację, oraz kanony ojców, czyli zbiór zaleceń, nakazów, rad ojców Kościoła, które są zaaprobowane przez prawosławne synody i sobory. Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu...*, dz. cyt., s. 115.

[6] Por. DoUSA-1986, s. 222. Na ten temat zob. KPK, kan. 1066; KKKW, kan. 785 § 1.

[7] Por. DoUSA-1986, s. 223.

[8] Por. KPK, kan. 1086 § 1; KKKW, kan. 803.

powinno być przez nie przyjęte i respektowane[9]. Natomiast prawo bizantyjskie, jak zostaje odnotowane w omawianym dokumencie, stanowczo zabrania chrześcijanom prawosławnym zawarcia sakramentu małżeństwa z heretykiem, Żydem lub poganinem i nakłada pokutę za naruszenie zakazu. Jeżeli osoba innej religii zdecyduje się przyjąć wiarę prawosławną, może wówczas wstąpić w związek sakramentalny w Kościele wschodnim[10].

Omawiana *Deklaracja* z 1986 roku zwraca uwagę, iż istotne znaczenie dla współczesnego dialogu ekumenicznego ma fakt, że w ostatnich kilku dekadach znaczna liczba rzymskich dykasterii odwołuje się przy rozstrzyganiu konkretnych przypadków do kan. 72 z Trullo. W dniu 1 lipca 1972 roku Sygnatura Apostolska oświadczyła, że postanowienia kanonu były przez dłuższy czas złagodzone przyjętym zwyczajem prawnym, któremu została udzielona moc zakazująca. Dla katolików obrządku wschodniego zmiana została uprawomocniona w *motu proprio* papieża Piusa XII z dnia 12 lutego 1949 roku *De disciplina Sacramento matrimonii pro Ecclesia Orientali*, które zaczyna się od słów: „Crebrae allatae sunt"[11], i promulguje prawo małżeńskie katolickiego Kościoła wschodniego[12]. Kościół bizantyjski akceptuje złagodzenie starożytnej dyscypliny przyjętej na Soborze w Trullo. *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (1986), odwołując się do autorytetu serbskiego biskupa prawosławnego Nikodema Milaša stwierdza, iż Kościół opiera to złagodzenie na podstawie możliwości

---

[9] Por. KPK, kan. 1125; 1126; KKKW, kan. 814, 815; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 107.

[10] Por. DoUSA-1986, s. 223; Synod Trullański (692), Kan. 72.

[11] Por. Pius XII, Motu proprio *„Crebrae allatae sunt"de disciplina Sacramento matrimonii pro Ecclesia Orientali* (12 lutego 1949), AAS 41 (1949), s. 152–219. Z chwilą wejścia w życie tego dokumentu straciły moc wszystkie obowiązujące przepisy przeciwne temu prawu, przepisy powszechne i partykularne oraz przepisy wydane na synodach i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Por. P. Pałka, *Nowe prawo małżeńskie w Katolickim Kościele Wschodnim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 2 (1955), s. 193.

[12] Por. DoUSA-1986, s. 223.

zawartych w przywileju św. Pawła. Możliwe jest zatem zastosowanie przez obydwa Kościoły kan. 72 Soboru w Trullo przy rozstrzyganiu spraw małżeństw osób o różnej przynależności religijnej[13].

Kolejna przeszkoda, o której mówi *Deklaracja* z 1986 roku, dotyczy święceń duchownych. Według prawa Kościoła rzymskokatolickiego mężczyzna staje się duchownym w chwili przyjęcia święceń diakonatu[14]. Nieważnie małżeństwo usiłują zawrzeć ci, którzy otrzymali święcenia diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa[15]. Przeszkoda ma swoje źródło w prawie kościelnym. Ustaje na skutek dyspensy udzielonej przez Stolicę Apostolską[16] lub na mocy prawomocnego wyroku sądowego orzekającego nieważność święceń[17].

---

[13] Por. Н. Милаш, *Правила Православной Церкви с толкованиями*, часть 1, Санкт-Петербург 1911, s. 560–561. Trybunały katolickie mogą odnosić się do kanonu 72 Soboru w Trullo na podstawie wcześniej już zawartych małżeństw pomiędzy stroną prawosławną a protestancką, a to dlatego, że kanon wciąż posiada obowiązującą moc prawną w prawosławiu. II Sobór Watykański uznał obowiązującą w życiu starożytną dyscyplinę Kościołów orientalnych, która nie została zniesiona przez prawo Piusa XII. Por. DoUSA-1986, s. 223–224.

[14] Por. KPK, kan. 266 § 1; KKKW, kan. 358; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 110.

[15] Por. DoUSA-1986, s. 224; KPK, kan. 1009 § 1; 1087; KKKW, kan. 325, 804. Przez ustanowienie przeszkody święceń Kościół łaciński chciał podkreślić znaczenie kapłańskiego celibatu. Zobowiązując się do niego, duchowny wyraża całkowitą gotowość do pełnienia posługi święceń, objęcia swoją pasterską miłością wszystkich ludzi, ofiarowania swojego życia dla ich zbawienia oraz oddania się Bogu niepodzielonym sercem. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, s. 151–158.

[16] Por. KPK, kan. 1078 § 2, nr 1; KKKW, kan. 795.

[17] Por. KPK, kan. 1708–1712. W niebezpieczeństwie śmierci udzielenie dyspensy od przeszkody prezbiteratu jest zastrzeżone Stolicy Apostolskiej (kan. 1079 § 1). W takiej sytuacji od przeszkody małżeńskiej wynikającej z przyjętego diakonatu może dyspensować: ordynariusz miejsca (kan. 1079 § 1), a gdy do niego nie można się odnieść, także proboszcz, szafarz odpowiednio delegowany, a także kapłan lub diakon obecny przy zawieraniu ślubu według formy nadzwyczajnej (kan. 1079 § 2) i spowiednik (dyspensuje od przeszkód tajnych w zakresie wewnętrznym, w myśl kan. 1079 § 3). Duchowny, który usiłuje zawrzeć małżeństwo choćby cywilne, zostaje tym samym pozbawiony urzędu kościelnego (kan. 194 § l, nr 3) oraz na mocy samego faktu podpada pod karę suspensy. Gdyby mimo upo-

W Kościele wschodnim istnieją trzy stopnie wyższych święceń kapłańskich (*chirotonia*): biskup, kapłan i diakon, oraz dwa stopnie niższe (*chirotesia*): subdiakon (gr. *hypodiakon*, cs. *ipodiakon*) i lektor (cs. *cztiec*). Prawosławni duchowni dzielą się na dwie odrębne grupy: kler „biały", czyli kapłanów żonatych, oraz wywodzący się spośród mnichów kler „czarny"[18]. Kandydaci do święceń jeszcze przed przyjęciem diakonatu muszą zdecydować, do której grupy chcą należeć, bowiem zgodnie z obowiązującą i ściśle przestrzeganą regułą po przyjęciu święceń wyższego stopnia nikt nie może zawrzeć małżeństwa[19]. W sytuacji, kiedy żonaty mężczyzna został wybrany na biskupa i ma przyjąć święcenia, musi odłączyć się od swojej żony na drodze wzajemnego porozumienia[20].

---

mnienia nie poprawił się, może być ukarany dalszymi sankcjami, aż do wydalenia ze stanu duchownego (kan. 1394 § 1). Kara utraty przynależności do stanu duchownego nie niesie ze sobą dyspensy od zachowania celibatu (kan. 291). Por. KKKW, kan. 1385–1387; Kongregacja Nauki Wiary, *List „Per litteras ad universos" o dyspensie od celibatu*, 14 października 1980, [w:] *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, t. 1, Tarnów 1997, s. 149–151.

[18] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 322–323.

[19] Por. DoUSA-1986, s. 224; P. I. Boumis, *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi (Kanonikon Dikeion)*, Prešov 1997, s. 114. Sobór w Trullo poleca, „aby odtąd ani diakon, ani prezbiter nie miał prawa, po otrzymaniu święceń, na zawarcie związku małżeńskiego, o ile zaś odważy się to uczynić, niech będzie pozbawiony godności. Lecz o ile ktokolwiek spośród wstępujących do kleru zechce poślubić niewiastę zgodnie z prawem małżeńskim, to niech uczyni to przed wyświęceniem na hipodiakona lub diakona, lub prezbitera". Sobór Trullański (691–692), Kan. 6, [w:] KKPr, s. 71; Н. Милаш, *Правила Православной Церкви*…, dz. cyt., c. 448. Mężczyźni, którzy chcieliby założyć rodzinę, powinni uczynić to przed przyjęciem święceń diakonatu. Od tych, którzy nie zamierzają wstępować w związek małżeński, oczekuje się, iż przed przyjęciem święceń kapłańskich zostaną mnichami, chociaż współcześnie w Kościele prawosławnym jest wielu żyjących w celibacie duchownych, którzy nie złożyli formalnych ślubów monastycznych. Nieżonaci duchowni nie mogą zmienić zdania i zdecydować o wstąpieniu w związek małżeński. Jeśli żona duchownego umiera, nie może on ożenić się ponownie. Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 323.

[20] W niektórych prawosławnych Kościołach lokalnych święcenia subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu stanowią absolutne przeszkody do zawarcia związku małżeńskiego. Por. DoUSA-1986, s. 224.

Następną przeszkodą, która uniemożliwia zawarcie małżeństwa w obu Kościołach, jak zauważono w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu z 1986 roku, jest wieczysty ślub czystości[21]. W katolicyzmie jest to świadome i dobrowolne złożenie Bogu obietnicy życia w dozgonnej czystości. Przeszkoda pochodzi z prawa kościelnego, ale zakaz zawierania związku małżeńskiego wypływa z prawa naturalnego wymagającego dotrzymania wierności złożonemu Bogu przyrzeczeniu. Dyspensa jest zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej, jeśli ślub został złożony w instytucie zakonnym na prawie papieskim. W przypadku ślubu złożonego w instytucie zakonnym na prawie diecezjalnym dyspensy może udzielić ordynariusz miejsca[22]. Z identyczną przeszkodą spotykamy się w ustawodawstwie prawosławnym zabraniającym małżeństwa z osobą, która złożyła wcześniej wieczyste śluby mnisze[23] w czasie postrzyżyn, w ceremonii „małej schizmy"[24]. Związek małżeński zawarty po naruszeniu ślubu czystości jest nieważny, a to naruszenie pociąga za sobą nałożenie najostrzejszych sankcji[25].

Kościoły rzymskokatolicki i prawosławny różnie podchodzą do interpretacji przeszkody dotyczącej istniejącego węzła małżeńskiego. Prawo rzymskokatolickie – przypomina dokument dialogowy – zdecydowanie zabrania zawarcia związku z osobą żyjącą już w innym

---

[21] Por. DoUSA-1986, s. 224; KPK, kan. 1088; 607 § 2; KKKW, kan. 805.

[22] Ślub prywatny złożony na czas określony nie stanowi przeszkody małżeńskiej. Musi to być ślub publiczny, czyli ważnie złożony wobec prawowitego przełożonego kościelnego. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1984, s. 140–141.

[23] Por. DoUSA-1986, s. 224; С. Бобчев, *Църковно право*, София 1927, s. 323; G. Ferrari, *Legislazione delle Chiese bizantine*, „Oriente Cristiano" 24 (1984), s. 38.

[24] W czasie uroczystości postrzyżyn, w obrzędzie wstępu do stanu mniszego, zadawana jest mnichowi cała seria pytań, które mają potwierdzić, czy jego powołanie jest prawdziwe, niewymuszone, decyzja podjęta z własnej woli, czy gotów jest wyrzec się tego świata i pozostać w monasterze do końca swych dni z zamiarem zachowania czystości cielesnej i duchowej. Por. D. Wysocka, *O tradycji postrzyżyn na Wschodzie i Zachodzie*, „Przegląd Prawosławny" 245 (2005) nr 11, s. 24–26.

[25] Por. DoUSA-1986, s. 224; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, dz. cyt., s. 63.

związku, choćby niedopełnionym, dopóki nie zostanie przedłożone autentyczne zawiadomienie o udzieleniu dyspensy przez Ojca Świętego[26]. Przeszkoda węzła małżeńskiego zawartego przez osoby nieochrzczone może być usunięta mocą przywileju Pawłowego[27]. Według prawa węzeł małżeński ustaje: w chwili śmierci współmałżonka, po uzyskaniu dyspensy papieskiej (od niedopełnionego małżeństwa), na mocy przywileju Pawłowego lub po stwierdzeniu nieważności małżeństwa[28]. Kościół prawosławny uznaje chrześcijańskie małżeństwo jako monogamiczne oraz zabrania małżeństwa z osobą, która już żyje w legalnym związku[29]. Jednak prawo Kościoła prawosławnego zezwala osobie, która owdowiała albo której pierwsze małżeństwo zostało legalnie rozwiązane, na zawarcie drugiego związku, a nawet trzeciego. Ceremonia liturgiczna w tych przypadkach ma zdecydowanie pokutny charakter. Czwarte małżeństwo jest absolutnie zakazane[30]. Wdowa albo wdowiec, którzy owdowieli po raz trzeci, nie mogą ponownie zawrzeć związku, o ile nie dostaną zgody Kościoła. Gdyby doszło do zawarcia sakramentu

---

[26] Por. DoUSA-1986, s. 224; KPK, kan. 1085 § l; KKKW, kan. 802.

[27] Por. KPK, kan. 1143 § 1; KKKW, kan. 854.

[28] Przeszkoda węzła małżeńskiego pochodzi z prawa Bożego pozytywnego, czyli prawa objawionego w Piśmie Świętym na podstawie słów: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela" (Mt 19, 6). Por. T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, dz. cyt, s. 131. Jeśli katolicy, którzy zobowiązani są do zachowania katolickiej formy prawnej przy zawieraniu ślubu, związali się ze sobą tylko kontraktem cywilnym lub wobec duchownego niekatolickiego, poza Kościołem wschodnim, wówczas nie zachodzi przeszkoda do zawarcia ślubu kościelnego z następną osobą. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 136–143.

[29] Por. J. Jacoš, *Cirkevné právo*, Prešov 2006, s. 128.

[30] Por. DoUSA-1986, s. 224–225. Chociaż zakaz zawierania czwartego małżeństwa został zasadniczo przyjęty we wszystkich Kościołach prawosławnych, to jednak w niektórych lokalnych Kościołach przeszkoda ta jest interpretowana nieco łagodniej, dając nawet możliwość uzyskania w szczególnych przypadkach dyspensy do zawarcia czwartego związku małżeńskiego. W żadnym wypadku nie udziela się zezwolenia na zawarcie piątego małżeństwa. Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 299–300; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*..., dz. cyt., s. 69.

małżeństwa, będzie on uznany za nieważny, a kapłan, który pobłogosławiłby taki związek wraz z tymi, którzy by go przyjęli, podlegaliby surowej *epitymii*[31]. W przypadku, gdy małżonkowie starają się o dyspensę od przeszkody kościelnej, mogą zawrzeć kolejny związek małżeński z uwzględnieniem norm prawnych[32].

Dokument rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu z 1986 roku zwraca dalej uwagę na przeszkodę zaręczyn zawartą w prawie Kościoła prawosławnego, niemającą swojego odpowiednika w *Kodeksie prawa kanonicznego* Kościoła rzymskokatolickiego z 1983 roku. Dokonanie zaręczyn z inną osobą konstytutywnie zabrania zawarcia małżeństwa, dopóki przeszkoda ta nie będzie dyspensowana przez kompetentną władzę kościelną[33].

W ustawodawstwie obu Kościołów – jak zauważają autorzy dokumentu dialogowego – spotykamy się z zasadniczymi różnicami w interpretacji przeszkody pokrewieństwa[34]. W prawie kościelnym Kościoła rzymskokatolickiego przeszkoda ta ma swoje źródło we wspólnocie krwi, czyli w bezpośrednim lub pośrednim pochodzeniu od wspólnego przodka. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku oblicza pokrewieństwo za pomocą linii i stopni[35]. Podstawą jest

---

[31] W chrześcijaństwie wschodnim *epitymia* oznacza rodzaj pokuty polegającej na stworzeniu penitentowi warunków, w których grzech nie może go atakować. *Epitymia* nie ma charakteru kary. Nie chodzi bowiem o naprawienie skutków zła, lecz „wysuszenie" jego źródła. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 310. Według greckiego apologety chrześcijańskiego Arystydesa z Aten (zm. ok. 134) człowiek, który zawarł małżeństwo, często jest porównywany do zwierzęcia. Jeżeli żyje w nienawiści i zniesławił swój ślub, musi być na niego nałożona epitymia na cztery lata, ponieważ dopuścił się grzechu większego niż cudzołóstwo. Por. G. Ralli, M. Potli, *Ústava svätých a posvätných pravidiel*, t. 4, Atény 1852, s. 225.

[32] Por. DoUSA-1986, s. 225.

[33] Por. tamże, s. 225.

[34] Por. tamże, s. 225.

[35] W linii prostej tyle jest stopni, ile jest zrodzeń, czyli osób, nie licząc przodka. W linii bocznej jest tyle stopni, ile jest osób w obydwu liniach razem, nie licząc wspólnego przodka (kan. 108 § 1–3). Por. KKKW, kan. 918–919.

wskazanie wspólnego przodka[36]. Linia boczna może być równa, gdy krewnych dzieli ta sama odległość od wspólnego przodka, lub nierówna, gdy ta odległość nie jest równa (wujek i siostrzenica, ciotka i siostrzeniec). W związku z linią prostą rozróżnia się krewnych wstępnych (ojciec–dziadek–pradziadek) i zstępnych (syn–wnuk–prawnuk). Stopień pokrewieństwa oznacza miarę, za pomocą której odróżnia się odległość krewnych od przodka zarówno w linii prostej, jak i bocznej[37]. W tym przypadku nie może być udzielona żadna dyspensa[38], gdyż jest to przeszkoda pochodząca z prawa Bożego naturalnego. W linii bocznej natomiast *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku określa zasięg tej przeszkody do czwartego stopnia pokrewieństwa[39]. W prawodawstwie Kościoła prawosławnego mał-

---

[36] Przodek oznacza najczęściej ludzką parę (ich dzieci są rodzeństwem rodzonym) lub jedną osobę, od której krewni pochodzą (wspólny jest tylko ojciec albo matka i jest mowa o rodzeństwie przyrodnim). Linia jest prosta, gdy osoby pochodzą bezpośrednio od siebie przez zrodzenie; jest boczna, gdy krewni spotykają się ze sobą tylko we wspólnym przodku, którym mogą być rodzice lub tylko jedno z nich, dziadkowie itd. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt, s. 170–180.

[37] Por. DoUSA-1986, s. 225. Według *Kodeksu* Jana Pawła II: „w linii prostej pokrewieństwa nieważne jest małżeństwo między wszystkimi wstępnymi i zstępnymi, zarówno prawego pochodzenia, jak i naturalnymi". KPK, kan. 1091 § 1. Por. KKKW, kan. 808.

[38] Por. KPK, kan. 1078 § 3; KKKW, kan. 795.

[39] Por. KPK, kan. 1091 § 2; DoUSA-1986, s. 225. Przeszkoda pokrewieństwa nie zwielokrotnia się (kan. 1091 § 3), co oznacza, że w wypadku rzeczywistego pokrewieństwa wielokrotnego (gdy oboje nupturienci mają więcej niż jednego wspólnego przodka) bierze się pod uwagę wyłącznie ostatni, najbliższy związek ze wspólnym przodkiem. Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 200. Przeszkoda pokrewieństwa w trzecim i czwartym stopniu linii bocznej ma pochodzenie czysto kościelne. Nigdy nie udziela się dyspensy na zawarcie małżeństwa w sytuacji, gdy zachodzi pewna przeszkoda pokrewieństwa w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej, a także wtedy, gdy istnieje wątpliwość, czy strony są spokrewnione w jakimś stopniu w linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej (kan. 1091 § 4). W zwyczajnych warunkach ordynariusz miejsca udziela dyspensy od przeszkody pokrewieństwa: w trzecim stopniu linii bocznej nierównej (np. stryj z bratanicą); w czwartym stopniu linii bocznej równej (rodzeństwo cioteczne lub stryjeczne) i w czwartym stopniu linii bocznej nierównej (prawnuk z siostrą dziadka). Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 117–170.

żeństwo zawierane z osobą spokrewnioną zalicza się do przeszkód przyczyniających się do unieważnienia związku[40]. Pokrewieństwo istnieje między bliskimi osobami połączonymi węzłem krwi. Kanoniczne znaczenie tej przeszkody określa się na podstawie dwóch linii pokrewieństwa: prostej i bocznej[41]. Niektóre prawa cywilne uwzględniają w swoich normach różne zwyczaje lokalne. W licznych kulturach świata śródziemnomorskiego nie jest niczym niezwykłym poślubienie kuzynostwa. Ustawodawstwo lokalnych Kościołów prawosławnych często bierze pod uwagę takie zwyczaje i w niektórych przypadkach jest udzielana dyspensa. Nie mogą jej jednak uzyskać bezpośredni potomkowie, ponieważ takie związki naruszają prawo naturalne. Każdy przypadek musi być niewątpliwie konsultowany z odpowiednim autorytetem kościelnym[42].

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymsko-katolickich z 1986 roku w tym miejscu wspomina także przeszkodę pokrewieństwa prawnego wynikającą z adopcji dokonanej na drodze sądowej stosownie do przepisów państwowych[43]. Według *Kodeksu* Jana Pawła II dokonana prawnie adopcja zawsze stanowi przeszkodę zrywającą „w linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej"[44]. Przeszkoda ta ma charakter bezwzględny i nie jest uzależniona od uznania jej przez prawo cywilne. Ponadto *Kodeks prawa kanonicznego*

---

[40] Por. Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Przeszkody małżeńskie* (Chambésy 1982), dz. cyt., s. 398. Jednak w toku przygotowań do soboru panprawosławnego formułuje się stanowisko, iż przeszkoda pokrewieństwa zalicza się do grupy przeszkód niezrywających lub warunkowych. Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 300.

[41] Por. DoUSA-1986, s. 225. Linia prosta jest linią zstępującą i zaczyna się od przodka (ojciec lub matka, a następnie syn, córka, wnuk albo wnuczka); linia boczna nie zaczyna się tak jak w linii zstępującej od bezpośredniego przodka. W linii bocznej są ze sobą powiązani brat i siostra, jak również bezpośrednio związani z nimi ich krewni: kuzynki, ciotki, wujowie. Stopień pokrewieństwa jest miarą odległości pomiędzy dwiema osobami pochodzącymi od tego samego przodka w linii prostej albo bocznej. Por. A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne…*, dz. cyt., s. 72–75.

[42] Por. DoUSA-1986, s. 225–226.

[43] Por. tamże, s. 225.

[44] KPK, kan. 1094. Por. KKKW, kan. 812.

z 1983 roku postanawia, że „dzieci adoptowane zgodnie z przepisami prawa cywilnego uważane są za dzieci tego lub tych, którzy je adoptowali"[45]. W przypadku, kiedy małżonkowie przysposobią na przykład dwoje obcych sobie dzieci (dziewczynkę i chłopca), wówczas między tymi dziećmi zachodzi przeszkoda pokrewieństwa prawnego w drugim stopniu linii bocznej. Podobnie jest wtedy, gdy przysposabiający mają już swoje dziecko naturalne[46]. W części dotyczącej prawa małżeńskiego Kościoła prawosławnego omawiana przez nas *Deklaracja* nie wspomina o przeszkodzie zawarcia małżeństwa z osobą spokrewnioną poprzez adopcję[47]. W lokalnych Kościołach prawosławnych bierze się w tym przypadku normy prawa świeckiego. Pokrewieństwo prawne przez adopcję jest więc uznawane za kanoniczną przeszkodę zawarcia małżeństwa w Kościołach lokalnych w tych krajach, w których w ten sposób stanowi prawo państwowe[48].

Odnośnie do pojawiającej się w regulacjach prawnych obydwu Kościołów przeszkody powinowactwa katolicki *Kodeks* z 1983 roku – jak odnotowano w omawianym dokumencie dialogowym – ujmuje, iż w linii prostej powoduje ona nieważność małżeństwa we wszystkich stopniach[49]. Przeszkoda ta zachodzi pomiędzy mężem a krewnymi żony oraz pomiędzy żoną a krewnymi męża[50]. Powinowactwo

---

[45] KPK, kan. 110.

[46] Por. DoUSA-1986, s. 225; J. I. Arrieta, *Codice di diritto canonico e leggi complementari. Commentato*, Roma 2004, s. 724.

[47] Por. DoUSA-1986, s. 225.

[48] Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny*..., dz. cyt., s. 302; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*..., dz. cyt., s. 81. Tak np. współczesny rosyjski kanonista prawosławny ks. Władisław Cypin pokrewieństwo prawne zalicza do zrywających przeszkód małżeńskich. Por. В. Цыпин, *Курс церковного права*, dz. cyt., s. 632–640. W prawie cywilnym zakazuje się ogólnie zawarcia związku małżeńskiego z osobą adoptowaną. Pokrewieństwo istnieje także po skończeniu adopcji. Por. G. Ralli, M. Potli, *Ústava svätých a posvätných pravidiel*, dz. cyt., s. 429–431.

[49] Por. DoUSA-1986, s. 226; KPK, kan. 1092; KKKW, kan. 809 § 1.

[50] Por. KPK, kan. 109 § 1; KKKW, kan. 918. Przeszkoda powinowactwa ma swe źródło w bliskości osób powstałej na skutek ważnie zawartego małżeństwa, nawet niedopełnionego, zarówno między ochrzczonymi, jak i nieochrzczonymi. „Oblicza się je tak, że krewni męża w tej samej linii i w tym samym stopniu są powino-

jako przeszkoda kanoniczna opiera się tylko na prawie kościelnym, może więc zostać uchylona poprzez udzielenie dyspensy przez ordynariusza miejsca[51]. W prawodawstwie wschodnim powinowactwo jest przeszkodą zawarcia małżeństwa między poszczególnymi członkami z rodzin obojga małżonków (teściowie). Dyspensa nie może być udzielona w linii prostej, natomiast mogą ją uzyskać niektóre osoby chcące wstąpić w związek w linii bocznej. Zgodnie z normami prawnymi zabronione są następujące małżeństwa: z przyrodnim bratem i z przyrodnią siostrą; ojciec i syn z matką i córką; ojciec i syn z dwiema siostrami; matka i córka z dwoma braćmi; dwóch braci z dwiema siostrami. Sakrament małżeństwa łączy nie tylko mężczyznę i kobietę, ale również ich rodziny. Rodzice każdego z małżonków są jednocześnie rodzicami dla drugiej strony. Krewnych małżonków uznaje się za „duchowe" rodzeństwo połączonych pokrewieństwem do piątego pokolenia[52].

W prawie małżeńskim Kościoła rzymskokatolickiego nie występuje przeszkoda powinowactwa duchowego, natomiast istnieje ona w Kościele prawosławnym. Przeszkoda ta zachodzi pomiędzy rodzicami chrzestnymi a ich chrześniakami oraz pomiędzy rodzicami chrzestnymi a rodzicami ich chrześniaków[53].

---

watymi żony i odwrotnie" (KPK, kan. 109 § 2). Tak więc powinowactwo może zachodzić tak w linii prostej, jak i w linii bocznej. Katolik i osoba powinowata w linii prostej, nieochrzczona, są związani przeszkodami różnicy wiary i powinowactwa. Celem ustanowienia tej przeszkody jest ochrona jedności małżeństwa i usunięcie niebezpieczeństwa grzesznych kontaktów pomiędzy małżonkiem a krewnymi współmałżonka oraz wzgląd na szacunek należny krewnym współmałżonków. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt, s. 148–150.

[51] Por. KPK, kan. 1078 § 1; KKKW, kan. 795.

[52] Por. DoUSA-1986, s. 226; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*..., dz. cyt., s. 76–80; J. Jacoš, *Cirkevné právo*, dz. cyt., s. 132. W projekcie dokumentu dla przyszłego soboru ogólnoprawosławnego pt. *Przeszkody małżeńskie* (1982) stwierdza się: „Jeśli chodzi o powinowactwo, stanowi ono przeszkodę aż do piątego stopnia włącznie (kanon 54. Soboru Trullańskiego)". Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Przeszkody małżeńskie* (Chambésy 1982), dz. cyt., s. 398.

[53] Por. DoUSA-1986, s. 226–227. Nie zachodzi pokrewieństwo duchowe pomiędzy mężczyzną i kobietą trzymającymi dziecko do chrztu oraz mężczyzną i ko-

Inne przeszkody, a mianowicie impotencja i morderstwo, chociaż nie są ze sobą ściśle powiązane, to jednak w omawianej *Deklaracji* z 1986 roku są rozpatrywane razem[54].

Impotencja, inaczej niemoc płciowa, polega na niezdolności spełnienia przez stronę aktu małżeńskiego. Małżeństwo z natury rzeczy jest nastawione na zrodzenie i wychowanie potomstwa[55], dlatego też, mówiąc o zdolności do zawarcia związku małżeńskiego, ma się na uwadze między innymi zdolność do podejmowania aktów skierowanych na przedłużenie życia ludzkiego. Niemoc płciowa powodująca nieważność małżeństwa – jak wyjaśnia się w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku – polega na niezdolności (impotencji) uprzedniej, trwałej, absolutnej lub względnej dokonania stosunku małżeńskiego[56]. Podstawą istnienia przeszkody impotencji jest prawo Boże naturalne. Dlatego Kościół nie udziela dyspensy od tej przeszkody[57]. W Kościołach prawosławnych impotencja nie jest uważana za przeszkodę małżeńską. Niemniej jednak impotencja uprzednia, nieznana drugiej stronie przed zawarciem małżeństwa

---

bietą mającymi jednego ojca chrzestnego, jak to utrzymywano dawniej w prawosławiu. Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny*..., dz. cyt., s. 306.

[54] Por. DoUSA-1986, s. 227.

[55] Por. KPK, kan. 1055 § l; KKKW, kan. 776 § 1.

[56] Por. KPK, kan. 1084 § l; KKKW, kan. 801; DoUSA-1986, s. 227. Niemoc uprzednia – zaistniała przed ślubem; następcza – powstała dopiero po ślubie; trwała – w zasadzie nieuleczalna przy użyciu powszechnie dostępnych środków; czasowa – jest uleczalna; absolutna (bezwzględna) – odnosi się do wszystkich kobiet czy mężczyzn; względna, czyli relatywna – odnosi się do konkretnej osoby; pewna – jest podstawą do zabronienia małżeństwa lub do orzeczenia jego nieważności (kan. 1084 § 2). Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt, s. 127–130. Niemoc wątpliwa nie stanowi przeszkody do zawarcia małżeństwa zarówno wtedy, gdy wątpliwość jest prawna, jak i faktyczna. Por. DoUSA-1986, s. 227.

[57] Por. J. I. Arrieta, *Codice di diritto canonico*…, dz. cyt., s. 714–715. Niepłodność zaś, przy zachowaniu zdolności do współżycia małżeńskiego, nie jest ani przeszkodą do zawarcia małżeństwa, ani przyczyną orzeczenia nieważności małżeństwa. Por. KPK, kan. 1084 § 3; DoUSA-1986, s. 227.

i trwająca przynajmniej trzy lata po zawarciu małżeństwa, może stanowić motyw rozwodu[58].

Zarówno *Kodeks* Jana Pawła II, jak i prawo Kościoła prawosławnego – jak odnotowano w analizowanym dokumencie dialogowym z 1986 roku – w taki sam sposób określają, iż przeszkoda występku, morderstwa czy małżonkobójstwa zachodzi wtedy, gdy jedna ze stron ze względu na chęć zawarcia małżeństwa z określoną osobą „zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub własnemu"[59], oraz wtedy, gdy małżeństwo usiłują zawrzeć te osoby, które „poprzez fizyczny lub moralny współudział spowodowały śmierć współmałżonka"[60]. Obydwie formy przeszkody występku powodują nieważność nowego małżeństwa. Przeszkoda ta jest pochodzenia kościelnego i ustaje wraz z udzieleniem dyspensy zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej[61].

Analizie prawnej zostaje poddana także przeszkoda przyzwoitości publicznej (konkubinatu). Polega ona na wspólnym życiu mężczyzny i kobiety, którzy żyją ze sobą jak małżonkowie, a nie tworzą prawdziwego małżeństwa. Konkubinat jest notoryczny, jeśli znany jest publicznie i nie da się go ukryć, albo jeśli został stwierdzony sądownie[62]. Przez przeszkodę przyzwoitości publicznej prawodaw-

---

[58] Por. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, dz. cyt., s. 109. Impotencja nie stanowi zaś powodu do rozwodu, jeśli jest następstwem choroby ujawnionej po zawarciu małżeństwa. Por. Piotr (L'Huillier), *Rozwód w teologii i prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego*, „Cerkiewny Wiestnik" (1999) nr 3, s. 59.

[59] KPK, kan. 1090 § l; KKKW, kan. 807.

[60] KPK, kan. 1090 § 2.

[61] Por. DoUSA-1986, s. 227; KPK, kan. 1078 § 2, nr 2; KKKW, kan. 795. W takim przypadku zabójstwo własnego małżonka musi być dokonane z intencją zawarcia małżeństwa z inną osobą, a zabójstwo cudzego małżonka z zamiarem zawarcia małżeństwa z pozostałym przy życiu małżonkiem. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt., s. 142–144.

[62] Por. DoUSA-1986, s. 227–228. Konkubinat jest publiczny, gdy wie o nim szerszy kręg osób lub jest prawdopodobne, że wkrótce będzie faktem powszechnie znanym. Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 213–214. Według dyspozycji *Kodeksu* z 1983 przeszkoda ta powoduje nieważność małżeństwa tylko w pierwszym stopniu linii prostej, między mężczyzną a krewnymi

stwo prawosławne rozumie dopuszczenie się grzechu cudzołóstwa, od którego może być udzielona dyspensa[63].

Ustawodawstwo Kościołów siostrzanych – jak zauważają autorzy analizowanego dokumentu dialogowego – określa także w swoich normach wiek dla osób mających zawrzeć związek małżeński. Kościół rzymskokatolicki zabrania zawarcia małżeństwa mężczyźnie, który nie ukończył 16. roku życia, oraz kobiecie przed ukończeniem czternastu lat[64]. Kościół prawosławny respektuje granicę wieku dopuszczającą do zawarcia małżeństwa przyjętą w prawie cywilnym danego kraju[65].

---

kobiety lub między nią a krewnymi mężczyzny. Por. KPK, kan. 1093; KKKW, kan. 810. Przeszkoda przyzwoitości publicznej pochodzi z prawa czysto kościelnego, ma charakter trwały, czyli nie ustaje przez zerwanie współżycia stron, udzielenie rozwodu cywilnego lub orzeczenie nieważności małżeństwa, lecz tylko przez uzyskanie dyspensy. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 184–187.

[63] Por. DoUSA-1986, s. 227.

[64] Por. tamże, s. 228; KPK, kan. 1083 § 1; KKKW, kan. 800. Wprowadzona przeszkoda pochodzi wprawdzie z prawa kościelnego, jednak pośrednio wiąże się z prawem czysto naturalnym (osoba zawierająca małżeństwo musi być zdolna do wyrażenia zgody małżeńskiej). W Kościele rzymskokatolickim w zwykłych warunkach ordynariusz miejsca ma władzę dyspensowania od przeszkody braku wieku, jeśli skłania do tego poważna przyczyna. Przeszkoda ta posiada charakter czasowy i dlatego ustaje z chwilą osiągnięcia określonego przez prawo wieku. Ze względu na wielkie znaczenie małżeństwa wymaga się od nupturientów dojrzałości fizycznej i psychicznej, uzdalniającej do pożycia małżeńskiego oraz do uświadomienia sobie praw i obowiązków dotyczących małżeństwa i rodziny. Stąd troska Kościoła o to, aby małżeństwo zawierały osoby wystarczająco dojrzałe. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt., s. 125–127. Konferencja biskupów ma prawo podwyższyć wiek, lecz wyłącznie do godziwego zawarcia małżeństwa (kan. 1083 § 2).

[65] Por. DoUSA-1986, s. 228. W Bizancjum Kościół dopuszczał do małżeństwa piętnastoletnich mężczyzn i trzynastoletnie kobiety, zaś Patriarchat w Konstantynopolu (19 lipca 1830) postanowił, że małżeństwo może być zawarte przez osiemnastoletniego mężczyznę i szesnastoletnią kobietę. W przypadku zawarcia małżeństwa przez osoby niepełnoletnie związek uznawany był za nieważny. Przeszkoda wygasała z chwilą osiągnięcia wymaganego wieku. Por. J. Jacoš, *Cirkevné právo*, dz. cyt., s. 129–130. Zabrania się zawierania małżeństwa osobom w podeszłym wieku. Obecnie w prawosławiu przyjmuje się, że górną granicę wieku kanonicznego, która wymagana jest do ważności zawartego małżeństwa, stanowi ukończone 60 lat.

Jeśli chodzi o czas zawierania małżeństwa, w Kościele rzymskokatolickim nie zaleca się udzielania sakramentu w czasie dni postnych, jak i w dniu Wszystkich Wiernych Zmarłych. W Kościele prawosławnym nie udziela się sakramentu małżeństwa: we wtorki, czwartki i soboty w ciągu całego roku; w wigilię dwunastu wielkich świąt[66]; w czasie czterech wielodniowych postów: poprzedzającego Boże Narodzenie i w czasie Bożego Narodzenia, w czasie Wielkiego Postu oraz w tygodniu paschalnym, w czasie postu poprzedzającego święto Zaśnięcia Matki Bożej, w czasie postu poprzedzającego święto apostołów Piotra i Pawła; w wigilię niektórych świąt i w same święta (np. Ścięcia głowy Jana Chrzciciela i Podwyższenia Krzyża Pańskiego); w przededniu świąt patronów świątyń parafialnych[67].

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich z Nowego Jorku (1986) zwraca uwagę na potrzebę formy kanonicznej do zawarcia małżeństwa w obu Kościołach[68]. W pra-

---

W praktyce jednak Kościoły prawosławne zezwalają obydwu stronom na małżeństwo do 80. roku życia włącznie. Potrzebna jest do tego dyspensa udzielona przez biskupa. Por. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny*..., dz. cyt., s. 300; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*..., dz. cyt., s. 65.

[66] Kościół prawosławny obchodzi dwanaście wielkich świąt: Narodzenie Bogarodzicy (8/21 września); Podwyższenie Najczystszego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego (14/27 września); Wprowadzenie Bogarodzicy do Świątyni (21 listopada/4 grudnia); Chrzest Pański w Jordanie (Objawienie Pańskie – Teofania lub Epifania, 6/19 stycznia); Boże Narodzenie (25 grudnia/7 stycznia); Spotkanie Pańskie (Ofiarowanie Chrystusa w Świątyni, 2/15 lutego); Zwiastowanie Bogarodzicy (25 marca/7 kwietnia); Wjazd Pana naszego Jezusa Chrystusa do Jerozolimy (Niedziela Palmowa, tydzień przed świętem Zmartwychwstania); Wniebowstąpienie Pana naszego Jezusa Chrystusa (40 dni po święcie Zmartwychwstania); Pięćdziesiątnica (Niedziela Trójcy Świętej, 50 dni po święcie Zmartwychwstania); Przemienienie Pańskie (6/19 sierpnia); Zaśnięcie Bogarodzicy (15/28 sierpnia). Por. T. Kałużny, *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z. Kijas, Kraków 2001, s. 159–186.

[67] Por. DoUSA-1986, s. 228; Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, dz. cyt., s. 105; К. Слепинин, *Азы православия*, www.azbyka.ru/vopros/slepinin_azy_pravoslaviya _24-all.shtml (30.10.2013).

[68] Por. DoUSA-1986, s. 228.

wosławiu do ważności sakramentu potrzebne jest błogosławieństwo udzielone przez kapłana jako szafarza sakramentu małżeństwa. Odnośnie do formy zawarcia małżeństwa strony katolickiej ze stroną prawosławną w Kościele rzymskokatolickim kanoniczna forma wymagana jest tylko do godziwości, zaś do ważności konieczny jest udział świętego szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa[69]. Gdy chodzi o obecność szafarza, to ważnie może być zawarty związek małżeński tak przed duchownym katolickim, jak i prawosławnym, tak w świątyni katolickiej, jak i w cerkwi prawosławnej[70]. W każdym przypadku, jak podaje *Kodeks* z 1983 roku, należy zachować inne wymogi prawa, jak na przykład obecność świadków zwykłych, pytanie przez asystującego duchownego o konsens i jego przyjęcie[71].

Dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego na temat małżeństw mieszanych stwierdzają, iż w nauce Kościołów siostrzanych zaszły pewne zmiany, które różnią nasze Kościoły w kwestii praktykowania teologicznych i kanonicznych zasad udzielania sakramentu małżeństwa. Kościół prawosławny uznaje zazwyczaj za sakramentalne wyłącznie małżeństwa pomiędzy chrześcijanami ochrzczonymi w imię Trójcy Świętej, które są poświęcone i pobłogosławione przez prawosławnego biskupa lub księdza w trakcie liturgii kościelnej[72].

Podobnie w Kościele rzymskokatolickim: za sakramentalne uznaje się małżeństwa chrześcijan ochrzczonych w imię Trójcy Świętej, przy których zawarciu obecny był katolicki biskup lub ksiądz (ostatnio również diakon). Kościół rzymskokatolicki dopuszcza jednak

---

[69] Por. tamże, s. 228; KPK, kan. 1127 § 1; KKKW, kan. 834 § 1; L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt, s. 326.

[70] Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983, s. 149–150.

[71] Por. KPK, kan. 1108; KKKW, kan. 828; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 100.

[72] Por. DoUSA-1978, s. 1631; DoSzw-1985, s. 817; DoUSA-1986, s. 228; DoUSA-1990, s. 1399; DoNiem-1993, s. 904–905.

możliwość zawarcia sakramentalnego małżeństwa w sytuacjach wyjątkowych, stanowionych przez prawo lub dyspensę, bez obecności biskupa, księdza czy diakona. Kościół katolicki i prawosławny w różny sposób starają się wyjaśnić taką sytuację.

Teologowie prawosławni często podkreślają rolę księdza w liturgii sakramentu małżeństwa, uznając go za właściwego wykonawcę obrzędu, podczas gdy katoliccy większą władzą obdarzają młodą parę, twierdząc, że to właśnie oni udzielają sobie nawzajem sakramentu. Autorzy katolicko-prawosławnego dokumentu pt. *Deklaracja duszpasterska w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* (Johnstown-Pensylwania, 1990) nie zamierzają bagatelizować doniosłości owych różnic w praktyce. Uważają, że powinno się zbadać głębiej rozbieżności pomiędzy praktyką i teologią odnośnie do kontekstu eklezjalnego sakramentu małżeństwa w tradycji zachodniej i wschodniej[73]. *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986) zwraca uwagę, że dla prawosławia problemem prowadzącym do konfliktu może być chęć zawarcia małżeństwa przez nupturientów w Kościele katolickim albo domaganie się przez nich podwójnej ceremonii. Ponadto normy Kościoła prawosławnego, które nie mają swojego odzwierciedlenia w katolickim prawie, wskazują, iż prawosławni księża udzielający ślubu prawosławno-rzymskokatolickiego są zobowiązani do poinformowania o zawarciu takiego związku proboszcza katolickiego. W sytuacji zawarcia mieszanego sakramentu małżeństwa w cerkwi prawosławnej, zgodnie z dyspozycjami Kościoła prawosławnego – zauważają autorzy dokumentu dialogowego – obecny w czasie ceremonii kapłan katolicki może udzielić nowożeńcom końcowego błogosławieństwa, skierować do nich słowa dotyczące wspólnego pożycia małżeńskiego i złożyć gratulacje[74].

---

[73] Por. DoUSA-1990, s. 1399.
[74] Por. DoUSA-1986, s. 229.

Dokonując analizy prawnej norm Kościoła rzymskokatolickiego, twórcy *Deklaracji* z 1986 roku nie omijają także zagadnienia dotyczącego zwyczajnej formy zawarcia małżeństwa. Polega ona na wyrażeniu zgody małżeńskiej wobec świadka kwalifikowanego (urzędowego) i obecności dwóch świadków zwykłych (czyli nieurzędowych)[75]. Świadek urzędowy musi asystować czynnie przy zawieraniu umowy małżeńskiej. Chodzi tu o obecność fizyczną oraz przyjęcie konsensu małżeńskiego stron w imieniu Kościoła[76].

W dalszej części dokumentu katolicko-prawosławnego dialogu z USA (1986) podjęta zostaje analiza norm prawnych Kościoła rzymskokatolickiego i prawosławnego dotyczących zgody małżeńskiej jako aktu woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, aby stać się małżeństwem[77]. Wola mężczyzny i kobiety pragnących zawrzeć małżeństwo jest źródłem, istotnym elementem przymierza oraz przyczyną sprawczą sakramentu małżeństwa. Następstwem wyrażenia małżeńskiej zgody jest wspólnota całego życia uwieńczona zrodzeniem i wychowaniem potomstwa. Małżeństwo jest umową, każda zaś umowa domaga się wyrażenia zgody przez dwie strony (kontrahentów)[78]. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku wymaga, aby zgodę małżeńską wyrażały osoby prawnie do tego zdolne, czyli wolne od małżeńskich przeszkód i posiadające naturalną zdolność do wyrażenia tej zgody. Wymaga też, by zgoda

---

[75] Por. tamże, s. 228; KPK, kan. 1108 § 1; KKKW, kan. 828. Ordynariusz miejsca i proboszcz posiadają zwyczajną władzę błogosławienia małżeństw, którą mogą delegować na kapłana, jak i diakona. Wszyscy oni jako przedstawiciele Kościoła są świadkami urzędowymi małżeństwa. Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 78.

[76] Por. DoUSA-1986, s. 228; KPK, kan. 1108 § 2; J. I. Arrieta, *Codice di diritto canonico…*, dz. cyt., s. 743–745.

[77] Por. DoUSA-1986, s. 229.

[78] Zgoda małżeńska jest istotnym elementem małżeńskiej umowy. Musi to być zgoda osobista i rzeczywista, czyli zewnętrzna i wewnętrzna. Żadna ludzka władza nie może jej braku uzupełnić. Por. J. I. Arrieta, *Codice di diritto canonico…*, dz. cyt., s. 696–697.

małżeńska była „wyrażona zgodnie z prawem”[79]. W Kościele prawosławnym zgoda małżeńska ma swoje źródło w prawodawstwie cesarskim. Partykularne prawo każdego Kościoła autokefalicznego odwołuje się do zasady prawa rzymskiego: „matrimonium consensus facit”[80]. Normy Kościoła wschodniego wymagają zgody, która jest ważnym elementem kontraktu małżeńskiego[81]. Kościoły lokalne jednak nie zawsze widziały potrzebę dosłownego wyrażenia zgody. Wyraźna zmiana nastąpiła w rosyjskim w obrzędzie małżeństwa ustalonym przez patriarchę Joachima z Moskwy pod koniec XVII wieku; przyczynił się do niej prawosławny metropolita kijowski arcybiskup Piotr Mohyła. Kościołami, które opierają się na normach kanonicznych i teologii rosyjskiego Kościoła, a także wprowadziły potrzebę wymiany zgody, są: Kościół antiocheński, bułgarski, czeski, polski, serbski i ukraiński[82]. W obecnej praktyce Kościoła greckiego wymaganą licencję na zawarcie związku małżeńskiego otrzymuje się 60 dni przed ślubem. Małżonkowie podpisują oświadczenie, w którym potwierdzają, że nie występuje między nimi żadna kanoniczna przeszkoda uniemożliwiająca zawarcie małżeństwa[83]. Zgoda małżeńska jest zawsze wyrażona przez nupturientów podczas obrzędu zaręczyn. Musi być ona świadoma i dobrowolna, czyli bez żadnego przymusu. Występują jednak pewne czynniki, które mogą podważać ważność zgody, a jednocześnie stanowią argument za udzieleniem kościelnej anulacji sakramentu małżeństwa. Do tych czynników należą: psy-

---

[79] Por. DoUSA-1986, s. 229; KPK, kan. 1057 § 1; KKKW, kan. 776 § 1; 817 § 1. Idzie tu zarówno o zachowanie formy kanonicznej, jak i o prawidłowość samej zgody, która musi być prawnie skuteczna, czyli wystarczająca do zapoczątkowania małżeńskiej wspólnoty. Stąd powstaje problem braków dotyczących samej małżeńskiej zgody i sposobu jej wyrażenia. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 130.

[80] Por. DoUSA-1986, s. 229.

[81] Por. tamże.

[82] Por. tamże, s. 229–230.

[83] Por. tamże, s. 230.

chiczna niezdolność do wyrażenia zgody małżeńskiej[84]; przymus, bojaźń i uprowadzenie[85]; podstęp[86]; błąd[87].

Do innych czynników wpływających na ważność zgody małżeńskiej, które wprawdzie nie występują w prawie Kościoła prawosław-

---

[84] W Kościele prawosławnym do psychicznej niezdolności należą: gwałtowne zaburzenia osobowości, schizofrenia oraz paranoja. Por. DoUSA-1986, s. 230. Natomiast katolickie prawo małżeńskie stwierdza, iż małżeństwo może zaistnieć jedynie dzięki zgodzie małżeńskiej wyrażonej przez osoby prawnie do tego zdolne. Tylko z tak wyrażonego konsensu powstaje małżeństwo, zarówno naturalne, jak i sakramentalne, a więc węzeł małżeński. Do wyrażenia zgody małżeńskiej wymagany jest odpowiedni rozwój intelektualno-wolitywny nupturientów. W przeciwnym razie zawarte przez nich małżeństwo może być nieważne. Może to nastąpić nie tylko ze względu na brak zgody, lecz także na skutek zaistnienia różnych okoliczności, które wpływają na rozum lub wolę. Por. KPK, kan. 1095; KKKW, kan. 818. Jedną z wad zgody małżeńskiej jest brak rozeznania rozumowego, czyli brak poznania samego aktu, jakiego się dokonuje, jego wartości i przedmiotu, który ma być treścią małżeńskiej umowy. Podstawową przyczyną wywołującą taki stan rzeczy może być niedorozwój psychiczny, choroba psychiczna lub któryś z wielu innych powodów zmniejszających możliwości poznawcze oraz rozeznanie oceniającego. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 134.

[85] Jeżeli celem osoby jest zawarcie małżeństwa poprzez pozbawienie drugiej strony jakiejkolwiek wolności wyboru, to wówczas prawo Kościoła rzymskokatolickiego i Kościoła prawosławnego nie uznaje ważności tak zawartego związku. Por. DoUSA-1986, s. 230; J. Jacoš, *Cirkevné právo*, dz. cyt., s. 133.

[86] Normy Kościołów siostrzanych uznają za nieważne małżeństwo, w którym jedno z nupturientów wprowadziło podstępnie drugą stronę w błąd co do przymiotu swojej osoby, na skutek czego wspólnota życia małżeńskiego może być poważnie zakłócona. Por. KPK, kan. 1098; KKKW, kan. 821; DoUSA-1986, s. 230–231. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 w jednym tylko przypadku wspomina wprost o podstępnym wprowadzeniu w błąd przez zatajenie niepłodności. Por. KPK, kan. 1084 § 3; 1098; KKKW, kan. 801; 821. Wprowadzenie drugiej strony w błąd według kan. 1098 może dotyczyć także zaawansowanej skłonności do picia alkoholu, narkomanii, ciąży z inną osobą, a także jakiegoś poważnego obciążenia natury moralnej lub zaciągniętego długu czy popełnionych kradzieży będących konsekwencją dotychczasowego sposobu życia jednego z narzeczonych. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 145.

[87] Obydwie tradycje prawne uznają małżeństwo za nieważne, jeżeli przy wyrażaniu zgody miał miejsce błąd co do poślubionej osoby. Por. DoUSA-1986, s. 231. Natomiast błąd co do przymiotu nupturienta, chociażby był przyczyną zawarcia małżeństwa, nie powoduje jego nieważności, „chyba że przymiot ten był zamierzony bezpośrednio i zasadniczo". KPK, kan. 1097 § 2. Por. KKKW, kan. 820.

nego, ale są zawarte w *Kodeksie* katolickim – jak odnotowano w dokumencie dialogowym z 1986 roku – należą: wiedza[88]; symulacja[89]; zgoda warunkowa[90]; wyrażenie zgody[91]; pośrednictwo tłumacza[92].

---

[88] Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony zdawały sobie sprawę przynajmniej z tego, że małżeństwo jest trwałym związkiem mężczyzny i kobiety mającym na celu zrodzenie potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie. Por. KPK, kan. 1096 § l. Z określenia „przez jakieś seksualne współdziałanie" wynika, że szczegółowe wiadomości na ten temat nie są wymagane do wyrażenia ważnej zgody małżeńskiej. Domniemanie prawne przemawia za tym, że osoby, które osiągnęły dojrzałość (zdolność rodzenia dzieci), mają wystarczającą wiedzę co do natury małżeństwa. Por. DoUSA-1986, s. 231; KPK, kan. 1096 § 2; KKKW, kan. 819. Prawo nie wymaga, by strony wiedziały, że małżeństwo jest związkiem nierozerwalnym. Wystarczy, gdy wiedzą, że jest ono wspólnotą trwałą, a nie związkiem czasowym albo czysto przyjacielskim. Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt., s. 155.

[89] Nupturienci, którzy nie chcą zawrzeć małżeństwa w celach zgodnych z zamysłem Bożym, lub jeżeli pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo, któryś z istotnych elementów małżeństwa czy jakiś istotny jego przymiot (jedność, nierozerwalność, prawo do potomstwa – choćby tylko na czas określony), zawierają je nieważnie. Por. DoUSA-1986, s. 231; KPK, kan. 1101 § 2; KKKW, kan. 824; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 145–148.

[90] Zgoda małżeńska jest warunkowa wtedy, gdy jej skuteczność pozytywnym aktem woli narzeczonego zostaje uzależniona od postawionego warunku, czyli od jakiejś okoliczności niepewnej w danej chwili dla nupturienta. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt., s. 241–246. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 dzieli warunek na: dotyczący przyszłości, kiedy okoliczność niepewna ma się dopiero spełnić (kan. 1102 § 1), oraz na dotyczący przeszłości lub teraźniejszości. Małżeństwo zawarte pod tego rodzaju warunkiem „jest ważne lub nie, zależnie od istnienia lub nieistnienia przedmiotu warunku" (kan. 1102 § 2). Warunek ten może być godziwie dołączony za pisemnym zezwoleniem ordynariusza miejsca (kan. 1102 § 3). Brak tego zezwolenia nie powoduje nieważności małżeństwa. Por. DoUSA-1986, s. 231; KKKW, kan. 826.

[91] *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z 1986, cytując kan. 1104 § l i odsyłając do kan. 1105 *Kodeksu* Jana Pawła II, ustala podstawowe wymogi co do sposobu wyrażenia małżeńskiej zgody, obowiązujące w każdej sytuacji. Do zawarcia małżeństwa jest konieczne, aby nupturienci byli obecni osobiście lub przez pełnomocnika i równocześnie wyrazili zgodę małżeńską (kan. 1104 § l). Por. DoUSA-1986, s. 231–232; KKKW, kan. 837.

[92] Por. DoUSA-1986, s. 232. Zgodnie z kan. 1104 § 2 KPK strony powinny wyrazić zgodę małżeńską słowami, a jeżeli nie mogą mówić, powinni to uczynić równoznacznymi znakami, jak uścisk dłoni, wymiana obrączek czy skłonienie głowy.

We *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z 1986 roku zostają poddane także analizie normy dotyczące uważnienia (konwalidacji) małżeństwa[93]. *Kodeks* Jana Pawła II wskazuje na dwa warunki niezbędne do konwalidacji umowy małżeńskiej zawartej nieważnie. Stanowi bowiem, że do uważnienia małżeństwa nieważnego z powodu przeszkody zrywającej wymaga się ustania przeszkody albo udzielenia dyspensy od niej oraz ponowienia zgody przynajmniej przez stronę świadomą przeszkody. Przeszkoda zrywająca (np. brak odpowiedniego wieku) może ustać przez osiągnięcie wieku, przez śmierć współmałżonka itp. albo przez dyspensę. Ponowienie jest wymagane przez prawo kościelne do ważności uważnienia, chociażby na początku obydwie strony wyraziły zgodę i potem jej nie odwołały[94]. *Deklaracja*, odwołując się do kan. 1060 wspomnianego *Kodeksu*, mówi o uważnieniu małżeństwa nieważnego z powodu braku formy kanonicznej. Niezachowanie formy kanonicznej może przejawić się w różny sposób: forma może być zupełnie pominięta, jeśli strony zobowiązane do formy kanonicznej poprzestały na kontrakcie cywilnym lub zawarły ślub wobec ministra

---

Jest wskazane, aby przy zawieraniu małżeństwa głuchoniemych asystował kapłan lub diakon znający „język migowy". Może się zdarzyć sytuacja, kiedy nupturienci ze względu na różną narodowość nie znają nawzajem swych języków albo świadek urzędowy nie zna języka jednej ze stron. Wówczas można skorzystać z pomocy tłumacza. Może nim być sam asystujący kapłan lub diakon. Por. KKKW, kan. 837; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*..., dz. cyt., s. 159. Od tłumacza wymaga się, by dobrze znał wskazany język i cieszył się wiarygodnością (kan. 1106).

[93] Por. DoUSA-1986, s. 232. W katolickim prawie kanonicznym konwalidacja jest aktem prawnym, mocą którego nieważnie zawarty związek małżeński staje się małżeństwem kanonicznie ważnym. Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 128; F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*, t. 2, Opole 1958, s. 328. Uważnienie może być dwojakie: zwykłe, polegające na usunięciu przeszkody, która była przyczyną nieważnego zawarcia małżeństwa, i na ponownym wyrażeniu zgody małżeńskiej, co dokonuje się w uproszczony sposób; oraz nadzwyczajne, polegające na usunięciu przeszkody i udzieleniu dyspensy od ponownego wyrażenia zgody, której trwanie się suponuje. Por. J. I. Arrieta, *Codice di diritto canonico…*, dz. cyt., s. 772.

[94] Por. DoUSA-1986, s. 232; KPK, kan. 1156 § 2; KKKW, kan. 843.

niekatolickiego, który według prawa kanonicznego nie mógł ważnie asystować; forma może też być zachowana pozornie, jeśli proboszcz błogosławił małżeństwo, zanim kanonicznie objął swój urząd, albo jeśli świadek urzędowy asystował przy ślubie bez przepisanej delegacji, albo ślub odbywał się bez świadków zwykłych[95]. Nieważność katolickiego małżeństwa może być także spowodowana brakiem zgody. Małżeństwo zostaje jednak uważnione z chwilą wyrażenia zgody przez stronę, która jej nie wyraziła, jeśli trwa zgoda wyrażona przez drugą stronę. Jeżeli braku zgody nie można udowodnić, wystarczy, aby strona, która jej nie wyraziła, uczyniła to prywatnie i tajnie, czyli bez zachowania formy kanonicznej. Jeśli można udowodnić brak zgody, konieczne jest ponowienie jej z zachowaniem formy kanonicznej, czyli wobec świadka urzędowego i dwóch świadków zwykłych [96]. W kwestii instytucji nadzwyczajnego uważnienia związku *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z 1986 roku odwołuje się do kan. 1161–1165 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku[97].

---

[95] Por. DoUSA-1986, s. 232; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, dz. cyt., s. 133. Zwykłe uważnienie wywiera swój skutek z chwilą ponownego wyrażenia zgody małżeńskiej. Jeśli małżeństwo, przynajmniej przez jedną stronę, było zawarte w dobrej wierze, przysługują mu uprawnienia właściwe dla małżeństwa domniemanego. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*…, dz. cyt., s. 249.

[96] Por. DoUSA-1986, s. 232; KPK, kan. 1159 § 1–3; KKKW, kan. 846; L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt, s. 399–400.

[97] Por. DoUSA-1986, s. 232. Uważnienie nadzwyczajne zawiera w sobie dyspensę od przeszkody, jeśli taka istnieje, oraz od formy kanonicznej, gdy nie została zachowana, jak również cofnięcie skutków kanonicznych. Por. KPK, kan. 1161 § 1. Uważnienie następuje od chwili udzielenia łaski, zaś cofnięcie skutków odnosi się do momentu zawarcia małżeństwa, chyba że co innego wyraźnie zastrzeżono (kan. 1161 § 2). Trwanie zgody małżeńskiej jest wstępnym i podstawowym warunkiem nadzwyczajnego uważnienia małżeństwa. Uważnienie to bowiem zawiera w sobie dyspensę od obowiązku ponowienia tej zgody. Pod tym względem okoliczności mogą być różne, dlatego ustawodawca kodeksowy zarządza: „Jeśli u obydwu stron albo u jednej z nich brakuje zgody małżeńskiej, małżeństwo nie może być uważnione w związku, bez względu na to, czy zgody nie było od początku, czy też była początkowo wyrażona, a potem została odwołana". KPK, kan. 1162 § 1. „Jeśli na początku nie było wprawdzie zgody, ale później została wyrażona, wolno

W omawianej kwestii konwalidacji małżeństwa *Deklaracja*, odwołując się do norm Kościoła prawosławnego, określa jedynie, iż w przypadku, kiedy ceremonia małżeńska pomiędzy chrześcijaninem prawosławnym i rzymskim katolikiem odbyła się w Kościele katolickim, małżeństwo może zostać uważnione przez kompetentny autorytet kościelny, jeżeli spełnione są następujące warunki: nie występuje żadna przeszkoda do zawarcia małżeństwa, występuje jakakolwiek już dyspensowana relatywna przeszkoda, zastosowany został odpowiedni rytuał błogosławieństwa związku[98].

W kwestii rozwiązania i anulowania sakramentu małżeństwa *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (1986), rozpatrując badany problem zgodnie z kanonami *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, przypomina: „Małżeństwo niedopełnione, zawarte przez ochrzczonych lub między stroną ochrzczoną i nieochrzczoną, może być ze słusznej przyczyny rozwiązane przez Biskupa Rzymskiego, na prośbę obydwu stron lub tylko jednej, choćby druga się nie zgadzała"[99]. Małżeństwo zawarte

---

dokonać uważnienia od momentu wyrażenia zgody" (kan. 1162 § 2). Konieczne są pozytywne argumenty pozwalające uznać, że małżeństwo zostanie utrzymane, o których mówi KPK, kan. 1161 § 3: „Uważnienia nadzwyczajnego można dokonać tylko wtedy, jeśli jest prawdopodobne, że strony chcą utrzymać życie małżeńskie". Takie prawdopodobieństwo daje na przykład zgodne wspólne pożycie stron. Por. L. Chiappetta, *Il matrimonio*..., dz. cyt, s. 400–403. Uważnienia nadzwyczajnego nie wolno dokonywać, gdy braki dotyczą samej zgody małżeńskiej. Wskazują na to bezpośrednio zarządzenia prawodawcy: „Można dokonać uważnienia małżeństwa (nie zaś konkubinatu) nieważnie zawartego na skutek przeszkody albo braku formy prawnej, byleby trwała zgoda małżeńska u obydwu stron". KPK, kan. 1163 § 1. „Małżeństwo nieważnie zawarte z powodu przeszkody z prawa naturalnego lub Bożego pozytywnego może być uważnione dopiero z chwilą ustania przeszkody". KPK, kan. 1163 § 2. Uważnienia związku może dokonać: Stolica Apostolska (kan. 1165 § 1) i biskup diecezjalny w pojedynczych przypadkach, nawet wtedy gdy w tym samym małżeństwie zbiega się kilka powodów nieważności. Por. KKKW, kan. 848–852; P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*…, dz. cyt., s. 253.

[98] Por. DoUSA-1986, s. 232.

[99] Por. tamże, s. 233; KPK, kan. 1142. Por. KKKW, kan. 862. Słuszna przyczyna wspomniana w kan. 1142 może dotyczyć nienawiści między małżonkami, wzajemnego odczuwania wstrętu do pożycia małżeńskiego, uzyskania rozwodu cywilne-

przez nieochrzczonych (na przykład przez Żydów, muzułmanów lub pogan), żyjących w małżeństwie naturalnym, zostaje rozwiązane na mocy przywileju Pawłowego dla dobra wiary strony, która przyjęła chrzest, przez sam fakt zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczoną, jeśli strona nieochrzczona odeszła[100]. W oparciu o przywilej Pawłowy strona nawrócona ma prawo zawrzeć nowe małżeństwo, lecz ze stroną katolicką: jeśli druga strona negatywnie odpowiedziała na interpelację lub ta została zgodnie z przepisami prawa pominięta; jeśli strona nieochrzczona, czy już interpelowana, czy też nie, początkowo, po chrzcie współmałżonka zawiązała z nim pokojową wspólnotę bez obrazy Boga, później jednak zmieniła zdanie i odeszła bez uzasadnionej przyczyny; z zachowaniem przepisów kan. 1144 i 1145 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku dotyczących zastosowania interpelacji[101]. Na skutek poważnych racji

---

go przez jedną ze stron, życia w konkubinacie jednego lub obydwojga małżonków czy niemocy płciowej. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie*…, dz. cyt., s. 226–227.

[100] Por. KPK, kan. 1143 § 1; KKKW, kan. 854; DoUSA-1986, s. 233. Strona nieochrzczona odchodzi, jeśli nie chce mieszkać ze stroną ochrzczoną lub mieszkać z nią w zgodzie bez obrazy Stwórcy, chyba że osoba ochrzczona po przyjęciu chrztu dała słuszny powód odejścia (kan. 1143 § 2). Aby strona ochrzczona ważnie zawarła nowe małżeństwo, należy dokonać interpelacji, czyli urzędowych zapytań do strony nieochrzczonej, mających na celu dokładne poznanie stanu faktycznego. Strona ta jest pytana, czy nie chciałaby zostać chrześcijaninem, a przynajmniej czy godzi się na zgodne mieszkanie ze stroną ochrzczoną bez obrazy Stwórcy (kan. 1144 § 1). Na podstawie poważnej przyczyny ordynariusz miejsca może zezwolić na skierowanie urzędowych zapytań przed chrztem, a nawet od nich dyspensować, zarówno przed chrztem, jak i po chrzcie, jeśli z dochodzeń choćby ogólnych i pozasądowych wywnioskuje, że nie można ich skierować lub że będą bezowocne (kan. 1144 § 2). Interpelacja byłaby niemożliwa, gdyby nieznane było chociażby miejsce pobytu współmałżonka nieochrzczonego. Por. KKKW, kan. 855; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*…, dz. cyt, s. 222. Interpelacje skierowane także przez samą stronę ochrzczoną (prywatnie) są ważne, a nawet godziwe, gdy nie da się skierować ich przez ordynariusza miejsca. Por. KPK, kan. 1145 § 2. Tak w jednym, jak i w drugim wypadku skierowanie oficjalnych zapytań do strony nienawróconej oraz jej odpowiedzi powinny być zaprotokołowane. Por. KPK, kan. 1145 § 3; KKKW, kan. 856.

[101] Por. KPK, kan. 1146, nr 1–2; KKKW, kan. 857.

ordynariusz miejsca może zezwolić, aby strona ochrzczona ciesząca się przywilejem Pawłowym zawarła małżeństwo ze stroną niekatolicką, tak ochrzczoną, jak i nieochrzczoną, z zachowaniem przepisów prawa kanonicznego dotyczących małżeństw mieszanych[102]. W omawianej kwestii dokument dialogowy z USA (1986) zwraca uwagę, iż w nauczaniu Kościoła prawosławnego małżeństwo jest nierozerwalną więzią, co wypływa z Boskiego prawa pozytywnego (Mt 19, 3–9; Mk 10, 2–12; Łk 16, 18). W wyniku ludzkich słabości i popełnianych błędów, które często charakteryzują życie człowieka, Boże prawo pozytywne dopuszcza jednak pewne wyjątki od tej normy (Pwt 24, 1–4; Mt 19, 9; Mk 10, 5). Kościół prawosławny – jak odnotowano w dokumencie – w rzeczywistości pozwala na rozwiązanie więzi małżeńskiej z powodu cudzołóstwa lub długotrwałej nieobecności jednej strony[103].

Autorzy dokumentu dialogowego z 1986 roku są świadomi faktu, iż występuje coraz więcej przypadków nieważnych małżeństw, które zostały zawarte tylko cywilnie i w sposób tajny, co wyraźnie jest zabronione wierzącym przez Kościół katolicki. Jeżeli związek mał-

---

[102] Por. KPK, kan. 1147; KKKW, kan. 858. Szczególna sytuacja powstaje, gdy nowo ochrzczony małżonek był przed ślubem poligamistą lub kobieta miała wielu mężów. W tym przypadku musi zostać użyta pełna władza papieska, a nie przywilej Pawłowy. *Kodeks prawa kanonicznego* Jana Pawła II rozpatruje te sprawy w kan. 1148 i 1149. Prawodawca postanawia, że gdyby nieochrzczony mężczyzna, który miał przed chrztem równocześnie kilka żon nieochrzczonych i który po nawróceniu i przyjęciu chrztu w Kościele katolickim powinien zatrzymać przy sobie pierwszą żonę, miał jednak trudności, by pozostać z nią, może, ze względu na wiarę, zatrzymać jedną z nich, a pozostałe oddalić. W tym przypadku interpelacja nie jest wymagana. Te same normy odnoszą się do nieochrzczonej kobiety, która miała równocześnie kilku nieochrzczonych mężów (kan. 1148 § 1). W tego rodzaju wypadkach strona, która przyjęła chrzest i zatrzymała jednego z dawnych współmałżonków z małżeństwa poligamicznego, jest zobowiązana do zawarcia małżeństwa według formy kanonicznej z zachowaniem, według potrzeby, norm dotyczących małżeństw mieszanych (kan. 1125; 1127) oraz innych wymogów prawnych (kan. 1148 § 2). Por. także KKKW, kan. 859.

[103] Por. DoUSA-1986, s. 233; P. I. Boumis, *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi*, dz. cyt., s. 115.

żeński był zawarty w Kościele, wówczas nie ma możliwości unieważnienia go na tej podstawie, gdyż był zawarty w obecności kapłana i dwóch świadków. Większość związków Kościół rzymskokatolicki orzeka nieważność na podstawie braku zgody małżeńskiej[104].

W dokumencie rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu z USA (1986) zwraca się uwagę, że Kościół prawosławny z reguły nie udziela separacji czy „rozwodu" bez ważnej przyczyny. Mogą jednak istnieć powody do rozwiązania związku. Nikodem Milaš uważa, że podstawą do tego są czynniki, które niszczą moralny lub religijny fundament małżeństwa[105]. Dokument stwierdza, że podstawy (powody) udzielenia „rozwodu" są skodyfikowane w ustawodawstwie cesarskim: w *Kodeksie* Teodozjusza (księga III), *Kodeksie* Justyniana (księga V) oraz w *Nowelach* Justyniana (2; 22; 17:134). Do podstaw tych zalicza się: cudzołóstwo, opuszczenie, apostazję i profesję monastyczną[106].

Kwestia uznania małżeństwa za nieważne wymaga dalszego pogłębiania przez prawosławnych prawników. Patriarchat Ekumeniczny wskazał na szereg przyczyn stanowiących podstawę do udzielenia „rozwodu" kościelnego. Należą do nich: użycie siły, strach, szantaż; cudzołóstwo; psychiczna niezdolność: gwałtowne zaburzenia osobowości, schizofrenia oraz paranoja; zatajenie przed ślubem choroby zakaźnej[107]; spisek albo próba morderstwa jednego z małżonków;

---

[104] Por. DoUSA-1986, s. 233–234.

[105] Por. tamże, s. 233; Н. Милаш, *Правила Православной Церкви*..., dz. cyt., s. 578.

[106] Por. DoUSA-1986, s. 234.

[107] Duchowny, który przygotowuje narzeczonych do przyjęcia sakramentu małżeństwa, powinien poprosić o opinię lekarską w przypadku, kiedy podejrzewa chorobę u jednej ze stron. Kanony nie określają konkretnie chorób, które uniemożliwiają zawarcie sakramentu małżeństwa. Ogólnie mogą to być choroby, które przyczyniają się do nieprawidłowego funkcjonowania rodziny. Trzeba zwrócić uwagę, że do takiej grupy chorób nie zalicza się niezdolność do zrodzenia potomstwa. Taka niezdolność nie jest przeszkodą do zawarcia małżeństwa i nie może być przyczyną ewentualnego rozwodu. Kanony Kościoła wschodniego nie zakazują związków małżeńskich osobom niewidomym, niesłyszącym ani tym, którzy są

poniżanie jednego z małżonków; zgodne z prawem pozbawienie wolności współmałżonka na 7 lub więcej lat; nieobecność, opuszczenie przez jedną stronę na okres co najmniej 3 lat. Akceptuje się to w przypadku udowodnienia psychoneurotycznej choroby; zmuszania żony przez męża do prostytucji; impotencji, czyli niezdolność do stosunku małżeńskiego ze względu na pewne patologiczne zaburzenia; trwający alkoholizm; trwający hazard[108].

Podsumowując, należy podkreślić, iż jednym z problemów małżeństw mieszanych są rozbieżności dotyczące wymagań kanonicznych „Kościołów siostrzanych". Zagadnienie to zostało szeroko omówione przede wszystkim we *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986). W dokumencie zwrócono szczególną uwagę na przeszkody zawarcia sakramentu małżeństwa w Kościołach katolickim i prawosławnym, normy prawne dotyczące formy kanonicznej, zgody, konwalidacji, rozwiązania czy anulowania małżeństwa.

1.2. Specyficzne rysy liturgii małżeństwa

Ceremonia zaślubin jest ważnym i wzniosłym wydarzeniem w życiu osób wierzących. Nie zawsze jednak jest bezproblemowa, zwłaszcza gdy małżeństwo zawierają osoby przynależące do różnych religii czy denominacji chrześcijańskich. Na tę kwestię zwraca uwagę dokument katolicko-prawosławnego dialogu w Niemczech zatytułowany *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* (Bonn, 1993). Wskazuje on na istotne różnice w celebracji sakramentu małżeństwa między Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym[109].

---

bez ręki albo nogi. Decyzję pozostawia zawsze osobom, które pragną wziąć ślub sakramentalny. Por. J. Jacoš, *Cirkevné právo*, dz. cyt., s. 129.

[108] Por. DoUSA-1986, s. 234–235.

[109] Por. DoNiem-1993.

Analizując poszczególne elementy rzymskokatolickiego obrzędu liturgii ślubnej, dokument stwierdza, że na wstępie kapłan stawia narzeczonym pytania dotyczące dobrowolnej zgody na zawarcie związku, woli wytrwania w wierności, a także gotowości na przyjęcie i wychowanie w wierze chrześcijańskiej swojego potomstwa[110]. Po odśpiewaniu hymnu do Ducha Świętego ma miejsce złożenie przed Bogiem, a w obecności świadków, przysięgi małżeńskiej:

> Ja *N.* biorę Ciebie *N.* za żonę (męża) i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że Cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący w Trójcy Jedyny i wszyscy święci[111].

Bezpośrednio po przysiędze kapłan w imieniu Kościoła potwierdza i błogosławi zawarte małżeństwo: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela" (Mt 19,6). Małżeństwo przez was zawarte ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławię w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego"[112].

W dalszej części celebracji sakramentu małżeństwa następuje poświęcenie obrączek ślubnych, które na znak miłości i wierności nowożeńcy nakładają sobie nawzajem, wypowiadając słowa:

> *N.*, przyjmij tę obrączkę jako znak mojej miłości i wierności. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego[113].

---

[110] Por. tamże, s. 903.

[111] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*.., dz. cyt., s. 903. Znakiem sakramentalnym są słowa małżonków, w których składają sobie przyrzeczenie miłości i wierności. W odróżnieniu od innych sakramentów, w których oprócz słowa występuje również jakiś element materialny albo gest, w małżeństwie znakiem jest słowo przymierza. Poprzez to słowo Bóg, za pośrednictwem Kościoła, wkracza zbawczo w sytuację życia mężczyzny i kobiety. Por. W. Beinert, *Das Verstaendnis der Ehe als Sakrament der Kirche*, „Lebendiges Zeugnis" 12 (1973) nr 3, s. 20–26.

[112] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*.., dz. cyt., s. 33. Por. DoNiem-1993, s. 903.

[113] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*.., dz. cyt., s. 34. Por. DoNiem-1993, s. 903.

Obrzęd zawarcia małżeństwa odbywa się najczęściej podczas Mszy św. z liturgią słowa[114], modlitwą powszechną[115], *Modlitwą Pańską* oraz błogosławieństwem[116].

W odróżnieniu od tradycji łacińskiej ceremonia ślubna w Kościele prawosławnym składa się z dwóch oddzielnych i niezależnych obrzędów: „zaręczyn" i „ukoronowania"[117]. „Zaręczyny", które odbywają się przy wejściu do świątyni, polegają na pobłogosławieniu zaręczających się oraz nałożeniu ślubnych pierścieni. Bezpośrednio po obrzędzie zaręczyn następuje zawarcie sakra-

---

[114] Liturgia słowa Bożego powinna być przystosowana do obrzędów sakramentu małżeństwa. Stanowi ona punkt wyjścia do mówienia o małżeństwie, jego celu i obowiązkach. W przypadku gdy rubryki nie pozwalają na stosowanie formularza mszalnego *za nowożeńców*, wówczas jedno czytanie można wziąć z liturgii małżeństwa. Jest to jednak zakazane w czasie Triduum Paschalnego, w święta Narodzenia, Objawienia, Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego, Ciała i Krwi Pańskiej oraz inne uroczystości obowiązujące. W niedziele okresu Bożego Narodzenia i w niedziele zwykłe w ciągu roku można celebrować mszę *za nowożeńców* wraz z czytaniami, jeżeli odprawia się ona poza programem mszy niedzielnych. Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Kraków 2004, s. 338.

[115] W modlitwie powszechnej wszyscy modlą się m.in., aby Duch Święty odnowił łaskę sakramentu małżeństwa we wszystkich małżonkach obecnych na liturgii oraz w całej parafii. Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa*..., dz. cyt., s. 108–109.

[116] Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa*.., dz. cyt., s. 20–21; DoNiem-1993, s. 903–904. Zachowuje się błogosławieństwo małżonków po modlitwie *Ojcze nasz* i uroczyste błogosławieństwo końcowe. W czasie pierwszego błogosławieństwa nowożeńcy klęczą, natomiast udzielający błogosławieństwa ma rozłożone nad nimi ręce. Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa*..., dz. cyt., s. 115, 117, 119–120. Cisza, prostracja, wyciągnięte ręce – są to gesty liturgiczne należące do niewerbalnego kodu liturgii, które służą do podkreślenia obecności i działania Ducha Świętego. Cisza jest w liturgii zawieszeniem wszelkiego gestu, słowa oraz ma wskazywać na obecność Bożego Ducha; ma pobudzać wiernego do łączenia się z Chrystusem. Por. A. M. Triacca, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Vaticano 2011, s. 154–159.

[117] Por. *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim*, dz. cyt.,s. 139–160. Na temat liturgii małżeństwa w poszczególnych Kościołach wschodnich zob. I. H. Dalmais, *La liturgie du mariage dans les Églises Orientales. Structure, histoire, signification*, „La Maison-Dieu" 50 (1957), s. 58–69.

mentu małżeństwa w obrzędzie „ukoronowania". Podczas niego narzeczeni, odpowiadając na zadane przez kapłana pytania, zapewniają świadków uroczystości, że wstępują w związek z rozwagą i z własnej, nieprzymuszonej woli na mocy zgody, która jest jednym z fundamentów małżeństwa. Zapewniają również, że nie są związani przysięgą z inną osobą[118]. Następują trzy długie epikletyczne modlitwy kapłana, w których błaga on Boga o Jego uświęcającą łaskę dla narzeczonych. W trakcie trzeciej modlitwy małżonkowie trzymają się za ręce[119].

Po modlitwach, w akcie obrzędu koronacji, kapłan bierze wieńce lub dopasowane do głów narzeczonych korony, czyni nimi znak krzyża nad Ewangeliarzem, żegna nimi mężczyznę oraz kobietę i, trzymając je nad nimi, wypowiada słowa: „Koronowany jest sługa Boży *N.* dla służebnicy Bożej *N.*, w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha. Koronowana jest służebnica Boża *N.* dla sługi Bożego *N.*, w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha"[120].

W czasie trzykrotnego błogosławieństwa małżonków kapłan za każdym razem powtarza: „Panie, Boże nasz, ukoronuj ich chwałą i dostojeństwem"[121]. Słowa te stanowią prośbę o zesłanie Ducha Świętego, właściwą epiklezę sakramentu małżeństwa[122].

W dalszej części ceremonii duchowny czyta perykopę ewangeliczną, odmawia modlitwy, litanię i modlitwę *Ojcze nasz*. Na znak niero-

---

[118] Por. DoNiem-1993, s. 904; *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim*, dz. cyt., s. 145–146. Pytania te zostały wprowadzone do liturgii małżeńskiej w XVII wieku przez prawosławnego metropolitę Piotra Mohyłę. W jego *Trebniku* (1646) została także wprowadzona przysięga małżeńska, co świadczy o wyraźnym wpływie tradycji łacińskiej. Por. G. Minczew, *Małżeństwo prawosławne*..., dz. cyt., s. 86.

[119] Por. *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim*..., dz. cyt., s. 148–152; DoNiem-1993, s. 904.

[120] *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim*, dz. cyt., s. 152.

[121] Tamże.; DoNiem-1993, s. 904; K. Lijka, *Wieńce i korony w liturgii sakramentu małżeństwa Kościoła bizantyjskiego i łacińskiego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny", 17 (2009) nr 1, s. 105–120.

[122] Por. T. Kałużny, *Sakrament małżeństwa*..., dz. cyt., s. 55.

zerwalnej więzi małżeńskiej kapłan łączy ręce nowożeńcom, nakrywa epitrachilionem[123] i trzykrotnie oprowadza wokół anałoja[124].

Różnice w rzymskokatolickim i prawosławnym ujęciu małżeństwa dotyczą także rozumienia szafarza sakramentu. Zostaje to odnotowane we *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw mieszanych* z Barlin Acres (1971)[125] oraz w dokumentach: *Małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo między rzymskimi katolikami i prawosławnymi* z Ginevra-Ingenbohl (1985)[126] i *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993)[127]. Wspominają one, iż w Kościele rzymskokatolickim szafarzami sakramentu małżeństwa są sami małżonkowie. Kapłan jest tylko świadkiem i w imieniu Kościoła ma dopilnować, by sakrament został zawarty ważnie i godziwie. Duchowny jedynie błogosławi już zawarte sakramentalne małżeństwo. W sytuacji braku kontaktu z kapłanem chrześcijanie mogą sobie sami udzielić małżeństwa w obecności świadków. Natomiast prawosławna teologia sakramentalna w przeciwieństwie do katolicyzmu za szafarza związku uznaje kapłana[128]. Przez udział świętego ministra rozumie się nie tylko jego obecność, ale także błogosławieństwo kapłańskie przewidziane obrzędem. W Kościele prawosławnym udział ministra i jego błogosławieństwo są istotnymi elementami zwyczajnej formy małżeństwa religijnego[129].

Dokument *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) w swojej treści porusza problem interkomunii, czyli przystępowania do Komunii świętej w Kościele innego wyznania. We-

---

[123] Szata liturgiczna w obrządkach bizantyjskich, odpowiednik rzymskiej stuły, używana w liturgii przez kapłanów i biskupów. Por. *Nowe Tablice, czyli o cerkwi, Liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Wybór*, I. Petrov, red. G. Minczew, Kraków 2007, s. 163–164.

[124] Por. DoNiem-1993, s. 904.

[125] Por. DoUSA-1971.

[126] Por. DoSzw-1985.

[127] Por. DoNiem-1993.

[128] Por. DoUSA-1971, s. 199; DoSzw-1985, s. 817; DoNiem-1993, s. 904–905.

[129] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości*…, dz. cyt., s. 137–138; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*..., dz. cyt., s. 204.

dług tego dokumentu strona katolicka może przystąpić do Komunii świętej w Cerkwi, pod warunkiem że uzyska na to zgodę władz Kościoła prawosławnego[130].

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku stwierdza, że prawodawca stwarza możliwość, przy zaistnieniu szczególnych okoliczności, korzystania ze wspólnoty sakramentalnej pomiędzy katolikiem a wyznawcami Kościołów wschodnich pozostających bez jedności z Rzymem. Pozwala katolikom prosić o sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych u szafarzy z któregokolwiek Kościoła wschodniego[131]. Szafarze katoliccy mogą natomiast godziwie udzielać wymienionych sakramentów chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego, jeśli dobrowolnie o to proszą i posiadają należytą dyspozycję[132].

W Kościele prawosławnym zasady w tym względzie są bardziej restrykcyjne. Duchowni prawosławni nie udzielają sakramentów wiernym nieprawosławnym, zaś wiernym prawosławnym nie wolno przystępować do sakramentów w żadnym innym Kościele[133]. To sprawia, że katolicka otwartość na prawosławie pozostaje czysto teoretyczna, musiałaby bowiem łamać zasady Kościoła prawosławnego. Cerkiew prawosławna, odrzucając interkomunię, w żadnym przypadku nie odrzuca faktu wewnętrznej jedności wierzących w Chrystusa ani wzajemnego braterstwa lub współpracy. W sakramencie małżeństwa Kościół dąży do pełnej jedności małżonków w Chrystusie i występuje przeciw jej zamianie na niepełną jedność, jaką może być małżeństwo mieszane. Aby zapobiec problemom w związkach mieszanych, Kościół prawosławny proponuje powrócić do pierwotnej praktyki, według której sakrament małżeństwa zawiera się tylko

---

[130] Por. DoFr-1971, s. 302.

[131] Por. KPK, kan. 844 § 2; KKKW, kan. 670.

[132] Por. KPK, kan. 844 § 3; Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio"*, nr 15; DyrE, nr 122–124.

[133] Por. DoFr-1971, s. 302.

w połączeniu z Eucharystią. Pełnia każdego małżeństwa w jedności wiary byłaby możliwa tylko wtedy, gdyby obie strony mogły przystąpić razem do Komunii[134]. W omawianej kwestii dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) stwierdza, że dla obu Kościołów Eucharystia stanowi centralny punkt życia chrześcijańskiego, ale przy zawieraniu małżeństwa mieszanego nie jest możliwe, aby małżonkowie mogli wspólnie przystępować do Stołu Pańskiego[135].

Dokument z Bonn (1993) oprócz różnic w celebracji liturgii małżeństwa pomiędzy Kościołami siostrzanymi wskazuje w swoim zakończeniu na to, co ich łączy, a mianowicie dar łaski udzielany małżonkom przez Boga[136]. Wszelka łaska może być dana tylko przez Chrystusa i jest włączeniem w życie Trójosobowego Boga; jest tajemniczym, wewnętrznym przystosowaniem naszego bytu do Jezusa Chrystusa, na którego obraz jesteśmy przez łaskę wewnętrznie zrodzeni. Choć wszystkie sakramenty są źródłem łaski uświęcającej, tzn. bytowej wspólnoty z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem i Duchem, to jednak w każdym z nich ma ona specyficzne zabarwienie[137]. Istotą łaski sakramentalnej jest zawsze to samo życie nadprzyrodzone rozpoczęte w chrzcie, a jednak każdy sakrament, jako nowy dar czerpany ze źródła Chrystusowego zbawienia, jest nowym sposobem życia Chrystusa w człowieku, jakby nowym upodobnieniem się do Niego. Zdefiniowaną prawdą wiary jest to, iż sakrament małżeństwa udziela małżonkom łaski, która ich uświęca, udoskonala ich naturalną miłość i wzmacnia nierozerwalną jedność[138].

---

[134] Por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*..., dz. cyt., s. 47–49.

[135] Por. DoNiem-1993, s. 907.

[136] Por. tamże, s. 904

[137] Por. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*..., dz. cyt., s. 207.

[138] Por. S. Paszkowski, *Rodzina bogatą wspólnotą życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2000, s. 39–40.

2. Trudności w budowaniu wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego

Rozpatrując temat małżeństw katolicko-prawosławnych, dokumenty dialogowe wskazują dalej na problemy związane z różnicami w zakresie nauki wiary i życia liturgicznego oraz kwestii etycznych i moralnych w obydwu Kościołach.

2.1. Różnice w dziedzinie teologii i życia liturgicznego

W badanych dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu mowa jest o dwóch rodzajach różnic doktrynalnych. Pierwszy dotyczy różnic w pojmowaniu małżeństwa, drugi zaś różnic doktrynalnych i teologicznych o charakterze ogólnym między Kościołami siostrzanymi.

Odnosząc się do różnic w rozumieniu małżeństwa między katolikami i prawosławnymi, dokumenty dialogowe zwracają przede wszystkim uwagę na problematykę nierozerwalności związku małżeńskiego. W *Deklaracji* z USA (1978) stwierdzono, iż obydwa Kościoły siostrzane uznają trwały charakter małżeństwa, opierając się na tekstach zawartych w Piśmie Świętym[139]. Niemniej jednak Kościół prawosławny, mając na uwadze ludzką rzeczywistość małżeństwa, w pewnych okolicznościach dopuszcza rozwody i godzi się na zawarcie powtórnego związku małżeńskiego. Natomiast w Kościele katolickim, w przypadku małżeństw nieskonsumowanych, po przeprowadzeniu odpowiedniego procesu dowodowego może dojść do unieważnienia takiego małżeństwa, czyli podjęcia decyzji o utracie

[139] Por. DoUSA-1978, s. 203. Problematyka nierozerwalności związku małżeńskiego została także poruszona w projekcie dokumentu dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Por. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*..., dz. cyt.

ważności i wiarygodności takiego związku[140]. Autorzy *Deklaracji duszpasterskiej w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* z USA (1990) zauważają, iż Kościół katolicki nie dopuszcza możliwości rozwiązania małżeństwa skonsumowanego. Jest to spowodowane przekonaniem, że Kościół nie ma wystarczającej władzy, aby móc unieważnić taką więź[141].

Dokumenty dialogowe zwracają dalej uwagę na trudności wynikające z różnic doktrynalnych i teologicznych o charakterze ogólnym między dwoma Kościołami. W sposób bezpośredni odnoszą się do tej kwestii dwa analizowane dokumenty: *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971)[142] oraz *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986)[143].

Autorzy wspomnianych dokumentów zauważają, iż we współczesnym świecie pod wpływem różnych czynników dochodzi do częstszego kontaktu między ludźmi różnych wyznań i wzrostu liczby zawieranych małżeństw mieszanych. Brak zaakceptowania tego rodzaju związków ze strony rodzin, istniejące różnice teologiczne między Kościołami oraz zbyt rygorystyczna dyscyplina kanoniczna w tym względzie mogą doprowadzić do osłabienia, a nawet zerwania kontaktu ze wspólnotą kościelną przez jednego lub obu małżonków. Taka sytuacja może prowadzić do indyferentyzmu religijnego i stać się przyczyną utraty wiary[144].

W związku z tym autorzy wspomnianych dokumentów podkreślają, iż małżonkowie ze związków katolicko-prawosławnych powinni być uświadomieni o istnieniu różnic dzielących obie Wspólnoty kościelne, przyznając jednocześnie, że różnice te nie w każdym przy-

---

[140] Por. DoUSA-1978, s. 203; DoUSA-1990, s. 1401.

[141] Por. DoUSA-1990, s. 1401. Rozbieżności dotyczące katolickiej i prawosławnej koncepcji małżeństwa zostały omówione szerzej w pierwszej części niniejszego studium.

[142] Por. DoFr-1971.

[143] Por. DoUSA-1986.

[144] Por. DoFr-1971, s. 296; DoUSA-1986, s. 213.

padku muszą negatywnie wpływać na życie chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej[145].

Główne rozbieżności doktrynalne między rzymskim katolicyzmem i prawosławiem dotyczą następujących kwestii: pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque*), prymatu i nieomylności biskupa Rzymu, czyśćca i dwóch ostatnich dogmatów maryjnych.

Jedną z zasadniczych różnic między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem jest sprawa pochodzenia Ducha Świętego „od Ojca" (*ex Patre*) – jak utrzymuje Kościół wschodni lub „od Ojca i Syna" (*ex Patre Filioque*) – jak tłumaczy Kościół zachodni, co znalazło wyraz w wielce dyskutowanym dodatku *Filioque* do *Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary*[146]. *Filioque* nie ma w pierwotnym tekście *Credo* ani też we współczesnym *Symbolu wiary* Kościoła prawosławnego. Jego dołączenie do łacińskiego *Wyznania wiary* doprowadziło do powstania różnicy teologicznej, która była później przez wielu teologów wschodnich rozumiana jako różnica dogmatyczna dzieląca obydwa Kościoły[147].

U podstaw powstałych nieporozumień znajduje się sprawa kanonicznej prawomocności i teologicznej słuszności wprowadzenia przez Kościół zachodni dodatku *Filioque* do *Nicejsko-Kon-*

---

[145] Por. DoFr-1971, s. 308; DoUSA-1986, s. 212.

[146] Por. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, 168–169. Włodzimierz Łosski utrzymuje, że *Filioque* stało się głównym powodem dogmatycznym rozdziału między Wschodem a Zachodem, zaś inne nieporozumienia doktrynalne były tylko jego skutkami. Por. W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 50.

[147] Por. Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007, s. 455–462. Na temat ekumenicznego wymiaru problemu: Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) (1977) nr 11, s. 36–39; The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* (Washington, October 25, 2003), „The Greek Orthodox Theological Review" 49 (2004) nr 3–4, s. 359–392; J. Bujak, *Kwestia „Filioque" w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce" 2 (2008) nr 2, s. 307–328; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych". Studium ekumeniczne*, Opole 2000, s. 263–265.

stantynopolitańskiego wyznania wiary. U podstaw nieporozumień znajdują się dwa różne sposoby rozważania tajemnicy Trójcy Świętej. Punktem wyjścia dla Wschodu są Osoby, a ściślej Osoba Ojca. Ojciec jest postrzegany jako „jedyna zasada" jedności Trójcy, jedyne „źródło" i „przyczyna" pochodzenia Ducha. W związku z tym teologowie wschodni zarzucali, że tradycja zachodnia, przyjmując *Filioque,* pomniejsza pozycję Ojca (monarchię Ojca) w Trójcy Świętej[148].

Należy zauważyć, iż *Filioque* postrzegane jest dziś przez wielu teologów prawosławnych (m.in. Wasilija Bołotowa, Georgesa Florowskija, Sergiusza Bułgakowa, Johna Meyendorffa, Jerzego Klingera, Oliviera Clémenta) jako *theologoumenon*[149]. Wielu innych wymaga jednak usunięcia go z tekstu *Credo*[150]. W 1977 roku Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan opublikowała dokument pt. *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, w którym wyraziła aktualne stanowisko Kościoła katolickiego w tej sprawie. Dokument między innymi potwierdza normatywną wartość *Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego* w jego pierwotnej formie, utrzymując jednocześnie, że doktryna *Filioque* nie jest sprzeczna z orzeczeniem Soboru Konstantynopolitańskiego z 381 roku. Pomimo odmiennej perspektywy w przekonaniu autorów dokumentu tradycje grecka i łacińska o pochodzeniu Ducha Świętego stanowią wyraz uprawnionej komplementarności, która nie narusza wiary w rzeczywistość

---

[148] Por. H. Paprocki, *Problem „Filioque"*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 175; W. Łosski, *Teologia mistyczna*..., dz. cyt., s. 60–61; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 455–462; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych"*..., dz. cyt., s. 263–265.

[149] W teologii prawosławnej *theologoumenon* oznacza dobrze uzasadnioną opinię teologiczną, która ma za sobą autorytet ojców Kościoła. Por. T. Stylianopoulos, *The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?*, „The Greek Orthodox Theological Review" 31 (1986) nr 3–4, s. 255–288.

[150] Por. *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" (1981) nr 1–2, s. 4–7; Z. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 457–460.

wyznawanego misterium[151]. Kwestia *Filioque* była także przedmiotem katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego[152].

Drugą ważną kwestię sporną w relacjach między Kościołami siostrzanymi stanowi zagadnienie prymatu i nieomylności biskupa Rzymu, zdogmatyzowane na I Soborze Watykańskim[153].

Prawosławie nie posiada doświadczenia prymatu w takiej formie, jaka rozwinęła się w Kościele rzymskokatolickim. Uznając prymat Stolicy Rzymskiej za bezsporny fakt historyczny, teologowie prawosławni inaczej pojmują naturę prymatu. Według nich nie jest to prymat jurydyczny, lecz honorowy. Podkreślają oni równość wszystkich biskupów, z których jeden jest *primus inter pares*. Wskazują na fakt, iż wielu spośród największych Ojców Kościoła wschodniego uważało stolicę rzymską za *prima sedes* odgrywającą główną rolę we wspólnocie chrześcijańskiej, nie mówiąc jednak nigdy o prymacie Rzymu z ustanowienia Bożego. W teologii prawosławnej ponadto stwierdza się, że w nauce wielkich soborów odbytych na Wschodzie nie występuje żadna formuła o prymacie z prawa Boskiego. Ogół teologów Kościoła prawosławnego wyklucza możliwość udowodnienia z Pisma Świętego samej idei prymatu jurysdykcji, jak również prawa sukcesji[154].

---

[151] Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, dz. cyt., s. 36–39.

[152] Por. The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?...*, dz. cyt.; J. Bujak, *Kwestia „Filioque" w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, dz. cyt., s. 307–328.

[153] Por. Sobór Watykański I, *Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusa „Pastor aeternus"* (18 lipca 1870). Stanowisko Kościoła katolickiego streszcza dokument: Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) (1999) nr 2, s. 52–56.

[154] Por. J. Tofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, [w:] *Posłannictwo biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 135–148; W. Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 16 (1973) nr 1, s. 66; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych"…*, dz. cyt., s. 265–268; K. Kupiec, *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 15 (1997), s. 149; J. Kras, *Zagadnienie prymatu papieskiego w kontekście współ-*

Dla świadomości prawosławnej trudne jest do przyjęcia również katolickie rozumienie nieomylności papieskiej. Prawosławni nauczają, że tylko sobór ma możliwość wypowiadania się nieomylnie w sprawach wiary i moralności, o ile są to wypowiedzi *ex consensu Ecclesiae*. Trudno więc teologom prawosławnym zgodzić się na przyznanie charyzmatu nieomylności jednemu z biskupów *ex esse*, nawet przy uwzględnieniu, że dotyczy on wypowiedzi *ex cathedra*. „Orzeczenie papieża *ex cathedra* – według ks. Jerzego Tofiluka – pozbawia możliwości zbadania, czy jego wypowiedź pozostaje w zgodności z wiarą Kościoła"[155].

Prymat biskupa Rzymu jest jednym z ważnych tematów katolicko-prawosławnego dialogu teologicznego w wymiarze światowym i lokalnym. W tym kontekście na uwagę zasługuje zaproszenie do dialogu na temat posługi biskupa Rzymu skierowane przez Jana Pawła II w ekumenicznej encyklice *Ut unum sint*[156].

Kolejna różnica doktrynalna między katolicyzmem i prawosławiem dotyczy eschatologii, zwłaszcza rozumienia czyśćca. Wpraw-

---

czesnej sytuacji ekumenicznej, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 23 (1976) z. 2, s. 94–95. Negatywne stanowisko na temat papieskiego prymatu prawosławie wyraziło najdobitniej w rezolucji wydanej z okazji konferencji prawosławnych Kościołów autokefalicznych w 1948 roku w Moskwie. W dokumencie tym piętnuje się katolicką naukę o prymacie jurysdykcji jako deformację nauki Nowego Testamentu oraz antychrześcijańską innowację. Por. Conférence des chefs et des représentants des Églises orthodoxes autocéphales, *Résolution relative à la question: „Le Vatican et l'Église orthodoxe"* (Moscou, 17 juillet 1948), [w:] *Actes de la Conférence des chefs et des réprésentants des Églises orthodoxes autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500-e anniversaire de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe russe, 8–18 juillet 1948*, t. II, Moscou 1952, s. 440–444.

[155] J. Tofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, dz. cyt., s. 148. Por. Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych"*…, dz. cyt., s. 274–275.

[156] Por. Jan Paweł II, *Encyklika o działalności ekumenicznej „Ut unum sint"*, Watykan 1995. Na temat katolicko-prawosławnego dialogu i na temat prymatu papieskiego zob. J. Bujak, *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego*, Szczecin 2007; J. Nastałek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008.

dzie teologowie prawosławni przyjmują istnienie stanu oczyszczenia, to jednak ujmują go odmiennie.

W Kościele katolickim przyjmuje się, że po śmierci, w „stanie przejściowym", będzie istniała możliwość odpokutowania kary za grzechy popełnione przed śmiercią. Nie będzie zaś możliwości zasługi, a tym samym szansy wyboru. Nauka o czyśćcu w Kościele prawosławnym nie została zdogmatyzowana na podobieństwo teologii katolickiej. Większość teologów prawosławnych przyjmuje jednak, że los człowieka przed sądem szczegółowym nie jest jeszcze definitywnie rozstrzygnięty i w tym „stanie przejściowym" człowiek nie traci możliwości doskonalenia. Po śmierci dusza oddziela się od ciała i uświadamia sobie, iż znajduje się w świecie bezcielesnych potęg, czyli duchów dobrych i złych. Następuje samookreślenie się duszy w nowym świecie, które polega na ujawnieniu się jej stanu, które w teologii prawosławnej nazywane jest wstępnym sądem. Po samookreśleniu się duszy następuje tak zwane przejście przez „komory celne" (gr. *telonie*, scs. *mytarstwa*), w których dusza, przechodząc przez „cła", jest badana przez złe duchy i chroniona przez aniołów. Jeżeli na danym „cle" ciężar grzechu przeważa nad dobrem, to dusza pozostaje oddalona od Boga i doznaje mąk piekła, pozostawiając złym duchom to, co do nich należy, zachowując w sobie tylko to, co należy do Boga. Dopiero po przejściu przez „cła" dusza przyprowadzana jest przed oblicze Boga, któremu oddaje pokłon i staje się godna chwały nieba. Ten proces oczyszczenia i uzdrawiania duszy wspomagany jest przez modlitwę żyjących i wstawiennictwo zbawionych. „Stan pośredni" w prawosławiu nie posiada więc znaczenia negatywnego – pokutowania, zadośćuczynienia, ekspiacji, ale pozytywne – uzdrawiania i uświęcania się[157].

---

[157] Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego* (opracowany przez zespół wiernych prawosławnych), Kraków 2001, s. 461–463; S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok-Warszawa 1992, s. 198; G. Remete, *Dogmatica ortodoxă*, Alba-Iulia 1997, s.344–345; Z. Kijas, *Znaki nadziei na wieczne szczęście we współczesnej myśli religijno-filozoficznej*, „W Nurcie Franciszkańskim" 3 (1993), s. 26; M. Blaza,

Rozbieżności doktrynalne między katolikami i prawosławnymi dotyczą również sformułowanych przez Kościół rzymskokatolicki dogmatów maryjnych: Niepokalanego Poczęcia[158] oraz Wniebowzięcia Matki Bożej[159].

Matka Boża (*Theotokos*) cieszy się żywym kultem w obydwu tradycjach chrześcijańskich, wschodniej i zachodniej, co stanowi wspólne dziedzictwo Kościoła niepodzielonego. Kościół prawosławny nie uważa jednak, iż konieczne jest formułowanie kolejnych dogmatów, których celem byłoby wyjaśnienie swej wiary i kultu maryjnego, głęboko obecnego zwłaszcza w liturgii i ikonografii wschodniej. Ogłoszenie przez Kościół rzymskokatolicki dwóch wspomnianych dogmatów wywołało więc i nadal wywołuje negatywne reakcje wielu teologów prawosławnych. W uzasadnieniu swego sprzeciwu prawosławie wskazuje zarówno na doktrynę (treść definicji), jak i na definicję papieską dogmatyzującą doktrynę[160].

Należy zauważyć, że chociaż analizowane dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu nie rozpatrują szerzej tej kwestii, trudności, z którymi muszą się zmierzyć małżeństwo i rodzina katolicko-prawosławna, dotyczą również życia liturgicznego obydwu Kościołów.

Modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym, „Przegląd Powszechny" (2005) nr 11, s. 2740.

[158] Por. Pius IX, *Bulla „Ineffabilis Deus"* (8 grudnia 1854).

[159] Por. Pius XII, *Konstytucja apostolska „Munificentissimus Deus"* (1 listopada 1950).

[160] Na przykład w odniesieniu do doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi zwraca się uwagę, że doktryna ta nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w Piśmie Świętym i opiera się na typowo prawniczej koncepcji odkupienia. Trudno też pogodzić tę doktrynę z powszechnością woli zbawczej i odkupienia ludzkości przez Chrystusa oraz ze śmiercią Maryi. Por. H. Paprocki, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia. Prawosławny punkt widzenia*, „Elpis" 4 (2002) z. 6, s. 253–259; W. Życiński, *Doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi w teologii Kościoła prawosławnego*, „Roczniki Teologiczne" (KUL) 47 (2000) z. 2, s. 69–83; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych"*…, dz. cyt., s. 276–281. Szerzej na ten temat zob. A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996; Z. Kijas, *Prawosławny a katolicki obraz Maryi*, „Salvatoris Mater" 3 (2001) nr 4, s. 120–143.

Odmienności w tym względzie można zauważyć już w odniesieniu do przedmiotów sakralnych. W tradycji Kościoła łacińskiego szczególne znaczenie przypisuje się czci obrazów i figur, co spotyka się niekiedy z niezrozumieniem ze strony chrześcijan innych wyznań. Prawosławny teolog Paul Evdokimov twierdzi, że zachodnia sztuka religijna, będąc odejściem od wzorów wschodnich, jest skażona sekularyzmem. Upadek życia duchowego na Zachodzie dostrzega Evdokimov w przypisywaniu obrazom jedynie znaczenia pedagogicznego. Co więcej, nawet piękno sztuki łacińskiej wczesnego i dojrzałego średniowiecza to jedynie „bizantyjska maniera" będąca niekonsekwencją wobec nauczania Kościoła łacińskiego. Szczególnym wyrazem upadku i zeświecczenia sztuki na Zachodzie – zdaniem wspomnianego autora – miałoby być wprowadzenie perspektywy pozbawiającej sztukę transcendencji[161]. Z kolei w tradycji Kościoła wschodniego bardzo dużą rolę odgrywa ikona. Wzrok wiernych skierowany w czasie modlitwy ku ikonom stanowi swego rodzaju medium pomiędzy ziemskim a Bożym światem. W prawosławiu ikona nie jest obiektem oglądania, a jedynie kontemplacji. Prowadzi ona ku Bogu, kieruje ku Niemu myśli patrzącego; przenosi myśli człowieka w sferę niebiańską, w sferę boską. Według rosyjskiego duchownego i teologa prawosławnego Pawła Florenskiego: „Celem ikony jest wprowadzenie świadomości widza w świat ducha, ukazanie tajemnych i nadprzyrodzonych zjawisk"[162].

Pewna różnica tradycji liturgicznej prawosławia i katolicyzmu tradycji łacińskiej ujawnia się w wykonywaniu znaku krzyża. W tradycji łacińskiej znak ten jest wykonywany z lewej strony do prawej, natomiast w tradycji prawosławnej z prawej strony do lewej.

Wyjaśniając to zagadnienie, rosyjski filozof i semiotyk Borys Uspienski zwraca uwagę na znaczenie prawej i lewej strony w obrzędach religijnych. W obydwu omawianych tradycjach liturgicznych prawa strona jest odbierana jako prawidłowa lub właściwa. Tej stro-

---

[161] Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 235, 244.

[162] P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s.131.

nie przypisuje się też pozytywne znaczenie. Natomiast lewa strona („niewłaściwa") posiada sens negatywny. Prawosławni są zdania, że ich gest wykonywania krzyża jest jak najbardziej prawidłowy. Ruch od lewej do prawej strony (tradycja łacińska) może być pojmowany jako przejście z ciemności do światła, od grzechu do zbawienia, od śmierci do życia. Natomiast kierunek od prawej strony do lewej (tradycja prawosławna) jest postrzegany jako zwycięstwo nad diabłem, który, jak się sądzi, znajduje się po lewej stronie. Poza tym, w obu przypadkach chodzi o komunikację między człowiekiem i Bogiem. W tradycji łacińskiej znak wychodzi od człowieka i skierowany jest do Boga. Znak krzyża jawi się tu przede wszystkim jako modlitwa. W tym ujęciu człowiek jest podmiotem działania. Natomiast w tradycji prawosławnej znak krzyża wychodzi od Boga i skierowany jest do człowieka. Znak krzyża jawi się jako wyznanie wiary[163].

W małżeństwach i rodzinach mieszanych mogą też pojawić się trudności związane z odmienną praktyką postu.

W liczącej dwa tysiące lat tradycji chrześcijańskiej post był zawsze uważany, zarówno przez katolików łacińskiej tradycji, jak i prawosławnych, za fundamentalny element drogi wiary i praktykowano go z wielką gorliwością i surowością. Liturgiczna tradycja i nauka obydwu Kościołów siostrzanych określa post jako czas pokuty i odnowy, a także wyjątkowej aktywności człowieka, który pragnie powrócić na drogę wyznaczoną przez Jezusa Chrystusa. Wbrew ogólnie przyjętemu poglądowi post to nie tylko wyrzeczenie się niektórych rodzajów pokarmu, zrezygnowanie z rozrywek. Jest to również duchowy wysiłek skierowany ku przemianie postępowania, ku przemianie całego ludzkiego życia[164].

---

[163] Więcej na ten temat: B. Uspienski, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010.

[164] Por. A. Fiedoruk, *Dyscyplina postu w Kościele prawosławnym oraz problem dostosowania postanowień kościelnych o poście do wymagań współczesności*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 6 (1976) nr 3–4, s. 41–70; M. Martynowicz, *Wielki Post*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 112 (1999) nr 2, s. 3, 7; A. Schmemann, *Wielki Post*, Białystok 1990.

W Kościele rzymskokatolickim wyróżnia się trzy rodzaje postów: 1) post ścisły – obowiązuje w Środę Popielcową oraz w Wielki Piątek. Polega on na powstrzymaniu się od spożywania mięsa (z wyjątkiem ryb) i ograniczeniu posiłków. Obowiązuje wszystkich pełnoletnich do rozpoczęcia 60. roku życia[165]; 2) wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych – polega na powstrzymaniu się od spożycia mięsa (z wyjątkiem ryb) w każdy piątek roku liturgicznego z wyjątkiem uroczystości, czyli dni liturgicznych najwyższej rangi (np. w pierwszy piątek po Wielkanocy). Post ten obowiązuje wszystkich w wieku powyżej 14. roku życia. Z przestrzegania wstrzemięźliwości zwolnione są osoby chore oraz te, które nie mają możliwości wyboru pokarmu; 3) post eucharystyczny – powstrzymanie się od spożycia pokarmów na godzinę przed przyjęciem Komunii świętej. Obowiązuje wszystkich, z wyjątkiem chorych i ich opiekunów[166].

W Kościele prawosławnym wyróżnia się cztery główne okresy postu: 1) Wielki Post rozpoczynający się w poniedziałek, siedem tygodni przed świętem Zmartwychwstania; 2) post przed świętem Świętych Apostołów Piotra i Pawła (Post Piotrowy) – czas jego trwania waha się od jednego do sześciu tygodni, w zależności od daty świętowania Paschy; 3) post przed świętem Zaśnięcia Bogarodzicy, który trwa dwa tygodnie (od 14 do 27 sierpnia); 4) post przed Bożym Narodzeniem (Post Filipowy) – trwa czterdzieści dni, czyli od 28 listopada do 6 stycznia[167]. Dniami postnymi są środy i piątki w przeciągu całego roku, z wyjątkiem okresu między świętem Bożego Narodzenia a Epifanią, tygodnia paschalnego i tygodnia po święcie Pięćdziesiątnicy. Ponadto występują posty jednodniowe: wigilia Epifanii, święto Ścięcia głowy św. Jana Chrzciciela, święto Podwyższenia Krzyża Pańskiego oraz w środy i piątki w przeciągu całego

---

[165] Por. KPK, kan. 1252.
[166] Por. tamże, kan. 919; KKKW, kan. 713 § 2.
[167] Por. С. Бобчев, *Църковно право*…, dz. cyt., s. 339.

roku. Zasady postu w Kościele prawosławnym są bardziej surowe niż u chrześcijan tradycji zachodniej[168].

Należy w końcu zauważyć, o czym również nie mówią wprost badane dokumenty dialogowe, że w małżeństwie mieszanym mogą pojawić się dodatkowe problemy związane ze specyfiką roku liturgicznego w tradycji obydwu Kościołów siostrzanych, a zwłaszcza z różnicą kalendarza liturgicznego. Podczas gdy Kościół katolicki tradycji łacińskiej odwołuje się do kalendarza gregoriańskiego, to Kościół prawosławny (pomijając pewne rozbieżności w łonie samego prawosławia) posługuje się zasadniczo kalendarzem juliańskim. Obecnie różnica między obydwoma kalendarzami wynosi 13 dni. Prowadzi to do obchodzenia w różnych terminach świąt chrześcijańskich i innych wydarzeń roku liturgicznego, w tym Wielkanocy – centralnego święta wszystkich wyznawców Chrystusa[169].

---

[168] Por. A. C. Calivas, *Oddawanie czci Bogu*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 66–67; K. Ware, *Wielki Post i konsumpcyjne społeczeństwo*, Białystok 2000; T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 309, przypis 134. O znaczeniu, jakie prawosławie nadaje praktyce postu, świadczy fakt, iż zagadnienie to znalazło się na liście tematów przyszłego soboru ogólnoprawosławnego. W związku z tym wypracowano też projekt dokumentu dla przyszłego soboru: Trzecia Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj* (Chambésy 1986), [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 402–405.

[169] Por. T. Kałużny, *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, dz. cyt., s. 159–186; E. Branişte, *Liturgica generală,* Bucureşti 1993, s. 172–179; K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 335–336; J. Jarek, *Wspólna data Wielkanocy – dążenia i trudności*, „Życie i Myśl" 28 (1977) nr 4, s. 141. Na temat rozbieżności dotyczących kalendarza wśród Kościołów prawosławnych oraz prób związanych z rozwiązaniem tego rodzaju trudności na forum ogólnoprawosławnym zob. T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny*…, dz. cyt., s. 284–299. Projekt dokumentu w tej sprawie, który zostanie przedłożony pod obrady przyszłego soboru ogólnoprawosławnego: Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Zagadnienie kalendarza* (Chambésy 1982), [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny…*, dz. cyt., s. 400–401.

2.2. Odmienności w zakresie etyki małżeńskiej

Do niedawna panowało przekonanie, że skoro różnice w kwestiach etycznych i moralnych nie były determinujące w momencie powstawania podziałów, to nie należy ich uważać za pierwszorzędne w dialogu ekumenicznym. Stąd do końca lat 80. XX wieku w dialogu ekumenicznym kwestie etyczne były praktycznie nieobecne[170]. Można w tym widzieć uzasadnienie dla faktu, iż analizowane dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego dotyczące w sposób bezpośredni problematyki małżeństw między katolikami i prawosławnymi nie poświęcają wiele uwagi tym kwestiom. W ostatnim czasie jednak rozbieżności w zakresie etyki małżeńskiej stały się coraz większym problemem w relacjach między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi. Z tego rodzaju trudnościami muszą więc liczyć się również osoby żyjące w małżeństwach różnowyznaniowych.

W związku z tym w dokumencie pt. *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986) zawarta jest krótka sugestia, iż w poradnictwie małżeńskim należy zwrócić uwagę na problem stosunków przedmałżeńskich i pozamałżeńskich, szacunek małżonków dla siebie nawzajem (oraz przemoc w rodzinie), rozwód oraz regulację poczęć[171]. Na niektóre z powyższych problemów zwracają uwagę także inne dokumenty dialogów ekumenicznych[172].

---

[170] Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012, s. 257.

[171] Por. DoUSA-1986, s. 219.

[172] Por. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*..., dz. cyt.; Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America, *On Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life*, Miami, July 1992, www.holy-trinity.org/morality/affirmation.html (18.11.2013).

Szczegółowe wskazania dotyczące etyki życia małżeńskiego zawarte zostały w dokumentach obydwu Kościołów oraz wypowiedziach teologów obydwu stron[173].

Kościół rzymskokatolicki i prawosławny nauczają, iż ludzkie życie jest święte od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Dlatego w kwestiach etycznych, takich jak: diagnostyka prenatalna, aborcja, eksperymenty na embrionach, eutanazja, ich poglądy są niemal całkowicie zbieżne, a to pozwala im wspólnie bronić chrześcijańskiego dziedzictwa. Zasadnicza różnica w nauce Kościołów siostrzanych – jak odnotowano we *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z 1986 roku – dotyczy oceny stosowania środków antykoncepcyjnych oraz kwestii rozwodu. Obydwa Kościoły zajmują też odmienne stanowisko odnośnie do zastosowania metody *in vitro* w celach prokreacji. Tematu tego nie podejmują jednak bezpośrednio analizowane dokumenty dialogowe.

Problem rozwodu został już szeroko omówiony w pierwszej części niniejszego studium. W tym miejscu ograniczymy się do przedstawienia stanowiska obydwu stron w odniesieniu do stosowania środków antykoncepcyjnych oraz metody *in vitro*.

---

[173] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*; Paweł VI, Encyklika *Humane vitae*; Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki płciowej *Persona humana*, 29 grudnia 1975, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 113–127; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae" o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*, 22 lutego 1987, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*,red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 360–385; Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt.; *Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio*, „Unitas" 23 (1978) nr 2, s. 139–146; Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, *Заявление „О грехе детоубийства"*, www.bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=47(5.11.2013); Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Брачна правила Српске Православне Цркве*, Београд 1994, dz. cyt.; The Holy Synod of the Church of Greece, *Basis Position of the Assisted Reproduction* (Athens, 11.01.2006), www.bioethics.org. gr/en/03_b.html#1 (8.09.2013).

Negatywne stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego w kwestii antykoncepcji zostało precyzyjnie ukazane w encyklice *Humanae vitae* papieża Pawła VI z 1968 roku[174]. Antykoncepcja w pojęciu *Humanae vitae* oznacza taką interwencję w funkcjonowanie organizmu kobiety lub mężczyzny, która zarówno w przewidywaniu zbliżenia cielesnego, jak i podczas jego spełniania czy w rozwoju naturalnych skutków miałaby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiła środek prowadzący do tego celu. W związku z tym jest ona nie tylko naruszeniem cielesnej struktury stosunku małżeńskiego, ale również jego wewnętrznym nieładem wyrażającym się w rozmyślnym udaremnieniu zapłodnienia[175].

W dokumencie tym papież Paweł VI, odwołując się do woli Stwórcy, który wyposażył naturę człowieka w określone możliwości, przypomina jednocześnie, że Kościół dopuszcza wykorzystywanie naturalnych rytmów płodności i bezpłodności, kiedy małżonkowie pragną uniknąć poczęcia dziecka: „Wolno wówczas małżonkom – czytamy w encyklice – uwzględniać naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć bez łamania zasad moralnych"[176].

Nauczanie to znalazło swoją kontynuację w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1981)[177]. Papież podjął w niej zdecydowaną polemikę z tzw. mentalnością antykoncepcyjną, która będąc silnie zakorzeniona w dzisiejszej kulturze, stanowi poważne zagrożenie zarówno dla życia, jak i samej miłości:

---

[174] Por. Paweł VI, Encyklika *Humane vitae*. Stanowisko katolickie zostało przypomniane również w projekcie ekumenicznego dokumentu nt. małżeństw mieszanych w Polsce. Zob. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*..., dz. cyt.

[175] Por. Paweł VI, Encyklika *Humane vitae*, nr 14.

[176] Tamże, nr 16.

[177] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.

> Naturalnej „mowie", która wyraża obopólny, całkowity dar małżonków – zauważa Jan Paweł II – antykoncepcja narzuca mowę obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfałszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru[178].

Akt seksualny, który ma wyrażać pełnię osobowego oddania, gdy jest antykoncepcyjny, stanowi odrzucenie płodności będącej istotnym elementem męskości czy kobiecości. Stosując antykoncepcję, małżonkowie, jak mówi Jan Paweł II, „manipulują" oraz poniżają płciowość ludzką w osobach własnej i współmałżonka.

W syntetyczny sposób nauczanie Magisterium Kościoła w tej sprawie przekazuje *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992), który podaje:

> Z uzasadnionych powodów małżonkowie mogą chcieć odsunąć w czasie przyjście na świat swoich dzieci. Powinni więc troszczyć się, by ich pragnienie nie wypływało z egoizmu, lecz było zgodne ze słuszną wielkodusznością odpowiedzialnego rodzicielstwa […]. Okresowa wstrzemięźliwość, metody regulacji poczęć oparte na samoobserwacji i odwoływaniu się do okresów niepłodnych są zgodne z obiektywnymi kryteriami moralności. Metody te szanują ciało małżonków, zachęcają do wzajemnej czułości i sprzyjają wychowaniu do autentycznej wolności. Jest natomiast wewnętrznie złe wszelkie działanie, które – czy to w przewidywaniu aktu małżeńskiego, podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego[179].

W uzasadnieniu takiego stanowiska zwraca się uwagę na fakt, że środki antykoncepcyjne wewnętrznie oddzielają międzyosobowy

---

[178] Tamże, nr 32.
[179] KKK, nr 2368–2370.

akt zjednoczenia cielesnego od typowo ludzkiej zdolności twórczej, wpisanej w strukturę tego aktu na mocy przyjętej zasady jedności osoby[180]. W ten sposób akt seksualny zostaje pozbawiony swego naturalnego przeznaczenia. Antykoncepcja godzi zatem w podstawową jedność osoby ludzkiej oraz niweczy znaczenie aktu płciowego jako sposobu odnowy obietnicy miłości i wierności złożonej przed Bogiem. Ponadto środki antykoncepcyjne, które zwalniają mężczyznę z odpowiedzialności za współżycie seksualne, utrwalają egoizm w małżeństwie, a kobietę sprowadzają do roli narzędzia służącego zaspokajaniu seksualnych pożądań męża. Działanie antykoncepcyjne jest zdecydowanym „nie" małżonków wobec współpracy z Bogiem w dziedzinie przekazywania życia. Małżonkowie kwestionują w ten sposób swą zależność od Stwórcy, lekceważąc ustanowione przez Niego prawa[181]. Wykluczając w akcie małżeńskim możliwość macierzyństwa i ojcostwa, sprowadza się współżycie małżeńskie do interesownego wykorzystania partnera jako przedmiotu użycia, co godzi w miłość, która jest fundamentem małżeństwa. Mamy więc do czynienia z mentalnością i wypływającą z niej działalnością hedonistyczną. Burzy się w ten sposób właściwą hierarchię wartości. Praktycznie zaprzecza się obiektywnej hierarchii, stawiając na piedestale przyjemność jako wartość naczelną[182].

W przeciwieństwie do Kościoła rzymskokatolickiego teologia prawosławna nie wdaje się w otwartą dyskusję na temat zagadnienia regulacji urodzeń, gdyż dotyczy to najbardziej intymnych spraw. To, że Kościół prawosławny nie zajmuje zdecydowanej postawy, nie oznacza jednak jego słabości wobec świata[183]. Chociaż Kościół prawosławny uznaje, że stosunek płciowy jest darem Bożym, udzielonym jedynie mężczyźnie i kobiecie, którzy tworzą sakramentalną

---

[180] Por. M. Joyce, *The meaning of contraception*, New York 1970, s. 26.

[181] Por. Z. Domagalski, *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniezno 1992, s. 22–23.

[182] Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986, s. 247.

[183] Por. Z. Glaeser, *Małżeństwo i rodzina w myśli N. A. Nissiotisa*, „Biuletyn Ekumeniczny" 2 (1993), s. 76.

wspólnotę małżeńską, to jednak utrzymuje, że nie jest jego zadaniem mieszanie się do życia intymnego małżonków. Małżonkowie sami winni rozwiązywać swoje problemy przed Bogiem[184].

Prawosławny biskup i teolog Kallistos Ware zwraca uwagę, iż w odniesieniu do środków antykoncepcyjnych i innych sposobów kontroli urodzin w Kościele prawosławnym istnieją różne opinie na ten temat. Wcześniej kontrola urodzin była zdecydowanie potępiana, ale w dzisiejszych czasach mniej rygorystyczny pogląd zaczyna przeważać nawet w krajach tradycyjnie prawosławnych. Wielu teologów prawosławnych uważa, że rozsądne użycie środków antykoncepcyjnych w małżeństwie nie stanowi samo w sobie grzechu. Ich zdaniem o liczbie dzieci i o odstępach, w jakich powinny przychodzić na świat, najlepiej decydują sami rodzice, kierując się głosem swego sumienia[185].

W podobnym duchu wypowiada się Paul Evdokimov, wskazując przy tym na wymiar eklezjalny problemu:

> Obecność Kościoła jest teandryczną (bosko-ludzką) świadomością w świecie. Kościół zajmuje się ewangeliczną *metanoią*, dąży do przemienienia człowieka w nowe stworzenie, pragnie uczynić go charyzmatycznym; egzorcyzmuje siły i broni Bram życia, rozróżnia duchy i ukazuje drogę ostatecznego wyzwolenia, lecz nie określa zasad życia społecznego, nie wydaje przepisów, nie udziela gotowych odpowiedzi zamiast człowieka wolnego. Na obraz Boży nieskończenie szanuje godność człowieka, kapłana królewskiego kapłaństwa, i obdarza go swoim zaufaniem, oczekuje od niego jego własnych decyzji w wymiarze świętości i *sacrum*[186].

---

[184] Por. M. P. Laroche, *Mały Kościół...*, dz. cyt., s. 58–59. Więcej na ten temat zob. W. Surówka, *Problematyka antykoncepcji w tradycji prawosławnej*, „Studia Oecumenica" 10 (2010), s. 123–141.

[185] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 328–329.

[186] P. Evdokimov, *Sakrament miłości*, dz. cyt., s. 196.

W praktyce Kościoła rosyjskiego kapłani zasadniczo nie zadają pytań dotyczących używania środków antykoncepcyjnych, ponieważ dziedzina relacji między mężem i żoną jest zbyt delikatna, by podlegała dochodzeniu ze strony duszpasterza. Zadaniem kapłana nie jest wnikanie w intymność, w której realizuje się jedność dwojga w jednym ciele i w której obecność osoby trzeciej może stać się zbędna choćby tylko z uwagi na charakter tych pytań[187].

Z drugiej strony, rosyjski teolog prawosławny, metropolita Hilarion Ałfiejew podkreśla, iż „aborcja jest grzechem ciężkim, co jest równoznaczne z morderstwem, a antykoncepcja jest mniej poważnym grzechem. Ale nadal grzechem, w którym dobrowolnie odrzuca się dzieci"[188].

Ostatecznie decyzję w sprawie regulacji urodzin prawosławie pozostawia małżonkom[189]. Oni decydują też o wyborze metody i środków antykoncepcyjnych, na które pozwala im Cerkiew prawosławna. Zakaz dotyczy jedynie środków poronnych. W związku z tym w dokumencie Soboru lokalnego Kościoła rosyjskiego z 2000 roku pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* stwierdza się, że niektóre metody antykoncepcji mają działanie poronne, polegające na sztucznym przerywaniu ciąży w pierwszych etapach życia zarodka. Inne zaś środki, które nie zabijają rozwiniętego już życia, nigdy nie mogą być utożsamiane z aborcją. W określaniu swojego stanowiska wobec antykoncepcji (nie aborcji) małżonkowie chrześcijańscy powinni pamiętać, że dar ludzkiego życia jest jednym z podstawowych celów związku małżeńskiego chcianego przez Boga. Celowa odmowa przyjęcia dzieci w małżeństwie mająca swoje uzasadnienie w czysto egoistycznych powodach jest niewątpliwie grzechem[190].

---

[187] Por. W. Pałaszkowski, *Théologie du péché*, „Desclée et Cie" (1960), s. 507–508.

[188] *Митрополит Иларион о цикле фильмов „Человек перед Богом"*, www.hilarion.ru/2011/ 04/20/3528 (10.11.2013).

[189] Por. P. Evdokimov, *Sakrament miłości*, dz. cyt., s. 195–196.

[190] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr XII. 3.

Identyczne stanowisko w tej kwestii jest przedstawione w oświadczeniu Cerkiewno-Społecznej Rady ds. Etyki Biomedycznej na temat *Grzechu dzieciobójstwa* z 5 stycznia 2001 roku. Rada ta stwierdza, że wszystkie hormonalne środki antykoncepcyjne mające działanie poronne są równoważne aborcji, gdyż rozpoczęły niszczenie życia[191].

Przytoczone wypowiedzi jasno ukazują, iż Kościół prawosławny zdecydowanie odrzuca wszelkie środki poronne, uznając je za grzeszne i równe aborcji. Nie można przecież zabijać człowieka, gdyż jego życie jest święte i nienaruszalne od samego początku. Człowiek jest ze swej natury powołany do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem – do przebóstwienia[192].

Odmienne stanowisko zajmują Kościoły rzymskokatolicki i prawosławny w odniesieniu do problemu zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*.

Kościół rzymskokatolicki, zatroskany o dobro człowieka, o jego godność i poszanowanie prawa przysługującego każdej osobie ludzkiej, zdecydowanie sprzeciwia się sztucznemu zapłodnieniu pozaustrojowemu *in vitro*. Akceptuje jednocześnie – jak czytamy w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* (1987) – te poszukiwania, które nie godzą w naturalny proces przekazywania życia, ale go wspomagają z poszanowaniem godności małżonków, którzy są powołani do współpracy z Bogiem Stwórcą[193].

W Instrukcji *Donum vitae* podkreśla się, iż dziecko nie jest rzeczą, która się komukolwiek należy, ale jest darem samego Stwórcy. Tak jak małżonkowie mają prawo do poczęcia dziecka, które będzie naturalnym owocem ich miłosnego zjednoczenia, tak dziecko ma prawo do poczęcia w sposób odpowiadający jego godności, nie zaś przy współudziale osób trzecich i zastosowaniu biotechnologii: „Osoba

---

[191] Por. Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, *Заявление „О грехе детоубийства”*, dz. cyt.

[192] Por. A. Aleksiejuk, *Kościół prawosławny a problem zapłodnień in vitro*, „Życie i Płodność” 2–3 (2008), s. 54.

[193] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*.

ludzka powinna być przyjęta w akcie jedności i miłości swoich rodziców; dlatego zrodzenie dziecka powinno być owocem ich wzajemnego oddania się, które realizuje się w akcie małżeńskim, a przez który małżonkowie współpracują z dziełem miłości Stwórcy jako słudzy, a nie władcy"[194].

Do kwestii tej odnosi się również *Karta pracowników służby zdrowia* Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia z 11 lutego 1994 roku[195]. Czytamy tam między innymi:

> Pragnienie posiadania dziecka ze strony rodziców, jakkolwiek szczere i głębokie, nie usprawiedliwia stosowania technik, które stoją w sprzeczności z prawdą o ludzkiej prokreacji i godnością nowej ludzkiej istoty. Pragnienie posiadania dziecka nie stwarza żadnego prawa do dziecka. Dziecko jest osobą obdarzoną podmiotową godnością. Jako takie nie może być chciane jako przedmiot prawa. Jest ono raczej podmiotem prawa: istnieje prawo dziecka do tego, by począć się w pełnym szacunku wobec faktu, że jest ono osobą[196].

Stosunek Kościoła prawosławnego do problematyki związanej z zapłodnieniem pozaustrojowym *in vitro* znalazł swój najpełniejszy wyraz w oficjalnych dokumentach greckiego i rosyjskiego Kościoła prawosławnego[197]. Dokument Jubileuszowego Soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskie-*

---

[194] Tamże, II B, nr 5.

[195] Por. Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, 11 lutego 1994, [w:] *W trosce o życie*..., red. K. Szczygieł, dz. cyt., s. 549–627.

[196] Por. Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, dz. cyt., nr 25.

[197] Można tu wskazać dokument Patriarchatu Moskiewskiego pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (2000), którego cały dwunasty rozdział poświęcony jest problemom bioetycznym. Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr XII.4. Oficjalne stanowisko Greckiego Kościoła Prawosławnego w tej sprawie zawarto w dokumencie *Podstawy stanowiska wo-*

go Kościoła Prawosławnego (2000) zwraca uwagę na fakt, iż w wielu sytuacjach nowe metody biomedyczne są stosowane do przezwyciężenia choroby niepłodności. Jednocześnie rosnąca technologiczna ingerencja w zaistnienie życia ludzkiego jest zagrożeniem dla integralności i duchowego zdrowia fizycznego człowieka. Istnieje ogromne niebezpieczeństwo traktowania ludzkiego życia jako „produktu", który może być wybrany według własnych upodobań i którego można się pozbyć na równi z rzeczą materialną[198]. Obszerniej kwestia metody *in vitro* została omówiona w dokumencie Greckiego Kościoła Prawosławnego pt. *Podstawy stanowiska wobec etyki wspomaganej reprodukcji* (2006). W dokumencie tym stwierdzono, iż Kościół prawosławny, stając w obronie świętości osoby ludzkiej, uważa, że podstawowym elementem antropologii jest uznanie zasady świętości życia człowieka, który w swoim istnieniu łączy świat duchowy i materialny. Celem człowieka stworzonego na obraz Boży jest dążenie do stania się podobnym do swego Praobrazu, czyli osiągnięcie przebóstwienia i świętości[199].

> Każdy nowo narodzony człowiek – czytamy we wspomnianym dokumencie Kościoła greckiego – przychodzi na ten świat nie dlatego, aby uczynić piękniejszym życie jego rodziców, powiększyć ich doczesny status materialny lub być ich „kontynuacją" pod względem biologicznym i psychologicznym, lecz powołany jest przez Boga do życia wiecznego. Dziecko jest darem miłości i ufności Boga względem rodziców. Przede wszystkim zaś rodzi się po to, aby wypełnić zadanie, do którego powołał go Bóg, stać się wyrazem Jego kenotycznej i jednoczącej miłości […]. Poczęcie każdego

---

bec etyki wspomaganej reprodukcji z 11 stycznia 2006. Por. The Holy Synod of the Church of Greece, *Basis Position of the Assisted Reproduction*, dz. cyt.

[198] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr XII.

[199] Por. The Holy Synod of the Church of Greece, *Basis Position of the Assisted Reproduction*, dz. cyt.

> człowieka powinno być przede wszystkim wyrazem woli Bożej, a nie tylko rezultatem decyzji człowieka[200].

Wyjaśniając stanowisko prawosławia w omawianej kwestii, polski teolog prawosławny ks. Artur Aleksiejuk zauważa, iż wczesny zarodek od chwili zaistnienia w momencie poczęcia nie tylko posiada własną tożsamość genetyczną, ale też tożsamość osobową. W związku z tym już od chwili poczęcia spotykamy człowieka wraz z duszą i ciałem oraz wrodzoną możliwością stania się „dzieckiem Bożym". Zarodek, embrion mają duszę. Życie biologiczne człowieka, także wtedy, gdy jest on w postaci embrionalnej z racji etapu rozwoju, na którym aktualnie się znajduje, funkcjonuje wraz z życiem duchowym. Od momentu poczęcia człowiek jest otwarty na łaskę Bożą, o czym wielokrotnie zaświadcza Pismo Święte i Tradycja Kościoła. Już w postaci embrionalnej ciało człowieka związane jest ściśle z jego duszą, zaś jego życie ma wymiar mistyczny. Przyjmując, że życie ludzkie jest jedynym i niepowtarzalnym darem udzielonym człowiekowi przez Boga i od samego początku jest święte oraz nienaruszalne, należy zarazem uznać, że jest ono takie także wtedy, gdy jest powołane *in vitro*, bowiem człowiek stwarza jedynie warunki do jego zaistnienia. Człowiek poczęty *in vitro* bez wątpienia jest człowiekiem. Niemniej jednak akt powołania go do istnienia zachodzi z woli i inicjatywy człowieka, co budzi uzasadnione wątpliwości w odniesieniu do zamysłu Bożego zarówno wobec niego samego, jak i jego rodziców. Decydującą rolę w zapłodnieniu nie odgrywa ani wola, ani techniczne możliwości człowieka, lecz Boskie zamierzenie. Jednak w odróżnieniu od stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego – podkreśla ks. Aleksiejuk – Cerkiew rosyjska oraz grecka nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: Czy rodzice, decydując się na zapłodnienie pozaustrojowe, działają wbrew woli Bożej? Definitywne rozstrzyganie tego problemu byłoby niezgodne z duchem prawosławia,

---

[200] Tamże.

któremu w odróżnieniu od katolicyzmu obce jest podejście czysto jurydyczne. W prawosławiu zaznacza się jednak, że współdziałanie dla dobra człowieka nie powinno być aktem jednostronnie ludzkim. Należy uszanować tajemnicę człowieka i intymność aktu jego powstawania, pojmowanie aktu prokreacji nie jako czysto technicznej możliwości, ale w kontekście znaczenia i charakteru małżeństwa oraz rodzicielstwa. Dopiero z tej perspektywy powinno się szukać odpowiedzi na pytanie o zgodność bądź niezgodność z wolą Bożą wsparcia prokreacji metodami technicznymi. Naturalnym miejscem przyjścia na świat i wychowania dziecka jest rodzina składająca się z połączonych węzłem małżeńskim mężczyzny i kobiety. Jest czymś oczywistym, że fakt ten zakłada uczestnictwo i aktywny udział obojga rodziców. Chęć posiadania i wychowania dziecka bez obecności drugiego rodzica z założenia tchnie egoizmem oraz świadczy o poważnym nieuporządkowaniu w życiu duchowym, sferze psychicznej i emocjonalnej[201].

Wyraźniej specyficzne stanowisko prawosławia w sprawie zapłodnienia *in vitro* sformułował patriarcha Aleksy II, który stwierdził, że w przypadku, gdy zawodzą inne terapeutyczne i chirurgiczne metody leczenia bezpłodności dotykającej jednego lub obojga małżonków, sztuczne zapłodnienie komórkami rozrodczymi męża Cerkiew uważa za dopuszczalne[202].

Z powyższego wynika, iż w odróżnieniu od niezmiennego i jednoznacznego stanowiska Kościoła rzymskokatolickiego wobec zapłodnień pozaustrojowych stanowisko Kościoła prawosławnego nie jest w tej kwestii jednoznaczne. Autorzy prawosławni dalecy są od bezwzględnego rygoryzmu w tej sprawie. Starają się raczej poprzez

---

[201] Por. A. Aleksiejuk, *Współczesne zagadnienia bioetyczne*, „Elpis" 11 (2009) z. 1 (19–20), s. 60–62.

[202] Podaję za: A. Aleksiejuk, *Współczesne zagadnienia bioetyczne*, dz. cyt., s. 69. W podobnym duchu sformułowane zostało oficjalne stanowisko Świętego Synodu Biskupów Kościoła Prawosławnego w Ameryce z lipca 1992 w rozdziale poświęconym prokreacji. Por. Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America, *On Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life*, dz. cyt.

spokojną argumentację opartą na nauce Cerkwi skłonić małżonków do wstrzymania się od tych środków. Rodzice, którzy nie mają potomstwa, powinni zaakceptować swój los jako wolę Bożą i nieść swój krzyż albo zdecydować się na adopcję i obdarzyć swoją miłością dziecko, które zostało pozbawione miłości rodzicielskiej.

Natomiast obydwa Kościoły siostrzane – jak podkreślono w dokumencie na temat małżeństw między katolikami i prawosławnymi z Nowego Jorku (1986) – zajmują jednakowe stanowisko wobec problemu stosunków przedmałżeńskich i pozamałżeńskich, potrzeby wyboru naturalnego rytmu płodnościjako sposobu planowania rodziny oraz wzajemnego szacunku małżonków[203].

W kwestii stosunku seksualnego przedmałżeńskiego (zachowanie czystości) oraz pozamałżeńskiego (cudzołóstwo) oba Kościoły nauczają, iż każde instrumentalne traktowanie ludzkiego ciała i jego płciowości jest sposobem manipulacji człowiekiem, które godzi w jego osobową godność. Chrześcijańska etyka seksualna w żadnym przypadku nie oddziela współżycia seksualnego od miłości.

Z opinią Kościoła rzymskokatolickiego na temat czystości przedmałżeńskiej spotykamy się w deklaracji poruszającej zagadnienia etyki seksualnej pt. *Persona humana*, wydanej przez Kongregację Nauki Wiary w 1975 roku[204]. Według tego dokumentu osoby płci przeciwnej pragnące zawrzeć związek małżeński powołane są do dostrzegania u swojego partnera osobowej wartości, a nie tylko wymiaru atrakcyjności seksualnej. Nie można sprowadzać człowieka do poziomu rzeczy poprzez pożądanie przekraczania barier we wzajemnym poznaniu i bliskości. Kościół, odczytując zamysł Boga wobec ludzkiej płciowości, niezmiennie naucza, że jedynie osoby złączone węzłem małżeńskim mogą korzystać z bliskości intymnej. Okres poprzedzający zawarcie małżeństwa jest czasem przygotowania narzeczonych do czekających ich zadań. Nie jest to czas korzystania z praw przysługujących małżonkom, gdyż narzeczeni jeszcze

---

[203] Por. DoUSA-1986, s. 219.

[204] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*; KKK, nr 2339.

nie oddali się sobie wzajemnie przed Bogiem i nie zobowiązali do miłości, wierności i uczciwości aż do śmierci. Stąd też pogląd usprawiedliwiający stosunki seksualne przed zawarciem małżeństwa jest sprzeczny z nauką chrześcijańską, która głosi, że wszelka działalność seksualna winna mieścić się w ramach małżeństwa. Stosunki przedmałżeńskie nie są w stanie zabezpieczyć szczerości i wierności wzajemnego związku pomiędzy mężczyzną i kobietą, a szczególnie nie są w stanie ustrzec tego związku przed niestałością pożądania i samowoli[205].

Kościół prawosławny zwraca również uwagę na wartość czystości i zagrożenia dla jej dotrzymaniu, co wyrażone zostało między innymi w dokumencie pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* z 2000 roku. Dokument zwraca uwagę, iż cnota czystości głoszona przez Kościół jest podstawą wewnętrznej jedności osoby ludzkiej, która musi znajdować się w stanie harmonii duszy i ciała. Wszelkie wykroczenia nieuchronnie zakłócają tę harmonię oraz integralność życia człowieka, powodując ciężkie obrażenia zdrowia duchowego. Lubieżność jest przyczyną zatwardziałości serca, czyniąc je jednocześnie niezdolnym do prawdziwego aktu miłości. W kontekście ludzkiego kryzysu duchowego oraz pod wpływem mediów człowiek staje się narzędziem korupcji moralnej, wychwalającej rozwiązłość seksualną, różne rodzaje perwersji seksualnej i inne grzeszne namiętności, co przyczynia się do tłumienia duchowych i moralnych zasad, spychając tym samym człowieka do roli zwierzęcia kierującego się wyłącznie instynktem. Ciało ludzkie – jak podkreślono w dokumencie – jest wspaniałym dziełem Boga i powinno być świątynią Ducha Świętego. Cerkiew nie wzywa do unikania intymności seksualnej, lecz troszczy się o to, aby miała ona miejsce w osobistej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą pobłogosławionych przez Boga w świętym sakramencie małżeństwa, w którym stają się oni źródłem kontynuacji ludzkiego życia, wyra-

[205] Por. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana*, nr 7.

zem czystej miłości, pełnej komunii, zgodności „dusz i ciał", o co modli się dla nich Kościół w obrzędzie ślubu[206].

Przez obydwa Kościoły siostrzane kontakty seksualne przed ślubem uznawane są zatem za moralnie złe. Podważają bowiem godność drugiej osoby, gdy jest ona używana dla zaspokojenia swych zachcianek, wyrabiają w człowieku postawę egoizmu, prowadząc ostatecznie do utrwalenia hedonistycznego stylu życia. Tylko małżeństwo stanowi właściwe miejsce aktu seksualnego, gdyż miłość przypieczętowana w obliczu Boga i Kościoła daje rękojmię wierności i nierozerwalności[207].

Nie mniej surowo oceniane są przez obydwa Kościoły chrześcijańskie stosunki pozamałżeńskie, tj. cudzołóstwo.

Kościół rzymskokatolicki uznaje cudzołóstwo za wykroczenie przeciw godności małżeństwa, co wyraził w swoim *Katechizmie* z 1992 roku. Stwierdza w nim, iż grzech ten oznacza niewierność małżeńską w sytuacji, kiedy jeden z partnerów żyjący w związku małżeńskim nawiązuje stosunki płciowe, choćby tylko przelotne, z inną osobą. Ten, kto dopuszcza się cudzołóstwa, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań oraz „rani znak przymierza", jakim jest węzeł małżeński, naruszając przy tym prawo współmałżonka i godząc w instytucję małżeństwa. W sytuacji zdrady małżeńskiej Kościół katolicki, odwołując się do nauczania Chrystusa, wskazuje potrzebę przebaczenia niewierności[208].

Kościół prawosławny bardziej surowo ocenia grzech cudzołóstwa, traktując go jako przyczynę rozpadu małżeństwa i powód uprawniający do otrzymania rozwodu. Na zdradę małżeńską jako jeden z ważnych powodów rozwodu wskazuje na przykład przywoływany już dokument pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego*

---

[206] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви,* dz. cyt., nr X.6.

[207] Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 311–315; M. P. Laroche, *Mały Kościół...*, dz. cyt., s. 36.

[208] Por. KKK, nr 2380–2381; KPK, kan. 1152; KKKW, kan. 863.

Kościoła Prawosławnego z 2000 roku[209]. Podobne przepisy zostały zawarte w *Regulaminie małżeństwa* Serbskiego Patriarchatu Prawosławnego (1994). W dokumencie tym stwierdza się, iż osoba, której współmałżonek świadomie i dobrowolnie dopuścił się aktu zdrady małżeńskiej, może się starać o uzyskanie rozwodu z orzeczeniem winy drugiej strony. Za cudzołóstwo (rozpustę) przyjmuje się również sytuację, kiedy to kobieta wbrew woli męża, bez uzasadnionego powodu, zostawia swojego małżonka i żyje w odłączeniu od niego, prowadząc burzliwy i skandaliczny sposób życia. Niedopuszczalna jest także separacja małżonków żyjących w warunkach wyraźnie wskazujących na cudzołożny związek z inną osobą[210].

Obydwa Kościoły – jak zauważono we *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (1986) – prezentują zbieżne nauczanie na temat potrzeby odwołania się do naturalnego rytmu płodności w sposobie planowania rodziny[211]. Znajomość cielesności i rytmów płodności należy uznać za warunek konieczny odpowiedzialnego rodzicielstwa. Poznaniu temu służą niewątpliwie

---

[209] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X.3.

[210] Por. Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Брачна правила Српске Православне Цркве*, dz. cyt., § 88–89; P. Evdokimov, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 206; T. Kałużny, *Nierozerwalność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 48–50 .

[211] Por. DoUSA-1986, s. 219. Więcej na ten temat zob. M. Kluz, *Życie i płodność. Moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny*, „Studia Warmińskie" 48 (2001), s. 163–177; A. Deluga, Z. Szymański, *Metodyka samoobserwacji objawów cyklu miesiączkowego*, [w:] *Płodność i planowanie rodziny*, red. Z. Szymański, Szczecin 2004, s. 65–76; A. Kokoszka, *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. 3, Tarnów 1996; J. Nagórny, *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*, [w:] *Odpowiedzialni za życie i miłość*, red. E. Burzyk, Bielsko-Biała 1994, s. 27–57; V. Raduca, *Planificarea familiala si contraceptia*, www. crestinortodox.ro/sanatate-stiinta/planificarea-familiala-contraceptia-72611.html (25.07.2013); S. Moldovan, *Problemele spiritual-morale ale „planificarii familiei" – Planning familial*, www.adevaruldespreavort.ro/ce-spune-biserica-ortodoxa/170-prof-sebastian--moldovan-problemele-spiritual-morale-ale-planificarii-familiei-planning-familial (30.07. 2013).

metody naturalne oparte na naturalnym przebiegu rytmu płodności, akceptowane i zalecane przez Kościół[212]. W encyklice *Humanae vitae* (1968) papież Paweł VI stwierdza, iż małżonkowie, jeśli mają słuszne powody wynikające z warunków zdrowotnych, psychicznych, ekonomicznych, społecznych lub innych zewnętrznych czynników, mogą skorzystać z czasu niepłodnego, kiedy do poczęcia na pewno nie dojdzie[213]. Podobnie dokument pt. *Wskazania duszpasterskie Kościoła prawosławnego w Ameryce na temat małżeństwa* (1977) przestrzega małżonków, aby nie zapominali o potrzebie obrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Muszę więc oni zdecydowanie przeciwstawiać się wszelkiej kulturze śmierci występującej w różnych postaciach[214].

Wreszcie *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (1986) mówi o potrzebie wzajemnego szacunku małżonków[215]. Problematyka ta znalazła również swoje miejsce w dokumentach i wypowiedziach obydwu Kościołów, które jednogłośnie potwierdzają, że mąż i żona są sobie równi w godności i zobowiązani do wzajemnego okazywania sobie szacunku[216].

Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego na ten temat zostało przedstawione między innymi w posynodalnej adhortacji apostol-

---

[212] Por. J. Rötzer, *Sztuka planowania rodziny*, Warszawa 2005, s. 10–11.

[213] Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 10.

[214] Por. *Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio*, dz. cyt., nr 2, s. 145–146; DoUSA-1986, s. 219. Kościół prawosławny każdego człowieka traktuje jak „bogoczłowieka", który ze swej natury jest powołany do osiągnięcia zjednoczenia ze Stwórcą, do przebóstwienia, czyli stania się bogiem przez łaskę. Dlatego życie ludzkie jest święte i nienaruszalne od samego początku. Por. A. Aleksiejuk, *Kościół prawosławny a problem zapłodnień in vitro*, dz. cyt., s. 54.

[215] Por. DoUSA-1986, s. 219.

[216] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), dz. cyt.; KKK, nr 1929–1938; Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X.1, X.5; Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*..., dz. cyt.

skiej *Familiaris consortio* papieża Jana Pawła II z 1981 roku. Czytamy tam:

> Należy przede wszystkim podkreślić godność i odpowiedzialność kobiety, równe godności i odpowiedzialności mężczyzny. Równość ta realizuje się w szczególności we właściwym małżeństwu i rodzinie dawaniu się drugiemu współmałżonkowi i dawaniu się obojga dzieciom [...]. Stwarzając człowieka „mężczyzną i niewiastą", Bóg obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, ubogacając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe osobie ludzkiej[217].

Na temat niesprawiedliwych nierówności między kobietą i mężczyzną wypowiedział się papież Benedykt XVI w swoim Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 roku. W Orędziu tym papież zwraca uwagę na fakt, iż liczne niesprawiedliwe nierówności są przyczyną napięć zagrażających pokojowi na świecie. Chodzi tu przede wszystkim o nierówności pomiędzy mężczyzną i kobietą w egzekwowaniu fundamentalnych praw ludzkich. Niedostateczne poświęcanie uwagi sytuacji i roli kobiety wprowadza jednocześnie do porządku społecznego elementy niestabilności. Kobieta – stwierdza Benedykt XVI – nie może być traktowana przedmiotowo, bez poszanowania jej godności. Jeżeli pozycja kobiety jest mocno podporządkowana woli mężczyzny, to w konsekwencji jej osobowa godność jest pokrzywdzona, co stanowi zarazem przeszkodę w korzystaniu przez nią z wolności. Dlatego wszystkie formy dyskryminacji, które godzą w godność osobistą wpisaną przez Stwórcę w każdą istotę ludzką, muszą być przezwyciężone, aby był zagwarantowany pokój[218].

Podobne stanowisko w sprawie respektowania godności i wzajemnego szacunku między małżonkami prezentuje jubileuszowy do-

---

[217] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 22.

[218] Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007*, Watykan, 8 grudnia 2006.

kument Patriarchatu Moskiewskiego pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (2000). Znajdujemy w nim między innymi następujące stwierdzenie:

> [Cerkiew] widzi przeznaczenie kobiety nie w prostym naśladownictwie mężczyzny i nie we współzawodnictwie z nim, a w rozwoju wszystkich darowanych jej od Boga zdolności, między innymi tych, które są właściwe tylko jej naturze […]. Chrześcijańska antropologia przeznacza kobiecie o wiele wyższe miejsce, aniżeli współczesne bezbożne systemy[219].

Rosyjski teolog prawosławny abp Hilarion Ałfiejew zwraca uwagę, iż według nauki Kościoła prawosławnego głową rodziny jest mąż, a nie żona. Nie może to być jednak przyczyną nierespektowania równości bądź też dominacji mężczyzny nad kobietą. Zwierzchnictwo męża winno być oparte na miłości, gdyż chodzi tu o pierwszeństwo w odpowiedzialności i trosce. Jeżeli prymat mężczyzny będzie zbudowany na fundamencie miłości, wówczas mężczyzna ten będzie zdolny do złożenia siebie w ofierze. W życiu małżeńskim nie może być niewolniczego podporządkowania, lecz wzajemny szacunek małżonków i harmonijna jedność przy zróżnicowaniu ich funkcji[220].

Przytoczone wypowiedzi prezentujące stanowiska Kościołów siostrzanych mogą sprawiać wrażenie, że Kościół rzymskokatolicki przyznaje kobiecie większą autonomię, natomiast Kościół prawosławny bardziej podkreśla prymat i rolę mężczyzny. Różnice te wypływają z odmienności tradycji bądź kultur i nie naruszają zasadniczej zgodności obydwu stron w kwestii godności i wzajemnego szacunku między małżonkami[221].

---

[219] Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X.5. Cyt. za: J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 254.

[220] Por. Hilarion bp (Alfeiev), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 143.

[221] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 257–258.

3. Problemy związane z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci

Trzeci obszar trudności związanych z małżeństwami mieszanymi między katolikami i prawosławnymi – zgodnie z analizowanymi dokumentami dialogowymi – dotyczy chrztu oraz religijnego wychowania dzieci.

3.1. Problemy łączące się z chrztem dziecka

Mimo że analizowane dokumenty dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego nie poświęcają wiele uwagi trudnościom związanym z chrztem dziecka w małżeństwach mieszanych, to jednak kwestia ta została wyraźnie odnotowana w interesujących nas dokumentach. Dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) między innymi stwierdza, iż w przypadku małżeństwa mieszanego rodzice muszą podjąć zasadniczą decyzję dotyczącą miejsca chrztu dziecka, co niewątpliwie stanowi pewną trudność[222]. Natomiast dokument dialogowy pt. *Wspólne wskazania dotyczące formacji duchowej dzieci z małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* z Nowego Jorku (1980) zwraca uwagę na kwestię rękojmi. Autorzy dokumentu zauważają, iż strona katolicka jest przez swój Kościół zobligowana do chrztu i wychowania dzieci według norm i nauki Kościoła katolickiego. Zgoda na chrzest dzieci w Kościele prawosławnym byłaby zatem złamaniem wcześniejszych zobowiązań. Z drugiej strony zrozumiałe jest, że również Kościół prawosławny pragnie, aby dzieci z małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej były ochrzczone i wychowane w jego tradycji wyznaniowej. Z tym większą odpowiedzialnością – jak podkreślono w dokumencie – należy rozwiązać ten trudny i delikatny problem rodzący wiele konfliktów[223].

---

[222] Por. DoNiem-1993, s. 908.

[223] Por. DoUSA-1980, s. 207; DoFr-1971, s. 305; *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej*), dz. cyt.,

Nauka Kościołów siostrzanych na temat sakramentu chrztu jest w istotnych punktach zbieżna, nie licząc specyficznych akcentów w ujęciu tej rzeczywistości przez każdą z dwóch tradycji wyznaniowych. Nauka ta została przypomniana między innymi w dokumencie teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego na płaszczyźnie światowej pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* z Bari (1987)[224].

W dokumencie tym zwrócono jednocześnie uwagę na różnice w praktyce sprawowania tego sakramentu w obydwu Kościołach. Istniejące odmienności można sprowadzić do trzech zasadniczych. Należy przede wszystkim wskazać na brak jedności w czasie sprawowania sakramentów inicjacji w obydwu tradycjach wyznaniowych. W tradycji łacińskiej celebracja chrztu pozostaje w większości przypadków oddzielona w czasie od dwóch pozostałych sakramentów. Natomiast w tradycji bizantyjskiej zachowano jedność w czasie liturgicznej celebracji tych sakramentów. W praktyce obydwu Kościołów istnieje następnie różnica w sposobie udzielania chrztu. Kościół łaciński, uznając wprawdzie doniosłość chrztu przez zanurzenie,

---

s. 157; E. Czykwin, *Problemy małżeństw prawosławno-katolickich*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 159 (1996) nr 1, s. 16–18.

[224] Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari, 1987), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 6 (1988) nr 1, s. 64–72; T. Kałużny, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012, s. 41–42. Na temat specyficznych akcentów prawosławnej teologii chrztu zob. K. Leśniewski, *Misteria inicjacji chrześcijańskiej w duchowej tradycji prawosławia*, „Roczniki Teologiczne KUL" 52 (2005) z. 7, s. 61–83. Zagadnienie chrztu było także tematem innych dokumentów dialogowych. Owocem dialogu nt. chrztu w Polsce była podpisana w 2000 roku przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej (z wyjątkiem Kościoła Chrześcijan Baptystów) wspólna deklaracja: *Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 16 (2000) nr 1, s. 143–144. W związku z tym zob. także Komisja „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (Dokument z Limy, 1982), [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, wyd. II, Lublin 2012, s. 16–68.

stosuje zazwyczaj w praktyce chrzest przez polanie. Prawosławie natomiast kładzie nacisk na udzielanie tego sakramentu przez zanurzenie. Ponadto w Kościele rzymskokatolickim diakon może być zwyczajnym szafarzem chrztu. W Kościele prawosławnym zwyczajnym szafarzem chrztu jest tylko biskup lub prezbiter, a diakon (podobnie jak osoba świecka) – szafarzem nadzwyczajnym. W końcu w omawianym dokumencie z Bari (1987) zwraca się uwagę na różnicę odnoszącą się do porządku sprawowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w Kościele łacińskim: chrzest, Pierwsza Komunia Święta i bierzmowanie. Obie strony dialogu stwierdziły jednak, iż różnice w sprawowaniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nie naruszają ich ważności. Można dodać, iż własną specyfiką cechuje się także struktura obrzędu chrztu w obydwu tradycjach liturgicznych: łacińskiej i bizantyjskiej[225]. Rodzice wywodzący się z dwóch różnych Kościołów chrześcijańskich, pragnąc ochrzcić swoje dziecko, winni być świadomi różnic występujących w praktyce liturgicznej obydwu Kościołów[226].

Bezpośrednio z chrztem wiąże się problem wyboru rodziców chrzestnych. Dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) zwraca uwagę, że chrzestny musi być członkiem Kościoła, w którym udziela się sakramentu chrztu, gdyż niesie to ze sobą odpowiedzialność za religijne wychowanie dziecka. W związku z tym, że między katolikami a prawosławnymi istnieje „braterska" komunia i duża zgodność co do wyznania wiary, jest dozwolone, aby obok chrzestnego lub matki chrzestnej należących do tego samego

---

[225] Por. *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 3, Katowice 2007; *Требникъ*, Москва 2002, s. 5–70.

[226] Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), dz. cyt., nr 37–53. Obszerniej na ten temat: M. Blaza, *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005; W. Hanc, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.

Kościoła co dziecko był także rodzic chrzestny z drugiej wspólnoty eklezjalnej[227].

3.2. Trudności związane z religijnym wychowaniem dzieci

Analizując treść dokumentów dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego dotyczących małżeństw mieszanych, zauważa się brak ich odniesienia do głównych problemów, które destruktywnie wpływają na relacje rodzinne oraz utrudniają wychowanie dzieci w prawdziwie chrześcijańskiej atmosferze. Podają one jedynie pewne wytyczne, które mają pomóc rodzicom należącym do różnych denominacji chrześcijańskich oraz duszpasterzom w wychowaniu dzieci.

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich (Nowy Jork, 1986) zawiera jedynie wzmiankę, iż wychowanie do miłości w rodzinie domaga się ukazywania dróg życia moralnego, dzięki czemu można wyzbyć się postaw, które określamy mianem grzechu i wady, oraz w wyniku pracy nad sobą kształtować cnotę miłości. Postawa miłości w stosunku do współmałżonka opiera się na szacunku, życzliwości, dobroci, wybaczaniu, tolerancji, przezwyciężaniu słabości, a także nadziei. Postawa ta, oparta na poszanowaniu godności człowieka, pozwala zawsze oddzielić zachowanie ludzkie od samej osoby. Poprzez miłość i szacunek człowiek wychodzi poza siebie, identyfikuje się z coraz większą liczbą osób, rozrasta się jego świat i on sam rozwija się duchowo[228].

Wychowanie religijne dzieci odbywa się na różnych płaszczyznach, do których należą głównie rodzina, szkoła, katecheza i wspólnota parafialna. Podstawową i najważniejszą komórką wychowawczą jest jednak zawsze rodzina. To na jej gruncie dziecko zdobywa pierwsze doświadczenia, przyswaja sobie obowiązujące wzorce i za-

---

[227] Por. DoNiem-1993, s. 908–909; KPK, kan. 874 § 2; DyrE, nr 98.

[228] Por. DoUSA-1986, s. 219; M. Grzywak–Kaczyńska, *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975, s. 128.

sady współżycia, a także utożsamia się ze swoim najbliższym otoczeniem.

W rodzinach, w których brak jest autentycznego życia religijnego, w których przywiązuje się większą wagę do wartości przyziemnych niż do spraw i przeżyć duchowych, w których stosunki międzyosobowe są pozbawione uczucia życzliwości, realizacja funkcji religijnej napotyka poważne trudności. Stąd też rodzina, w której dochodzi do konfliktu, w tym także na tle wyznaniowym, nie daje gwarancji religijnego wychowania dziecka[229].

Brak zgodności w kwestii edukacji religijnej dzieci może rodzić chęć „przeciągnięcia" dziecka na własną stronę i wymuszenia uczestnictwa w życiu religijnym swojej wspólnoty kościelnej. W konsekwencji powierzchowna znajomość różnic między prawosławiem a katolicyzmem, znajomość pewnego zbioru modlitw i pieśni liturgicznych oraz wyuczenie zachowań obowiązujących w kościele i cerkwi staje się dla dziecka wyłącznie mieszaniną wiedzy. Poprzez uczestnictwo w konflikcie rodziców następuje u dziecka zaburzenie pojęcia wspólnoty kościelnej, co może być przyczyną utraty tożsamości wyznaniowej. Przestaje wówczas istnieć także tożsamość kościelna, a wiara może przerodzić się w niewiarę lub agnostycyzm[230].

Istotnym elementem w procesie wychowania jest bezwarunkowa miłość rodziców do własnych dzieci. Dzięki miłości członkowie rodziny stają się prawdziwymi sługami Kościoła domowego, w którym – jak podkreśla się w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (1981) – panuje gotowość do wzajemnego zrozumienia, tolerancji, przebaczenia i pojednania[231].

---

[229] Por. P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym kościołem"*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 189.

[230] Por. P. Jaskóła, *Tożsamość wyznaniowa – problem ekumeniczny?*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej", 57 (2010), t. 2, s. 28; A. Łapo, *Wychowanie religijne w rodzinie mieszanej wyznaniowo (przykład katolicko-prawosławny)*, „Paedagogia Christiana" 10 (2002) nr 2, s. 145.

[231] Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 21.

Na znaczenie edukacji dzieci w rodzinie w duchu chrześcijańskim zwraca uwagę dokument Kościoła rosyjskiego pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (2000):

> Dzieci nie są owocem przypadku, odpowiadamy za ich zbawienie […]. Niedbanie o dzieci jest największym z wszystkich grzechów, gdyż prowadzi to do skrajnego braku szacunku, a nawet bezbożności […]. Jak pouczał metropolita kijowski, święty Włodzimierz: „Rodzice odpowiedzialni są głównie za edukację swoich dzieci i nikomu nie mogą przypisywać winy za ich złe wychowanie, jedynie sobie"[232].

Ważnym obowiązkiem i przywilejem rodziców chrześcijańskich, które otrzymali poprzez łaskę sakramentu małżeństwa, jest ewangelizowanie swoich dzieci. Winni oni możliwie jak najwcześniej wprowadzać je w tajemnice wiary[233]. Rodzice chrześcijańscy nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną głęboko życiem[234].

Ewangelizacja wewnątrz rodziny sprawia jednak pewien problem małżonkom należącym do różnych denominacji chrześcijańskich, gdyż prawdy ich wiary w niektórych kwestiach nie są zgodne ze sobą.

Pewien problem w małżeństwach różnowyznaniowch może pojawić się w odniesieniu do rodzaju modlitwy rodzinnej. Dialog z Bogiem powinien łączyć wspólnotę rodzinną, zaś w przypadku małżeństw mieszanych może stać się niekiedy źródłem sporów. Dla wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego szczególne ważna jest modlitwa różańcowa, która ukazuje, jak Słowo Boże, włączając się w sprawy ludzkie, dokonało dzieła odkupienia. Wierni Kościoła pra-

---

[232] Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr X. 4.

[233] Por. KKK, nr 2225.

[234] Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 grudnia 1975), Watykan 1975, nr 71; В. Цыпин, *Каноническое Право*, Москва 2009, s. 52.

wosławnego zaś nie oddają się dyskursywnej medytacji, a posługują się inną formą osobistej modlitwy, która od wieków w Kościele tradycji bizantyjskiej zajmuje nadzwyczaj ważne miejsce. Mowa tu o „modlitwie Jezusowej", która, jak podkreśla teolog prawosławny Kallistos Ware, wprowadza w najgłębsze tajemnice życia kontemplacyjnego. Wyznawcy prawosławia są przekonani, iż moc Boga obecna jest w Imieniu Jezusa, którego przyzywanie jawi się jako obdarzony sakramentalną łaską prawdziwy znak działania Boga[235]. Modlitwa Jezusowa – jak podkreśla abp Sawa Hrycuniak – zawiera w sobie „całą naukę Ewangelii", a w jej krótkiej formule kryją się dwie zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej: Wcielenie Chrystusa i Przenajświętsza Trójca[236].

W przypadku gdy małżonkowie różnowyznaniowi nie osiągną zgodności w wyborze rodzaju modlitwy, może dojść do sytuacji, kiedy nastąpi jej całkowity brak, a to z kolei będzie negatywnie oddziaływać na ich dzieci. Wspólnota domowa pozbawiona będzie wówczas cech wyróżniających rodzinę chrześcijańską, zaś dzieci osobistych relacji z Bogiem, który określa normy ludzkiego postępowania.

Poza środowiskiem rodzinnym równie ważną funkcję dydaktyczno-wychowawczą spełnia szkoła. To w niej wychowanek poznaje i dostrzega swoje miejsce i zadania w świecie. Elementy te są niezależne od wiary, ale dzięki niej dzieci otrzymują większe możliwości, szersze horyzonty i większą siłę przekonania. Szkoła staje się niewątpliwie miejscem nawiązywania relacji międzyludzkich, w którym dziecko spotyka rówieśników nie tylko o odmiennych charakterach bądź przyzwyczajeniach, ale także o odmiennych wyznaniach i przynależnościach religijnych. O tych podstawowych zadaniach szkoły w wychowaniu człowieka, niezależnie od jego wieku, przypomina

---

[235] Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 338–340; J. Leloup, *Słowa z Góry Athos*, Warszawa 1986, s. 34.

[236] Por. Sawa [Hrycuniak], *Modlitwa Jezusowa*, [w:] *Prawosławie…*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, dz. cyt., s. 143–160. Więcej na ten temat zob. E. Behr-Sigel, *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, Kraków 2008.

deklaracja II Soboru Watykańskiego *Gravissimus educationis* (1965). Ojcowie Soboru na czele z papieżem Pawłem VI stwierdzili, iż posłaniem szkoły jest kształtowanie u uczniów władz umysłowych, rozwijanie zdolności wydawania przez nich prawidłowych sądów, wprowadzanie w całe bogactwo kultury wytworzone przez przeszłe pokolenia, kształcenie zmysłu wartości, wzajemnego zrozumienia, przyjaznego współżycia wśród zróżnicowanych pod każdym względem wychowanków[237].

Podobne stanowisko prezentuje Kościół prawosławny, który w dokumencie pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (2000) stwierdza, że edukacja w szkole nie może ograniczyć się jedynie do przekazywania informacji, ale powinna zapoznać nowe pokolenie z wartościami moralnymi poprzednich wieków, wzbudzać w sercach prawdziwe uczucia szacunku i miłości do drugiego człowieka, do swojego kraju, jego historii i kultury. Cerkiew uważa za niedopuszczalne narzucanie uczniom poglądów antyreligijnych i antychrześcijańskich oraz forsowanie materialistycznego poglądu na świat[238].

W ramach programu szkolnego uczniowie uczęszczają na lekcje katechezy, która stanowi wsparcie dla Kościoła, rodziny i szkoły. Celem katechezy jest nauczanie doktryny chrześcijańskiej, wprowadzenie wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego oraz wspomaganie młodego człowieka w jego poszukiwaniach i wyborach, w tym także w identyfikacji z chrześcijaństwem, a przede wszystkim z Chrystusem[239]. W krajach z dominacją jednego wyznania program katechetyczny dostosowany jest zazwyczaj do jego doktryny. W takim przypadku przed rodzicami w małżeństwach mieszanych staje

---

[237] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis* (28 października 1965), nr 5.

[238] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr XIV.3.

[239] Por. KKK, nr 5; Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr XIV.3.

problem, czy ich dziecko ochrzczone w innym Kościele i należące do odmiennej wspólnoty eklezjalnej może (powinno) uczestniczyć w katechezie szkolnej razem z innymi dziećmi.

Szczególną sytuacją mogącą rodzić problemy jest przygotowanie uczniów w ramach katechezy do przyjęcia sakramentów. Mocnym przeżyciem dla każdego dziecka jest uroczystość Pierwszej Komunii Świętej. To ważne wydarzenie w życiu chrześcijanina może spowodować wewnętrzny konflikt u dzieci należących do innej denominacji chrześcijańskiej, gdy są pozbawione uczestnictwa (wraz z rówieśnikami) w przygotowaniu do przyjęcia tego sakramentu. Podobną trudność może rodzić odmienna praktyka Kościołów siostrzanych w odniesieniu do sakramentu bierzmowania.

Udział wiernych świeckich w życiu Kościoła nie może ograniczyć się jedynie do liturgii i sakramentów. Osobistym powołaniem każdego jest aktywne uczestnictwo w budowaniu wspólnoty parafialnej. Poprzez różne formy zaangażowania w ramach parafii człowiek już od najmłodszych lat uczy się odgrywać znaczącą rolę w życiu wspólnoty wierzących. Niekiedy uczestnictwo we wspólnocie parafialnej chrześcijan innego wyznania może być różnie postrzegane i stanowić pewną trudność dla samych małżeństw i rodzin o różnej przynależności wyznaniowej[240].

Konkludując, można stwierdzić, iż analizowane dokumenty dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego nie wyczerpują w pełni możliwych do napotkania trudności w małżeństwach mieszanych. Najobszerniej omawiają różnice w zakresie norm prawnych odnoszących się do małżeństwa i małżeństw mieszanych (przeszkody, forma kanoniczna i liturgiczna, zgoda małżeńska, konwalidacja, rozwiązanie i anulowanie związku). W sposób szczególny temat ten został rozpatrzony w dokumencie pt. *Wspólna deklaracja na temat małżeństw*

---

[240] Por. Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (18 listopada 1965), nr 10; E. Czykwin, *Problemy małżeństw prawosławno-katolickich*, dz. cyt., s. 23; Кирилл [Гундяев], *О роли мирян в жизни Церкви*, www.palomnik63.ru/events/detail/996/ (20.11.2013).

prawosławno-rzymskokatolickich z Nowego Jorku (1986). Spowodowane jest to niewątpliwie tym, że wspomniany dokument został opracowany trzy lata po promulgacji nowego Kodeksu prawa kanonicznego (1983) Kościoła rzymskokatolickiego, w którym omówione zostały między innymi nowe i łagodniejsze normy dotyczące zawierania związków małżeńskich z wiernymi wschodnich Kościołów niekatolickich. Kościół prawosławny za prawną podstawę w tym przedmiocie przyjął starożytne teksty ojców Kościoła, soborów i synodów, niejednokrotnie dopełnione normami prawodawstwa cywilnego, co sprawia, że między lokalnymi Kościołami prawosławnymi istnieją pewne różnice w odniesieniu do małżeństw mieszanych. Oprócz różnic natury kanonicznej między Kościołami siostrzanymi istnieją różnice w celebracji sakramentu małżeństwa. Dokumenty dialogowe zwracają także uwagę na rozbieżności w dziedzinie teologii i życia liturgicznego Kościołów siostrzanych. W odniesieniu do tych dwóch ostatnich kwestii analizowane dokumenty poświęcają więcej uwagi koncepcji małżeństwa, nie rozpatrując szczegółowo różnic doktrynalnych o charakterze ogólnym między dwoma Kościołami (*Filioque*, prymat biskupa Rzymu, różnice w eschatologii i mariologii). W ukazaniu niniejszej problematyki odwołano się zatem pomocniczo do oficjalnych dokumentów i wypowiedzi teologów obydwu Kościołów, jak również do innych dokumentów katolicko-prawosławnego dialogu odnoszących się do interesujących nas zagadnień.

Stosunkowo mało uwagi poświęcają analizowane dokumenty dialogowe odmiennościom w zakresie etyki małżeńskiej. Ograniczono się w nich zasadniczo do wyliczenia tych kwestii, w których mogą pojawić się rozbieżności. Chodzi między innymi o stosunki przedmałżeńskie i pozamałżeńskie, rozwód, wybór naturalnego rytmu płodności jako sposobu planowania rodziny oraz regulację poczęć (antykoncepcję). Wśród wymienionych kwestii zabrakło między innymi metody *in vitro*, gdyż stosowanie tej metody oraz związana z tym dyskusja przybrały na sile dopiero w ostatnim czasie. Celem przybliżenia tej problematyki należało odwołać się do dokumentów lokalnych Kościołów prawosławnych oraz wypowiedzi teologów obydwu stron.

Dokumenty dialogowe zwracają także uwagę na problemy związane z chrztem dzieci w małżeństwach mieszanych między katolikami i prawosławnymi. Jedynie w sposób ogólny odnoszą się natomiast do trudności związanych z religijnym wychowaniem dzieci. Również w prezentacji tego zagadnienia odwołano się pomocniczo do innych dokumentów dialogowych, oficjalnych wypowiedzi Kościołów i teologów obydwu stron.

Przeprowadzona analiza dokumentów dialogowych prowadzi do wniosku, iż istnieje potrzeba dalszej pogłębionej refleksji w ramach katolicko-prawosławnego dialogu wokół podejmowanych już wspólnie zagadnień dotyczących małżeństw mieszanych. Dotyczy to zwłaszcza zagadnienia odmienności w zakresie etyki małżeńskiej oraz problematyki chrztu i religijnego wychowania dzieci.

Należy też zauważyć, że w dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego zwraca się przede wszystkim uwagę na fakt, iż małżeństwa mieszane niosą ze sobą określone trudności natury konfesyjnej tak dla samych małżonków, jak i religijnego wychowania dzieci. Spotykamy natomiast tylko nieliczne wzmianki dotyczące możliwej pozytywnej roli małżeństw między katolikami i prawosławnymi w rozwoju ekumenicznych relacji między dwoma Kościołami siostrzanymi[241]. Kwestia ta mogłaby niewątpliwie stanowić przedmiot dalszego katolicko-prawosławnego dialogu na temat małżeństw mieszanych[242].

---

[241] W związku z tym zob. DoNiem-1993, s. 909; Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej...*, dz. cyt., nr III.3–4.

[242] Na ten temat zob. T. Kałużny, *Małżeństwa mieszane...*, dz. cyt., s. 7–8.

Rozdział II

SPOSOBY ROZWIĄZANIA PROBLEMÓW MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH W DOKUMENTACH DIALOGOWYCH

Dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego nie tylko rozpatrują trudności związane z małżeństwami mieszanymi, ale także starają się przedstawić propozycje ich rozwiązań. W związku z tym można postawić pytanie: jakie wskazania dotyczące rozwiązania problemów konfesyjnych występujących w małżeństwach mieszanych znajdujemy w analizowanych dokumentach dialogowych?

Biorąc pod uwagę dokumenty dialogowe, można wyodrębnić trzy grupy wskazań dotyczących duszpasterstwa małżeństw mieszanych, które postaramy się przybliżyć w drugim rozdziale niniejszej części pracy. Chodzi o przygotowanie i celebrację małżeństwa rzymskokatolicko-prawosławnego, budowanie wspólnoty wiary i życia małżonków oraz sprawę chrztu i religijnego wychowania dzieci.

1. Przygotowanie i celebracja małżeństwa mieszanego

Zawarcie sakramentu małżeństwa jest wzniosłym wydarzeniem w życiu człowieka wierzącego. Stąd też ważne jest, aby nupturienci byli do tego związku należycie przygotowani nie tylko na płaszczyźnie spraw przyziemnych, ale również na płaszczyźnie duchowej.

Szczególna rola w tym względzie leży po stronie Kościoła, który zobowiązany jest między innymi do pasterskiej pomocy w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa.

1.1. Przygotowanie do zawarcia małżeństwa mieszanego

Przygotowanie do zawarcia sakramentu małżeństwa jest procesem złożonym. Wyróżnia się w nim zasadniczo trzy etapy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie[1]. Dokumenty rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego nie poświęcają uwagi przygotowaniu dalszemu i bliższemu, ale koncentrują się jedynie na przygotowaniu bezpośrednim. Dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) wskazuje na fakt, że nupturienci przygotowujący się do zawarcia małżeństwa mieszanego powinni skontaktować się ze swoimi kapłanami celem uzgodnienia nauk przedślubnych[2]. Przygotowanie bezpośrednie musi być rozpoczęte przynajmniej na trzy miesiące przed zawarciem związku mał-

---

[1] Przygotowanie dalsze następuje w ramach życia rodzinnego. Dom rodzinny to miejsce, w którym rozpoznaje się swoje powołanie do miłości, do życia chrześcijańskiego, małżeńskiego i rodzinnego. Rodzice są pierwszym wzorem więzi rodzinnej i na ich przykładzie dziecko kształtuje swoją osobowość. Prawidłowe wychowanie powinno uczyć właściwej wizji męskości i kobiecości oraz prowadzić do akceptacji zarówno własnej płci, jak i odmiennej, a także do uznania wartości samego człowieczeństwa. Przygotowanie dalsze obejmuje dzieci na wszystkich etapach nauki szkolnej i katechetycznej. Por. J. Wroceński, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, [w:] SMiR, s. 372. Przygotowanie bliższe obejmuje młodzież, dla której ma być ono rodzajem katechumenatu przed zawarciem związku. Religijna edukacja młodych ludzi powinna zmierzać do ukształtowania postaw religijnych i moralnych, które pozwolą w małżeństwie współpracować z łaską sakramentu. Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001, s. 125. Etap ten winien uczyć rozwiązywania sytuacji trudnych, przysposabiać do międzyosobowego życia w małżeństwie i rodzinie, pogłębiania życia wspólnotowo-liturgicznego. Por. P. M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 58.

[2] Por. DoNiem-1993, s. 906.

żeńskiego. Na spotkaniach z duszpasterzem katolickim wymagane jest wypełnienie protokołu przedślubnego, zaś sam sposób katechizacji musi być dostosowany do poziomu intelektualnego i religijnego narzeczonych[3]. Dokument *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) stwierdza, że w katechizacji przedmałżeńskiej ważne jest zwrócenie narzeczonym uwagi na znaczenie małżeństwa chrześcijańskiego w ich wspólnym pożyciu. Nauka nie może ograniczać się jedynie do przygotowania „ceremonii kościelnej", ale musi opierać się na chrześcijańskiej doktrynie świętości i wierności małżeństwa, a także trwałości związku. Ponadto należy udzielić jasnych informacji na temat dyspozycji prawnych[4]. Duszpasterz musi uzyskać moralną pewność, że nie występują przeszkody kanoniczne do ważnego i godziwego zawarcia tego sakramentu[5].

Dokument z Francji (1971) zaleca, aby w miarę możliwości wszelkie informacje i postanowienia były omówione przy współpracy i udziale obu duchownych na wspólnych lub oddzielnych spotkaniach z nupturientami. W przygotowaniach przedmałżeńskich duszpasterze z jednej strony muszą kierować się nauką i zaleceniami swoich Kościołów, z drugiej zaś powinni uwzględniać konieczność szacunku dla sumień przyszłych małżonków[6]. Ważną prawdą przekazywaną w trakcie nauk jest sakramentalność związku, czyli

---

[3] Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*..., dz. cyt., s. 141.

[4] Por. DoFr-1971, s. 299. Zob. także: Komisja Naukowa Kościołów Rzymskokatolickiego, Luterańskiego i Kalwińskiego, *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych* (1976), [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 180–182.

[5] Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*..., dz. cyt., s. 142.

[6] Por. DoFr-1971, s. 299. Zasada równej godności sumień i jednakowego szacunku dla nupturienta, który należy do innej wspólnoty eklezjalnej, jest wspomniana także w projekcie dokumentu opracowanego przez Kościół rzymskokatolicki i Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Por. Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*..., dz. cyt. Na kwestię tę zwrócono również uwagę w pracach Zespołu Bilateralnego Katolicko-Prawosławnego w Polsce. Por. S. Ulaczyk, *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny*…, dz. cyt., s. 57.

włączenie małżonków w Boży plan zbawienia i uświęcenia realizowany przez Chrystusa w Kościele[7]. Poznanie natury małżeństwa jest podstawą do ukształtowania przekonania, że sakrament ten jest darem Boga[8]. Otwarcie się człowieka na miłość Bożą daje mu możność doświadczenia prawdziwej miłości do drugiej osoby w dobrych i złych chwilach życia, stając się dla niego źródłem siły pozwalającej dotrzymać obietnicy wierności. Miłość mężczyzny i kobiety została powołana do tego, by objawiać Boga jako swe Źródło i Pierwowzór, wskazując tym samym na eschatologiczny cel człowieka[9]. Miłość małżeńska rozumiana jest jako bezinteresowny dar z samego siebie. Bycie darem wynika z wolności, jaką został obdarzony człowiek w akcie stwórczym. Bóg wraz z tym darem daje siłę, aby przeżywać małżeństwo w nowych wymiarach królestwa Bożego[10].

Dokumenty *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) oraz *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) stwierdzają, że duszpasterze swoją postawą powinni nakłonić nupturientów do głębszej refleksji nad decyzją zawarcia związku oraz nie wywierać na nich presji, tylko pozostawić im wolność wyboru celebracji małżeństwa. W sytuacji, gdy do udzielenia sakramentu małżeństwa mieszanego został poproszony kapłan z jednego Kościoła, wskazane byłoby poinformowanie o tym fakcie kapłana drugiego Kościoła i, jeśli jest taka możliwość, zaproszenie go do wspólnego spotkania z narzeczonymi[11]. Duszpasterze winni uświadomić nupturientom istniejące różnice kanoniczne odnośnie do zawarcia związku mieszanego. Kościół prawosławny zasadniczo uznaje jedynie małżeństwo celebrowane przez kapłana prawosławnego[12].

---

[7] Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*..., dz. cyt., s. 143.

[8] Por. M. Kaszowski, *Odnowa życia rodzinnego*, Otwock 1994, s. 33.

[9] Por. J. Bajda, *Miłość małżeńska*, [w:] SMiR, s. 265; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 185.

[10] Por. A. Jaworska, *Miłość małżeńska*, [w:] SMiR, s. 262.

[11] Por. DoFr-1971, s. 299; DoNiem-1993, s. 906.

[12] Prawosławny Patriarchat Moskwy w dekrecie synodalnym stwierdza, iż w wyjątkowych przypadkach uznaje za ważne małżeństwo mieszane pobłogosła-

Natomiast Kościół rzymskokatolicki, chociaż zachęca do sprawowania sakramentu we własnej wspólnocie, to jednak zgadza się na to, aby małżeństwo było zawarte w Kościele prawosławnym. Przy czym nupturient musi wcześniej uzyskać zgodę swojego biskupa, który udzieli jej tylko wtedy, jeśli przemawiać za tym będą ważne motywy[13].

W dokumencie z Francji (1971) podkreślono, że zadaniem kapłanów jest zwrócenie stronie rzymskokatolickiej uwagi, że musi zrobić wszystko, co jest w jej mocy, aby dzieci zostały ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej[14]. W dokumencie z Bonn (1993) stwierdza się, iż w tym celu strona rzymskokatolicka składa przysięgę, którą potwierdza swoim podpisem. O fakcie tym poinformowana jest druga strona. Duszpasterz Kościoła prawosławnego również wskazuje na znaczenie chrztu i wychowania dzieci w Kościele prawosławnym, lecz nie jest wymagane – jak utrzymuje się we wspomnianym dokumencie dialogowym – pisemne potwierdzenie tej decyzji[15]. Według dokumentów *Duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) oraz *Wspólna deklaracja na temat małżeństw mieszanych* z Barlin Acres (1971) duszpasterze powinni pomóc narzeczonym rozwiązać wynikające z zaistniałej sytuacji problemy, proponując im wspólny dialog i uwzględniając przy tym wierność narzeczonych wobec własnych wspólnot kościelnych. Duszpasterze powinni szanować wiarę każdej ze stron, gdyż tylko głęboka wiara jest w stanie ochronić fundamentalną jedność małżonków i dodać potrzebnych sił w zmaganiu się z problemami chrześcijańskiego życia rodzinnego i małżeńskiego[16].

---

wione przez kapłana katolickiego, po wcześniejszej zgodzie biskupa prawosławnego. W Grecji małżeństwo z obywatelem tego kraju zostaje uznane prawnie nawet wtedy, gdy nie było zawarte w Kościele prawosławnym. Por. DoFr-1971, s. 299

[13] Por. DoFr-1971, s. 299–300.

[14] Por. tamże, s. 300.

[15] Por. DoNiem-1993, s. 907. Należy zauważyć, iż Kościół prawosławny w Grecji, zgodnie z poleceniem Synodu tegoż Kościoła z 1977 roku, nakładał obowiązek złożenia w tej sprawie pisemnej obietnicy przez obydwie strony. Por. W. Góralski, *Małżeństwa mieszane*..., dz. cyt., s. 91; D. Salachas, *La legislazione sui matrimoni misti*..., dz. cyt., s. 335.

[16] Por. DoFr-1971, s. 300; DoUSA-1971, s. 199. Na ten temat zob. DyrE, nr 146.

Obowiązkiem duszpasterzy jest zwrócenie nupturientom pragnącym zawrzeć małżeństwo rzymskokatolicko-prawosławne uwagi na odmienne stanowiska obu Kościołów w kwestii praktyki rozwodowej, o czym wspomina w swojej treści dokument z Francji (1971). Podczas gdy Kościół rzymskokatolicki nie wyraża zgody na zawarcie małżeństwa z osobą rozwiedzioną (której wcześniejsze małżeństwo pozostaje ważne), to Kościół prawosławny w określonych przypadkach udziela małżeństwa osobom rozwiedzionym, chociaż uważa, że rozwód sprzeciwia się ewangelicznemu ideałowi małżeństwa. W trakcie nauki przedślubnej kapłan rzymskokatolicki musi się upewnić, że każda ze stron pragnie stworzyć trwały, dożywotni związek. Natomiast duszpasterz prawosławny w swoich katechezach przedmałżeńskich uczciwie uprzedza rozwiedzionego katolika pragnącego zawrzeć sakrament małżeński lub katolika, który zamierza poślubić osobę rozwiedzioną z Kościoła prawosławnego, że Kościół rzymskokatolicki nie uznaje ważności takiego związku[17]. Węzeł małżeński został ustanowiony przez Boga i żadna władza ludzka nie może go rozwiązać. W tym sensie Kościół rzymskokatolicki podkreśla, że nie posiada takiej władzy, by mógł wypowiadać się przeciw postanowieniom mądrości Bożej[18].

Dokument pt. *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986) zaleca, aby w trakcie zapoznawania nupturientów z istotnymi przymiotami małżeństwa chrześcijańskiego duchowni polecili im literaturę teologiczną zawierającą naukę obu Kościołów na temat małżeństwa[19]. Poszerzanie horyzontów wiedzy teoretycznej niewątpliwie sprzyja zdobywaniu nowych umiejętności oraz wzbogaca wiedzę w zakresie tego zagadnienia. Dokument jednocześnie zwraca uwagę na fakt, iż przygotowaniu przedmałżeńskiemu powinno towarzyszyć pogłębienie życia

---

[17] Por. DoFr-1971, s. 300–301; K. Ware, *Kościół prawosławny*, dz. cyt., s. 327; Hilarion bp (Alfeiev), *Misterium wiary*, dz. cyt., s. 188.

[18] Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*..., dz. cyt., s. 211.

[19] Por. DoUSA-1986, s. 213–214.

wiary i zaangażowanie się każdego z nupturientów w życie własnej wspólnoty eklezjalnej[20].

Ogólnie ujmując, z dokumentów dialogowych wynika, iż mając na uwadze różną przynależność wyznaniową narzeczonych, którzy decydują się na zawarcie sakramentu małżeństwa, należy im zaproponować wiele możliwości bezpośredniego przygotowania się do tego sakramentu. Dotyczy to zarówno miejsc, sposobów, jak i czasu trwania. Ważne jest, aby kursy odbywały się w parafii w obecności kapłana, którego zadaniem jest przygotowanie nupturientów do podjęcia przez nich właściwej decyzji życiowej, z wolnością wyboru formy liturgicznej ślubu. Przed duszpasterzami staje także wyzwanie, aby wspierać narzeczonych w odkryciu, pogłębieniu i rozwoju ich wiary czy ich religijnych poszukiwań wraz z uświadomieniem im roli i zadań czekających na nich we wspólnym pożyciu małżeńskim. Kapłani winni przede wszystkim przedstawić stronom odmienne wymagania kanoniczne każdego z Kościołów, jak i różnice w zakresie praktyki rozwodowej.

Przygotowanie do przyjęcia małżeństwa przechodzi w życie małżeńskie poprzez celebrację sakramentu. Jest ona szczytem „drogi wiary", jaką narzeczeni przebyli w ramach spotkań przedślubnych, oraz źródłem i początkiem życia małżeńskiego.

---

[20] Por. tamże, s. 214. Należy zauważyć, że w ramach prac Bilateralnego Zespołu Katolicko-Prawosławnego w Polsce ustalono następujące tematy katechez małżeńskich: 1) Pismo Święte o małżeństwie i rodzinie; 2) różnice między wyznaniami; 3) tradycje i zwyczaje obu Kościołów. Pielęgnacja tych zwyczajów i tradycji oraz postawa ekumeniczna; 4) przeszkody kanoniczne do zawarcia małżeństwa; 5) wartość czystości przedmałżeńskiej oraz wierności małżeńskiej; 6) małżeństwo drogą do świętości. Współczesne zagrożenia małżeństwa; 7) obowiązki małżonków względem Boga, innych ludzi oraz wobec siebie nawzajem; 8) obowiązki rodziców wobec dzieci i dzieci wobec rodziców. Rodzina szkołą miłości; 9) wychowanie religijne dziecka z uwzględnieniem wieku; 10) liturgia sakramentu małżeństwa. Zgodnie z ustaleniami każdy z tematów zostanie opracowany w podwójnej perspektywie – katolickiej i prawosławnej. Prace nad wydaniem wspólnego zbioru katechez przedmałżeńskich dla małżeństw katolicko-prawosławnych są w toku. Por. S. Ulaczyk, *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny…*, dz. cyt., s. 58–59.

1.2. Charakter ekumeniczny celebracji małżeństwa mieszanego

Dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego zawierają wytyczne dotyczące formy kanonicznej celebracji małżeństwa mieszanego, które mogą stanowić pewną pomoc zarówno dla duszpasterzy, jak i przyszłych małżonków z obu wspólnot eklezjalnych. Kwestia ta najobszerniej została omówiona we *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986), *Deklaracji duszpasterskiej w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* z Johnstown-Pensylwania (1990) oraz w dokumencie *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993). Krótką wzmiankę znajdujemy także w dokumencie *Małżeństwa zróżnicowane wyznaniowo między rzymskimi katolikami i prawosławnymi* z Ginevra-Ingenbohl (1985).

W dokumencie rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu w Szwajcarii (1985) stwierdza się, że Kościół prawosławny do uznania ważności małżeństwa wymaga celebracji tegoż sakramentu przez kapłana lub biskupa prawosławnego w tradycyjnym rycie bizantyjskim. Natomiast z punktu widzenia Kościoła tradycji łacińskiej – jak utrzymuje się w tym samym dokumencie – małżeństwo strony rzymskokatolickiej z prawosławną zawarte w obecności duchownego Kościoła prawosławnego uważane jest za ważne. Niemniej jednak jest ono godziwie zawarte tylko wtedy, gdy wcześniej została udzielona zgoda biskupa[21]. Podobną treść zawiera *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* z Nowego Jorku (1986), która odwołując się do kanonu 1127 § 1 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku, zwraca uwagę na fakt, iż zawarcie małżeństwa między katolikiem łacińskim a osobą wyznania prawosławnego jest ważne wtedy, gdy odbywa się przy udziale świętego szafarza tegoż obrządku. Może być ono ważnie sprawowane w Cerkwi prawosławnej bez uzyskania dyspensy ordynariusza od zachowania formy kanonicznej potrzebnej jedynie do godziwości za-

[21] Por. DoSzw-1985, s. 818.

warcia sakramentu małżeństwa[22]. Patriarchat Moskwy i Kościół Polski uznają ważność małżeństwa zawartego przed kapłanem rzymskokatolickim pod warunkiem, że prawosławny biskup udzielił zgody na taką celebrację[23]. Dokument z 1986 roku wskazuje również na potrzebę respektowania przepisów dotyczących formy liturgicznej zawarcia związku mieszanego w obu Kościołach siostrzanych[24].

W związku z tym należy zauważyć, że w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego brak jest specjalnych tekstów mszalnych, które byłyby przeznaczone do zawierania małżeństw mieszanych. Celebrans ma zatem do dyspozycji teksty zawarte w *Obrzędach sakramentu małżeństwa* Kościoła rzymskokatolickiego[25]. We wstępie *Obrzędów sakramentu małżeństwa dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* czytamy:

> Jeżeli małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną ochrzczoną niekatolicką, należy odprawić obrzęd małżeństwa bez Mszy. Jeżeli jednak przemawiają za tym okoliczności i ordynariusz miejsca udzieli zezwolenia, można odprawić obrzęd zawarcia małżeństwa w czasie Mszy; gdy chodzi o dopuszczenie strony niekatolickiej do Komunii eucharystycznej, należy zachować normy wydane dla różnych wypadków[26].

Kwestia celebracji małżeństwa mieszanego w ramach Eucharystii zostaje także wspomniana w nowym *Dyrektorium ekumenicznym* Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan z 25 marca 1993 roku:

> Ponieważ mogą się pojawić pewne problemy dotyczące udziału w Eucharystii, ze względu na obecność świadków lub zaproszo-

---

[22] Por. DoUSA-1986, s. 216.

[23] Por. tamże, s. 214.

[24] Por. tamże.

[25] Kongregacja Obrzędów w dniu 19 marca 1969 roku wydała *Ordo celebrationis matrimoni*. Na tej podstawie Konferencja Episkopatu Polski opracowała *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, dz. cyt.

[26] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*..., dz. cyt., nr 36.

> nych na uroczystość niekatolików, małżeństwo mieszane, sprawowane zgodnie z formą katolicką, odbywa się na ogół poza liturgią eucharystyczną. Niemniej dla słusznych powodów biskup diecezji może pozwolić na sprawowanie Eucharystii [...]. Decyzję o dopuszczeniu, lub nie, niekatolickiej strony małżeństwa do komunii eucharystycznej winno się podjąć zgodnie z ogólnymi normami istniejącymi w tej dziedzinie[27].

Podobnie w liturgii Kościoła prawosławnego nie występuje oddzielny obrzęd zawarcia małżeństwa mieszanego[28].

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich z Nowego Jorku (1986) oraz *Deklaracja duszpasterska w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* z Johnstown–Pensylwania, (1990) stwierdzają, że zarówno Kościół rzymskokatolicki, jak i prawosławny zezwalają na obecność kapłana z drugiej wspólnoty eklezjalnej w celebracji małżeństwa, z uwzględnieniem odmiennych ról pełnionych w jej przebiegu. Kapłan rzymskokatolicki podczas ceremonii ślubnej w cerkwi powinien występować w szacie liturgicznej (komża, alba)[29] oraz zająć specjalnie przygotowane miejsce, które będzie go odróżniać od pozostałych wiernych. Nie może on aktywnie uczestniczyć w obrzędzie sakramentu małżeństwa, a jedynie może na jego zakończenie pobłogosławić małżonków i złożyć im życzenia. W odnotowanym w księdze małżeństw akcie zawarcia sakramentu małżeństwa powinna być wyraźnie wskazana różnica dotycząca czynności pomiędzy prawosławnym celebransem a gestami księdza rzymskokatolickiego[30].

W dalszej części dokumentu z Nowego Jorku (1986) przedstawione są wskazania dotyczące obecności duchownego prawosławnego w sakramencie małżeństwa mieszanego sprawowanego w Kościele

---

[27] DyrE, nr 159.
[28] Por. *Требникъ*, dz. cyt.
[29] Por. DoUSA-1986, s. 215; DoUSA-1990, s. 1403.
[30] Por. DoUSA-1986, s. 215.

rzymskokatolickim. Z dokumentu wynika, że ksiądz rzymskokatolicki, przewodnicząc obrzędowi zaślubin, może pozwolić kapłanowi prawosławnemu:

- odczytać podczas liturgii tekst Pisma Świętego;
- wygłosić homilię, która powinna zawierać aktualizację słowa Bożego w konkretnej sytuacji życiowej, w jakiej znajdują się małżonkowie[31];
- odmówić modlitwy za nowożeńców. Mogą to być modlitwy wiernych, których formuły znajdują się w *Obrzędach sakramentu małżeństwa*. Oprócz ogólnie przyjętych modlitw kapłan prawosławny może odmówić modlitwy przyjęte w ich tradycji liturgicznej albo w oparciu o teksty Pisma Świętego przygotować takie prośby do Boga, które będą dotyczyć aktualnej sytuacji życiowej uczestników celebracji[32];
- udzielić na zakończenie liturgii błogosławieństwa zgodnego ze swoim rytuałem.

Ksiądz prawosławny po przyjęciu zaproszenia do uczestnictwa w obrzędzie winien wystąpić w szacie liturgicznej swojego Kościoła oraz zająć honorowe miejsce w świątyni. Na początku liturgii małżeńskiej kapłan katolicki kieruje do niego słowa powitania, zaś na końcu ceremonii prosi duchownego, aby skierował do małżonków życzenia[33].

Warto zauważyć, iż Prawosławny Kościół w Ameryce w dokumencie pt. *Wytyczne duszpasterskie w sprawie małżeństwa* (1977) prezentował bardziej surowe stanowisko w odniesieniu do charak-

---

[31] W homilii należy poruszyć tematy ukazujące prawdziwy obraz małżeństwa, czyli miłość oblubieńczą oraz obowiązki rodzinne. Należy także zwrócić uwagę na *misterium* sakramentu, którego tajemnica jest ukryta w poszczególnych symbolach liturgicznych. Por. B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 314; J. Budniak, *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002, s. 144.

[32] Por. J. Kopeć, *Modlitwa powszechna, czyli modlitwa wiernych*, [w:] *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 352.

[33] Por. DoUSA-1986, s. 215–216.

teru obecności kapłana prawosławnego w celebracji małżeństwa mieszanego w Kościele katolickim i odwrotnie. W dokumencie tym zabrania się „aktywnego uczestnictwa" duchownego drugiej wspólnoty eklezjalnej w celebracji małżeństwa mieszanego. Do tego rodzaju uczestnictwa dokument zalicza występowanie w czasie tego rodzaju celebracji w szacie liturgicznej swojego Kościoła, odmówienie modlitwy, lekturę Pisma Świętego, wygłoszenie przemówienia (skierowanie słowa do małżonków) i udzielenie małżonkom błogosławieństwa. W uzasadnieniu takiego stanowiska stwierdza się, iż również ograniczone uczestnictwo kapłana nieprawosławnego w celebracji sprawowanej w Kościele prawosławnym (i odpowiednio uczestnictwo kapłana prawosławnego w celebracji nieprawosławnej) może być łatwo odczytane (zrozumiane) jako „wspólne sprawowanie" obrzędu małżeństwa[34]. Stanowisko zawarte w dokumentach dialogowych świadczy więc o pewnej ewolucji stanowiska prawosławnego w tej kwestii.

Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich z Nowego Jorku (1986) zwraca uwagę na fakt, że w księdze ślubów Kościoła rzymskokatolickiego przy umieszczaniu informacji o zawarciu związku mieszanego należy unikać niejasnych pojęć, takich jak „podwójna ceremonia" lub „małżeństwo ekumeniczne", a raczej zaznaczyć, że w ceremonii ksiądz prawosławny „był obecny i uczestniczył w modlitwach"[35]. Na konieczność odnotowania sakramentu małżeństwa w księgach obydwu Kościołów zwracają również uwagę takie dokumenty, jak *Deklaracja duszpasterska w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* z Johnstown, Pensylwania (1990), oraz *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993)[36]. Dokumenty dialogowe podkreślają, że zarówno w Kościele rzymskokatolickim, jak i prawosławnym zabrania się podwójnego obrzędu

---

[34] Por. *Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio*, dz. cyt., s. 141.

[35] Por. DoUSA-1986, s. 216.

[36] Por. DoUSA-1990, s. 1403; DoNiem-1993, s. 907.

małżeństwa, na przykład najpierw w świątyni katolickiej, a następnie w cerkwi prawosławnej, lub odwrotnie[37]. Niedopuszczalny jest także tak zwany ślub ekumeniczny z aktywnym udziałem dwóch szafarzy[38].

Autorzy dokumentu z Nowego Jorku (1986) są zdania, że należy rozwiązać problem chrześcijan prawosławnych dotyczący konsekwencji wynikających z zawarcia przez nich małżeństwa mieszanego w Kościele rzymskokatolickim. Zgodnie z przepisami większości Kościołów prawosławnych chrześcijanin prawosławny zawierający związek małżeński z katolikiem według katolickiej formy kanonicznej zostaje pozbawiony uczestnictwa w sakramentach Kościoła prawosławnego. Aby rozwiązać tę sytuację, prawosławna dyscyplina kanoniczna wymaga „uregulowania" tej sytuacji w Kościele prawosławnym, co pozwala na przywrócenie strony prawosławnej do pełnej jedności z jej wspólnotą kościelną. Dla dobra ekumenizmu – jak podkreśla się w dokumencie dialogowym – forma ta nie może wzbudzać podejrzenia, że małżeństwo w obrzędzie rzymskokatolickim pozbawione było charakteru sakramentalnego, i nie może też przypominać „nowej" uroczystości liturgicznej[39].

2. Wspólnota małżeńska zaangażowana w życie religijne i społeczne

W dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego znajdujemy także wskazania dotyczące wspólnoty wiary i życia małżeńskiego. Chodzi tutaj z jednej strony o kształtowanie wzajemnych relacji między małżonkami, opartych na wartościach chrześcijańskich, z drugiej zaś strony o uczestnictwo małżonków związku mieszanego w życiu szerszej wspólnoty, czyli w życiu kościelnym (parafialnym) i społecznym.

---

[37] Por. DoUSA-1986, s. 216; DoUSA-1990, s. 1403; DoNiem-1993, s. 907.
[38] Por. DoNiem-1993, s. 907.
[39] Por. DoUSA-1986, s. 217.

2.1. Kształtowanie wspólnoty wiary i życia małżeńskiego

Pierwszorzędnym obowiązkiem małżonków jest troska o zbawienie życiowego partnera, co wypływa z przysięgi małżeńskiej. Ważną rolę w tym zakresie odgrywa wspólnota wiary i życia małżeńskiego. Świadomość powinności wobec Boga i wobec siebie nawzajem uzdalnia małżonków do podjęcia wielkodusznej służby na rzecz rodziny i jej poszczególnych członków, a także do przyjmowania daru służby od innych. W ten sposób wspólnota małżeńska i rodzinna staje się wielką szansą dla wszechstronnego rozwoju człowieka i wzrastania w Bogu.

Problem kształtowania wspólnoty wiary i życia małżeńskiego został ujęty w dwóch dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego: *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) oraz *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993).

W dokumencie rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego z Bonn (1993) stwierdza się, iż jednym z największych darów, jakie mogą sobie małżonkowie nawzajem ofiarować, jest wiara i pomoc w jej pogłębianiu[40]. Wiara w swym głębokim, chrześcijańskim sensie była i jest nadal czymś niełatwym. Staje się ona udziałem wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, gdy ta gotowa jest ją przyjąć[41]. Wiara staje się wówczas wejściem w rzeczywistość Bożą – darem Boga, który wyszedł człowiekowi naprzeciw, dając mu nadprzyrodzoną egzystencję[42]. Wiara domaga się odpowiedniego odczytania i przeżywania nadprzyrodzonego znaczenia wszelkich wydarzeń codziennego życia[43]. Obecność Chrystusa w każdej chrześcijańskiej rodzinie nie oznacza, że nie może być w niej trudności czy niepowodzeń. Są to momenty próby dla każdej rodziny, której często w sytu-

---

[40] Por. DoNiem-1993, s. 907–908.

[41] Por. B. Grom, *Glauben – Lernen – nicht ohne Familie. Zur Bedeutung und Praxis religiöser Erziehung in der Familie*, Ulm 2000, s. 87.

[42] Por. R. Łukaszczyk, *Osobliwy charakter wiary*, [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 188–197.

[43] Por. C. Murawski, *Z Boga siła rodziny*, Sandomierz 2007, s. 216.

acjach granicznych trudno jest zachować wiarę w dobroć Boga. Ich wiara wymaga w takich okolicznościach wytężonej walki z przeciwieństwami losu, przełamania siebie dla zaakceptowania woli Bożej, wspomagania się wzajemnie w pełnieniu codziennych zadań i obowiązków rodzinnych. W takiej sytuacji potrzeba spojrzenia w duchu wiary na cel i pozaziemskie wymiary życia codziennego, wiary w nadprzyrodzony sens doświadczenia oraz wewnętrznej akceptacji faktu, że sprawy bolesne, trudne, po ludzku oceniane jako beznadziejne i pozbawione sensu, mimo wszystko – poprzez współudział w miłości Chrystusa, aż po doświadczenie krzyża – otrzymują swój najgłębszy sens. Właśnie wiara stanowi dla rodziny punkt wyjścia do oceny jej działania w konkretnych sytuacjach i okolicznościach oraz płaszczyznę odniesienia przy podejmowaniu decyzji[44]. Jeśli nawet nie wszystko, co rodzina czyni, jest doskonałe i przynosi zamierzone owoce, to dzięki wierze i odniesieniu do Chrystusa, pozostając razem w głębokiej wspólnocie życia i miłości, może ona wciąż na nowo podejmować wysiłek przezwyciężania niedoskonałości i włączania się czynnie w życie Kościoła, z którym razem ponosi odpowiedzialność za sprawy Boga w otaczającym ją świecie[45]. Małżonkowie powinni pamiętać, że nieodzownym warunkiem rozwoju wiary w małżeństwie i rodzinie jest poczucie jej własnej świętości i świadomość, że życie jest czymś wykraczającym daleko poza wszelkie cechy wspólnoty ludzkiej, bowiem Chrystus uświęca rodzinę od wewnątrz, dopełniając jej jedności[46]. Sakrament małżeństwa jako szczególne uzdolnienie do wiary, a zarazem do przyjmowania łaski, tworzy podstawową możliwość doskonalenia, dynamizuje zdolność uświęcania całej społeczności rodzinnej. Świat potrzebuje świadectwa wiary rodziny chrześcijańskiej, która żyjąc w nim, może realizo-

---

[44] Por. I. Celary, *Kościół domowy jako wspólnota wierząca i ewangelizująca*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 7 (2008) nr 2 (13), s. 36.

[45] Por. A. Bławat, L. Balter, *Rodzina dzieci Bożych*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 35–80.

[46] Por. C. Murawski, *Sakrament małżeństwa fundamentem świętości rodziny*, „Sandomierskie Pomoce Homiletyczne" 2 (2005) z. 2, s. 123–128.

wać powołanie człowieka i całej rodziny ludzkiej do świętości życia w miłości. Jednak rodzina do wzrastania w wierze i miłości potrzebuje pomocy i troski Kościoła, potrzebuje ewangelizacji[47].

Dokument rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu we Francji pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* (1971), rozważając zagadnienie życia duchowego w małżeństwach mieszanych, ukazuje rolę duszpasterza w życiu tychże małżeństw. Jego szczególnym zadaniem będzie zachęcanie małżonków do podjęcia głębszej refleksji nad trudnościami tkwiącymi w ich związku i ukazanie im rangi wspólnej modlitwy. Poprzez swoje działanie duszpasterz pomoże odkryć bogactwo liturgicznych i duchowych tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a zarazem wyodrębnić pewne tradycyjne elementy, które będą się składać na wspólną modlitwę rodzinną (teksty, gesty itp.)[48].

Każda chrześcijańska rodzina powinna wypracować własny styl modlitwy, który będzie uwzględniał jej potrzeby, zmieniające się wraz z okolicznościami życia. Tylko w kontekście modlitwy rodzina jest w stanie zachować swą pierwotną, nadaną przez odwieczny plan Stwórcy, tożsamość. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż modlitwa wypływająca z autentycznej wiary uświadamia potrzeby i rzeczywistość, prowadzi do skruchy i daje poczucie przebaczenia oraz uczy, że samowystarczalność jest samooszukiwaniem się. Taka modlitwa wzbudza wiarę, nadzieję, przynosi pokój dla umysłu, przez co prowadzi do obniżenia lęków, napięcia, złości. Daje perspektywę rozwiązania problemów i tworzy konkretne plany działania. Wyjaśnia cele, którym człowiek chce się oddać i na których osiągnięciu koncentruje swe siły; odnawia psychiczną energię człowieka przez kontakt z Bogiem. Czyni wrażliwym na potrzeby innych ludzi i motywuje do działania

---

[47] Por. A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*, [w:] *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 300–301.

[48] Por. DoFr-1971, s. 303.

altruistycznego. Afirmuje nasze wartości i przygotowuje do przyjęcia wszystkiego, co się zdarzy. Umacnia lojalność wobec Nieskończonego i wytrwałość w pobożności. Integruje osobowość przez oddanie się wyższemu porządkowi[49]. Modlitwa jest zatem w rodzinie koniecznym elementem, który jednoczy jej członków pomiędzy sobą i z Bogiem. Nie może być ona tylko obowiązkiem, ale powinna wypływać z inicjatywy poszczególnych członków rodziny[50].

Każda wspólnota małżeńska czy rodzinna może z wielkiego bogactwa tradycji duchowej Kościoła wybrać formy modlitewne najbardziej adekwatne do swych potrzeb i sytuacji, w której się znajduje. Dokument katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego opracowany w Bonn (1993) wskazuje na niektóre modlitwy obu Kościołów, które mogą być odmawiane w związku mieszanym. Pierwszą z nich jest *Modlitwa Pańska*, która niewątpliwie daje wyraz rodzinnej jedności i wzajemnej miłości[51]. Stanowi ona kwintesencję oraz wzór modlitwy chrześcijańskiej. Przekazując ją Kościołowi, Chrystus zostawił wzór życia synowskiego – w zjednoczeniu z Ojcem. *Modlitwa Pańska* jest typową modlitwą prośby, błagania, która przedstawia synowski stosunek człowieka do Boga oraz poddaje ludzką nędzę Jego łasce. W modlitwie *Ojcze nasz* streszcza się cała Ewangelia, stąd jest ona wzorem modlitwy doskonałej, w której wspólnota dzieci Bożych wielbi i prosi Ojca o wszelkie dobra[52].

Kolejną wspólną modlitwą może być *Nicejsko-Konstantynopolitańskie wyznanie wiary*, wspólne dla Kościoła katolickiego i prawosławnego[53]. W świecie chrześcijańskim modlitwa ta stanowi fundament, na którym wznosi się cały gmach wiary w Trójjedynego Boga i Zbawiciela. Człowiek o tyle poznaje Boga i formułuje jakiekolwiek zdania na temat Jego natury, o ile sam Bóg wpierw mu się objawia.

---

[49] Por. J. Makselon, *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990, s. 309–310.

[50] Por. S. Wilkanowicz, *Życie religijne rodziny*, [w:] *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 439.

[51] Por. DoNiem-1993, s. 908; M. P. Leroche, *Mały Kościół...*, dz. cyt., s. 15.

[52] Por. T. Špidlik, *Wprowadzenie do modlitwy serca*, Kraków 2003, s. 69.

[53] Por. DoNiem-1993, s. 908.

Tekst Wyznania wiary jest zawsze owocem odpowiedzi człowieka na objawienie Boga w Jezusie Chrystusie. Najgłębszym powołaniem małżonków jest odkrycie źródła życia i miłości, którym obdarowuje ich Stwórca. Bez tej fundamentalnej prawdy o nadprzyrodzonym powołaniu małżonków nie jest możliwe pełne zrozumienie sensu ich istnienia. Ma to szczególne znaczenie zwłaszcza dzisiaj, w czasach gdy pojawiają się różne teorie, które starają wykluczyć Boga z życia człowieka. Prowadzi to z czasem do ubóstwiania świata materialnego i zredukowania egzystencjalnych pytań człowieka do wymiaru doczesnego. Natomiast wiara chrześcijańska pozwala człowiekowi odkryć początki jego istnienia w miłości Boga i uznać, że celem ostatecznym istnienia całego stworzenia, rzeczy widzialnych i niewidzialnych, jest zjednoczenie człowieka z Bogiem, źródłem wszelkiego życia. Początkiem i końcem wszelkiego istnienia jest bowiem Bóg, który jest Miłością[54].

W życiu codziennym nie powinno zabraknąć modlitwy na rozpoczęcie i zakończenie każdego dnia. W swojej szczerej modlitwie płynącej z serca, odmawianej wspólnie, małżonkowie winni prosić o pomoc w rozwiązaniu bieżących kłopotów i problemów, o dar postrzegania swego współmałżonka oczami samego Boga, a także powinni powierzać swoje potrzeby materialne Opatrzności Bożej, dając wyraz podporządkowania swojej egzystencji autorytetowi Stwórcy. Pomoże to odkryć w partnerze duchowe możliwości i wznieść się ponad jego słabości i grzechy. Małżonkowie winni pamiętać także o wdzięczności za otrzymaną od Boga pomoc, łaskę i opiekę w każdym momencie ich życia[55].

Dobrą okazją do wspólnej rodzinnej modlitwy jest „błogosławieństwo stołu". Różne formy modlitwy przed i po posiłku w szczególny sposób uczą postawy pokory. Zasiadając do stołu, człowiek

---

[54] Por. M. Tykfer, *Wierzę w Boga, który stworzył człowieka z miłości*, www.przewodnik-katolicki.pl/nr/wiara_i_kosciol/wierze_w_boga_ktory_stworzyl_czlowieka_ z_milosci.html (28. 06.2013).

[55] Por. DoNiem-1993, s. 908.

dziękuje Bogu za pokarm i prosi Go o jego pobłogosławienie. Ta chwila uświadamia człowiekowi jego całkowitą zależność od Stwórcy. Poprzez codzienne dziękczynienie za pożywienie chrześcijanin bardziej docenia dobroć i hojność Boga[56].

Zarówno dokument z Francji (1971), jak i z Bonn (1993) podkreślają, że w pogłębianiu wiary we wspólnocie małżeńskiej ważna jest wspólna lektura i medytacja nad Pismem Świętym[57]. Czytanie słowa Bożego stanowi w rodzinie swoistą liturgię domową, podczas której dochodzi do spotkania człowieka z Chrystusem. Teksty Pisma Świętego stanowią źródło wiary, drogowskaz dla moralności i szkołę modlitwy. Z nich członkowie chrześcijańskiej rodziny czerpią moc i siłę potrzebną do życia oraz uczą się dialogu z Bogiem. Podczas gdy małżonkowie czytają i medytują nad słowem Bożym, za sprawą Ducha Świętego udzielona jest im moc uświęcająca i zbawcza, która wnika w ich serca, przekształcając je i zmieniając na lepsze, rozpalając jednocześnie miłością Boga. Ważną rzeczą jest dzielenie się tym doświadczeniem w ramach wspólnej lektury Biblii. Nie chodzi jedynie o samo dyskutowanie nad dowolną kwestią, ale dzielenie się tym, co poprzez działanie Ducha Świętego stało się inspiracją do większej miłości między członkami rodziny, a co przejawi się niewątpliwie w konkretnych sytuacjach i czynach. Jest to klucz do trwałości i szczęścia życia małżeńskiego i rodzinnego, a także do pokonania wszelkich trudności, podziałów i przeszkód pojawiających się na ich drodze życiowej[58].

Dokument *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* z Bonn (1993) zachęca, aby w domu rodziny rzymskokatolicko-prawosławnej szczególne ważną rolę odgrywały symbole chrześcijańskie, takie jak krzyż i ikona[59]. Krzyż jako miejsce śmierci i zbawienia Chrystusa ma

---

[56] Por. tamże.

[57] Por. DoFr-1971, s. 303; DoNiem-1993, s. 908.

[58] Por. S. Harężga, *Rola Słowa Bożego w chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie*, [w:] *W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa*, red. M. Wyżlic, A. Czaja, Lublin 2009, s.46.

[59] Por. DoNiem-1993, s. 909.

przypominać małżonkom o miłości Zbawiciela do Kościoła – Oblubienicy. Tak samo ofiarna powinna być miłość pomiędzy małżonkami, którzy powinni nieść wspólnie krzyże swoich słabości, niedoskonałości, grzechów. Ikona natomiast wprowadza człowieka w świat ducha, ukazując „tajemne i nadprzyrodzone zjawiska"[60]. Objawia mu nową rzeczywistość, odkrywając byt nieziemski na ziemi[61]. Według rosyjskiego teologa prawosławnego Pawła Florenskiego „ikona to wypisane kolorami Imię Boże"[62]. Jest ona drogą i środkiem prowadzącym do celu, jakim jest zbawienie. Sama w sobie jest też modlitwą[63], a także prowadzi w Bożą Światłość, w światłość bez zmierzchu[64]. U podstaw teologii ikony leży rzeczywiste doświadczenie duchowe[65]. Rozpala ona światło wewnętrzne w tym, kto ją kontempluje, i pozwala na przenikanie życiodajnego tchnienia[66].

W innym miejscu dokument z Bonn (1993) podkreśla, iż w rodzinie, w której małżonkowie należą do różnych denominacji chrześcijańskich, ważne jest wspólne uczestnictwo w liturgii najważniejszych świąt obu Kościołów[67]. Sakrament Eucharystii stanowi źródło i szczyt całego życia chrześcijańskiego. Życie małżeńskie, będąc realizacją przymierza mężczyzny i kobiety w Bogu, we wszystkich jego wymiarach jest wpisane w Eucharystię jako aktualizację Nowego Przymierza. Z Eucharystii czerpią oni siłę do budowania tego przymierza, wypełniania codziennych obowiązków oraz do bycia świadkami Chrystusa. Jako sakrament miłości Eucharystia głębiej zespala małżonków i komunikuje im życie Chrystusa[68]. Szczególne

---

[60] Por. P. Florenski, *Ikonostas…*, s. 131.
[61] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 172.
[62] Por. P. Florenski, *Ikonostas…*, dz. cyt., s. 132.
[63] Por. L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 148.
[64] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 198.
[65] Por. P. Florenski, *Ikonostas…*, dz. cyt., s. 137.
[66] Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, dz. cyt., s. 163.
[67] Por. DoNiem-1993, s. 908.
[68] Por. K. Burski, *Wspólna modlitwa małżonków*, [w:] *W trosce o owocowanie...*, red. M. Wyżlic, A. Czaja, dz. cyt., s. 124–125.

znaczenie ma dla małżeństw mieszanych uczestnictwo w Misterium Paschalnym, które pozwala dostrzec związek małżeństwa i Eucharystii wypływający z ofiarniczego charakteru obu sakramentów. Miłość małżeńska nie może istnieć bez ofiary. W Ofierze Eucharystycznej człowiek składa to, co ma najcenniejsze, dar z samego siebie. To oddanie obejmuje całą historię człowieka: od przeszłości, poprzez teraźniejszość, aż po przyszłość. Obejmuje także egzystencję, wszystkie sprawy i troski życia codziennego[69]. Dokument z Bonn (1993) zachęca małżonków mieszanego związku do uczestnictwa w uroczystościach rodzinnych, a także do pielęgnowania chrześcijańskich tradycji. Dzięki wspólnemu uczestnictwu w życiu liturgicznym obu Kościołów małżonkowie będą przeżywać nabożeństwa głębiej i w bardziej rodzinnej atmosferze[70].

Małżeństwa mieszane stają się znakiem ekumenicznej nadziei we współczesnym świecie. Chociaż małżonkowie nie mogą do końca rozwiązać wciąż pojawiających się problemów między Kościołem prawosławnym a rzymskokatolickim, to jednak ich doświadczenie w wierze może prowadzić do poszukiwania *modus vivendi* w dzisiejszym świecie. Takim sposobem stają się oni przykładem w dążeniu do jedności[71].

Kształtowanie wspólnoty wiary i życia małżeńskiego w rodzinie rzymskokatolicko-prawosławnej winno być przedmiotem troski obu Kościołów siostrzanych. Wiąże się to z ogromną odpowiedzialnością duszpasterzy za powierzonych im wierzących.

Dokument pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971) zwraca uwagę na duchową i ekumeniczną dojrzałość duszpasterzy oraz potrzebę współpracy między kapłanami obu Kościołów, która może przybierać różne formy duszpasterskie[72]. Cho-

---

[69] Por. J. Grześkowiak, *Istota współofiary wiernych w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie" 64 (1972) t. 78, s. 324.

[70] Por. DoNiem-1993, s. 908–909.

[71] Por. tamże, s. 909.

[72] Por. DoFr-1971, s. 297–298.

dzi przede wszystkim o pogłębioną świadomość, że ich obowiązkiem jako duszpasterzy jest otwarcie się na dialog w duchu ekumenizmu. We wzajemnych relacjach powinni strzec się minimalizowania wymagań wypływających z wiary swych Kościołów, dążyć do osiągnięcia wewnętrznej wolności, wystrzegać się fałszywego irenizmu, jak również postawy konfesjonalnej. W szczególności chodzi tu o przezwyciężenie pewnych odruchów obronnych, by móc wspólnie przyjąć postawę autentycznych sług Ewangelii wobec nupturientów[73].

W dalszych rozważaniach dokument dialogu lokalnego we Francji wskazuje na konieczność znajomości przez kapłanów doktryny Kościołów (przede wszystkim własnego Kościoła), jak również ich dyscypliny. Wiedza ta oddziałuje niewątpliwie na mentalność i wrażliwość każdego duszpasterza, pozwalając mu z szacunkiem odnosić się do osób należących do innych wyznań[74]. Można dodać, że na potrzebę ekumenicznej formacji duszpasterzy wskazuje również *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993) Papieskiej Rady do spraw Jedności Chrześcijan[75].

W działalności duszpasterskiej kapłani muszą wykazać się przygotowaniem psychologicznym, gdyż pozwoli im to rozwiązać konkretne problemy, których doświadczają narzeczeni, a także winni a także winni korzystać z najbardziej wartościowych form pracy duszpasterskiej. Są sytuacje, w których przeżywane problemy i trudności stały się na tyle poważne, że danej osobie nie wystarczy już porada duszpasterza. Wobec takich ludzi kapłan podejmuje szczególne zadanie polegające na motywacji wiernego i jego bliskich do szukania osób oraz instytucji, które są w stanie udzielić im optymalnej pomocy. Mając na uwadze pomoc człowiekowi będącemu w trudnej sytuacji życiowej, dokument z Francji (1971) wskazuje na potrzebę niezbędnej koordynacji na płaszczyźnie narodowej, regionalnej lub diecezjalnej między specjalistami, duchownymi, laikami, a także różnymi

[73] Por. tamże, s. 298.
[74] Por. tamże.
[75] Por. DyrE, nr 57.

instytucjami. Rezultatem takiej współpracy będzie doprowadzenie do sytuacji, w której wszyscy chrześcijanie staną się bardziej świadomi swojej odpowiedzialności choćby w kwestii przyjęcia do swych wspólnot małżeństw mieszanych, tak żeby jedni i drudzy poprzez wzajemną pomoc mogli w pełni uczestniczyć w życiu Kościoła[76].

Ze względu na wzrost liczby małżeństw mieszanych należy troszczyć się o przygotowanie jak największej liczby kapłanów, którzy mogliby pomóc nupturientom w kształtowaniu ich wspólnego życia. Obowiązek przygotowania kapłanów do tej posługi spoczywa przede wszystkim na seminariach duchownych, szkołach teologicznych i instytutach ekumenicznych[77].

Ważnym elementem w duszpasterstwie małżeństw mieszanych – jak podkreśla katolicko-prawosławny dokument z Francji (1971) – jest współpraca między duchownymi obydwu Kościołów. Osiągnie ona swój cel tylko wtedy, gdy będzie oparta na prawidłowych relacjach między nimi, przyjacielskiej postawie i wzajemnym zaufaniu[78]. We współpracy z duszpasterzem z innej wspólnoty eklezjalnej kapłan powinien odkryć siebie jako uczestnika tej samej wiary i nadziei chrześcijańskiej, stojącego przed obliczem niepojętego *sacrum* Boga. Jeśli dialog kapłanów obydwu Kościołów odbywać się będzie w atmosferze wzajemnego porozumienia, szczerego szacunku i braterskiej miłości, to z większą łatwością przemówią oni do sumień i trafią do serc osób oczekujących od nich pomocy.

2.2. Udział małżonków w życiu kościelnym (parafialnym) i społecznym

Podstawowe potrzeby psychiczne i duchowe człowieka spełnia przede wszystkim rodzina, ale w pewnej mierze także każda grupa,

---

[76] Por. DoFr-1971, s. 298.
[77] Por. tamże.
[78] Por. tamże.

z którą w jakimś stopniu on się identyfikuje[79]. Dla rozwoju wiary chrześcijan szczególne znaczenie ma wspólnota kościelna. O wielkim znaczeniu zaangażowania się małżeństw mieszanych w życie wspólnoty eklezjalnej mówi dokument pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* z Francji (1971)[80].

Udział małżonków w życiu parafialnym może przybierać różne formy, jak np. dzieła miłosierdzia, spotkania biblijne czy ekumeniczne. Realizacja tych zadań uzależniona jest od warunków lokalnych i środowiskowych. Szczególnie ważne jest zaangażowanie małżonków w dzieła miłosierdzia i działalność ekumeniczną[81]. Zadaniem wspólnot małżeńskich i rodzinnych gromadzących się na tego rodzaju spotkaniach jest przede wszystkim modlitwa, pogłębianie wiary, formacja religijna, omawianie aktualnych problemów występujących w rodzinach mieszanych, wytworzenie więzi przyjaźni między takimi rodzinami oraz wzajemna pomoc[82].

Według dokumentu z Francji (1971) małżonkowie do pewnego stopnia mogą uczestniczyć w życiu liturgicznym obu różnych wyznaniowo parafii jednocześnie, pod warunkiem jednak, że nie będzie to kolidować z ich prawidłowym funkcjonowaniem we własnej wspólnocie eklezjalnej. Dla każdego z małżonków udział ten będzie motywacją do poznania życia chrześcijańskiego swojego partnera i świadomej obecności w istotnych aspektach tego życia. Rezultat zostanie osiągnięty tylko wtedy, gdy ten udział zostanie poprzedzony poznaniem tradycji i obrzędów drugiego Kościoła, np. w czasie nauk przedmałżeńskich prowadzonych przez duszpasterzy[83].

W obecnej sytuacji niemożliwe jest wspólne uczestnictwo w sakramencie Eucharystii. Zadaniem duszpasterzy jest zapoznanie małżonków z powodami tej niemożności i pomoc w zrozumieniu

---

[79] Por. M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975, s. 12–34.
[80] Por. DoFr-1971, s. 305–306.
[81] Por. tamże, s. 306.
[82] Por. C. Murawski, *Teologia małżeństwa*..., dz. cyt., s. 209.
[83] Por. DoFr-1971, s. 306.

sensu cierpienia, które można przezwyciężyć intensywą modlitwą. Modlitwa ta stanowi jeden z warunków rozwoju życia ekumenicznego między ich Kościołami[84].

Duszpasterze katoliccy powinni okazywać szczególną troskę rodzinom, w których małżonek katolicki z różnych powodów znajduje się w „nietypowej sytuacji" we własnym Kościele. Poprzez odpowiednie przedsięwzięcia duszpasterskie sprawią, że możliwe będzie przywrócenie jego pełnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła katolickiego. Kapłani są zobowiązani do udzielenia duchowej pomocy, tak aby strona katolicka poprzez modlitwę, udział w Mszy świętej, słuchanie słowa Bożego, lekturę Pisma Świętego otrzymała potrzebne łaski[85]. Chodzi tu głównie o zapobieganie osłabieniu więzi z Kościołem czy wspólnotą, co może prowadzić do obojętności religijnej, objawiającej się zerwaniem relacji z jakąkolwiek tradycją wyznaniową[86]. Z drugiej strony kapłani prawosławni w szczególny sposób winni otoczyć opieką swoich wiernych, którzy nie zawarli związku małżeńskiego w Cerkwi, a ich dzieci wychowywane są w religii katolickiej. Pomogą im utrzymać lub odzyskać miejsce we wspólnocie prawosławnej. Ponadto zadaniem kapłanów jest wzbudzenie poczucia odpowiedzialności za wychowywanie dzieci w tradycji chrześcijańskiej. Żyjąc w związku z małżonkiem katolickim, wierny Kościoła prawosławnego ma obowiązek ukazywania świadectwa życia i wiary[87].

W dalszej części dokumentu pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* katolicko-prawosławnego dialogu we Francji (1971) zostaje zwrócona uwaga na potrzebę organizowania dla małżeństw mieszanych, za wcześniejszą zgodą władz Kościołów katolickiego i prawosławnego, różnych grup, spotkań oraz rekolekcji, na których małżonkowie będą mogli dzielić się swoimi radościami

---

[84] Por. DoFr-1971, s. 306–307.
[85] Por. tamże, s. 307.
[86] Por. M. Składanowski, *Małżeństwa mieszane wyznaniowo*..., dz. cyt., s. 47.
[87] Por. DoFr-1971, s. 307.

i trudnościami, a także czerpać z doświadczenia, sugestii i porad wykwalifikowanych ekspertów. Dobrze byłoby, gdyby taka inicjatywa wyszła od samych małżonków. Spotkania różnego rodzaju powinny być prowadzone przez duszpasterzy we współpracy z małżeństwami mieszanymi. Może to stanowić odpowiednią okazję do modlitwy i celebracji liturgicznych. Opieka duszpasterska nie powinna przerodzić się w poszukiwanie łatwych „rozwiązań"[88].

Duszpasterstwo małżeństw mieszanych musi być prowadzone nie tylko na poziomie krajowym czy diecezjalnym, ale także we wspólnocie parafialnej, która w osobach swych pasterzy i wiernychmusi być bardziej przyjazna i otwarta dla tego rodzaju związków[89]. Małżonkowie we wspólnotach i grupach, w bezpośrednich i osobowych relacjach mogą doświadczyć wspólnotowości Kościoła. Stwarza to okazję do budowania lepszych stosunków międzyludzkich, które pozwalają na lepsze przyjęcie słowa Bożego, rewizję życia i refleksję nad nim w świetle Ewangelii[90].

Grupy małżeństw i rodzin działających w ramach parafii, w których swoje miejsce znajduje także małżeństwo mieszane, mogą wspólnie pogłębiać duchowość małżeńską i rodzinną, budując więzy autentycznej przyjaźni i dążąc do uświęcenia się przez realizację powołania rodzinnego[91].

Dla duszpasterstwa małżeństw mieszanych dokument z Francji (1971) podaje następujące wskazania:

- małżonkowie muszą wykazać wolę poznania tradycji liturgicznej i duchowej swojego współmałżonka;
- nie mogą zostać pominięte przez kapłanów problemy natury eklezjologicznej, które wciąż dzielą Kościoły siostrzane, takie jak: priorytet Kościoła lokalnego, rola biskupa Rzymu itd.;

---

[88] Por. tamże.

[89] Por. tamże, s. 307–308.

[90] Por. M. Łaszczyk, *Zagrożenia i szanse ruchów religijnych w Kościele*, „Roczniki Teologiczne" 38–39 (1991–1992) z. 6, s. 250–251.

[91] Por. R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001, s. 280.

- małżonkowie powinni przyjąć wartości eklezjalne, które są dla nich wspólne: Eucharystia (nawet jeśli nie mogą w niej razem w pełni uczestniczyć), indywidualna i wspólnotowa modlitwa, lektura Pisma Świętego i słuchanie słowa Bożego;
- małżonkowie, rozwiązując problemy wspólnego życia, winni mieć na uwadze, że nie wszystkie trudności wynikają z różnic pomiędzy Kościołami;
- problemy związane z etyką seksualną małżonkowie powinni rozwiązywać w świetle Ewangelii i wskazań duszpasterskich[92].

Aktywny udział małżonków w życiu Kościoła jest realizowaniem właściwego im powołania do życia w małżeństwie i rodzinie. Przynależność do rozmaitych ruchów eklezjalnych stanowi bardzo obiecującą przestrzeń, w której chrześcijanin może zyskać nie tylko pomoc w prowadzeniu życia według zasad Ewangelii i kształtowaniu chrześcijańskiego świadectwa, ale także przygotowanie do podjęcia różnego rodzaju działań w Kościele.

Należy przy tym pamiętać, iż rodzina jest także instytucją społeczną, która ze swej natury nie może zamknąć się we własnych problemach. Ma ona moralny i przede wszystkim chrześcijański obowiązek przyjąć postawę otwartości na sprawy społeczne, które mogą na swój sposób warunkować i wpływać na życie rodzinne. Zadaniem każdej rodziny jest wychowanie potomstwa na prawdziwych chrześcijan i aktywnych obywateli, którzy nie tylko będą się spełniać w interioryzacji wartości etycznych i religijnych, ale także urzeczywistnią się poprzez postawę odważnego świadczenia o Bogu w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i kulturalnym[93]. Celem społecznego zaangażowania rodziny jest dążenie do roztropnej troski o dobro wspólne własnej wspólnoty rodzinnej oraz społeczeństwa,

---

[92] Por. DoFr-1971, s. 308–309.

[93] Por. J. Koperek, A. Koperek, *Prawo rodziny jako Kościoła domowego do udziału w życiu społecznym*, [w:] *Rodzina jako Kościół domowy*, red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, Lublin 2010, s. 587.

w którym ona żyje i funkcjonuje. W każdym wymiarze: rodzinnym, społecznym, narodowym, państwowym, a nawet ogólnoludzkim, należy zawsze kierować się przykazaniem miłości drugiego człowieka, rozwijając równocześnie „cywilizację miłości". Zaangażowanie społeczne rodziny, oparte na miłości i wolności, sprzyja wychowaniu i edukacji chrześcijan jako dobrych obywateli aktywnie uczestniczących w życiu publicznym.

3. Zasady dotyczące chrztu i religijnego wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych

Wskazania zawarte w analizowanych dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego odnoszą się także do chrztu i religijnego wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych.

3.1. Chrzest dzieci w małżeństwach mieszanych

Odnośnie do chrztu dziecka z rodziny różnowyznaniowej dokument katolicko-prawosławnego dialogu we Francji pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* (1971) zwraca uwagę na potrzebę podjęcia przez rodziców odpowiedniej decyzji w tej sprawie[94]. Według tego dokumentu chrzest powinien odbyć się w tym Kościele, w którym odbywać się będzie jego wychowanie religijne. Ponadto w dokumencie podkreśla się, że wszystkie dzieci danej rodziny mieszanej powinny zostać ochrzczone i wychowane w jednym Kościele. Tym samym autorzy dokumentu negatywnie oceniają rozpowszech-

[94] W związku z tym należy zauważyć, iż obecnie obydwie strony wzajemnie uznają ważność chrztu udzielanego w Kościołach katolickim i prawosławnym. Por. DyrE, nr 99a; Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), dz. cyt. nr 49; *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce...*, dz. cyt., s. 143–144.

nioną w przeszłości praktykę dokonywania chrztu dzieci z tej samej rodziny w dwóch różnych Kościołach, stosując w tym względzie różne kryteria[95].

Decyzja o tym, do którego Kościoła będzie należeć dziecko małżeństwa mieszanego – jak zauważa się w dokumencie dialogu katolicko-prawosławnego pt. *Deklaracja duszpasterska w sprawie małżeństw katolicko-prawosławnych* z 1990 roku – należy wyłącznie do rodziców. Przy dokonywaniu tego ważnego wyboru kierować się należy dobrem dzieci, intensywnością świadomości religijnej biologicznych rodziców oraz pozostałych krewnych, potrzebami wynikającymi z rodzicielskich przekonań, jednością i trwałością rodziny[96]. Duszpasterze zawsze powinni ochotnie służyć rodzicom swoją radą i respektować podjętą przez nich decyzję[97].

W tym kontekście w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu w Niemczech *Małżeństwa między prawosławnymi i katolikami* (1993) zwraca się uwagę na znaczenie przygotowania rodziców (małżeństwa mieszanego), którzy pragną ochrzcić swoje dziecko. Przygotowanie połączone jest z wyborem imienia i zapoznaniem się z obrzędem, co stanowi znak wspólnego chrześcijańskiego świadectwa[98]. W związku z tym dokument z Francji (1971) dodaje, że chrzest dziecka stanowi ważne wydarzenie w życiu małżeństwa mieszanego i okazję do ubogacenia katechetycznego, liturgicznego i ekumenicznego małżonków[99]. Duże znaczenie, zwłaszcza dla małżeństw mieszanych, ma także pamiętanie o dniu chrztu dzieci, jak również świętowanie dni patronów, po których otrzymały swoje imiona[100].

W omawianych dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego nie znajdujemy wytycznych dotyczących liturgii chrztu dzieci z małżeństw mieszanych. Biorąc pod uwagę inne doku-

---

[95] Por. DoFr-1971, s. 305.
[96] Por. DoUSA-1990, s. 1402.
[97] Por. DoFr-1971, s. 304.
[98] Por. DoNiem-1993, s. 907.
[99] Por. DoFr-1971, s. 305.
[100] Por. DoNiem-1993, s 909.

menty dialogowe, takie jak: dokument dialogu katolicko-protestanckiego we Francji pt. *Ekumeniczna celebracja chrztu dzieci* (1975)[101], *Wspólny dokument w sprawie duszpasterstwa małżeństw między katolikami i baptystami we Włoszech* z 2009 roku[102] oraz *Vademecum duszpasterstwa parafii katolickich odnośnie niekatolików wschodnich* (Rzym, 2010)[103], można stwierdzić, iż w tym przypadku stosowana jest praktyka analogiczna do celebracji chrztu dzieci z małżeństw mieszanych. W dokumentach tych czytamy, że jeżeli małżonkowie, z których jeden jest katolikiem, a drugi z innego Kościoła chrześcijańskiego (protestant, baptysta, prawosławny), zdecydują się ochrzcić dziecko w Kościele katolickim, to wówczas sakrament ten przebiega zgodnie z liturgią katolicką. W obrzędzie uczestniczyć może również duchowny drugiego Kościoła, który po uzyskaniu wcześniejszej zgody ordynariusza miejsca może odczytać Słowo Boże lub odmówić modlitwę. Jeśli zaś rodzice zdecydują się na chrzest w innym Kościele, to cały rytuał przebiega według liturgii tegoż wyznania. Również w tym przypadku może być zaproszony kapłan katolicki, który może odczytać Ewangelię, odmówić modlitwę i skierować do zebranych okolicznościowe słowo. Należy jednak unikać „podwójnego chrztu", gdyż może to spowodować problem z przynależnością do jednej bądź drugiej wspólnoty eklezjalnej. Podobnie jak w przypadku przygotowań do zawarcia małżeństwa mieszanego, tak i w tej sytuacji istnieje potrzeba spotkania duszpasterzy obydwu Kościołów. Chrzest celebrowany w duchu ekumenizmu może stanowić zarówno dla rodziców, jak i Kościołów krok w kierunku jedności. Szafarz sprawu-

---

[101] Por. Comitato Misto Cattolico-Protestante di Francia, *La celebrazione ecumenica del battesimo dei bambini* (1975), [w:] EnchOe II, s. 269–276.

[102] Por. Conferenza Episcopale Italiana e l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, *Documento comune per un indirizzo pastorale dei Matrimoni tra cattolici e battisti in Italia*, Roma, 30 giugno 2009, [w:] EnchCEI, vol. 8, s. 1431–1479.

[103] Por. Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e Ufficio Nazionale per i problemi giuridici, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, Roma, 23 febbraio 2010, [w:] EnchCEI, vol. 8, s. 1622–1656.

jący taki chrzest ma obowiązek odnotować ten fakt w księdze chrztu i powiadomić o tym duszpasterza drugiego Kościoła[104].

Gdy zachodzi słuszny powód – jak czytamy w *Dyrektorium ekumenicznym* z 1993 roku – chrześcijanin prawosławny może pełnić rolę chrzestnego obok chrzestnego katolickiego (lub matki chrzestnej) przy chrzcie dziecka lub dorosłego w Kościele katolickim. W takim samym charakterze może przy udzielaniu chrztu w Kościele prawosławnym uczestniczyć katolik, o ile zostanie o to poproszony. Obowiązek czuwania nad wychowaniem chrześcijańskim dziecka spoczywa wówczas na chrzestnym będącym członkiem Kościoła, w którym dziecko zostało ochrzczone[105].

3.2. Religijne wychowanie dzieci w małżeństwach mieszanych

Obydwa Kościoły chrześcijańskie są zgodne, iż do podstawowych zadań i obowiązków rodziców, w tym także w rodzinach różnowyznaniowych, należy religijne i moralne wychowanie swoich dzieci.

Na kwestię tę zwraca uwagę między innymi II Sobór Watykański w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* z 1965 roku:

> Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa. […] Do rodziców bowiem

---

[104] Por. Comitato Misto Cattolico-Protestante di Francia, *La celebrazione ecumenica del battesimo dei bambini* (1975), dz. cyt., s. 272–273; Conferenza Episcopale Italiana e l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, *Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia* (2009), dz. cyt., s. 1469; Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e Ufficio Nazionale per i problemi giuridici, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici* (2010), dz. cyt., s. 1632–1635.

[105] Por. DyrE, nr 98b; Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e Ufficio Nazionale per i problemi giuridici, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici*, dz. cyt., s. 1635.

> należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. […] Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego [...]. Niech więc rodzice uprzytomnią sobie dobrze, jak wielkie znaczenie ma rodzina prawdziwie chrześcijańska dla życia i rozwoju samego ludu Bożego[106].

Stanowisko Kościoła prawosławnego odnośnie do kwestii wychowania religijnego dzieci znajdujemy między innymi w *Regulaminie małżeństwa* Serbskiego Patriarchatu Prawosławnego, wydanym przez Synod Biskupów tegoż Kościoła w 1994 roku. Dokument ten zwraca uwagę, że rodzice są zobowiązani do edukacji swojego potomstwa w duchu wiary i według zasad moralnych obowiązujących w Kościele prawosławnym. Winni oni także chronić swoje dzieci przed wszystkimi możliwymi negatywnymi oddziaływaniamia mogącymi osłabić ich wiarę. Obowiązkiem rodziców jest więc dawanie świadectwa pobożnego i uczciwego życia chrześcijańskiego z zachowaniem świętych obrzędów religijnych, pielęgnowania tradycji prawosławnej oraz poszanowania prawa państwowego[107]. Odwołując się do kan. 15 Synodu w Gangrze (340), Cerkiew nakłada anatemę na tych, którzy opuszczają swoje dzieci i nie starają się o ich religijne wychowanie[108].

---

[106] Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis*, dz. cyt., nr 3. Por. KPK, kan. 867 § 1; 226 § 2; KKKW, kan. 686 § 1. O ile wychowanie chrześcijańskie uwzględnia tylko nauczanie Jezusa Chrystusa, o tyle wychowanie katolickie uwzględnia także nauczanie Kościoła katolickiego. Por. S. Podoleński, *Podstawy pedagogiki. Wskazania dla rodziców i wychowawców*, Kraków 1930, s. 5.

[107] Por. Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Брачна правила Српске Православне Цркве*, dz. cyt.

[108] Por. Panagiotis I Boumis, *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi*..., dz. cyt., s. 122.

Współczesny prawosławny teolog Michel P. Laroche zauważa, iż dziecko odbiera relacje między rodzicami jako obiektywną, prawdziwą rzeczywistość, która jednocześnie kształtuje w decydujący sposób jego osobowość. „Jeśli ta rzeczywistość jest pełna napięcia, agresji, przesycona wzajemnymi podejrzeniami i osądami, dziecko […] będzie cierpieć z tego powodu”[109].

Proces wychowania rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie i stanowi fundament przyszłego rozwoju religijnego. Wzmianki na ten temat znajdujemy w różnych dokumentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego. W sposób szczególny temat ten podjęty został w dokumencie dialogowym z USA pt. *Wspólne wskazania dotyczące formacji duchowej dzieci z małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (Nowy Jork, 1980). W dokumencie tym podkreśla się, że wychowanie potomstwa w duchu chrześcijańskim opiera się na wspólnym rozumieniu instytucji małżeństwa jako sakramentu[110]. Małżeństwo jest darem, powołaniem danym od Boga, w którym małżonkowie doświadczają Jego miłości. Miłość ta przejawia się w nieustannym oddaniu, wierności i pomocy we wszystkich wymiarach życia. Rodzice, przekazując nowe życie, są odpowiedzialni za chrześcijańskie wychowanie swoich dzieci, które postrzegają Boga przez pryzmat własnych rodziców i wychowawców. Od nich otrzymują też pierwsze elementy formacji katechetycznej[111].

Odpowiedzialność za chrześcijańskie wychowanie dzieci wspólnie ponoszą oboje rodzice. Jednak w małżeństwach mieszanych pojawia się zasadniczy problem, w duchu którego Kościoła zostanie wycho-

---

[109] M. P. Laroche, *Mały Kościół*, dz. cyt., s. 77. Por. A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*..., dz. cyt., s. 59–62; J. Jacoš, *Cirkevné právo*, dz. cyt., s. 146–147.

[110] W związku z tym w tekście uzgodnienia znajdujemy odwołanie do dokumentu, wypracowanego w ramach katolicko-prawosławnego dialogu w USA nt. *Świętości małżeństwa*. Por. DoUSA-1978, s. 202–205. Zob. także: Komisja Naukowa Kościołów Rzymskokatolickiego, Luterańskiego i Kalwińskiego, *Teologia małżeństwa*..., dz. cyt., s. 179–180.

[111] Por. DoUSA-1980, s. 206; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* o katechizacji w naszych czasach (6 października 1979), nr 36.

wane dziecko. Rodzice różnowyznaniowi winni pamiętać, iż ich rozbieżności w poglądach religijnych i moralnych mogą przyczynić się do przekazania potomstwu sprzecznych wzorów postępowania, co przyczyni się do deformacji ich sumienia oraz zamazania obrazu samego Boga[112]. Dlatego w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu we Francji pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych* (1971) podkreślono, iż wychowanie dziecka musi odbywać się tylko w jednym wyznaniu. Będąc wychowywane w wierze jednego rodzica, dziecko powinno jednocześnie uczyć się tolerancji i szacunku dla kościelnej tradycji drugiego rodzica. Stosunki wewnątrz rodziny, wzajemne zaufanie, zrozumienie i miłość są najlepszą szkołą człowieczeństwa dla dorastającego człowieka[113].

Każdy z Kościołów pragnie, aby nowe potomstwo było członkiem jego wspólnoty eklezjalnej oraz otrzymało należytą formację duchową zgodną z jego nauką. Stąd rodzice zobowiązani są do podjęcia odpowiedniej decyzji w sprawie religijnego wychowania dzieci. O konieczności podjęcia takiej decyzji – jak już wcześniej wspomniano – nupturienci powinni być poinformowani jeszcze przed zawarciem związku[114].

Wypracowana w katolicko-prawosławnym dialogu w USA *Wspólna deklaracja na temat małżeństw prawosławno-rzymskokatolickich* (1986) określa, iż w ramach ustaleń przedmałżeńskich winny być uzgodnione i respektowane następujące kwestie:

- wszystkie dzieci z małżeństwa mieszanego należy wychowywać w jednej tradycji. Niedopuszczalne jest pozostawienie wyboru wiary dzieciom do czasu, kiedy osiągną wiek, w kórym będą mogły same zadecydować o swojej przynależności religijnej. Taka

---

[112] Por. J. J. Pawłowicz, *Implikacje moralne teologii*..., dz. cyt., s. 270.

[113] Por. DoFr-1971, s. 304–305; DoUSA-1986, s. 218; Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs United States Conference of Catholic Bishops, *A Guide on Catholic-Orthodox Marriages for Catholic Clergy and Other Pastoral Ministers* (Washington, 1998), www.old.usccb.org/seia/5–264.pdf (15.01.2014).

[114] Por. DoUSA-1980, s. 207; DoUSA-1986, s. 217–218.

postawa często powoduje indyferentyzm albo zubożenie życia duchowego;
- uczenie dzieci miłości i szacunku dla wyznania drugiego rodzica. W tym celu powinny one okazjonalnie uczestniczyć w jego życiu liturgicznym[115];
- w sytuacji, gdy jeden z rodziców nie jest w pełni zaangażowany w życie swego Kościoła, a wiara drugiego rodzica jest głębsza i aktywniej przeżywana, dzieci należy wychowywać w Kościele rodzica bardziej zaangażowanego w swojej wierze[116].

We *Wspólnej deklaracji na temat małżeństw mieszanych* z Barlin Acres (1971) dodaje się, iż w zależności od tego, czy dzieci będą wychowywane w wierze katolickiej czy prawosławnej, rodzice muszą wychowywać je w duchu chrześcijańskim, aby rodzina stała się przykładem prawdziwej jedności[117].

W tym zadaniu rodzice powinni być wspomagani – jak zauważa się w dokumencie katolicko-prawosławnego dialogu z Francji (1971) – przez jeden lub (i) drugi Kościół. Duszpasterze powinni wspierać zarówno rodziców, jak i dzieci dobrą radą. Mając zaś na uwadze fakt, że osiągnięcie jedności w Chrystusie przez Ducha Świętego jest ostatecznym celem życia rodziny, wszyscy jej członkowie powinni wyrażać gotowość do pogłębienia chrześcijańskiej wiary, modlitwy i dążenia do urzeczywistnienia jedności we wszystkich wymiarach codziennego życia[118]. Ważną rolę odgrywa odpowiednia katecheza, oparta na miłości Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Pana naszego życia, która wprowadza człowieka w tajemnicę komunii Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, jak również na sakramentach, które urzeczywistniają tę komunię w Kościele[119]. Katecheza jest nie

---

[115] Por. DoUSA-1986, s. 217–218.

[116] Por. DoUSA-1980, s. 207–208; DoUSA-1986, s. 217–218; DoUSA-1990, s. 1402.

[117] Por. DoUSA-1971, s. 198.

[118] Por. DoUSA-1980, s. 207; DoUSA-1990, s. 1402.

[119] Por. DoFr-1971, s. 305.

tylko nauczaniem prawd wiary, ale także wychowywaniem w wierze. Winna ona uświadomić przede wszystkim wagę bycia chrześcijaninem i uzasadnić wymagania, z jakimi wierzący spotyka się na drodze swego życia, a także odpowiedzialność, jaka na nim spoczywa z tytułu wyznawanej wiary. W ramach katechezy człowiek poznaje zasady współżycia w różnego rodzaju grupach społecznych, uczy się wrażliwości na potrzeby innych, otrzymuje argumenty pomagające kształtować postawy altruistyczne i empatyczne[120].

Należy zauważyć, iż dokumenty dialogu rzymskokatolicko-prawosławnego w swoich wytycznych odnośnie do wychowania dzieci z małżeństw mieszanych nie podejmują wprost kwestii ekumenicznego charakteru katechezy bądź też współpracy ekumenicznej w dziedzinie katechezy. Na aspekt ten zwracają uwagę dokumenty Kościoła rzymskokatolickiego. W związku z tym podkreśla się, iż celem ekumenicznej formacji w ramach procesu katechizacji dzieci i młodzieży jest właściwe poznanie i całościowe przekazanie doktryny własnego Kościoła (zachowanie własnej tożsamości); poznanie i poprawne przedstawienie innych Kościołów i Wspólnot kościelnych, istotnych elementów ich doktryny oraz rozbieżności z nauką Kościoła rzymskokatolickiego; kształtowanie postawy otwartej na ekumenizm (szacunek, zrozumienie, otwartość, tolerancja). Katecheza ekumeniczna winna wprowadzać w różne formy praktycznego współdziałania na rzecz przywrócenia jedności. Są nimi: wspólna modlitwa, studium, działalność charytatywna, zaangażowanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości. Tego rodzaju praktyki muszą być jednak uzupełnione przez właściwą katechezę katolicką, aby uniknąć postawy indyferentyzmu wobec swojej wiary[121].

---

[120] Por. M. Łakomski, *Koncepcja personalistyczna człowieka podstawą integralnego wychowania*, „Wychowawca" 12 (2004), s. 14–15.

[121] Por. DyrE, nr 61; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (1979), dz. cyt., nr 32–34; T. Kałużny, *Ekumeniczny wymiar katechezy*, „Sympozjum" 15 (2011) nr 2 (21), s. 55–67. Na temat prawosławnej katechezy zob. Z. Glaeser, *Katecheza Kościoła prawosławnego*, [w:] *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. Biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy*

Wzajemny stosunek rodziców i dzieci będzie lepszy, gdy znajdzie oparcie i potwierdzenie w całej wspólnocie eklezjalnej. Ma to niewątpliwie szczególne znaczenie, gdyż dzieci wychowywane są nie tylko przez rodziców, lecz również przez różnorodne instytucje działające na terenie parafii. Zwracając uwagę na ten fakt, wskazania zawarte w dokumencie dialogowym z Nowego Jorku (1980) mówią o społecznym aspekcie rodziny. W sakramencie małżeństwa mężczyzna i kobieta są włączeni do wspólnoty Kościoła, stając się zarazem odpowiedzialni za jej budowanie. Natomiast zadaniem wspólnoty jest pomoc każdej rodzinie w prowadzeniu życia w duchu wiary i troska o wychowanie religijne dzieci[122]. Rola wspólnoty parafialnej w odniesieniu do rodziców pełniących rolę wychowawców swych dzieci polega przede wszystkim na ukazaniu im odpowiedzialności, jaką z tego tytułu ponoszą. Parafia może być ośrodkiem katechetycznego nauczania. Wspólnota parafialna powinna dostrzegać własną odpowiedzialność za ochrzczone w niej dzieci i udzielać pomocy religijnej rodzinom, w których się wychowują. Ważną rolę mogą tu odegrać spotkania rodzin mających podobne problemy, mające na celu wzajemną wymianę doświadczeń[123].

Wychowanie w rodzinie powinno pomagać człowiekowi jako istocie społecznej włączać się w życie społeczno-kulturowe w swojej ojczyźnie, aby mógł on w pełni realizować swoje powołanie[124]. Analizowane dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego dotyczące małżeństw mieszanych nie mówią wprost o społecznym i patriotycznym aspekcie wychowania. Niemniej jednak temat ten jest obecny w dokumentach Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego. O obowiązku miłości i obrony swojej ojczyzny mówi

---

Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2004, s. 175–179.

[122] Por. DoUSA-1980, s. 206–207.

[123] Por. D. E. Münster, *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 13 (1980), s. 63.

[124] Por. S. Lubaszka, *Człowiek podmiotem życia społecznego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2000, s. 27–28.

na przykład dokument Patriarchatu Moskiewskiego z 2000 roku pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*:

> Prawosławny chrześcijanin – czytamy w dokumencie – jest powołany do miłości swojej ojczyzny, o wymiarze terytorialnym, a także braci krwi żyjących na całym świecie. Ta miłość jest jednym ze sposobów wypełniania przykazania Boga o miłości bliźniego, która zawiera w sobie miłość do rodziny, rodaków i współobywateli […]. Chrześcijanin jest powołany do ochrony i rozwoju kultury narodowej i tożsamości narodowej[125].

Oprócz środowiskia rodzinnego i parafialnego ważną rolę w wychowaniu spełnia szkoła, co także nie zostało wspomniane w analizowanych dokumentach dialogowych. O podstawowym zadaniu szkoły w edukacji człowieka przypomina deklaracja II Soboru Watykańskiego *Gravissimum educationis* z 1965 roku, według której Kościół, świadom poważnego obowiązku gorliwego troszczenia się o moralne i religijne wychowanie każdego człowieka, zobowiązany jest do pomocy w dawaniu świadectwa życia tym, którzy przekazują wiedzę oraz głoszą naukę zbawienia. Od władz państwowych oczekuje się poszanowania wolności religijnej oraz pomocy rodzinom, aby wychowanie dzieci we wszystkich szkołach mogło się odbywać zgodnie z zasadami moralnymi i religijnymi wyznawanymi przez te rodziny. Atmosfera w społeczności szkolnej – według deklaracji – powinna być przesiąknięta ewangelicznym duchem wolności i miłości, aby młody człowiek mógł rozwijać własną osobowość, a także aby jego poznanie świata, życia i człowieka było zawsze oświetlone wiarą. Oprócz przekazywania wiedzy zadaniem szkoły jest pomnażanie dobra społeczności ziemskiej i przygotowanie człowieka do służby w dziele rozszerzania Królestwa Bożego[126].

---

[125] Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, dz. cyt., nr II.3.

[126] Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (28 października 1965), nr 7–8.

Z podobnym stanowiskiem w tej kwestii spotykamy się w dokumencie Patriarchatu Moskiewskiego pt. *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (2000). Dokument zwraca uwagę na fakt, iż nauka może być jednym ze sposobów poznania Boga. Przypomina też wkład chrześcijaństwa do kultury narodowej i dlatego uznaje naukę religii, także w szkołach świeckich – na życzenie dzieci lub rodziców – za ważną i pożyteczną. Władze kościelne powinny prowadzić dialog z rządem w celu doprowadzenia do uznania przez niego międzynarodowego prawa rodzin do wychowania i edukacji religijnej swoich dzieci. Szczególnie dziś konieczne jest przywrócenie związku między nauką a wartościami religijnymi, duchowymi i moralnymi. Wykształcenie jest nie tylko środkiem do uzyskania wiedzy albo wprowadzenia człowieka w życie społeczeństwa, ale i do wychowania osoby ludzkiej w zgodzie z zamysłem Stwórcy. Prawo do wykształcenia powinno brać pod uwagę tradycje kulturowe społeczeństwa i światopoglądowe rodziny. U podstaw większości kultur znajduje się religia, dlatego też wszechstronne wykształcenie i wychowanie człowieka powinno zawierać również przekaz wiadomości o religii, będącej fundamentem kultury, w której ten człowiek żyje. Przy tym powinno się szanować wolność sumienia każdego człowieka. W edukacji szkolnej niezwykle ważne jest przekazywanie wartości chrześcijańskich i zasad moralnych, które wywierają wpływ na kształtowanie się osobowości człowieka i tolerancji wobec osób o odmiennym wyznaniu i religii[127].

W końcowej części dokumentu katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego w USA pt. *Wspólne wskazania dotyczące formacji duchowej dzieci z małżeństw między prawosławnymi i rzymskimi katolikami* (1980) zamieszczono apel skierowany do hierarchii obydwu Kościołów, aby podjęli wysiłek na rzecz dostosowania przepisów prawnych, tak by uwzględniały w należyty sposób wytyczne duszpasterskie dotyczące małżeństw mieszanych. Wszystko to Pozwoli

[127] Por. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, Москва, dz. cyt., nr XIV.1–3.

to na wprowadzenie tych wytycznych w życie i dzięki temu lepiej będzie się rozwijało życie duchowe nie tylko rodziców, ale także dzieci małżeństw mieszanych[128].

Podsumowując, należy stwierdzić, iż obok przedstawienia pewnych trudności pojawiających się w małżeństwach katolicko-prawosławnych, analizowane dokumenty dialogowe dają wskazania zmierzające do przezwyciężenia tych problemów. Wytyczne zawarte w dokumentach dialogowych, podobniejak odnotowane trudności i problemy, koncentrują się wokół trzech zasadniczych kwestii: przygotowania i celebracji małżeństwa mieszanego, wspólnoty wiary i życia małżonków oraz religijnego wychowania dzieci małżeństw mieszanych. Przedstawione wskazania bez wątpienia mają duże znaczenie dla małżonków i rodzin oraz duszpasterzy małżeństw mieszanych. Z drugiej strony jednak należy stwierdzić, że dokumenty dialogowe nie dają odpowiedzi na wszystkie trudności i problemy małżeństw mieszanych bądź też traktują je pobieżnie. Należą do nich między innymi: brak wytycznych dotyczących liturgii chrztu dzieci z małżeństw mieszanych; pominięcie wątku ekumenicznego wymiaru katechezy oraz tematu odnoszącego się do niektórych aspektów wychowania dzieci (społecznego i patriotycznego). Można jednak mieć nadzieję, że wypracowane dotychczas dokumenty katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego będą stanowić inspirację do dalszych ekumenicznych poszukiwań w tym zakresie.

---

[128] Por. DoUSA-1980, s. 208.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy była prezentacja istotnych problemów natury konfesyjnej, występujących w małżeństwach między katolikami i prawosławnymi, oraz sposobów ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego. Podstawowym źródłem pracy były dokumenty rzymskokatolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego podejmujące w sposób bezpośredni tematykę małżeństw mieszanych oraz dokumenty Kościołów rzymskokatolickiego i prawosławnego dotyczące badanej kwestii.

Realizacja postawionego celu nie była pozbawiona pewnych trudności formalnych. Obok wspomnianej we wstępie niewielkiej liczby komentarzy zasadniczą trudność stanowiła dysproporcja materiału zawartego w poszczególnych dokumentach dialogowych i dotyczącego różnych aspektów badanej problematyki małżeństw między katolikami i prawosławnymi. Fakt ten nie tylko miał wpływ na zróżnicowaną objętość rozdziałów czy paragrafów pracy, ale też sprawił, że dla zachowania integralności prezentacji w ujęciu niektórych wątków badawczych trzeba było posiłkować się materiałem zawartym w innych dokumentach dialogowych i dostępnych opracowaniach. Pomimo wspomnianych trudności cel badań został osiągnięty.

Wyznaczony cel został urzeczywistniony w dwóch częściach. W części pierwszej o charakterze ogólnym ukazano małżeństwo i małżeństwo mieszane w nauce i praktyce Kościołów siostrzanych.

W rozdziale pierwszym przedstawiono sakrament małżeństwa w tradycji katolickiej i prawosławnej. Z dokonanej prezentacji

wynika, że teologowie katoliccy i prawosławni wspólne podstawy nauki o małżeństwie odnajdują w Piśmie Świętym, refleksji ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz orzeczeniach soborów i synodów Kościoła niepodzielonego. Po schizmie wschodniej w XI wieku i rozejściu się dróg pomiędzy Wschodem i Zachodem nastąpił dalszy rozwój nauki i praktyki Kościołów siostrzanych. W Kościele rzymskokatolickim duże znaczenie dla ukształtowania się dzisiejszej koncepcji sakramentu małżeństwa miały postanowienia Soboru Trydenckiego, a następnie II Soboru Watykańskiego oraz posoborowe dokumenty, między innymi adhortacja apostolska Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1981) oraz *Kodeks prawa kanonicznego* (1983). Prawosławne pojmowanie małżeństwa w II tysiącleciu pozostaje mocno związane z tradycją Kościoła pierwotnego. Niemniej jednak na przestrzeni wieków można zauważyć pewną ewolucję prawosławnej tradycji kanonicznej i liturgicznej dotyczącej małżeństwa. Mając na uwadze istotne elementy rzymskokatolickiej i prawosławnej teologii małżeństwa, należy tu odnotować wiele elementów wspólnych w tradycji Kościołów siostrzanych. Przede wszystkim obydwa Kościoły siostrzane postrzegają małżeństwo jako sakrament. Natomiast zasadnicza różnica pomiędzy katolicyzmem i prawosławiem występuje w interpretacji klauzuli rozwodowej (por. Mt 5, 31–32; 19, 3–12). W obydwu wyznaniach chrześcijańskich mówi się o trwałości i nierozerwalności małżeństwa. Niemniej jednak prawosławie uważa, iż słabemu człowiekowi trudno jest osiągnąć ten ideał i dlatego w wyjątkowych sytuacjach dopuszcza praktykę rozwodową. Pewne różnice w odbydwu Kościołach dotyczą również ujmowania momentu ustanowienia oraz szafarza sakramentu małżeństwa, jak również oceny znaczenia zgody małżonków. Ponadto w wielu kwestiach, w których następuje zbieżność poglądów, można odnotować odmienne rozłożenie akcentów. Podejście prawosławia do małżeństwa jest bardziej „mistyczne" i pozostawia stosunkowo dużą swobodę interpretacji. Natomiast Kościół rzymskokatolicki cechuje podejście bardziej „jurydyczne".

Rozdział drugi poświęcony został zagadnieniu małżeństw mieszanych w optyce katolickiej i prawosławnej. Podobnie jak w odniesieniu do małżeństwa, tak i w podejściu Kościołów siostrzanych do małżeństw mieszanych istnieją zarówno punkty wspólne, jak i rozbieżności. Przede wszystkim obydwa Kościoły w ocenie tego rodzaju związków odwołują się do Pisma Świętego, nauczania ojców Kościoła oraz pierwszych soborów i synodów. Z analizy powyższych źródeł wynika, że Kościół pierwotny odnosił się do małżeństw mieszanych z dużą niechęcią. Widział w nich niebezpieczeństwo dla wiary i wspólnoty życia małżonków. O negatywnej postawie Kościoła pierwotnego wobec małżeństw mieszanych świadczą liczne przepisy dotyczące zakazów zawierania tego rodzaju związków. Przeprowadzone badania wskazują jednocześnie, że w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa stanowisko Kościoła katolickiego, jak również Kościoła prawosławnego uległo stopniowemu złagodzeniu. Od wielkiej schizmy w XI wieku aż po czasy współczesne Kościoły siostrzane zgodnie z postanowieniami piewszych soborów i synodów zasadniczo prezentowały negatywne podejście do małżeństw mieszanych. Z drugiej strony, w obydwu Kościołach coraz częściej dopuszczane były takie małżeństwa, które oceniano mniej lub bardziej surowo. W Kościele rzymskokatolickim przełomowym wydarzeniem w odniesieniu do problematyki małżeństw mieszanych był II Sobór Watykański, który przyniósł złagodzenie przepisów dotyczących zawierania tego rodzaju związków. Nie pomniejszając trudności związanych z zawieraniem małżeństw mieszanych, w dokumentach Kościoła katolickiego dostrzega się także ich znaczenie ekumeniczne. W drugiej połowie XX wieku złagodzeniu uległy również przepisy kościelne dotyczące małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej w lokalnych Kościołach prawosławnych.

W części drugiej pracy w sposób szczegółowy przedstawiono zagadnienie małżeństw między katolikami i prawosławnymi w świetle dokumentów katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego.

W rozdziale pierwszym tej części omówiono główne problemy natury konfesyjnej występujące w małżeństwach między katolikami

i prawosławnymi. W centrum refleksji znalazły się przede wszystkim następujące trudności: rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji małżeństwa, trudności w budowaniu wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego, problemy związane z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci. W toku badań stwierdzono, iż w analizowanych dokumentach najwięcej uwagi poświęca się wymiarowi kanonicznemu małżeństwa i małżeństwa mieszanego (przeszkody do zawarcia sakramentu małżeństwa, forma kanoniczna i liturgiczna, zgoda małżeńska, konwalidacja, rozwiązanie i anulowanie związku). Wynikało to – jak się wydaje – z faktu promulgacji w 1983 roku nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* Kościoła rzymskokatolickiego i potrzeby uwzględnienia zawartych tam postanowień w praktyce małżeństw zawieranych między katolikami i prawosławnymi. W analizowanych dokumentach dialogowych jest mowa o dwóch rodzajach różnic doktrynalnych, które mają wpływ na budowanie wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego. Pierwszy dotyczy różnic w pojmowaniu małżeństwa, drugi zaś różnic doktrynalnych o charakterze ogólnym (np. *Filioque*, prymat papieża, nauka eschatologiczna i mariologiczna) między dwoma Kościołami. Te drugie jednak nie są szerzej omawiane w analizowanych dokumentach dialogowych. Niewiele uwagi dokumenty te poświęcają również odmiennościom w zakresie etyki i moralności (np. stosunki przedmałżeńskie i pozamałżeńskie, regulacja poczęć, antykoncepcja, aborcja). Wynika to niewątpliwie z faktu, że do niedawna kwestie te nie były uważane za istotną przeszkodę w pełnej jedności chrześcijan i pozostawały praktycznie nieobecne w dialogu ekumenicznym. Dopiero w ostatnich latach odmienności w zakresie etyki i moralności uznano za poważny problem w relacjach międzykościelnych. Odnosząc się do problemów związanych z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci w małżeństwach mieszanych, analizowane dokumenty dialogowe najwięcej uwagi poświęcają decyzji dotyczącej miejsca chrztu oraz sprawie rękojmi.

W końcu, w rozdziale drugim tej części pracy przedstawiono sposoby rozwiązania problemów małżeństw mieszanych w doku-

mentach katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego. Zawarte w dokumentach dialogowych wskazania, analogicznie do odnotowanych wcześniej trudności, koncentrują się wokół trzech zasadniczych kwestii: przygotowania i celebracji małżeństwa mieszanego, budowania wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego oraz chrztu i religijnego wychowania dzieci. Rozpatrując kwestię przygotowania do małżeństwa mieszanego, dokumenty dialogowe podkreślają znaczenie katechezy przedmałżeńskiej oraz współpracy między duchownymi obydwu Kościołów siostrzanych w tej materii. Następnie autorzy badanych dokumentów formułują wskazania pomocne w zapewnieniu ekumenicznego charakteru celebracji małżeństwa mieszanego, w tym w odniesieniu do charakteru obecności kapłana prawosławnego w celebracji małżeństwa mieszanego w Kościele katolickim i odwrotnie. W tych samych dokumentach znajdujemy także sugestie dotyczące budowania wspólnoty wiary i życia małżeńskiego. Chodzi tutaj z jednej strony o kształtowanie wzajemnych relacji między małżonkami, opartych na wartościach chrześcijańskich (np. forma wspólnej modlitwy, obchody najważniejszych świąt chrześcijańskich), z drugiej zaś strony o zaangażowanie małżonków w życie wspólnoty kościelnej (parafii) i szerszej społeczności (np. dzieła miłosierdzia, przynależność do różnych ruchów i grup). Podkreśla się jednocześnie znaczenie duszpasterstwa małżeństw mieszanych i współpracy w tym zakresie duszpasterzy obydwu Kościołów. Podejmując zagadnienie chrztu i religijnego wychowania dzieci, dokumenty dialogowe między innymi zwracają uwagę na potrzebę właściwego przygotowania rodziców z małżeństwa mieszanego oraz potrzebę podjęcia przez rodziców odpowiedniej decyzji w odniesieniu do chrztu dzieci. W dokumentach podkreśla się z jednej strony odpowiedzialność za chrześcijańskie wychowanie dzieci obojga rodziców, z drugiej zaś strony wymóg ochrzczenia i religijnego wychowania wszystkich dzieci danego małżeństwa mieszanego w jednym Kościele. Tym samym negatywnie zostaje oceniona praktyka dokonywania chrztu dzieci tej samej rodziny w dwóch różnych Kościołach.

Ogólnie rzecz biorąc, należy stwierdzić, iż analizowane dokumenty dialogowe nie wyczerpują w pełni tematu trudności, które mogą się pojawić w małżeństwach mieszanych. Nie dają też wyczerpujących wytycznych na temat sposobów rozwiązania problemów tych małżeństw. Niemniej jednak wypracowane dotąd uzgodnienia mają duże znaczenie dla duszpasterstwa małżeństw między katolikami i prawosławnymi. Podobnie też niniejsza praca nie wyczerpuje bogatego i złożonego zagadnienia małżeństw między katolikami i prawosławnymi. Warto byłoby niewątpliwie, zarówno w toku dialogu katolicko-prawosławnego, jak i w dalszych badaniach naukowych zwrócić większą uwagę na ekumeniczną funkcję małżeństw mieszanych, wspólne duszpasterstwo małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej oraz recepcję już wypracowanych uzgodnień na temat małżeństw między katolikami i prawosławnymi w życiu obydwu Kościołów siostrzanych. Mamy nadzieję, że niniejsze studium, stanowiące próbę przybliżenia zasadniczych problemów małżeństw mieszanych oraz sposobów ich rozwiązania w świetle dokumentów katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego, będzie stanowić inspirację do dalszych poszukiwań ekumenicznych.

WYKAZ SKRÓTÓW

BF	*Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa i in., Poznań 2007.
CanPG	*Canones Patrum Graecorum*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009.
CIC	*Codex Iuris Canonici (Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*), Romae 1917.
DoFr-1971	Comitato episcopale cattolico per l'unità e Comitato interepiscopale ortodosso di Francia, *La pastorale comune dei matrimoni misti (1971)*, [w:] EnchOe II, s. 293–310.
DoNiem-1993	Commissione mista della metropolia greco-ortodossa in Germania e della Conferenza Episcopale tedesca, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn 1993), [w:] EnchOe VIII, s. 901–909.
DoSzw-1985	Commissione per il dialogo fra ortodossi e cattolici romani in Svizzera, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra-Ingenboh 1985), [w:] EnchOe IV, s. 815–819.
DoUSA-1970	Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *Dichiarazione congiunta sui matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), [w:] EnchOe II, s. 1608–1609.
DoUSA-1971	North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An agreed statement on mixed marriage* (Barlin Acres, November 4, 1971), [w:] QUnity, s. 198–199.
DoUSA-1978	Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), [w:] EnchOe II, s. 1628–1632.

DoUSA-1980 Consulta ortodossa – cattolica romana degli USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), [w:] EnchOe II, s. 1633–1636.

DoUSA-1981 L'arcivescovo cattolico romano di Boston e il vescovo greco ortodosso di Boston e New England, *Accordo sui matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), [w:] EnchOe II, s. 1637–1638.

DoUSA-1986 North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Agreed statement on Orthodox-Roman Catholic marriages* (New York 1986), [w:] QUnity, s. 209–221.

DoUSA-1990 Comitato misto di Vescovi ortodossi e cattolici, *Dichiarazione pastorale sui matrimoni ortodosso-cattolici* (Johnstown, Pennsylvania, 5 ottobre 1990), [w:] EnchOe VIII, s. 1395–1404.

DSP *Dokumenty soborów powszechnych*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron i in., t. 1 (325–787): *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II*, Kraków 2001; t. 3 (1414–1445): *Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*, Kraków 2003; t. 4 (1511–1870): *Lateran V, Trydent, Watykan*, Kraków 2004.

DyrE Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 marca 1993), [w:] UU-2, s. 30–101.

EnchCEI *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti. Dichiarazioni. Documenti pastorali per la Chiesa italiana*, vol. 8: *Documenti 2006–2010*, ed. L. Grasselli, Bologna 2011.

EnchOe II *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 2: *Dialoghi locali 1965–1987*, ed. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988.

EnchOe IV *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 4: *Dialoghi locali 1988–1994*, ed. G. Cereti, J. F. Puglisi, Bologna 1996.

EnchOe VIII *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 8: *Dialoghi locali 1995–2001*, ed. G. Cereti, J. F. Puglisi, Bologna 2007.

InMaOrth *InterMarriage: orthodox perspectives*, ed. A. C. Vrame, Brookline 1997.

KDD	Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (tekst polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2002.
KKK	*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
KKPr	*Kanony Kościoła prawosławnego*, tłum. A. Znosko, t. I, Hajnówka 2000.
KKKW	*Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich* (tekst łacińsko-polski według: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*), Lublin 2002.
KPK	*Kodeks prawa kanonicznego* (tekst łacińsko-polski według: *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*), Poznań 1984.
Mansi	*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 1–60, ed. J. E. Mansi, Florentiae–Venise 1757–1798, Paris 1899–1927.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 1–161, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866 [Patrologia Graeca].
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 1–221, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1865 [Patrologia Latina].
PDoMR	*Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1–2, red. K. Lubowicki, Kraków 1999.
SMiR	*Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa–Łomianki 1999.
QUnity	*The quest for unity: Orthodox and Catholics in dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States l965–l995*, ed. H. Borelli, J. H. Erickson, New York–Washington 1996.
UU-1	*„Ut unum". Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1982.
UU-2	*„Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. Dokumenty dialogów ekumenicznych

1.1. Dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego na temat małżeństwa mieszanego

1.1.1. Dokument dialogu katolicko-prawosławnego we Francji

Comitato Episcopale Cattolico per l'unità e Comitato Interepiscopale Ortodosso di Francia, *La pastorale comune dei matrimoni misti* (1971), EnchOe II, s. 293–310. Tekst oryginalny fr.: Comité Episcopal Catholique et du Comité Interépiscopal Orthodoxe en France, *Pastorale commune des foyers mixtes*, „Unité des Chrétiens" 3 (1971), s. 25–30.

1.1.2. Dokument dialogu katolicko-prawosławnego w Niemczech

Commissione Mista della Metropolia Greco-Ortodossa in Germania e della Conferenza Episcopale Tedesca, *Matrimoni tra cristiani ortodossi e cattolici* (Bonn 1993), EnchOe VIII, s. 901–909. Tekst oryginalny niem.: Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung*, [w:] *Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen* [Arbeitshilfen nr 203, 10. October 2006, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz], Bonn 2006, s. 59–70.

1.1.3. Dokument dialogu katolicko-prawosławnego w Szwajcarii

Commissione per il Dialogo Fra Ortodossi e Cattolici Romani in Svizzera, *Matrimoni interconfessionali tra cristiani cattolici romani e ortodossi* (Ginevra–Ingenboh, dicembre 1985), EnchOe IV, s. 815–819. Tekst oryginalny niem.: Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Mischehe zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen*, „Una Sancta" 42 (1987) nr 4, s. 343–345.

1.1.4. Dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego w USA

Consulta Ortodossa-Cattolica Romana Degli USA, *Dichiarazione congiunta sui matrimoni misti* (New York, 20 maggio 1970), EnchOe II, s. 1608–1609. Tekst oryginalny ang.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An agreed statement on mixed marriage* (New York, 20 May 1970), [w:] E. Kilmartin, *Toward reunion: The Roman Catholic and the Orthodox Churches*, New York 1979, s. 74–76.

North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An agreed statement on mixed marriage* (Barlin Acres 4, November 1971), QUnity, s. 198–199.

Consulta Ortodossa-Cattolica Romana Degli USA, *La santità del matrimonio* (New York, 8 dicembre 1978), EnchOe II, s. 1628–1632. Tekst oryginalny ang.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *An agreed statement on the sanctity of marriage* (New York, 8 December 1978), QUnity, s. 202–205.

Consulta Ortodossa-Cattolica Romana Degli USA, *Raccomandazioni comuni per la formazione spirituale dei nati da matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (New York, 11 ottobre 1980), EnchOe II, s. 1633–1636. Tekst oryginalny ang.: North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *Joint recommendations on the spiritual formation of children of marriages between orthodox and roman catholics* (New York, 11 October 1980), QUnity, s. 206–208.

L'arcivescovo Cattolico Romano di Boston e il Vescovo Greco Ortodosso di Boston e New England, *Accordo sui matrimoni fra ortodossi e cattolici romani* (Boston, 8 aprile 1981), EnchOe II, s. 1637–1638. Tekst oryginalny ang.: Cardinal Medeiros and Bishop Anthimos, *Agreement on*

orthodox-roman catholic marriages (Boston, 8 April 1981), „Originis" 10 (1981) nr 46, s. 734.

Metropolitan New York/New Jersey Orthodox-Catholic Dialogue, *Agreed statement on orthodox-roman catholic marriages* (New York, 6 January 1986), QUnity, s. 209–221.

Comitato Misto di Vescovi Ortodossi e Cattolici, *I matrimoni ortodosso--cattolici* (Johnstown–Pennsylvania, 5 ottobre 1990), EnchOe VIII, s. 1395–1404. Tekst oryginalny ang.: Joint Committee of Orthodox and Catholic Bishops (USA), *A pastoral statement on orthodox-roman catholic marriages*, QUnity, s. 236–244; także InMaOrth, s. 158–165.

1.2. Inne dokumenty dialogu katolicko-prawosławnego

Commissione Mista della Metropolia Greco-Ortodossa in Germania e Della Chiesa Cattolica Romana in Germania, *I sacramenti (misteri) dell'incorporazione nella Chiesa* (Bonn 1997), EnchOe VIII, s. 883–892. Tekst oryginalny niem.: *Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche. Eine Handreichung*, [w:] *Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen* (Arbeitshilfen nr 203, 10.October 2006, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2006, s. 35–48.

Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Schweiz, *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz – eine pastorale Handreichung praktische Probleme in der Seelsorge und Sakramentalenpastoral*, [w:] *Orthodoxe Präsenz in der Schweiz. Eine pastorale Handreichung*, Freiburg/Sch 1992, s. 30–35.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 6 (1988) nr 1, s. 64–72.

The North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: a Church-Dividing Issue?* (Washington, 25 October 2003), „The Greek Orthodox Theological Review" 49 (2004) nr 3–4, s. 359–392.

1.3. Dokumenty innych dialogów międzywyznaniowych

Commissione Episcopale della CEI per l'Ecumenismo e il Dialogo, *I matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, Bologna 2001.

Comitato Misto Cattolico-Protestante di Francia, *La celebrazione ecumenica del battesimo dei bambini* (1975), EnchOe II, s. 269–276.

Conferenza Episcopale Italiana e l'Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia, *Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia* (Roma 30 giugno 2009), EnchCEI, vol. 8, s. 1431–1479.

Komisja do spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej, *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku Trzeciego Tysiąclecia* (projekt dokumentu z 10 maja 2011, zaaprobowany przez biskupów zgromadzonych na 356. zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski 14 października 2011, a następnie przedstawiony do aprobaty Stolicy Apostolskiej), www.ekumenia.pl/index.php?D=111 (18.10.2013). Wcześniejsza wersja projektu tego dokumentu została opublikowana w periodyku: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 26 (2010) nr 1, s. 152–157.

Komisja Naukowa Kościołów Rzymskokatolickiego, Luterańskiego i Kalwińskiego, *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych* (1976), [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 159–195. Tekst ang.: *Final report „The theology of marriage and the problem of mixed marriages"* (1976), [w:] *Growth in agreement. Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level*, ed. H. Mayer, L. Vischer, I, New York–Geneva 1984, s. 279–306.

Komisja „Wiara i Ustrój" Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowne* (Dokument z Limy, 1982), [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokumenty z Limy 1982. Tekst i komentarze*, red. P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski, wyd. II, Lublin 2012, s. 16–68.

Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne" 16 (2000) nr 1, s. 143–144.

1.4. Zbiory dokumentów dialogów ekumenicznych

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 2: *Dialoghi locali 1965–1987*, ed. G. Cereti, S. J. Voicu, Bologna 1988 [=EnchOe II].

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 4: *Dialoghi locali 1988–1994*, ed. G. Cereti, J. F. Puglisi, Bologna 1996 [=EnchOe IV].

Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale, vol. 8: *Dialoghi locali 1995–2001*, ed. G. Cereti, J. F. Puglisi, Bologna 2007 [=EnchOe VIII].

Growth in greement. Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level, vol. I, ed. H. Mayer, L. Vischer, New York–Geneva 1984.

The quest for nity: Orthodox and Catholics in dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965–1995, ed. H. Borelli, J. H. Erickson, New York–Washington 1996 [=QUnity].

2. Dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościołów

2.1. Dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła katolickiego

Benedykt XVI, *Motu proprio „Omnium in mentem"*, 26 października 2009.

Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 roku, Watykan, 8 grudnia 2006.

Codex Iuris Canonici (Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus), Romae 1917 [=CIC].

Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs United States Conference of Catholic Bishops, *A Guide on Catholic-Orthodox Marriages for Catholic Clergy and Other Pastoral Ministers*, Washington 1998, http://old.usccb.org/seia/5–264.pdf (15.01.2014).

Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana. Decreti. Dichiarazioni. Documenti pastorali per la Chiesa italiana, vol. 8: *Documenti 2006–2010*, ed. L. Grasselli, Bologna 2011 [=EnchCEI].

Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (5 września 1986), [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 123–169.

Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej (11 marca 1987), [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, Lublin 1994, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, s. 195–207.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* o katechizacji w naszych czasach, Watykan 1979.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 listopada 1981.

Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, 25 maja 1995.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Katechizm Rzymski według uchwał Św. Soboru Trydenckiego dla Plebanów ułożony z rozkazu najprzód Piusa V, potem Klemensa XIII, po łacinie wydany, na język polski w lat cztery po soborze przetłumaczony przez Imci księdza Walentego Kuczborskiego, teraz [...] przedrukowany i kilkoma dodatkami pomnożony, powtórnie wydany przez ks. Józefa Krókowskiego, Kraków 1880.

Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich (tekst łacińsko-polski według: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*), Lublin 2002.

Kodeks prawa kanonicznego (tekst łacińsko-polski według: *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*), Poznań 1984.

Kongregacja do Spraw Kościołów Wschodnich, Dekret *Crescens matrimoniorum*, 22 lutego 1967, UU-1, s. 205–206.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Matrimonii sacramentum* o małżeństwach mieszanych, 18 marca 1966, UU-1, s. 200–204.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Persona humana* o niektórych zagadnieniach etyki płciowej, Watykan (29 grudnia 1975, [w:] *„W trosce o pełnię wiary". Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 113–127.

Kongregacja Nauki Wiary, List *Per litteras ad universos* o dyspensie od celibatu, 14 października 1980), [w:] *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, t. 1, Tarnów 1997, s. 149–151.

Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae* o szacunku dla rodzącegosię życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, 22 lutego 1987, [w:] *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 360–385.

Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) (1999) nr 2, s. 52–56.

Leon XIII, Encyklika *Arcanum Divinae Sapientiae* o małżeństwie chrześcijańskim, 10 lutego 1880.

Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3, Katowice 2007.

Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, wyd. 3 według wyd. 2 wzorcowego, Katowice 1996.

Ordo celebrandi matrimonium, Città del Vaticano 1991.

Papieska Rada do spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Karta pracowników służby zdrowia*, 11 lutego 1994, [w:] *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, red. K. Lubowiecki, t. 1–2, Kraków 1999 [=PDoMR].

W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 549–627.

Papieska Rada do spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu*, 25 marca 1993 [=DyrE], [w:] UU-2, s. 30–101.

Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) (1977) nr 11, s. 36–39.

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym, 8 grudnia 1975.

Paweł VI, Encyklika *Humane vitae*, 25 lipca 1968.

Paweł VI, Motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 marca 1970.

Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus*, 8 grudnia 1854.

Pius XI, Encyklika *Casti connubii* o małżeństwie chrześcijańskim na tle obecnych stosunków, potrzeb, błędów i wykroczeń w rodzinie i społeczeństwie, 31 grudnia 1930.

Pius XII, Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*, 1 listopada 1950.

Pius XII, Motu proprio *Crebrae allatae sunt de disciplina Sacramento matrimonii pro Ecclesia Orientali*, 12 lutego 1949, AAS 41 (1949), s. 152–219.

Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*, 22 listopada 1439.

Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa* (Dekret *Tametsi*), 1563.

Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie małżeństwa*, 1563.

Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, 1563.

Sobór Watykański I, Pierwsza Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusa *Pastor aeternus*, 18 lipca 1870.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimus educationis*, 28 października 1965.

Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 21 listopada 1964.

Sobór Watykański II, Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich *Orientalium ecclesiarum*, 21 listopada 1964.

Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 18 listopada 1965.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21 listopada 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 grudnia 1965.

Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 4 grudnia 1963.

Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (tekst polski, nowe tłumaczenie), Poznań 2002 [=KDD].

Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso e Ufficio Nazionale per i problemi giuridici, *Vademecum per la pastorale delle parrocchie cattoliche verso gli orientali non cattolici* (Roma, 23 febbraio 2010), EnchCEI, vol. 8, s. 1622–1656.

„Ut unum". Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1982 [=UU-1].

„Ut unum". Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998, red. S. C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 2000 [=UU-2].

Wskazania Episkopatu Polski w sprawie realizacji motu proprio „Matrimonia mixta" (1 kwietnia 1971), UU-1, s. 215–223.

2.2. Dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви* (Москва, 13–16 августа 2000), www.patriarchia.ru/ db/print/1414 22.html (10.10.2013).

Boumis P. I., *Kanonické právo pravoslávnej cirkvi (Kanonikon Dikeion)*, Prešov 1997.

Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego (opracowany przez zespół wiernych prawosławnych), Kraków 2001.

Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, *Заявление „О грехе детоубийства"*, bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_ content&task=view&id=47 (5.11. 2013).

Conférence des Chefs et des Représentants des Églises orthodoxes autocéphales, *Résolution relative à la question: „Le Vatican et l'Église orthodoxe"* (Moscou, 17 juillet 1948), [w:] *Actes de la Conférence des chefs et des réprésentants des Églises orthodoxes autocéphales, réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle des fêtes du 500-e anniversaire de*

l'autocéphalie de l'Église orthodoxe russe, 8–18 juillet 1948, t. II, Moscou 1952, s. 440–444.

Δημήτριος επίσκοπος, *Οι Μικτοί Γάμοι στο Νέο Καταστατικό Χάρτη (2010) της Εκκλησίας της Κύπρου* (Ουσιαστικές καινοτομίες), www.cen. gr/index.php/news/exarch-of-byzantine-rite/320–2010 (17.10.2013).

Direttive pastorali della Chiesa ortodossa di America sul matrimonio, „Unitas" 23 (1978) nr 2, s. 139–146.

Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Przeszkody małżeńskie* Chambésy 1982, [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 398–399.

Druga Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Zagadnienie kalendarza*, Chambésy 1982, [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 400–401.

Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" (1981) nr 1–2, s. 4–7.

Филарет (Дроздов), *Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви*, Варшава 1930.

Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America, *On marriage, family, sexuality, and the sanctity of life* (Miami, July 1992), www.holy-trinity.org/morality/affirmation.html (18.11.2013).

Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Κύπρου, *Καταστατικός Χάρτης της Αγιωτάτης Εκκλησίας της Κύπρου* (13 Σεπτεμβρίου 2010), Λευκωσία 2010.

Милаш Н., *Православно-церквено право по опчим церквено-правним изворима и посебним законским наредбама, које важе у појединеж самоуправнии црквама*, Задар 1890.

Милаш Н., *Правила Православной Церкви с толкованиями*, часть 1, Санкт-Петербург 1911.

Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim, tłum. H. Paprocki, [w:] P. Evdokimov, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 139–160.

Ralli G., Potli M., *Ústava svätých a posvätných pravidiel*, t. 4, Atény 1852.

Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand, Paris 1874.

Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara, *Disposizione sinodale* (nr 4187/26, giugno 1945), [w:] Y. G. Pishtiyski, *Problematiche giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007, s. 123–127.

Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* (10 lutego 1995), www.diecezjawroclawsko-szczecinska.pl/przydatne/ Statut_PAKP.pdf (15.10.2013).

Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, *Брачна правила Српске Православне Цркве* (Београд 1994), www.rastko.rs/bogoslovlje/bracna-pravila/index.html (16.10.2013).

The Holy Synod of the Church of Greece, *Basis Position of the Assisted Reproduction* (Athens, 11.01.2006), www.bioethics.org.gr/en/03_b. html#1 (08.09.2013).

Требникъ, Москва 2002.

Trzecia Ogólnoprawosławna Konferencja Przedsoborowa, *Znaczenie postu i jego zachowanie dzisiaj* (Chambésy, 1986), [w:] T. Kałużny, *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008, s. 402–405.

3. Źródła ogólne

3.1. Biblijne

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań-Warszawa 1997.

3.2. Patrystyczne

Ambroży, *De Abraham. Libri duo*, I, PL 14, kol. 441–478.

Ambroży, *Epistolae prima classis*, XIX, PL 16, kol. 982–994.

Ambroży, *Expositio Evangelii secundum Lucam. Libris X. Comprehensa*, VIII, PL 15, kol. 1765–1794.

Atanazy Wielki, *List do Antiochosa*, CanPG, s. 30–31*.

Augustyn, *Antologia pism o małżeństwie i rodzinie. Wartości małżeństwa*, cz. I, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1980.

Augustyn, *De bono conjugali liber unus*, I–XXVI, PL 40, kol. 373–396. Przekład pol.: *Wartość małżeństwa*, tłum. W. Eborowicz, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 73–116.

Augustyn, *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*, I, [w:] PL 40, kol. 451–470.

Augustyn, *De fide et operibus*, I, PL 40, kol. 197–230.

Augustyn, *De Genesi ad litteram*, XI, PL 34, kol. 429–454. Przekład pol.: *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 25), Warszawa 1980, s. 83–112.

Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia*, I, PL 44, kol. 413–438; Przekład pol.: *Małżeństwo i pożądliwość*, Księga I, tłum. K. Kościelniak, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 343–390.

Augustyn, *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum*, I, PL 34, kol. 1229–1270.

Augustyn, *Przeciw Julianowi. Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 19) Warszawa 1977.

Bazyli Wielki, *List do Diodora, biskupa Tarsu*, CanPG, s. 60–63*.

Bazyli Wielki, *Drugi list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, CanPG, s. 41–51*.

Bazyli Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, CanPG, s. 32–41*.

Bazyli Wielki, *Trzeci list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, CanPG, s. 51–60*.

Cyprian, *De lapsis*, VI, PL 4, kol. 463–494.

Cyprian, *Testimoniorum libri tres adversus Judaeos*, III, PL 4, kol. 723–780.

Cyryl Jerozolimski, *Catechesis IV, De decem Dogmatibus*, I–XXXVII, PG 33, kol. 455–504.

Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, II, 51, PG 41, kol. 1039–1052.

Hieronim, *Adversus Iovinianum. Libri duo*, I, PL 23, kol. 221–296.

Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 176–181.

Jan Chryzostom, *Homiliarum in Genesim*, Homilia 56, PG 54, kol. 565–571. Przekład pol.: św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. II: homilie 41–90, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski i in. (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 2001, s. 171–185.

Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie* (Biblioteka Ojców Kościoła, 19), Kraków 2002.

Jan Chryzostom, *Sermo Admonitorius sub initium sanctae Quadragesimae* Homilia 26, PG 53, kol. 229–239. Przekład pol.: św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. II: homilie 41–90, red.

A. Bandura, A. Baron, T. Górski i in. (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 2003, s. 315–328.
Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, PG 8, kol. 247–576; Przekład fr.: *Le Pédagogue*, Livre II (Sources Chrétiennes, 108), tłum. C. Mondésert, H. I. Marrou, Paris 1965.
Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, I–VIII, PG 8, kol. 685–1382; PG 9, kol. 39–602; *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, cz. I–II, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
„Pasterz" Hermasa, [w:] *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 211–291.
Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak (Źródła Myśli Teologicznej), Kraków 1998.
Symeon z Tesalonik, *De honesto et legitim conjugio*, PG 155, kol. 503–514.
Tertulian, *Ad uxorem*, II, PL 1, kol. 1401–1418.
Tertulian, *De pudicitia*, IV, PL 2, kol. 1038–1039.
Tomasz z Akwinu, *Małżeństwo*, [w:] *Suma teologiczna*, t. XXXII (suppl. 41–68), tłum. F. W. Bednarski, London 1982.
Tymoteusz, *Odpowiedzi prawne na pytania postawione mu przez biskupów i duchownych*, [w:] CanPG, s. 91–97*.
Zenon, *Tractatus*, I, PL 11, kol. 253–386.

3.3. Soborowe i synodalne

Kanony Apostolskie, 1–85, tłum. A. Znosko, KKPr, s. 11–31.
Kanony Kościoła Prawosławnego, tłum. A. Znosko, t. I, Hajnówka 2000 [=KKPr].
Kanony wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny, tłum. H. Paprocki, „Vox Patrum" 5 (1985) t. 8–9, s. 321–344.
Konstytucje Apostolskie, I–VIII, [w:] (*Synody i kolekcje praw*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 1–272*.
Sobór Chalcedoński (451), *Kanony 1–30*, [w:] DSP, t. I, s. 225–257; KKPr, s. 53–63.
Synod w Agde (506), *Kanony 1–71*, [w:] Mansi, vol. VIII, Florentiae-Venise 1762, kol. 19–338.
Synod w Angers (453), *Kanony 1–10*, [w:] Mansi, vol. VII, Florentiae-Venise 1762, kol. 889–902.

Synod w Arles (314), *List do papieża Sylwestra*, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 68–70*.
Synod w Arles (314), *Kanony do Sylwestra*, II/A, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 71–75*.
Synod w Clermont (535), *Kanony I–XVI*, [w:] *Concilia aevi Merovingici* (511–695), t. I, red. F. Maassen (Monumenta Germaniae Historica), Hannover 1893, s. 65–69.
Synod w Elwirze (306), *Kanony*, [w:] *Acta synodalia ann. 50–381*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 49–61*.
Synod w Kartaginie (419), *Kanony w związku ze sprawą Apiariusza*, kan. 1–33, [w:] *Acta synodalia ann. 381–431*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 254–275*.
Synod w Laodycei (343), *Kanony*, KKPr, s. 153–165.
Synod w Neocezarei (314–325), *Kanony*, KKPr, s. 133–136.
Synod w orleanie II (533), *Kanony 1–21*, [w:] Mansi, vol. VIII, Florentiae-Venise 1762, kol. 835–838.
Synod w Orleanie III (538), *Kanony 1–33*, [w:] Mansi, vol. IX, Florentiae-Venise 1763, kol. 9–20.
Synod w Toledo IV (633), *Kanony 1–75*, [w:] Mansi, vol. X, Florentiae-Venise 1764, kol. 611–641.
Synod w Trullo (691–692), *Kanony*, KKPr, s. 65–107.

3.4. Zbiory tekstów źródłowych

Canones Patrum Graecorum, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009 [=CanPG].
Dokumenty soborów powszechnych, red. A. Baron, H. Pietras, t. I (325–787), Kraków 2001; t. III (1414–1445), Kraków 2003; t. IV (1511–1870), Kraków 2004 (=DSP].
Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, I. Bokwa, T. Garcia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań 2007 [=BF].
Mansi J. E. (wyd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 1–60, Florentiae-Venise 1757–1798, Paris 1899–1927 [=Mansi].
Migne J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, vol. 1–161, Paris 18571866 [=PG].
Migne J.P. (red.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 1–221, Paris 18441865 [=PL].

II. Literatura podstawowa

Abbas J., *I matrimoni misti*, [w:] *I matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, red. R. Funghini, Città del Vaticano 1994, s. 187–205.

Afanasjew M., *Małżeństwo w Chrystusie*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 13 (1983) z. 3–4, s. 56–57.

Bucciero M., *I matrimoni misti. Aspeti storici e canonici*, Roma 1997.

Cassese M., *L'attuale maturazione ecumenica nella problematica dei matrimoni interconfessionali*, [w:] *La celebrazione del matrimonio. Cammino antropologico ed esperienza di fede*, red. R. Cecolin, Padova 1995, s. 181–233.

Ceccarelli-Morolli D., *I matrimoni misti alla luce dei Sacri Canones del primo millennio*, „Nicolaus" 22 (1995) nr 2, s. 137–143.

Czykwin E., *Problemy małżeństw prawosławno-katolickich*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 159 (1996) nr 1, s. 16–18.

Dalmais I. H., *La liturgie du mariage dans les Églises Orientales. Structure, histoire, signification*, „La Maison-Dieu" 50 (1957), s. 58–69.

Dauvillier J., Clercq de C., *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936.

Douglas J., *La tradizione orientale e l'indissolubilità del matrimonio*, „Russia Christiana" (1967) nr 8, s. 15–26.

Drzyżdżyk Sz., *Nauka o sakramentalności małżeństwa w teologii scholastycznej, orzeczeniach Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. J. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002, s. 23–35.

Dzierżon G., *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody różności religii w kanonicznym porządku prawnym*, Warszawa 2008.

Evdokimov P., *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007.

Gajda E., *Problem dopuszczalności małżeństwa katolika z prawosławnym w prawie kanonicznym*, Toruń 2001.

Gajda P. M., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000.

Gianesin B., *Matrimoni misti*, Bologna 1991.

Glaeser Z., *Małżeństwo i rodzina w myśli N. A. Nissiotisa*, „Biuletyn Ekumeniczny" 2 (1993), s. 73–77.

Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987.

Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.

Góralski W., *Małżeństwa mieszane. Ustawodawstwo i problemy ekumeniczne*, „Biuletyn Ekumeniczny" (2009) nr 1–4, s. 71–102.

Góralski W., *Małżeństwo katolików łacińskich z niekatolikami w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Studia Płockie" 14 (1986), s. 75–87.

Grelot P., *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium" 1–5 (1970), s. 322–330.

Hanc W., *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica" 3 (2003), s. 77–104.

Hoła K., *Przymierze małżeńskie w świetle nauki Pisma św. i Tradycji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 40 (1987), s. 488–498.

Joyce G. H., *Matrimonio cristiano. Studio storico-dottrinale*, Milano 1954.

Kadzioch G., *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997.

Kałużny T., *Małżeństwa mieszane: aktualne wyzwanie dla Kościołów. Perspektywa rzymskokatolicka i prawosławna*, referat wygłoszony na międzynarodowej konferencji pt. „Ekumenizm – Integracja – Pokój", Opole 5 maja 2013, mps.

Kałużny T., *Nierozerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Sympozjum" 19 (2010) nr 1, s. 41–60.

Kałużny T., *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, [w:] *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z. Kijas, J. Krzywda, Kraków 2002, s. 53–71.

Kijas Z., *Kwestia małżeństw mieszanych we współczesnym dialogu ekumenicznym*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 19–27.

Kozlov M., *I matrimoni misti con i cattolici nelle Russia moderna: il punto di vista del parroco*, „Nicolaus" 37 (2011) fasc. 2, s. 31–44.

Kupiszewski R., *Teologowie o możliwości rozwodu i ponownego małżeństwa*, „Więź" 35 (1992) nr 6 (404), s. 22–29.

Langkammer H., *Małżeństwo w Nowym Testamencie*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 3–43.

Larios Valencia J. O., *Il profilo giuridico-canonico dei matrimoni misti con i Valdesi con particolare riferimento all'area di Pinerolo*, Roma 2009.

Laroche M. P., *Mały Kościół. Przygoda mistyczna małżeństwa*, Hajnówka 2006.

Lombardia P., *Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira*, „Anuario de Historia de Derecho Español" 24 (1954), s. 543–558.

Lorusso L., *Il diritto matrimoniale proprio dei fedeli ortodossi nella dignitas connubii*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 21 (2008), s. 227–243.

Łapo A., *Wychowanie religijne w rodzinie mieszanej wyznaniowo (przykład katolicko-prawosławny)*, „Paedagogia Christiana" 10 (2002) nr 2, s. 143–147.

Meyendorff J., *Małżeństwo i Eucharystia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 13 (1983) z. 4, s. 30–61.

Meyendorff J., *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995.

Milone B., *I matrimoni misti nell'America del Nord e la morale matrimoniale. Analisi storico-dottrinale con applicazioni pastorali*, Roma 1996.

Minczew G., *Małżeństwo prawosławne*, [w:] *Rodzina w wielkich religiach świata*, red. Z. Kijas, Kraków 1999, s. 79–90.

Moliński W., *Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, „Novum" 14 (1980) nr 9, s. 31–59.

Navarrete U., *Matrimoni misti: conflitto fra diritto naturale e teologia?*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 5 (1992) nr 3, s. 265–286.

Nowicka U., *Stwierdzenie stanu wolnego wiernych prawosławnych na forum Kościoła katolickiego*, Warszawa 2012.

Nowicka U., *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*, Wrocław 2007.

Paprocki H., *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny" (1996) nr 1 (893), s. 19–27.

Patsavos L. J., *A Canonical Response to Intra-Christian and Interreligious Marriages*, [w:] InMaOrth, s. 71–82.

Pawłowicz J. J., *Implikacje moralne teologii wspólnoty małżeńsko-rodzinnej w nauczaniu Cerkwi prawosławnej i Kościoła rzymskokatolickiego. Studium porównawcze*, Tuchów 2011.

Paździor S., *Małżeństwo mieszane*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1114–1116.

Piotr (L'Huillier), *Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into its Theoretical and Practical Impact*, „The Greek Orthodox Theological Review" 32 (1987), s. 153–162.

Piotr (L'Huillier), *Rozwód w teologii i prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego*, „Cerkiewny Wiestnik" (1999) nr 3, s. 52–62.

Pishtiyski Y. G., *Problematiche giuridiche e pastorali dei matrimoni misti tra cattolici e ortodossi, in particolare in Bulgaria*, Roma 2007.

Pitsakis C. G., *Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l'Église grecque: de l'intransigeance canonique aux pratiques modernes*, „Études Balkaniques" 10 (2003), s. 107–145.

Prader J., *Il diritto matrimoniale latino e orientale: studio comparativo*, [w:] *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, red. S. Gherro, Padova 1994, s. 51–78.

Prader J., *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003.

Prader J., *La forma di celebrazione del matrimonio*, [w:] *Il matrimonio nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Studi giuridici*, red. P. A. Bonnet, Città del Vaticano 1994, s. 283–300.

Privitera S., *L'indissolubilità del matrimonio nella Chiesa ortodosso-orientale*, „Nicolaus" 11 (1983) fasc. 1, s. 77–114.

Przekop E., *„Matrimonia mixta" w schematach nowego prawa małżeńskiego*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" (1983) nr 1–2, s. 95–108.

Przekop E., *Przeszkoda „mixtae religionis" w prawie bizantyjskim w świetle kan. 72 synodu w Trullo (691)*, „Studia Płockie" 8 (1980), s. 107–121.

Przekop E., *Przeszkoda różnorodności religii w Kościele Bizantyjskim*, „Prawo Kanoniczne" 14 (1971) nr 3–4, s. 33–68.

Rincon T., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX–XIII*, Pamplona 1971.

Rubinkiewicz R., *Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 45–50.

Rychlicki Cz., *Małżeństwo w Kościele katolickim. Ujęcie systematyczne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1067–1068.

Salachas D., *La legislazione sui matrimoni misti in vigore in Grecia. Dati storici e giuridici*, „Nicolaus" 2 (1974) nr 2, s. 315–343.

Salachas D., *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale*, „Nikolaus" 5 (1973) nr 1, s. 48–68.

Salachas D., *Matrimoni misti nel Codice latino e nel Codice delle Chiese orientali cattoliche*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico*, t. 3, red. P. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 2005, s. 223–285.

Salachas D., *Presentazione*, [w:] B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 5–9.

Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002.

Sawa [Hrycuniak], *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.

Sawiński Z., *Motu proprio „Matrimonia mixta"*, [w:] J. Krukowski, *Kościół i Prawo*, t. 3, Lublin 1984, s. 243–278.

Scaramella P., *I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casistica delle congregazioni romane (secc. XV–XVIII)*,

„Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée" 121 (2009), nr 1, s. 75–94.

Schmitt E., *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Paris 1983.

Sitek B., *Nierozwiązywalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Prawo Kanoniczne" 33 (1990) nr 3–4, s. 147–160.

Składanowski M., *Małżeństwa mieszane wyznaniowo-ekumeniczna szansai życiowe problemy. Perspektywa teologiczna i duszpasterska*, „Studia nad Rodziną" 15 (2011) nr 1–2 (28–29), s. 43–69.

Sobczak A., *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki*, Poznań 2006.

Sobczak A., *Sakrament małżeństwa. Krótki rys historyczny*, „Studia Gnesnensia" 14 (2000), s. 255–274.

Tofiluk J., *Problem małżeństw mieszanych z prawosławnego punktu widzenia*, [w:] *Małżeństwa mieszane*, red. Z. Kijas, Kraków 2000, s. 29–41.

Tomko J., *Matrimoni misti*, Napoli 1971.

Ulaczyk S., *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny. Spojrzenie historyczne z nutą optymizmu na przyszłość*, [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, red. M. Składanowski, T. Styczewski, Lublin 2013, s. 51–63.

Wojaczek K., *Sakramentalno-eklezjalne podstawy katolickiej koncepcji małżeństwa*, „Collectanea Theologica" 68 (1998) nr 4, s. 31–53.

Wojtyła K., *Problem małżeństw mieszanych na Synodzie Biskupów*, „Ateneum Kapłańskie" 60 (1968) z. 3–4, s. 187–190.

Wróbel J., *Małżeństwo chrześcijańskie w refleksji teologicznej od Ojców Kościoła do Soboru Watykańskiego II. Szkic historyczny*, [w:] *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 283–306.

Zambon A., *I matrimoni misti tra cattolici e ortodossi. Il punto di vista canonistico*, „Servizio Migranti" 2 (2013), s. 73–98.

III. Literatura pomocnicza

Adamczuk A., *Dekret Gracjana – iluminowany, rękopiśmienny kodeks średniowieczny*, http://www.bu.kul.pl/dekretgracjana-iluminowany-rekopismiennykodeks-sredniowieczny,art_10706.html

Adamczyk S., *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001.

Adnès P., *Le Mariage* (Le Mystère Chrétien), Paris 1961.

Aleksiejuk A., *Kościół prawosławny a problem zapłodnień in vitro*, „Życie i Płodność" 2–3 (2008), s. 53–64.

Aleksiejuk A., *Współczesne zagadnienia bioetyczne*, „Elpis" 11 (2009) z. 1 (19–20), s. 60–62.

Arcudius P., *De Concordia orientalis et occidentalis Ecclesiae in septem sacramentorum administratione*, Libri VII, Paris 1772.

Arrieta J. I., *Codice di diritto canonico e leggi complementari. Commentato*, Roma 2004.

Bajda J., *Miłość małżeńska*, [w:] SMiR, s. 263–274.

Bajda J., *Teologia rodziny w „Familiaris consortio"*, [w:] *Jan Paweł II, „Familiaris consortio". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 143–157.

Baldanza G., *Il rito di matrimonio nell'Eucologio Barberini 336: Analisi della sua visione teologica* (Ephemerides Liturgicae, 93), Roma 1979, s. 316–351.

Balfour D., *Politico-historical works of Symeon archbishop of Thessalonica (1416–17 to 1429): critical greek text with introduction and commentary*, Wien 1979.

Balthasar von H. U., *Christlicher Stand*, 2 ed., Einsiedeln 1981.

Balthasar von H. U., *Theodramatik*, band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.

Bartnicki R., *„Będą dwoje jednym ciałem": małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.

Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne*, t. 2, Opole 1958.

Behr-Sigel E., *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*, Kraków 2008.

Beinert W., *Das Verstaendnis der Ehe als Sakrament der Kirche*, „Lebendiges Zeugnis" 12 (1973) nr 3, s. 20–26.

Bersini F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, Torino 1983.

Bieleń R., *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2001.

Blaza M., *Jak wierzysz? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005.

Blaza M., *Modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym*, „Przegląd Powszechny" (2005) nr 11, s. 27–40.

Bławat A., Balter L., *Rodzina dzieci Bożych*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 35–80.

Бобчев С., *Църковно право*, София 1927.
Bonsirven J., *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai 1948.
Branişte E., *Liturgica generală*, Bucureşti 1993.
Brontesi A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972.
Budniak J., *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego. Studium historyczno-pastoralne*, Katowice 2002.
Bujak J., *Kwestia „Filioque" w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce" 2 (2008) nr 2, s. 307–328.
Bujak J., *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu ekumenicznego*, Szczecin 2007.
Bułgakow S., *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, Warszawa 2005.
Bułgakow S., *Prawosławie*, Białystok–Warszawa 1992.
Burczak K., *Małżeństwo w prawodawstwie synodów galijskich IV–VII wieku*, [w:] *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim – Henrico Isadowski (1888–1946) inmemoriam*, red. A. Dębiński, M. Wójcik, Lublin 2007, s. 21–51.
Burski K., *Wspólna modlitwa małżonków*, [w:] *W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa*, red. M. Wyżlic, A. Czaja Lublin 2009, s. 115–137.
Calivas A. C., *Oddawanie czci Bogu*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 51–68.
Calivas A. C., *Życie sakramentalne*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 198–206.
Cantelar F., *El matrimonio de herejes. Bifurcación del impedimento disparitatis cultus y divorcio por herejía*, Salamanca 1972.
Celary I., *Kościół domowy jako wspólnota wierząca i ewangelizująca*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 7 (2008) nr 2 (13), s. 30–43.
Chiappetta L., *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990.
Clément O., *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, Warszawa 1999.
Цыпин В., *Каноническое Право*, Москва 2009.
Цыпин В., *Курс церковного права*, Клин 2002.
Dattrino L., *Il matrimonio secondo Agostino*, Milano 1995.
Dauvillier J., *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933.
Deluga A., Szymański Z., *Metodyka samoobserwacji objawów cyklu miesiączkowego*, [w:] *Płodność i planowanie rodziny*, red. Z. Szymański, Szczecin 2004, s. 65–76.

Dezinger H., *Ritus Orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentalis*, Graz 1961.

Dillenschneider C., *Il dinamismo pastorale dei sacramenti*, Bologna 1967.

Дмитриевский А. А., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, t. 2, Киев 1901.

Domagalski Z., *Małżeństwo darem i wezwaniem*, Gniezno 1992.

Dubovský P., *Genezis. Komentár k Stáremu zákonu*, t. 1, Trnava 2008.

Dumortier J., *Le mariage dans les milieux chrétiens d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome*, „Lettres d'Humanité" 6 (1947), s. 102–166.

Eichrodt W., *Theology of the Old Testament*, t. I, London 1961.

Ernst J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, Regensburg 1974.

Escudero M., *El matrimonio, figura de la Alianza en los Profetos*, „Revista Teologica" 6 (1972), s. 49–71.

Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.

Evdokimov P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999.

Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005.

Ferrari G., *Legislazione delle Chiese bizantine*, „Oriente Cristiano" 24 (1984), s. 26–48.

Fiedoruk A., *Dyscyplina postu w Kościele prawosławnym oraz problem dostosowania postanowień kościelnych o poście do wymagań współczesności*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 6 (1976) nr 3–4, s. 41–70.

Florenski P., *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984.

Fregni G., *„Miłujcie się czule". Duchowość rodziny według Ojców Kościoła*, Kraków 2002.

Gelsi D., *Punti di rifflesione sull'ufficio bizantino per la „incoronazione" degli sposi*, [w:] *Le celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi: Atti del II Congresso internazionale di liturgia*, Roma 27–31 maggio 1985, red. G. Farnedi, Roma 1986, s. 283–306.

Glaeser Z., *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007.

Glaeser Z., *Katecheza Kościoła prawosławnego*, [w:] *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. Biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2004, s. 175–179.

Glaeser Z., *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych". Studium ekumeniczne*, Opole 2000.

Góralski W., *Dobro małżonków jako cel małżeństwa*, „Niedziela" 8 (2010), s. 26.

Góralski W., *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995.

Grabner-Haider A., *Zatwardziałość*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 1471–1472.

Grabowski I., *Prawo kanoniczne według nowego Kodeksu*, Lwów 1927.

Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1964.

Grom B., *Glauben – Lernen – nicht ohne Familie. Zur Bedeutung und Praxis religiöser Erziehung in der Familie*, Ulm 2000.

Gryz K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009.

Grześkowiak J., *Istota współofiary wiernych w Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie" 64 (1972) t. 78, s. 314–329.

Grześkowiak J., *Misterium małżeństwa. Sakrament małżeństwa jako symbol Przymierza Boga z ludźmi*, Poznań 1993.

Grześkowiak J., *„Tajemnica to wielka". Sakramentalne przymierze małżeńskie*, Opole 2010.

Grzywak-Kaczyńska M., *Psychologia dla każdego*, Warszawa 1975.

Hanc W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.

Haręzga S., *Rola Słowa Bożego w chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie*, [w:] *W trosce o owocowanie sakramentu małżeństwa*, red. M. Wyżlic, A. Czaja, Lublin 2009, s. 45–50.

Hauck F., Schultz S., *Porneia*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 4, red. G. Kittel, Stuttgart 1942, s. 581–593.

Heriban J., *Príručný Lexikon biblických vied*, Rím 1992.

Słownik władców świata, red. M. Hertmanowicz-Brzoza, K. Stepan, Kraków 2005.

Hilarion bp (Alfeiev), *О браке*, http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/brak/5g7_6_1-all.shtml (28.08.2013).

Hilarion bp (Alfeiev), *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009.

Hryniewicz W., *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, „Zeszyty Naukowe KUL" 16 (1973) nr 1, s. 65–80.

Hryniewicz W., *Wschód i Zachód chrześcijański: od schizmy do dialogu*, [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem Wschodnim*, red. A. Polkowski, Warszawa 1984, s. 11–50.

Ильи́нский Ф. М., *Большой катехизис Лаврентия Зизания как учёно-литературное произведение*, Киев 1898.

Jacoš J., *Cirkevné právo*, Prešov 2006.

Jarek J., *Wspólna data Wielkanocy – dążenia i trudności*, „Życie i Myśl" 28 (1977) nr 4.

Jaskóła P., *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich. Historia i perspektywy nowych rozwiązań*, Opole 2013.

Jaskóła P., *Tożsamość wyznaniowa – problem ekumeniczny?*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej" 57 (2010) t. 2, s. 21–33.

Jaworska A., *Miłość małżeńska*, SMiR, s. 262–263.

Jelinek T., *Ewangelicyzm a katolicyzm – szanse czy zagrożenia*, Warszawa 1996.

Joyce M., *The mearing of Contraception*, New York 1970.

Jugie M., *L'essence et le ministre du sacrament de mariage d'aprês les théologiens gréco-russes*, „Revue Thomiste" 33 (1928), s. 312–323.

Kałużny T., *Ekumeniczny wymiar katechezy*, „Sympozjum" 15 (2011) nr 2 (21), s. 55–67.

Kałużny T., *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Kraków 2012.

Kałużny T., *Nowy sobór ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka*, Kraków 2008.

Kałużny T., *Rok liturgiczny w rycie bizantyjskim*, [w:] *Czas i kalendarz*, red. Z. Kijas, Kraków 2001, s. 159–186.

Kasper W., *Teologie křesťanského manželství*, Brno 1997.

Kasper W., *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006.

Kaszowski M., *Odnowa życia rodzinnego*, Otwock 1994.

Kelly J. N. D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997.

Khoulap V., *Coniugalia Festa: Eine Untersuchung und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien*, Würzburg 2003.

Kijas Z., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.

Kijas Z., *Prawosławny a katolicki obraz Maryi*, „Salvatoris Mater" 3 (2001) nr 4, s. 120–143.

Kijas Z., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007.

Kijas Z., *Znaki nadziei na wieczne szczęście we współczesnej myśli religijno-filozoficznej*, „W Nurcie Franciszkańskim" 3 (1993), s. 23–36.

Кирилл [Гундяев] *О роли мирян в жизни Церкви*, http://palomnik63.ru/events/detail/996/ (20.11.2013).

Kluz M., *Życie i płodność. Moralne aspekty naturalnych metod planowania rodziny*, „Studia Warmińskie" 48 (2001), s. 163–177.

Kłys J., *Małżeństwo drogą do świętości*, [w:] *Miłość. Małżeństwo. Rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1981, s. 139–181.

Kniazeff A., *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, Warszawa 1996.

Kokoszka A., *Moralność życia małżeńskiego. Sakramentologia moralna*, cz. 3, Tarnów 1996.

Kopeć J., *Modlitwa powszechna, czyli modlitwa wiernych*, [w:] *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. B. Nadolski, Poznań 1989, s. 339–353.

Koperek J., Koperek A., *Prawo rodziny jako Kościoła domowego do udziału w życiu społecznym*, [w:] *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek, s. 583–591.

Красносельцев Н. Ф., *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки*, Казань 1885, s. 107–117.

Kras J., *Zagadnienie prymatu papieskiego w kontekście współczesnej sytuacji ekumenicznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 23 (1976), z. 2, s. 87–104.

Kremer J., *Druhý List Korinťanům. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 8*, Kostelní Vydří 2000.

Krykowski J., *Jan Chryzostom. Nauka o małżeństwie, rodzinie i wychowaniu*, [w:] *Św. Jan Chryzostom o małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, red. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 25–28.

Kułaczkowski J., *Podstawy jedności małżeńskiej w świetle Rdz 1–2*, „Scriptura Sacra" 10 (2006), s. 5–23.

Kupiec K., *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 15 (1997), s. 147–164.

Ladomerzky N., *Saint Augustin docteur du mariage chrétien*, Rome 1942.

Langkammer H., *Słownik biblijny*, Katowice 1989.

Lattanzi U., *La concezione della famiglia in S. Paolo e in S. Agostino*, „Vita e Pensiero" 22 (1931), s. 124–142.

Legrand E., *Bibliographie hellénique du XVII siècle*, Paris 1895.

Leloup J., *Słowa z Góry Athos*, Warszawa 1986.

Leśniewski K., *Misteria inicjacji chrześcijańskiej w duchowej tradycji prawosławia*, „Roczniki Teologiczne" (KUL) 52 (2005) z. 7, s. 61–83.

Liskowacka A., *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*, [w:] *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/94*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 287–302.

Lubaszka S., *Człowiek podmiotem życia społecznego w świetle nauczania papieża Jana Pawła II*, Bielsko-Biała 2000.

Łakomski M., *Koncepcja personalistyczna człowieka podstawą integralnego wychowania*, „Wychowawca" 12 (2004), s. 14–15.

Łaszczyk M., *Zagrożenia i szanse rozwoju stowarzyszeń i ruchów religijnych w Kościele*, „Roczniki Teologiczne" 38–39 (1991–1992) z. 6, s. 244–255.

Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989.

Łukaszczyk R., *Osobliwy charakter wiary*, [w:] *W kierunku człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1971, s. 188–197.

Makselon J., *Psychologia dla teologów*, Kraków 1990.

Martynowicz M., *Wielki Post*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" 112 (1999) nr 2, s. 3–8.

Mazzeo M., *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, Milano 2002.

Meier J. P., *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976.

Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007.

Митрополит Иларион о цикле фильмов „Человек перед Богом", http://hilarion.ru/2011/04/20/3528 (10.11.2013).

Mokrzycki B., *Kościół w świętości*, Warszawa 1984.

Moldovan S., *Problemele spiritual-morale ale „planificarii familiei" – Planning familial*, http://www.adevaruldespreavort.ro/ce-spune-biserica-ortodoxa/170-prof-sebastian-moldovan-problemele-spiritual-morale-a-le-planificarii-familiei-planning-familial (30.07.2013).

Morini E., *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996.

Murawski C., *Miłość małżeńska w „Ordo celebrandi matrimonium"*, [w:] *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. Szafrański, Lublin 1985, s. 124–133.

Murawski C., *Sakrament małżeństwa fundamentem świętości rodziny*, „Sandomierskie Pomoce Homiletyczne" 2 (2005) z. 2, s. 123–128.

Murawski Cz., *Z Boga siła rodziny*, Sandomierz 2007.

Müller P. G., *Evangelium sv. Lukáše. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 3*, Kostelní Vydří 1998.

Münster D. E., *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 13 (1980), s. 59–64.

Nagórny J., *Istota odpowiedzialnego rodzicielstwa*, [w:] *Odpowiedzialni za życie i miłość*, red. E. Burzyk, Bielsko-Biała 1994, s. 27–57.

Nastałek J., *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym w polskiej literaturze teologicznej*, Świdnica 2008.

Navarrete U., *Adnotationes ad Instructionem Matrimonii Sacramentum (S. Congr. Pro Doctrina Fide)*, „Periodica" 55 (1966), s. 755–769.

Néher A., *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses" 34 (1954), s. 30–49.

Noailles P., Dain A., *Les Novelles de Leon VI le Sage*, Paris 1944.

Nowe Tablice, czyli o cerkwi, liturgii, nabożeństwach i utensyliach cerkiewnych. Wybór, tłum. I. Petrov, red. G. Minczew, Kraków 2007.

O'Callaghan D., *W sprawie sakramentalności małżeństwa*, „Concilium" (1970) nr 1–5, s. 345–351.

Ortkemper F. J., *První List Korinťanům. Malý stuttgartský komentář – Nový zákon 7*, Kostelní Vydří 1999.

Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.

Ozorowski E., *Małżeństwo i rodzina w porządku celu ostatecznego. Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym*, Warszawa 2009.

Ozorowski E. (red.), *Słownik małżeństwa i rodziny*, Warszawa-Łomianki 1999 [=SMiR].

Ozorowski M., *Co zmienia małżeństwo sakramentalne?*, http://rodzina.ipjp2.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=773:cozmienimalzenstwosakramentalne&catid=176&Itemid=329.

Paczkowski M. C., *Rodzina chrześcijańska w okresie późnego antyku (II–III wiek)*, „Teologia i Człowiek" 16 (2010), s. 67–94.

Pałaszkowski W., *Théologie du péché*, „Desclée et Cie" (1960), s. 504–510.

Pałka P., *Nowe prawo małżeńskie w Katolickim Kościele Wschodnim*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 2 (1955), s. 193–221.

Pałubicki W., Iluk J., *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995.

Paprocki H., *Dogmat Niepokalanego Poczęcia. Prawosławny punkt widzenia*, „Elpis" 4 (2002) z. 6, s. 253–259.

Paprocki H., *Problem „Filioque"*, [w:] *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 159–182.

Paprocki H., *Miłość większa niż przysięga*, http://tygodnik.onet.pl/wiara/milosc-wieksza-niz-przysiega/1qqs7 (2.10.2013).

Parenti S., Velkovska E., *L'Eucologio Barberini* gr. 336 (Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 80), Rome 1995.

Passarelli G., *La cerimonia dello Stefanoma (incoronazione) nei riti martimoniali bizantini secondo il Codice Cryptense Γ. β. I (X sec.)*, (Ephemerides Liturgicae, 93), Roma 1979, s. 381–391.

Paszkowski S., *Rodzina bogatą wspólnotą życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Wrocław 2000.

Pawluk T., *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1984.

Pawłowicz J. J., *Pojęcie przebóstwienia małżeńskiego w teologicznej myśli Cerkwi prawosławnej*, „Teologia i Moralność" 7 (2010), s. 89–95.

Petryk P., *Ku wspólnocie życia i miłości*, Lublin 1998.

Piesenko W., *Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, „Społeczeństwo" 11 (2001) nr 6, s. 809–826.

La Sainte Bible. Genèse, t. 1, L. Pirot, A. Clamer, Paris 1953.

Podoleński S., *Podstawy pedagogiki. Wskazania dla rodziców i wychowawców*, Kraków 1930.

Poręba P., *Rodzina chrześcijańska „małym kośiołem"*, [w:] *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 182–200.

Raduca V., *Planificarea familiala si contraceptia*, www.crestinortodox.ro/sanatate-stiinta/planificarea-familiala-contraceptia-72611.html (25.07.2013).

Remete G., *Dogmatica ortodoxă*, Alba-Iulia 1997.

Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań-Kraków 1999.

Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina według Biblii*, Warszawa 1994.

Roguet A. M., *Essai de synthèse théologique*, „La Maison Dieu" 50 (1957), s. 72–88.

Rötzer J., *Sztuka planowania rodziny*, Warszawa 2005.

Ryken L., Wilhoit J. C., T. Longman III, *Cudzołóstwo*, [w:] *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. Ryken L., Wilhoit J. C., T. Longman, Warszawa 1998.

Sawa [Hrycuniak], *Modlitwa Jezusowa*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój do-świadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 143–160.

Scharbert J., *Genesis 1–11*, Würzburg 1983.

Schillebeeckx E., *Il matrimonio. Realtà terrena e misterio di salvezza*, Roma 1968.

Schmemann A., *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001.

Schmemann A., *Teokracja późnego Bizancjum*, „Znak" 46 (1994) nr 3 (466), s. 16–22.
Schmemann A., *Wielki Post*, Białystok 1990.
Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1981.
Sinka T., *Zarys liturgiki*, Kraków 2004.
Σκαλτσής Π., *Γάμος καί Θήιαλειτουργία*, Θεσσαλονίκη 1998.
Składanowski M., *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Lublin 2012.
Skrzydlewski W. B., *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków 1982.
Слепинин К., *Азы православия*, http://azbyka.ru/vopros/slepinin_azy_pravoslaviya _24-all.s html (30.10.2013).
Sobczak A., *Sakrament małżeństwa – krótki rys historyczny*, http://mateusz.pl/rodzina/as-malzenstwo.htm
Stachowiak L., *Biblijny obraz małżeństwa: od Starego do Nowego Testamentu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 3, s. 17–24.
Stala J., *Profetyczny wymiar rodzicielstwa*, „Polonia Sacra" 3 (1999) nr 4 (48), s. 181–196.
Stylianopoulos T., *The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?*, „The Greek Orthodox Theological Review" 31 (1986) nr 3–4, s. 255–288.
Surówka W., *Problematyka antykoncepcji w tradycji prawosławnej*, „Studia Oecumenica" 10 (2010), s. 123–141.
Swoboda A., *Ocena małżeństwa w „De bono coniugali" i w „De sancta virginitate" św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie" 142 (2004) nr 2 (570), s. 284–299.
Szczurek J., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*, Kraków 2003.
Synowiec J. S., *Na początku*, Warszawa 1987.
Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982.
Špidlik T., *Wprowadzenie do modlitwy serca*, Kraków 2003.
Špirko J., *Patrológia. Životy a spisy sv. Otcov*, Prešov 1995.
Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
Tofiluk J., *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, [w:] *Posłannictwo biskupa Rzymu*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2002, s. 135–148.
Triacca A., *La celebrazione del matrimonio: aspetti teologico-liturgici. Contributo alla spiritualità sacramentaria e alla pastorale liturgica*, [w:] *Realtàe valori del sacramento del matrimonio*, red. M. Triacca, G. Pianazzi, Roma 1976, s. 103–150.
Triacca A. M., *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, Vaticano 2011.

Tykfer M., *Wierzę w Boga, który stworzył człowieka z miłości*, http://www.przewodnik-katolicki.pl/nr/wiara_i_kosciol/wierze_w_boga_ktory_stworzyl_czlowieka _z_milosci.html (28.06.2013).

Uspienski B., *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, Gdańsk 2010.

Uspienski B., *Teologia ikony*, Poznań 1993.

Vaux de R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964.

Vogel C., *Le rôle du liturgie dans la formation du lien conjugal*, „Revue de Droit Canonique" 30 (1980), s. 7–27.

Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.

Ware K., *Wielki Post i konsumpcyjne społeczeństwo*, Białystok 2000.

Weibel R., *Ecumenismo in Svizzera*, [w:] Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz, *Für die Einheit der Kirche in der Schweiz: eine ökumenische Orientierung (Verso l'unità della Chiesa in Svizzera: orientamenti ecumenici)*, Freiburg 2005, s. 9–29.

Westermann C., *Genesis 1–11*, Minneapolis 1994.

Wiéner C., *Małżeństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań 1994, s. 444–448.

Wilkanowicz S., *Życie religijne rodziny*, [w:] *Miłość, Małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków 1978, s. 429–444.

Wiśniewska- Roszkowska K., *Problemy współczesnego erotyzmu*, Warszawa 1986.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2010.

Wroceński J., *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, SMiR, s. 371–373.

Wrzoł L., *„Pasterz" Hermasa a nauka o grzechach głównych*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy" 9 (1920), s. 231–245.

Wysocka D., *O tradycji postrzyżyn na Wschodzie i Zachodzie*, „Przegląd Prawosławny" 245 (2005) nr 11, s. 24–26.

Желтов М.,*Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции* [w:] *Православное учение о церковных таинствах: Материалы V Международной богословской конференции РПЦ*, Москва 13–16 ноября 2007 г., t. 3, red. М. Желтов, Москва 2009, s. 109–126.

Ziemska M., *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1975.

Znosko A., *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975.

Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.

Życiński W., *Doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi w teologii Kościoła prawosławnego*, „Roczniki Teologiczne KUL" 47 (2000) z. 2, s. 69–83.

SPIS TREŚCI

Wstęp 5

Problem badawczy. 6
Stan badań 7
Źródła 8
Metoda badawcza 13
Struktura pracy 14

Część II
MAŁŻEŃSTWO JEDNO- I RÓŻNOWYZNANIOWE
W NAUCE I PRAKTYCE KOŚCIOŁÓW SIOSTRZANYCH

Rozdział I
Małżeństwo w tradycji katolickiej i prawosławnej 19

1. Małżeństwo w Piśmie Świętym
i nauczaniu Kościoła do rozłamu 1054 roku 19
1.1. Małżeństwo w Starym i Nowym Testamencie 20
1.2. Małżeństwo u ojców Kościoła i pisarzy
wczesnochrześcijańskich 36

1.3. Małżeństwo w nauczaniu soborów i synodów Kościoła niepodzielonego 49
2. Małżeństwo w ujęciu Kościoła rzymskokatolickiego 58
2.1. Małżeństwo w nauczaniu Kościoła katolickiego po 1054 roku 58
2.2. Istotne elementy rzymskokatolickiej teologii małżeństwa 69
3. Małżeństwo w perspektywie Kościoła prawosławnego 76
3.1. Małżeństwo w prawosławnej tradycji kanonicznej i liturgicznej po 1054 roku 76
3.2. Istotne elementy prawosławnej teologii małżeństwa 85

Rozdział II
Małżeństwa mieszane w optyce katolickiej i prawosławnej 95

1. Małżeństwa mieszane w Kościele do roku 1054 95
1.1. Małżeństwa mieszane w Piśmie Świętym 96
1.2. Małżeństwa mieszane u ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich 101
1.3. Małżeństwa mieszane w nauczaniu soborów i synodów pierwszego tysiąclecia 108
2. Małżeństwa mieszane z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego 114
2.1. Małżeństwa mieszane w nauczaniu Kościoła do II Soboru Watykańskiego 115
2.2. II Sobór Watykański i posoborowe dokumenty Kościoła na temat małżeństw mieszanych 119
3. Kościół prawosławny wobec małżeństwa mieszanego 131
3.1. Małżeństwo mieszane w tradycji kanonicznej i liturgicznej prawosławia do połowy XX wieku 132
3.2. Małżeństwo mieszane w świetle współczesnej teologii i praktyki Kościoła prawosławnego 137

Część II
MAŁŻEŃSTWA MIESZANE W KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYM DIALOGU EKUMENICZNYM

Rozdział I
Problemy małżeństw mieszanych w świetle dokumentów dialogowych 151

1. Rozbieżności w zakresie wymagań kanonicznych i celebracji małżeństwa 151
   1.1. Rozbieżności dotyczące wymagań kanonicznych 152
   1.2. Specyficzne rysy liturgii małżeństwa 180
2. Trudności w budowaniu wspólnoty wiary i życia chrześcijańskiego 187
   2.1. Różnice w dziedzinie teologii i życia liturgicznego 187
   2.2. Odmienności w zakresie etyki małżeńskiej 199
3. Problemy związane z chrztem i religijnym wychowaniem dzieci 218
   3.1. Problemy łączące się z chrztem dziecka 218
   3.2. Trudności związane z religijnym wychowaniem dzieci 221

Rozdział II
Sposoby rozwiązania problemów małżeństw mieszanych w dokumentach dialogowych 229

1. Przygotowanie i celebracja małżeństwa mieszanego 229
   1.1. Przygotowanie do zawarcia małżeństwa mieszanego 230
   1.2. Charakter ekumeniczny celebracji małżeństwa mieszanego 236
2. Wspólnota małżeńska zaangażowana w życie religijne i społeczne 241
   2.1. Kształtowanie wspólnoty wiary i życia małżeńskiego 242

2.2. Udział małżonków w życiu kościelnym (parafialnym) i społecznym 251
3. Zasady dotyczące chrztu i religijnego wychowania dzieci w małżeństwach mieszanych 256
3.1. Chrzest dzieci w małżeństwach mieszanych 256
3.2. Religijne wychowanie dzieci w małżeństwach mieszanych 259

Zakończenie 269

Wykaz skrótów 275

Bibliografia 279