

ks. Tadeusz Kałużny SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Nierozerwalność małżeństwa jest mocno zakorzeniona w wierze i w tradycji Kościołów Wschodu i Zachodu. Równocześnie należy zauważyć, że Kościoły chrześcijańskie – jak powszechnie wiadomo – zajmują odmienne stanowisko w niektórych obszarach nauki i dyscypliny małżeńskiej, w tym również w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Kwestia ta stanowi jedną z różnic między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Jednocześnie coraz częściej daje się słyszeć głosy, że ostateczne pojednanie chrześcijan jest nie do pomyślenia bez twórczej, podyktowanej życzliwością konfrontacji stanowisk i porozumienia w tej sprawie.

Wobec powyższego, w niniejszym artykule zostanie podjęta próba syntetycznego przedstawienia, co w kwestii nierozzerwalności małżeństwa głoszą prawosławni, na jakich przesłankach opierają swoje poglądy oraz jakie są ekumeniczne i duszpasterskie implikacje różnicy stanowisk między katolikami a prawosławnymi w badanej kwestii.

1. Nierozerwalność jako ideał chrześcijańskiego małżeństwa

Kościół prawosławny, podobnie jak i katolicki kładzie duży nacisk na nierozzerwalność sakramentalnej więzi małżeńskiej. Źródło

jedności i trwałości małżeństwa widzi on przede wszystkim w słowach Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6; por. Mk 10,9). Opiera się więc na tym samym co i w nauce katolickiej fundamencie skryptyrystycznym¹. Ponadto słowa z Listu św. Pawła do Efezjan o „wielkim misterium” (5,32) każą teologom prawosławnym widzieć w chrześcijańskim związku odtworzenie wielkiej tajemnicy oblubieńczej miłości Chrystusa z Kościołem. Przez sakramentalne małżeństwo ludzka miłość przestaje być tylko ludzka, ale staje się wyrazem i znakiem miłości samego Chrystusa do swojej oblubienicy – Kościoła. Eucharystia, której zapowiedzią jest wesele w Kanie Galilejskiej – podczas niego Chrystus dokonuje cudownej przemiany wody w wino – stanowi misterium przebóstwienia tego, co ludzkie, i wprowadzenia w porządek niebieski. W ten sposób przez Eucharystię – pisze John Meyendorff (1926-1992) – „Kościół prawosławny *implicite* łączy małżeństwo z wiecznym Misterium, gdzie nie istnieją granice pomiędzy niebem a ziemią, gdzie również ludzka decyzja i działanie osiągają wieczny wymiar”². Patrząc na sakrament małżeństwa z tej perspektywy, prawosławie mówi o trwałości węzła małżeńskiego również po śmierci małżonka³.

¹ Por. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 65; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 2, Warszawa 1975, s. 66. Ta świadomość biblijnych podstaw nierozzerwalności małżeństwa znalazła wyraz m.in. w dokumencie Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku, zatytułowanym: *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*. W dokumencie tym czytamy: „Kościół żąda od małżonków wierności na całe życie i nierozzerwalności prawosławnego małżeństwa, opierając się na słowach Jezusa Chrystusa: «Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela. [...] Kto oddał swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo» (Mt 19,6.9)”. CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti della concezione sociale* (X.3), „Il Regno-documenti” 2001, nr 1 (supplemento), s. 28.

² J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 29-30. Por. K. GRYZ, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 203-204.

³ „W swej istocie małżeństwo chrześcijańskie – pisze John Meyendorff – jest spotkaniem dwojga osób w miłości, miłości ludzkiej, która może być przemieniona przez sakramentalną łaskę Ducha Świętego w wieczny związek, nierozzerwalny nawet przez śmierć”. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 56.

Trwałość chrześcijańskiego małżeństwa jest więc następstwem trwania w prawdziwej miłości i wierności z pomocą sakramentalnej łaski. O tę łaskę dla nowożeńców modli się kapłan w czasie prawosławnej liturgii tego sakramentu, wypowiadając m.in. słowa: „Boże wieczny, który prowadzisz do jedności tych, którzy są Ci poddani i nakładasz na nich nierozzerwalną więź miłości...”⁴.

Jak zatem, na tle prawosławnej nauki o nierozzerwalności małżeństwa, rozumieć dopuszczenie „rozvodu” i zgody na ponowne małżeństwo w tym Kościele?

2. Dopuszczalność rozwodu i powtórnego małżeństwa

Próby uzasadnienia praktyki rozwodów w tradycji prawosławnej koncentrują się wokół trzech zasadniczych racji. Przede wszystkim Kościół prawosławny widzi uzasadnienie swojej postawy w klauzuli Mateuszowej (5,32; 19,9). Powołując się na świadectwo niektórych ojców Kościoła, prawosławie przyjmuje jej dosłowną interpretację jako prawdziwego wyjątku od zasady nierozzerwalności⁵. Teologowie prawosławni uważają, że nakaz Jezusa zobowiązujący do trwałego związku małżeńskiego przedstawia pewien stan idealny i nie należy z tego ideału czynić absolutnego prawa⁶. „Jezus – zgodnie z ich rozumieniem – wyraźnie i niezmiennie naucza, że małżeństwo *nie powinno* być rozwiązane, ale nie mówi, że *nie może* być rozwiązane”⁷.

Łączy się z tym ściśle specyficzna dla prawosławia koncepcja małżeństwa, w której zostaje zaakcentowany jego wymiar personalistyczny

⁴ *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim. Liturgia sakramentu* (tł. H. PAPROCKI), w: P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 141.

⁵ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne...*, dz. cyt., s. 67.

⁶ Por. R. KUPISZEWSKI, *Teologowie o możliwości rozwodu i ponownego małżeństwa*, „Więź” 1992, nr 6, s. 26.

⁷ PIERRE BP (L'HUILLIER), *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe*, „Messenger Orthodoxe de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 65 (1969), s. 26; por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze nella prassi e nella teologia delle Chiese ortodosse*, „La Scuola Cattolica” 2009, nr 3, s. 477.

i synergiczny. Małżeństwo jako sakrament nie jest jakimś magicznym aktem prawnym, lecz dynamicznym misterium, „wspólnotą życia”, darem Bożej łaski zwróconym do ludzkiej wolności. Aby wydać owoc, łaska sakramentu winna być przyjęta zgodnie z zasadą synergii (współdziałania). Małżonkowie mogą się jednak okazać niezdolni do akceptacji i rozwoju tej łaski we wspólnym życiu. Istotnie, chociaż małżeństwo jest nierozzerwalne, to faktycznie wciąż jest rozrywane przez grzech, brak wiary i miłości. Jeśli zaistnieje taka sytuacja, Kościołowi nie pozostaje nic innego, jak uznać ten fakt, to znaczy stwierdzić, że łaska sakramentu małżeństwa nie została przyjęta lub wręcz została odrzucona i w rezultacie samo małżeństwo zostało faktycznie unicestwione. Uznanie przez Kościół takiego odrzucenia jest właśnie „rozwozem”⁸. W takiej sytuacji bowiem – zauważa Paul Evdokimov (1901-1970) – „nie pozostaje już nic do uratowania: więź, początkowo uważana za nierozzerwalną, została już zerwana, i prawo nie dysponuje niczym, co mogłoby zastąpić łaskę. Nie może ani uzdrowić, ani wskrzesić, ani powiedzieć: *Wstań i chodź!*”⁹. Kościół – zgodnie z takim ujęciem – nie udziela rozwodu w sensie ścisłym, ale przez swoje orzeczenie jedynie stwierdza zaistniały stan faktyczny¹⁰.

W końcu, uznanie różnych przyczyn rozwodu oraz dopuszczenie powtórnych związków rozwiedzionych tłumaczy się odwołaniem do „ekonomii kościelnej”, czyli czasowego i doraźnego odejścia od ścisłego zastosowania przepisów o trwałości związku małżeńskiego z racji pastoralnych¹¹. Wyraża się ona zawsze w decyzjach Kościoła (biskupa,

⁸ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 252; E. GAJDA, *Prawne aspekty „rozwozu” w doktrynie prawosławnej a wybrane zagadnienia nierozzerwalności małżeństwa*, w: B. CZECH (red.), *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*, Katowice 1996, s. 264.

⁹ P. EVDOKIMOV, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 213; por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 493.

¹⁰ Por. SAWA (HRYCUNIAK), *Rozwód w pojmowaniu prawosławnym*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT) 19 (1977), z. 2, s. 104; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, s. 113.

¹¹ Termin „ekonomia” etymologicznie pochodzi z języka greckiego i oznacza „zarządzanie domem”, „gospodarowanie”. W kulturze hellenickiej termin ten posiadał znaczenie świeckie, które przetrwało do naszych czasów. W chrześcijaństwie posługiwano się

synodu), który posiada władzę do zezwolenia poszczególnym osobom na odstąpienie od prawa¹². W duchu „ekonomii kościelnej” prawosławie dopuszcza w pewnych okolicznościach możliwość rozwiązania małżeństwa i zawarcie nowego związku nawet wówczas, gdy stoi to w sprzeczności z ogólną nauką o małżeństwie. Rozwód traktuje się jako wyjątkowe, choć konieczne ustępstwo, podyktowane wyrozumiałością, łagodnością i troską Kościoła o duchowe dobro człowieka¹³.

nim na ogół na określenie rządów zbawczych Boga nad światem, co znalazło wyraz w sformułowaniach „Boska ekonomia”, „zbawcza ekonomia”. Oprócz tego, można powiedzieć, historycznozbawczego sensu terminu „ekonomia” pojawił się inny, stosowany na oznaczenie niektórych czynności podejmowanych przez Kościół w trosce o zbawienie swoich wiernych. Tego rodzaju postawę nazwano „ekonomią kościelną” bądź też „ekonomią eklezjalną”. Ma ona dwa wymiary: kanoniczny i duszpasterski. Ekonomia w sensie prawnym pozwala biskupowi zachować ogólny przepis kanonu, wraz z jego niezmiennością, a równocześnie w konkretnym przypadku pominąć go lub zastosować z pewną tolerancją. Stąd ekonomia w teologii prawosławnej przeciwstawia się tzw. akrybii, czyli ścisłemu i rygorystycznemu zastosowaniu normy prawnej. Kościół prawosławny, odwołując się często w swej praktyce do zasady ekonomii, widzi dla niej uzasadnienie w łagodnym i pełnym miłosierdzia postępowaniu Chrystusa. Zasada ekonomii stanowi jedną z charakterystycznych cech prawosławia. Należy jednak dodać, że w ciągu wieków zasada ta była niejednomyślnie interpretowana przez teologów prawosławnych, i to zarówno w sferze teorii, jak i zastosowaniu praktycznym. Na ten temat zob. m.in. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), z. 6, s. 137-152; D. SALACHAS, „Oikonomia” e „akribeia” nella ortodossia odierna, „Nicolaus” 4 (1976), fasc. 2, s. 301-340.

¹² Niektórzy z kanonistów prawosławnych – analogicznie do nauki Kościoła katolickiego na temat możliwości rozwiązania związku naturalnego lub niedopełnionego – wysunęli hipotezę, że również Kościół prawosławny posiada od Boga prawo do rozwiązania małżeństw, które w terminologii tradycji łacińskiej określane są mianem „ważne i dopełnione”. Por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 482.

¹³ „W sytuacjach różnych konfliktów między małżonkami – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – Kościół uważa za swój pasterski obowiązek odwołanie się do wszystkich środków, które ma do dyspozycji (nauczanie, modlitwa, uczestnictwo w sakramentach) w celu zachowania integralności małżeństwa i uniknięcia rozwodu. [...] Niekiedy jednak, z powodu słabości wynikającej z grzechu, małżonkowie mogą okazać się niezdolni do zachowania daru łaski, otrzymanego w sakramencie małżeństwa i zachowania jedności rodziny. Wówczas Kościół, powodowany troską o zbawienie grzeszników, daje im możliwość poprawy i gotów jest – gdy wyrażą żal – dopuścić ich na nowo do sakramentów” (X.3). CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti...*, dz. cyt., s. 28.

Akceptując możliwość rozwodu – twierdzi Paul Evdokimov – daje się wyraz poszanowaniu jedynej i niepowtarzalnej osoby ludzkiej, jej wewnętrznej wolności i osobistej odpowiedzialności przed Bogiem. Nie oznacza to jednak, że rozwód jest czymś dobrym. Wręcz przeciwnie, jest on zawsze porażką i przeszkodą na drodze osobistego uświęcenia się małżonków i budowania domowego Kościoła. Normą jest zawsze nie-rozerwalność małżeństwa. Ze względu jednak na ludzką słabość możliwości jest rozwód i zawarcie nowego związku małżeńskiego¹⁴.

Kolejne małżeństwa nie cieszą się jednak pełną aprobatą kościelną. Trzecie jest w tradycji prawosławnej zaledwie tolerowane, natomiast czwarte jest absolutnie zabronione¹⁵. To ostatnie bywa porównywane do ikony, na której czas całkowicie zniszczył farby, albo do zepsutego chleba eucharystycznego, który nie ma już swojej jakości i w konsekwencji utracił realną obecność Chrystusa. W związku z tym powtórne małżeństwo zawarte po rozwodzie oraz małżeństwo osób owdowiałych nie jest uznawane za sakrament¹⁶.

¹⁴ Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości*, dz. cyt., s. 212-213; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 65; K. GRYZ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 205. Należy zauważyć, że rozwiązanie małżeństwa dopuszczalne jest tu bez względu na to, czy było ono zawarte ważnie i dopełnione, czy też nie. W tym bowiem względzie prawosławne prawo kościelne nie wprowadza rozróżnienia między małżeństwem ważnym i dopełnionym a niedopełnionym. Por. P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice między prawem małżeńskim Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego a prawem Kościoła prawosławnego*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Kościół i prawo. Materiały pomocnicze do nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1981, s. 163.

¹⁵ Por. J. PRADER, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 113.

¹⁶ Por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 489; E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, s. 308; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, w: Z. KIJAS, J. KRZYWDA (red.), *Sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2002, s. 61. W tej kwestii nie wszyscy teologowie prawosławni zajmują jednoznaczne stanowisko. „Odmówienie sakramentalnej pełni drugiemu małżeństwu – zauważa Andrea Palmieri – nie oznacza jednak, że nie posiada ono żadnego znaczenia sakramentalnego. W rzeczywistości, drugie małżeństwo uczestniczy w pewnej mierze w sakramentalności, o ile jedyną i stałą więź należy uznać za lepszą od nierządu. W jedynej i stałej relacji, która ma miejsce po rozpadzie poprzedniego małżeństwa, nie znikają zupełnie aspekty misterium nadprzyrodzonego, których związek małżeński jest obrazem i z tej racji nie może być ona stawiana po prostu na równi z grzechem cudzołóstwa.

O jego „dyskredytującym” charakterze świadczyć mogą następujące konsekwencje:

- Kto zawiera drugie (i ewentualnie trzecie) małżeństwo, musi odbyć odpowiednią pokutę kościelną, polegającą zwłaszcza na okresowym wykluczeniu z przyjmowania Eucharystii.
- Wobec wstępujących w ponowny związek stosuje się specjalny obrzęd zaślubin, naznaczony wymiarem pokutnym¹⁷.
- Duchowny, który błogosławi drugie małżeństwo, nie może uczestniczyć w przyjęciu weselnym.
- Drugie małżeństwo pozbawia możliwości wstąpienia do stanu duchownego¹⁸.

W prawosławiu zgody na zawarcie ponownego związku udziela się przede wszystkim stronie niewinnej rozwodu. W praktyce jednak, przy zastosowaniu zasady „ekonomii kościelnej” również drugiej stronie rozwiedzionej zezwala się w zasadzie na zawarcie ponownego związku małżeńskiego. Jedynie w niektórych przypadkach stronie winnej rozwodu może być zabronione ponowne małżeństwo na stałe lub na czas odbywania nałożonej pokuty¹⁹.

Powstaje pytanie, jakie powody uznaje Kościół prawosławny za rozwiązujące małżeństwo, a tym samym uprawniające do otrzymania rozwodu?

Pozostaje «tylko tyle», na które składa się właśnie jedyność i stałość, wystarczające jednak do tego, aby Kościół mógł rozpoznać prawdziwe małżeństwo chrześcijańskie w związku małżeńskim tych, którzy nie potrafią zdecydować się na życie samotne. Ponieważ więź jedyna i stała może w pewnym stopniu stać się obrazem misterium nadprzyrodzonego, Kościół wychodzi naprzeciw ludzkiej słabości”. A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari 2007, s. 130.

¹⁷ Więcej na temat obrzędu „drugiego małżeństwa”: A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze...*, dz. cyt.

¹⁸ Por. С. БУЛГАКОВ, *Настольная книга для священноцерковнослужителей*, Харьков 1900, s. 1159; Г. НЕФЕДОВ, *Таинства и обряды Православной Церкви*, Москва 1999, s. 168; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 61-62.

¹⁹ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne...*, dz. cyt., s. 68; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, dz. cyt., s. 161-162.

3. Powody uprawniające do otrzymania rozwodu

Teologowie i kanoniści wschodni utrzymywali przede wszystkim, że Chrystus zezwolił na rozwód w przypadku cudzołóstwa (por. Mt 19,9), dodając następnie, że słowa Pisma Świętego, mówiące o zerwaniu węzła małżeńskiego, zawierają raczej ogólne wskazania, które można – w duchu „ekonomii kościelnej” – rozszerzyć na inne trudne przypadki.

Tak np. serbski kanonista prawosławny, bp Nikodem Miłasz (1845-1915), utrzymuje, że małżeństwo jest absolutnie nierozzerwalne, z wyjątkiem cudzołóstwa, i tylko śmierć może przerwać węzeł małżeński (por. 1 Kor 7,39). Przez „śmierć” rozumie on jednak nie tylko śmierć biologiczną, ale również tę moralną i religijną. Wszystkie możliwe przypadki rozwodu, a tym samym motywy dające podstawy do jego otrzymania, sprowadza on do tych trzech rodzajów „śmierci” małżeństwa (biologicznej, moralnej i religijnej)²⁰.

Myśl tę rozwinęli później inni teologowie i kanoniści prawosławni. W sposób syntetyczny ujmuje to zagadnienie współczesny teolog prawosławny, profesor Prawosławnego Instytutu Świętego Sergiusza w Paryżu, Paul Evdokimov, wyróżniając kilka rodzajów śmierci małżeństwa, a tym samym kilka powodów do uzyskania rozwodu, a mianowicie:

- śmierć miłości jako materii sakramentu spowodowana przez cudzołóstwo;
- śmierć religijna w wyniku odstępstwa od wiary;
- śmierć cywilno-prawna (społeczna) na mocy skazania na karę śmierci;
- śmierć przez trwającą długo nieobecność²¹.

²⁰ Por. НИКОДИМ (МИЛАШ), *Православно церковно право*, Мостар 1902, s. 668-669; L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, s. 41-42.

²¹ Por. P. ЕВДОКИМОВ, *Сакрамент...*, dz. cyt., s. 206. Fakt, że więź małżeńska może być rozerwana nie tylko przez cudzołóstwo czy nierząd w sensie ścisłym (por. Mt 19,1), ale również przez brak wzajemnej miłości i rzeczywistej wspólnoty życia, prowadzi niektórych autorów prawosławnych do dość radykalnych wniosków. Niektórzy zdają się utrzymywać, że w takiej sytuacji dalsze wspólne życie małżonków nie jest niczym innym jak ciągłym grzechem cudzołóstwa. Należy jednak zauważyć, że nie wszyscy autorzy prawosławni podzielają ten dość radykalny pogląd. Większość z nich zdaje się

Ogół współczesnych teologów prawosławnych, odwołując się do prawa bizantyjskiego, wskazuje na dwie kategorie powodów do rozwodu: a. przyczyny *cum damno*, tzn. takie, które w konsekwencji zabraniają stronie winnej rozwodu zawrzeć ponowny związek małżeński, oraz b. przyczyny *bona gratia*, tj. bez żadnych negatywnych konsekwencji dla obu stron. Do przyczyn *cum damno* zalicza się: cudzołóstwo, zbroczenia seksualne oraz inne sytuacje naruszające godność sakramentu małżeństwa, jak np. zamach na życie współmałżonka, aborcja, gorszące życie. Natomiast do drugiej kategorii przyczyn (*bona gratia*) zalicza się: niezdolność fizyczną, trwającą długo nieobecność współmałżonka, śluby zakonne (za zgodą współmałżonka), święcenia biskupie (za zgodą żony)²².

Należy zauważyć, że powody upoważniające do otrzymania rozwodu nie są jednakowe we wszystkich lokalnych Kościołach prawosławnych, gdyż na ich ustalenie miały wpływ synody lokalne i przepisy państwowe uznające rozwody. Lista powodów nie jest też stała i niezmienna, ponieważ praktyka „ekonomii kościelnej” sprawia, że do tej listy mogą zostać dołączone nowe przyczyny, nie ujęte we wcześniejszych przepisach kościelnych²³.

utrzymywać, że pojedynczy grzech cudzołóstwa nie unicestwia automatycznie małżeństwa, ale czyni to dopiero powtarzający się tego rodzaju grzech. Taka sytuacja nie nakłada też obowiązku ubiegania się o rozwód. Małżonkowie mogą więc podjąć drogę przebaczenia i odbudowania wspólnoty życia. Jeśli jednak wybiorą drogę rozwodu, to władza kościelna jest zobowiązana interweniować. Por. A. ALTAN, *Indissolubilità ed oikonomia nella teologia e nella disciplina orientale del matrimonio*, „Sacra Doctrina” 49 (1968), s. 105; L. BRESSAN, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 42-45.

²² Por. D. SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale*, „Nicolaus” I (1978), s. 59-61; B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 180-181.

²³ Por. L. BRESSAN, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 38; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, dz. cyt., s. 162. W rosyjskim Kościele prawosławnym, dla przykładu, obowiązują następujące powody rozwodu: 1) odstępstwo małżonka od wiary prawosławnej; 2) zdrada małżeńska i występki przeciwko naturze; 3) niezdolność płciowa; 4) zaraźliwa choroba weneryczna, a także choroba trądu, na którą cierpi współmałżonek; 5) długo trwająca nieobecność małżonka niedającego o sobie znaku życia; 6) skazanie małżonka prawomocnie na karę więzienia powyżej trzech lat; 7) nastawianie na życie współmałżonka lub dzieci; 8) perwersja seksualna oraz inne występki naruszające godność małżeństwa; 9) zawarcie przez współmałżonka nowego związku małżeńskiego, gdy pierwszy nie został jeszcze prawnie

Ostatecznie powody upoważniające do uzyskania rozwodu dają się sprowadzić do dwóch zasadniczych kategorii: a. powody wynikające z nierządu (*porneia*) rozumianego w sensie właściwym lub związanych z nim czynów niemoralnych; b. powody wynikające z nieobecności jednego z małżonków, która może przybierać różny charakter²⁴.

Rozwód w takich wypadkach orzeka sąd eparchialny (diecezjalny) na prośbę jednego z małżonków. Orzeczenie tego sądu zatwierdza zawsze biskup miejscowy, a tylko w razie apelacji synod biskupów jako druga i ostateczna instancja²⁵.

rozwiązany; 10) ciężka i nieuleczalna choroba psychiczna współmałżonka, uniemożliwiająca kontynuację życia małżeńskiego; 11) złośliwe opuszczenie współmałżonka. Listę tę Sobór Biskupów Kościoła rosyjskiego w 2000 roku uzupełnił o następujące powody: 12) AIDS; 13) alkoholizm i toksykomania; 14) aborcja dokonana bez zgody męża. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Препятствия к браку*, w: КОМИССИЯ ПРИ СВЯЩЕННОМ СИНОДЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты Резолютивных документов*, mps, Москва 1968, s. 98-99; L. LORUSSO, *Il diritto matrimoniale proprio dei fedeli ortodossi nella Dignitas connubii*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 21 (2008), s. 238; S.L. GŁÓDŹ, *Praktyka rozwodowa w Kościele prawosławnym*, „Wiadomości Kościelne” (Białystok) 5 (1979), nr 1, s. 114-115. Ponadto należy wymienić jeszcze dwa powody, nie ujęte bezpośrednio w przytoczonym wykazie, ale powszechnie uznawane w prawosławiu, a mianowicie: 1) wstąpienie jednego lub obu małżonków do klasztoru i złożenie ślubów zakonnych; 2) święcenia biskupie. Por. CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti...*, dz. cyt., s. 28; SAWA (HRYCUNIAK), *Rozwód...*, dz. cyt., s. 116-117; P. EVDOKIMOV, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 206. W odniesieniu do przypadku niezdolności płciowej należy dodać, że do wszczęcia procesu rozwodowego – jak precyzuje prawosławny abp Piotr L’Huillier (1926-2007) – wymaga się minimum trzech lat wspólnego życia. Impotencja nie stanowi powodu rozwodu, jeśli jest następstwem choroby ujawnionej dopiero po zawarciu małżeństwa. Por. PIOTR ABP [L’HUILIER], *Rozwód w teologii i prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego*, „Cerkiewny Wiestnik” 1999, nr 3, s. 59. Z kolei nieobecność małżonka winna trwać przynajmniej pięć lat. Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 206. W przypadku zaginięcia zakłada się uzasadnione domniemanie śmierci zaginionego. Po zawarciu nowego małżeństwa należy się jednak liczyć z możliwością jego anulowania, gdy okaże się, że rzekomo nieżyjący współmałżonek żyje. Por. PIOTR ABP (L’HUILIER), *Rozwód w teologii...*, dz. cyt., s. 59.

²⁴ Por. PIOTR ABP (L’HUILIER), *Rozwód w teologii...*, dz. cyt., s. 56.

²⁵ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, Клин 2002, s. 587.

W świetle nauki prawosławnej zatem małżeństwo jako sakrament jest w zasadzie nierozzerwalne. Prawosławie nie traktuje jednak nierozzerwalności jako absolutnego wymogu prawa, ale jako ideał moralny, którego Kościół powinien bronić. Kiedy więc nierozzerwalność okazuje się nieosiągalna, gdyż małżonkowie nie dorośli do tajemnicy, którą powierza im Kościół, to prawosławie dopuszcza rozwód i ponowne małżeństwa rozwiedzionych. Tym ostatnim jednak odmawia charakteru związków w pełni sakramentalnych. Nierozzerwalność – jak się wydaje – zostaje tu odniesiona w zasadzie tylko do sakramentu lub do ikonicznego wymiaru małżeństwa, nie zaś do jego wymiaru prawnego („umowy” małżeńskiej). Sakrament pozostaje więc zawsze nierozzerwalny, jeśli nawet faktycznie zostaje zniszczony przez grzech człowieka. Natomiast umowa małżeńska – przy zastosowaniu „ekonomii kościelnej” – może zostać rozwiązana przez Kościół²⁶. Wszystko to wskazuje na specyficzne rysy prawosławnej koncepcji nierozzerwalności małżeństwa.

4. Nierozzerwalność małżeństwa w katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym

Kwestia nierozzerwalności małżeństwa stanowi duże wyzwanie dla ekumenicznego dialogu. Trzeba jednocześnie zauważyć, że zagadnienie to – biorąc pod uwagę daleko idącą zgodność w nauce i praktyce sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim i Kościele prawosławnym – nie było dotąd przedmiotem teologicznego dialogu między dwoma Kościołami na forum światowym²⁷. Temat małżeństwa i małżeństw mieszanych był natomiast podejmowany w kilku dialogach między katolikami i prawosławnymi na forach lokalnych. W wypracowanych w ramach tych dialogów dokumentach wyraźne odniesienie do kwestii nierozzerwalności

²⁶ Por. S. PRIVITERA, *L'indissolubilità del matrimonio nella Chiesa ortodossa orientale*, „Nicolaius” 1983, fasc. 1, s. 86.

²⁷ W dotychczas wypracowanych uzgodnieniach tego dialogu znajdujemy bezpośrednie odniesienie jedynie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i sakramentu święceń w relacji do Kościoła. Por. J. BUJAK, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001.

znajdujemy m.in. w takich tekstach jak: zalecenia Komisji katolickiego Episkopatu Francji do spraw jedności i Komisji biskupów prawosławnych Francji z 1971 roku pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych*²⁸; wspólna deklaracja Rzymskokatolicko-Prawosławnej Rady USA z 1978 roku pt. *Świętość małżeństwa*²⁹; dokument Katolicko-Prawosławnej Komisji w Szwajcarii z 1985 roku pt. *Małżeństwa międzywyznaniowe między rzymskimi katolikami i prawosławnymi*³⁰ oraz dokument Katolicko-Prawosławnej Komisji w Niemczech z 1993 roku pt. *Małżeństwa między chrześcijanami katolikami i prawosławnymi*³¹. W dokumentach tych nie znajdujemy jednak obszerniejszej prezentacji tematu nierozzerwalności małżeństwa, ale jedynie podkreślenie istotnego znaczenia tego przymiotu małżeństwa dla obydwu Kościołów, przy uwzględnieniu różnego stanowiska obydwu stron w sprawie rozwodów³².

²⁸ Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni „La pastorale comune dei matrimoni misti”* (1971), w: G. CERETI, S.J. VOICU (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* [dalej: EOe], vol. 2, Bologna 1988, s. 293-310.

²⁹ Por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio*, New York, 8 dicembre 1978, w: EOe, vol. 2, s. 1628-1632.

³⁰ Por. COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali fra cristiani cattolici romani e ortodossi*, Ginevra-Ingenbohi, dicembre 1985, w: EOe, vol. 4, s. 815-819.

³¹ Por. COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani cattolici e ortodossi*, Bonn, 1993, w: EOe, vol. 8, s. 901-909. Spośród innych dokumentów katolicko-prawosławnego dialogu na forum lokalnym, które podejmują problem małżeństw mieszanych, na uwagę zasługują: deklaracja Katolicko-Prawosławnej Rady USA z 1970 roku pt. *Małżeństwa mieszane* – por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Dichiarazione congiunta „Matrimoni misti”*, New York, 20 maggio 1970, w: EOe, vol. 2, s. 1608-1609; zalecenia tej samej Rady USA z 1980 roku pt. *Formacja duchowa dzieci narodzonych z małżeństw mieszanych* – por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Raccomandazioni comuni „Formazione spirituale dei figli nati da matrimoni misti”*, New York, 11 ottobre 1980, w: EOe, vol. 2, s. 1633-1636. Na ten temat zob. także dokument końcowy I Europejskiego Forum Katolicko-Prawosławnego, Trydent, 11-14 grudnia 2008, pt. *Rodzina: dobro ludzkości*. Polski przekład dokumentu w: T. KAŁUŻNY, Z. KIJAS (red.), *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, Kraków 2009, s. 187-197.

³² Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni „La pastorale comune dei matrimoni*

Na obecnym etapie istnieją więc rozbieżności poglądów między katolikami a prawosławnymi w sprawie nierozzerwalności małżeństwa, które mają swoje duszpasterskie implikacje.

5. Implikacje pastoralne różnicy stanowisk w sprawie nierozzerwalności małżeństwa

Należy zauważyć, że Kościół katolicki uznaje deklarację nieważności małżeństwa, wydaną przez Kościół prawosławny zgodnie z jego własnym prawem i zawartymi w nim przeszkodami do ważności, jeśli nawet takie przeszkody nie istnieją w katolickim prawie kanonicznym, o ile nie są przeciwne prawu Bożemu. Kościół katolicki nie uznaje natomiast żadnego orzeczenia rozwodu małżeństwa zawartego zgodnie z prawem, wydanego przez jakąkolwiek władzę, świecką czy religijną. W praktyce jednak sprawa jest bardziej złożona. Na podstawie bowiem przedstawionych przez stronę prawosławną dokumentów nie zawsze jest łatwo ocenić w sposób jednoznaczny, czy mamy do czynienia ze stwierdzeniem nieważności czy też z orzeczeniem rozwodu. W większości Kościołów prawosławnych nie wydaje się praktycznie orzeczeń o nieważności małżeństwa w rozumieniu katolickim, ale pomijając rozróżnienie „deklaracji nieważności” i „rozwodu”, w duchu „ekonomii kościelnej” stosuje się od razu praktykę rozwodów. Przy tym w dokumentach wydawanych przez Kościoły prawosławne słowo „rozwód” zostaje często oddane za pomocą słowa „unieważnienie”, co prowadzi do nieporozumień³³.

misti” (1971), nr 16; CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (1978), s. 1629-1630; COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSE E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali fra cristiani cattolici romani e ortodossi* (1985), nr 6; *Rodzina: dobro ludzkości, dz. cyt.*, s. 188, 190.

³³ Por. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, s. 152. W niektórych krajach (np. Grecja, Liban) władze kościelne wydają deklaracje o nieważności małżeństwa, które mają znaczenie cywilne. Na ten temat zob. także P. GEFAELL, *La giurisdizione delle Chiese ortodosse per giudicare sulla validità del matrimonio dei loro fedeli*, „Ius Ecclesiae” 19 (2007), s. 773-791; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, dz. cyt., s. 163.

Tak więc zdarza się często, że do proboszcza katolickiego zgłasza się wierny prawosławny i przedstawia dokument wydany przez swoją władzę kościelną, z którego wynika, że jego poprzednie małżeństwo zostało „unieważnione” zgodnie z przepisami Kościoła prawosławnego. Człowiek taki jest przekonany, że jest stanu wolnego i może zawrzeć nowe małżeństwo. Dokument dotyczący unieważnienia – jak podkreśla wybitny znawca wschodniego prawa kanonicznego, Dimitrios Salachas – nie powinien być uznany przez Kościół katolicki *a priori*, bez wcześniejszego wyjaśnienia czy też zbadania kwestii ważności poprzedniego małżeństwa prawosławnego. Tylko w przypadku nieważności małżeństwa z braku przepisanej formy (tj. świętego obrzędu) można uznać tego rodzaju orzeczenie kompetentnej władzy Kościoła prawosławnego bez specjalnej procedury sprawdzającej. W rzeczywistości bowiem przedstawiany przez stronę prawosławną dokument o „nieważności małżeństwa” to nic innego jak świadectwo wystawione przez odpowiednią władzę prawosławną, która zatwierdza jedynie orzeczenie sądu cywilnego o rozwiązaniu małżeństwa religijnego danego obywatela prawosławnego³⁴.

Jeżeli zatem pierwsze małżeństwo chrześcijanina niekatolika zostanie uznane za ważne, kolejne małżeństwo między rozwiedzioną stroną prawosławną (lub protestancką) i stroną katolicką nie może być ważne zawarte z racji istnienia ze strony niekatolickiej przeszkody węzła poprzedniego małżeństwa, i to bez względu na to, z jakiego tytułu uzyskały one rozwód. Strony są niezdolne do zawarcia nowego ważnego małżeństwa również wtedy, gdy złożyły wyznanie wiary w Kościele katolickim. W takiej samej sytuacji byłiby również katolicy, którzy za dyspensą swego ordynariusza zawarliby ważne i godziwie małżeństwo w Kościele prawosławnym (lub Wspólnocie protestanckiej), a następnie uzyskaliby tam rozwiązanie swego małżeństwa przez rozwód. W myśl nauki katolickiej osoby te nie mogłyby zatem zawrzeć ważne nowego związku ani w Kościele katolickim, ani w Kościele prawosław-

³⁴ Por. D. SALACHAS, *Teoria e prassi del divorzio nelle Chiese ortodosse*. Konferencja wygłoszona w Centro Russia Ecumenica, Rzym, 19 maja 2005 roku [mps, 8 stron w posiadaniu autora], s. 5-7.

nym (ani też we Wspólnocie protestanckiej), mimo że przepisy Kościoła czy Wspólnoty niekatolickiej nie stałyby temu na przeszkodzie. To wszystko domaga się wielkiej czujności duszpasterzy przy ustalaniu stanu wolnego osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński w innych Kościołach czy Wspólnotach kościelnych, a później pragną zawrzeć małżeństwo w Kościele katolickim³⁵.

Wszystkie te trudności natury duszpasterskiej i ekumenicznej sprawiają, że nierozzerwalność małżeństwa jest przedmiotem gorącej debaty. W dyskusji tej wielu teologów i duszpasterzy katolickich szuka inspiracji dla swej refleksji w tradycji wschodniej.

6. Wpływ tradycji wschodniej na współczesne dyskusje wokół nierozzerwalności małżeństwa w kręgu teologii zachodniej

W ten nurt poszukiwań wpisuje się przede wszystkim pamiętne wystąpienie melchickiego arcybiskupa Eliasza Zoghby na IV sesji II Soboru Watykańskiego (29 września 1965 roku)³⁶. Powołując się na świadectwo ojców Kościoła oraz wielowiekową dyscyplinę prawosławia, abp Zoghby zaproponował ojcom soborowym przemyślenie możliwości dopuszczenia ponownego małżeństwa osób rozwiedzionych, które bez własnej winy zostały nieodwołalnie opuszczone przez współmałżonka. Pomijając dyskusje egzegetyczne wokół klauzuli Mateuszowej, skupił się on na stanowisku Kościoła w tej sprawie. Podkreślił, że do Magisterium Kościoła należy wydanie osądu, czy klauzulę powinno się rozumieć restrykcyjnie czy też jako rzeczywiste dopuszczenie wyjątku od zasady nierozzerwalności. Przypomniał zarazem, że w tym względzie istnieją dwie tradycje: zachodnia i wschodnia, katolicka i prawosławna. Zauważył ponadto, że pogląd chrześcijańskiego Wschodu na

³⁵ Por. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali...*, dz. cyt., s. 114-115.

³⁶ Tekst przemówienia znajduje się w *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, Periodus quarta, Pars III, Congregationes generales, Vatican 1977-, s. 45-47.

sprawę powtórnych małżeństw nie spotkał się z potępieniem Kościoła w ciągu dziesięciu wieków jedności. Kościół nie wykluczył praktyki wschodniej również na Soborze Trydenckim, chociaż usankcjonował wtedy restrykcyjną interpretację klauzuli. Przedłożona ojcom soboru propozycja – w przekonaniu abpa Eliasza – nie jest sprzeczna z nauką katolicką pod względem dogmatycznym. Nie kwestionuje ona bowiem samej zasady nierozzerwalności małżeństwa, a jedynie postuluje dopuszczenie „dyspensy” dla dobra niewinnego małżonka jako zachodniego odpowiednika „ekonomii kościelnej”, a ściślej ujmując, dodanie do motywów dyspens przyjętych przez Kościół katolicki motywu cudzołóstwa oraz nieodwracalnego porzucenia jednego współmałżonka przez drugiego³⁷. I chociaż ten oryginalny głos ze Wschodu wzbudził zakłopotanie i został odrzucony przez ojców II Soboru Watykańskiego, to dał impuls do badań nad sprawą powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych³⁸.

Do tej kwestii odniesie się później m.in. znany teolog moralista, redemptorysta Bernard Häring. Podejmuje on ten problem – jak sam zaznacza – bardziej jako duszpasterz aniżeli teolog, który pragnie pogodzić ze sobą dwie prawdy doktryny chrześcijańskiej: o nierozzerwalności małżeństwa oraz o Bożym miłosierdziu. Analiza pierwszej z nich prowadzi autora do pytania nie tyle o ewentualne wyjątki od zasady nierozzerwalności, ile raczej o to, czy wspólnotę małżonków należy uważać za realną, jeśli więź miłości i życia nie da się dłużej utrzymać. Czerpiąc inspirację z tradycji wschodniej, Häring zwraca uwagę na zasadę: nie opuszczę cię aż do śmierci. W interpretacji tej zasady – jego zdaniem – należy rozważyć nie tylko śmierć biologiczną, ale także śmierć moralną współmałżonka, kiedy nastąpiło całkowite zniszczenie związku, jak również śmierć duchową, polegającą na deprawacji danej osoby, uniemożliwiającej drugiej stronie normalne funkcjonowanie i dążenie do świętości. W związku z tym Häring stawia pyta-

³⁷ Por. T. SIKORSKI, *Interwencja melchickiego biskupa Eliasza Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983), nr 2, s. 76-77, 97-99.

³⁸ Por. tamże, s. 85-91.

nie: czy tego rodzaju śmierć – którą przyjmuje duchowość i praktyka Kościoła wschodniego – nie powinna być również brana pod uwagę w Kościele zachodnim?³⁹

Spośród współczesnych badaczy problemu na uwagę zasługuje głos wybitnego znawcy prawosławnej teologii moralnej, wykładowcy rzymskich uczelni, ks. Bazylego Petry⁴⁰. Uzasadnienie szukania inspiracji w tradycji wschodniej w refleksji na temat nierozzerwalności małżeństwa autor widzi w „Propozycjach” wypracowanych przez V Synod Biskupów z 1980 roku nt. *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Ojcowie synodu wskazują w nich na potrzebę podjęcia pogłębionych badań nad zagadnieniem nierozzerwalności małżeństwa, „mając również na uwadze praktykę Kościołów wschodnich” (14.6)⁴¹.

Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na trzy spostrzeżenia autora, poczynione jako komentarz do kanonu 1141, który stwierdza, że „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”. Przede wszystkim zawarte w tym kanonie pojęcie „dopełnienia” – zdaniem autora – ulegało na przestrzeni historii różnym zmianom. Wynika stąd, że pojęcie to jest uwarunkowane historycznie i kulturowo. Jeśli zatem jest prawdą – kontynuuje autor – że Kościół nie ma takiej „władzy”, to również jest prawdą, że tylko Kościół może określić, kiedy małżeństwo jest dopełnione⁴².

³⁹ Por. B. HÄRING, *Il perdono dopo il fallimento*, „Famiglia oggi. Documentazione” 16 (1993), nr 6, s. 9-14; TENŽE, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, Bologna 1990 (tekst oryginalny: *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg-Basel-Wien 1990); TENŽE, *Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases*, „The Jurist” 30 (1970), s. 21-30; P. GÓRALCZYK, *Bernard Häring, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg-Basel-Wien 1990 [recenzja], „Collectanea Theologica” 64 (1994), nr 1, s. 177-179.

⁴⁰ W sposób całościowy problematyka ta została omówiona w publikacji: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna 1995.

⁴¹ Por. SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), *Le 43 proposizioni*, „Il Regno-documenti” 1981, nr 13, s. 390.

⁴² Por. B. PETRÀ, *Potere della chiesa e matrimoni falliti*, „Rivista di Teologia Morale” 38 (2006), nr 151, s. 394. W związku z tym w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku m.in. czytamy: „Nie jest jednak wykluczone, by Kościół mógł

Autor stawia zarazem pytanie, dlaczego śmierć rozwiązuje małżeństwo, jeśli – zgodnie z wiarą chrześcijańską – śmierć nie jest końcem osoby. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że przez wieki Kościół uważał małżeństwo osób owdowiałych za mające mniejszą rangę, a status sakramentalny tego związku był przedmiotem dyskusji również na Zachodzie. Poza tym dzisiaj teologia podkreśla, że to właśnie miłość małżeńska stanowi rzeczywistą treść więzi prawnej, a nie odwrotnie. Wszystko to prowadzi autora do wniosku, że dopuszczenie nowych związków po śmierci jednego z małżonków stanowi rozwiązanie przyjęte od św. Pawła jako wyjście naprzeciw słabości ludzkiej. Jeśli tak, to – zdaniem autora – takie samo rozwiązanie można by zastosować w innych sytuacjach analogicznych ze śmiercią⁴³.

Trzecie spostrzeżenie autora koncentruje się wokół rozróżnienia nierozzerwalności i niezniszczalności więzi małżeńskiej. Jeśli chce się pozostać przy założeniu, że śmierć rozwiązuje małżeństwo, to – jego zdaniem – mają w pewnym stopniu rację ci teologowie, którzy utrzymują, że związek małżeński „zawarty i dopełniony” jest nierozzerwalny, ale nie jest on niezniszczalny. Istotnie, może on zostać zniszczony przez śmierć. Jeśli śmierć może dokonać takiego rozwiązania małżeństwa, to wydaje się, że prawo kanoniczne mogłoby przewidzieć analogiczne sytuacje, w których dokonuje się zniszczenie więzi małżeńskiej⁴⁴.

Oczywiście tego rodzaju poglądy wymagałyby pogłębionej analizy, aby można było adekwatnie ocenić ich wartość w refleksji nad trudnym problemem powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych, co jednak wykracza poza ramy niniejszego studium. Jakkolwiek, przedstawione poglądy wpisują się w proces „wspólnego poszukiwania” roz-

dokładniej sprecyzować pojęcia sakramentalności i skonsumowania. W tym przypadku zostanie jeszcze lepiej wyjaśnione ich znaczenie. W ten sposób całość doktryny dotyczącej nierozzerwalności małżeństwa mogłaby być podana w formie jeszcze głębszej i poprawniejszej”. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), nr 4.4, w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 100.

⁴³ POR. B. PETRÀ, *Potere della chiesa...*, dz. cyt., s. 394-395.

⁴⁴ POR. TENŻE, *Il matrimonio può morire?...*, dz. cyt., s. 94-198.

wiązania tej trudnej kwestii, a wielość propozycji w tym względzie świadczy o tym, że nierozzerwalność małżeństwa stanowi zagadnienie szczególnie ważne dla Kościoła katolickiego i dla dialogu ekumenicznego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że tradycja prawosławna, podobnie jak katolicka, opowiada się za nierozzerwalnością małżeństwa. Jest ona jednak postrzegana w sposób odmienny w jednej i drugiej tradycji wyznaniowej. Kościół katolicki nie dopuszcza możliwości rozwiązania małżeństwa dopełnionego dwojga ochrzczonych, a w konsekwencji ponownego związku małżeńskiego, jak długo żyje współmałżonek z poprzedniego związku. Kościół prawosławny – uznając nierozzerwalność małżeństwa – dopuszcza w pewnych okolicznościach rozwiązanie małżeństwa i zawarcie ponownego związku małżeńskiego. Rozwiązanie małżeństwa nie tyle jest tu aprobowane, ile tolerowane jako ustępstwo ze względu na ludzką słabość i ułomność, zgodnie z zasadą „ekonomii kościelnej”. W katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym kwestia nierozzerwalności małżeństwa nie była dotąd przedmiotem większej debaty. W dokumentach dialogowych ograniczono się jedynie do stwierdzenia rozbieżności stanowisk katolików i prawosławnych w tej materii. Istniejące w tym względzie różnice mają swoje implikacje duszpasterskie, zwłaszcza zaś w kontekście ustalania stanu wolnego osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński w Kościele prawosławnym. W poszukiwaniu rozwiązania trudnej kwestii powtórnych związków niektórzy z teologów katolickich – wiedzeni troską pasterską – szukają inspiracji i pomocy w tradycji prawosławnej. Przydatność tych poszukiwań jest jednak wątpliwa, gdyż nauka o nierozzerwalności małżeństwa w Kościele katolickim została jednoznacznie zdefiniowana przez Sobór Trydencki, a następnie potwierdzona w licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła, włącznie z dokumentami ostatnich papieży.

Indissolubility of Marriage in the Orthodox Church

Summary

The Orthodox Church lays a big emphasis on indissolubility of marriage as the Roman Catholic Church does. However, the Orthodox Church does not treat the indissolubility as an absolute requirement of the law, but as a moral ideal which should be defended by the Church. When the indissolubility turns out to be inaccessible – the spouses having not become mature enough for receiving the mystery which the Church entrusts them with – then the Orthodox Church allows for a divorce and another marriage of the divorced. Attempts at justifying the practice of divorce in the Orthodox tradition focus on three basic arguments: 1/ a literal interpretation of Matthew's clause (5:32); 2/ a specific concept of marriage in which the emphasis is put on its personalistic and synergic dimension; 3/ reference to the "principle of *oikonomia*". So far, the issue of marriage indissolubility has not been subject of a broader debate in the ecumenical dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. The documents of the dialogue were confined to stating the differences between the Roman Catholic and Orthodox positions on this issue. These differences have their pastoral implications, especially in the context of determining the singleness of persons who were ever married in the Orthodox Church.

Translated from Polish by Violetta Reder

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; w latach 1998-2005 wykładowca teologii w katolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu; członek redakcji periodyku „Polonia Sacra”.