

KOMPETENCJE KONSTANTYNOPOLITAŃSKIEGO SYNODU
ENDEMOUSA (DO XI W.) ODNOŚNIE DO SAKRAMENTÓW

Treść: Wstęp. — I. Powstanie i struktura synodu endemousa. — II. Decyzje synodów endemousa w dziedzinie sakramentów. 1. Chrzest. 2. Eucharystia. 3. Kapłaństwo. 4. Małżeństwo. Zakończenie. — *Susammenfassung*

WSTĘP

Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II, w niespotykanych dotychczas rozmiarach, zajmował się kwestią braci odłączonych z Kościołów wschodnich. Fakt ten był ściśle związany ze wzmożeniem wysiłków Kościoła katolickiego do przywrócenia jedności wśród chrześcijan. Określone przez Ojców Soboru katolickie zasady ekumenizmu wskazują drogę do zjednoczenia. Wśród wielu postulatów ekumenicznych wskazywano również na potrzebę wewnętrznej odnowy Kościoła i potrzebę zapoznania się z duchem i instytucjami kościelnymi braci odłączonych. W Dekrecie o ekumenizmie zapoczątkowano to wzajemne poznanie przez ogólne wskazanie na wspólną tradycję Kościołów wschodniego i zachodniego¹.

Następnym istotnym dla ekumenizmu posunięciem ze strony Kościoła katolickiego było powołanie nowej instytucji synodalnej. Powołany do istnienia przez papieża Pawła VI, 15 września 1965 roku, Synod Biskupów niewątpliwie przybliżył do siebie Kościoły łaciński i wschodnie, gdyż synody w Kościołach wschodnich odgrywały i do dziś odgrywają wielką rolę. W ślad za tymi zachętami i działaniami Kościoła katolickiego pojawiły się nowe daleko idące decyzje pozwalające wiernym wspólnot katolickich i braci odłączonych wschodnich na *communicatio in sacris*².

Te okoliczności spowodowały, że w ostatnich czasach także kanoniści intensywniej zajmują się kościelnym prawem wschodnim.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie roli jaką odegrał w kształtowaniu dyscypliny odnośnie do sakramentów konstantynopolitański synod endemousa w czasie do XI wieku. Warto już we wstępie zaznaczyć, że synod endemousa był specyficzną formą synodalną, właściwą tylko patriarchatowi bizantyjskiemu. Ponadto należy dodać, że badania zostały zamknięte datą 20 sierpnia 1054 roku, zwyczajowo przyjętą jako kres studiów nad starymi instytucjami Kościoła bizantyjskiego³. Ze

¹ Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 n. 14 s. 213.

² Dekret o Kościołach Wschodnich katolickich n.n. 26—28. Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1968 s. 189.

³ E. Herman: I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Constantinopoli

względu na bogactwo problematyki jaką zajmowały się synody endemousa, nasz temat tylko fragmentarycznie ukazuje działalność tego synodu.

Chcąc spełnić rolę nie tylko suchej informacji historyczno-prawnej postaramy się wyjaśnić wynikię w trakcie analizy tekstów synodalnych wątpliwości w oparciu o wcześniejsze postanowienia soborów i synodów.

Takie przedstawienie problemu może przyczynić się do pogłębienia znajomości norm prawnych Kościołów wschodnich, a tym samym stanie się skromnym wkładem w dzieło wzajemnego poznania się.

I. POWSTANIE I STRUKTURA SYNODU ENDEMOUSA

Już od czasów starożytnych instytucja synodów w Kościołach wschodnich stanowiła uprzywilejowaną formę rządów na płaszczyźnie regionalnej. We wszystkich Kościołach wschodnich powszechną regułą była kolegialna działalność biskupów zebranych wokół swego zwierzchnika — patriarchy czy arcybiskupa. W wypadkach podejmowania ważnych decyzji taka kolegialna działalność była konstytucyjnym przepisem¹.

Zależnie od różnych okoliczności historycznych i udoskonalania organizacji kościelnej synody odbywane na Wschodzie przybierały różną zewnętrzną formę prawną. Jedno z najpełniejszych wydań tekstów synodalnych Fabrycjusza, za którym opowiada się w swoim artykule wyżej cytowany Hajjar, wylicza do 139 różnych rodzajów zgromadzeń synodalnych w ciągu pierwszego tysiąclecia². Zwykle bierze się pod uwagę 4 rodzaje zgromadzeń synodalnych, które odegrały szczególną rolę w dziejach Kościoła, a mianowicie synody okręgowe, synody prowincji nazywane metropolitalnymi, synody miejscowe i synody patriarche.

W grupie synodów wschodnich specyficzną formą tych zgromadzeń był wytworzony w Konstantynopolu od 380 roku synod nazywany przez greckie źródła kościelno-historyczne synodem endemousa. Synod ten ze względu na skład osobowy, omawianą problematykę i zakres jurysdykcyjny nie miał wzoru w żadnym z poprzednio odbywanych synodów. Jego powstanie było ściśle związane ze wzrostem znaczenia Konstantynopola — drugiej stolicy Cesarstwa i formowaniu się instytucji patriarchy w tym mieście. Rok 380 był przełomowym w dziejach Konstantynopola. W tym to roku cesarz Teodozjusz Wielki ostatecznie przeniósł dwór cesarski i ustanowił senat w nowej stolicy. Wzrost politycznego znaczenia Konstantynopola i ranga stolicy Cesarstwa spowodowały zainteresowanie się także zarządem kościelnym miasta. Dotychczas Konstantynopol był sufraganią i jurysdykcyjnie podlegał Heraklei³. Dlatego na drugim soborze powszechnym odbytym w 381 roku w Konstantynopolu sformułowano kanon, który otwierał drogę biskupowi stołecznemu do zdobycia jurysdykcji ponadepiskopalnej. Kanon ten przyznał biskupowi Konstantynopola honorowe pierwszeństwo wśród biskupów wschodnich i egzemp-

erano autorizzati a scomunicare il patriarca Michele Cerulario. *Orientalia Christiana Periodica* (= OChP) 1942 z. 8 s. 209—218; M. Jugie: *Le schisme byzantin*. Paris 1941 s. 211.

¹ J. Hajjar: *Die Synoden in der Ostkirche*. *Concilium* 1965 R. 1 z. 8 s. 650.

² Tamże, s. 650 kol. II.

³ E. Przekop: *Patriarcha i synod stały (synodos endimousa) w Konstantynopolu do XI w.* *Prawo Kanoniczne* (= PK) 1974 R. 16 nr 1—2.

cję spod jurysdykcji metropolity Heraklei. Konstantynopol został więc wyłączony ze swego dotychczasowego okręgu metropolitalnego nie będąc jeszcze metropolią ani patriarchatem. Ponadto kanon ten przyznawał biskupowi Konstantynopola honorowe pierwszeństwo zaraz po biskupie Rzymu⁴.

Po roku 381 biskupi bizantyjscy zaczęli spełniać władzę jurysdykcyjną w okolicznych biskupstwach. Te bezprawne akty biskupa Konstantynopola zyskiwały poparcie cesarskie⁵. Ingerencja biskupów bizantyjskich niejednokrotnie szła tak daleko, że wpływali na obsadzenie siedzib biskupich położonych bliżej stolicy⁶. W okresie do soboru chalcedońskiego (451) tak wzrosło znaczenie biskupa bizantyjskiego, że na tym soborze sformułowano kanony 9 i 17 przyznające biskupowi Konstantynopola faktycznie już wykonywaną jurysdykcję. Jednak przyznana przez Ojców chalcedońskich władza jurysdykcyjna miała ograniczać się tylko do pewnych specyficznych przypadków apelacji sądowej⁷. Nie ma zgodności wśród autorów zajmujących się tym zagadnieniem co do zasięgu terytorialnego przyznanej władzy. Większość autorów opowiada się za poglądem, że ta władza odnosiła się wyłącznie do Tracji, Pontu i Azji⁸. Uchwały soboru chalcedońskiego przyznające biskupowi Konstantynopola jurysdykcję ponadmetropolitalną uznawały tym samym biskupa stolicy Cesarstwa za patriarchę. Dlatego decyzjom tym sprzeciwili się legaci papiescy, a papież Leon Wielki nie uznał wszystkich kanonów soboru.

Od IV wieku św. Bazyli domagał się, aby legalność kanonów i wszelkiego prawodawstwa kościelnego była potwierdzona przez synody⁹. Z tą podstawową koncepcją bizantyjskiego prawa kanonicznego łączyła się ściśle instytucja synodów konstantynopolitańskich, a zwłaszcza synodu endemousa. Biskupi Konstantynopola nie będąc jeszcze metropolitami ani patriarchami nie mogli odbywać przepisanych konstytucją kościelną

⁴ Kan. 3: „Verumtamen Constantinopolitanus episcopus habeat honoris primatum praeter Romam episcopum, propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma”. J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Editio novissima. Paris et Leipzig 1901—1902 (= Mansi) T. III s. 559.

⁵ J. Hajjar: *Le synode permanent (synodos endemousa) dans l'Eglise byzantine des origines au XI^e siècle*. *Orientalia Christiana Analecta* (= OChA) 1962 z. 164 s. 40.

⁶ V. T. Istavridis: *Prerogatives of the byzantine Patriarchate in relation with the other oriental Patriarchates*. OChA 1968 z. 181 s. 43.

⁷ Kan. 9: „...Quod si adversus eiusdem provinciae metropolitanum episcopus vel clericus habeat querelam, petat primatem dioeceseos aut sedem regiae urbis Constantinopolis et apud ipsam iudicetur”. Ch. J. Hefele: *Histoire des conciles*. Paris 1907 T. 2 s. 781.

Kan. 17: „...Singularum ecclesiarum rusticas paraecias vel in possessionibus manere inconcussas illis episcopis, qui eas retinere noscuntur, et maxime, si per tricennium eas absque vi obtinentes sub dispensatione rexerunt; quod si intra tricennium facta de his vel fiat altercatio, licere eis qui se laesos asserunt, apud sanctam synodum provinciae de his movere certamen. Quod si quis a metropolitano laeditur, apud primatem dioeceseos aut apud Constantinopolitanam sedem iudicetur sicut superius dictum est”. Hefele, jw. T. 2 s. 805.

⁸ E. Przekop: *Rzym a katolickie patriarchaty Wschodu w pierwszym tysiącleciu Kościoła*. Lublin 1973 s. 13.

⁹ Photii Patriarchae Constantinopolitani. *Syntagma canonum*. Can. 47. Por.: J. P. Migne: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca et Orientalis* (= PG). T. 102 kol. 465.

synodów metropolitalnych czy patriarszych. W takiej sytuacji powstał w Konstantynopolu zupełnie nowy typ synodu — synod endemousa. W synodzie tym stosownie do nazwy uczestniczyli biskupi aktualnie przebywający (endemountes) w Konstantynopolu. Udział tych biskupów i ich obrady były początkowo zupełnie przypadkowe. Z czasem wyznaczono niektórych biskupów jako doradców i nakazano im aby chwilowo pozostali w Konstantynopolu i służyli swoją radą na synodzie endemousa¹⁰. Swieccy z udziału w synodzie endemousa byli wykluczeni. Synod endemousa obradował bardzo rzadko. Zwoływany był tylko dla ważnych powodów i gdy załatwienie konkretnych spraw kościelnych musiało się odbyć na synodzie np. osądzenie i odwoływanie z urzędu biskupów¹¹. Według Potza synod endemousa był zwoływany przeważnie przez cesarza¹². Innego zdania są Hajjar i Hefele twierdzą oni, że prawo zwoływania i przewodniczenia synodowi endemousa zawsze należało do biskupa Konstantynopola¹³. Tak więc biskup Konstantynopola każdorazowo, gdy wymagała tego ważność spraw przedłożonych jego autorytetowi, gromadził na synod endemousa przedstawicieli hierarchii różnych prowincji czy patriarchatów¹⁴. W ten sposób synod endemousa wykonywał funkcję czuwania nad czystością wiary a także odnawiania ustawodawstwa. Zadania te wychodziły poza władzę synodów prowincji czy patriarchatu. Jednak dzięki synodom endemousa były rozwiązywane i nie wymagały odbywania soborów powszechnych¹⁵.

Chociaż początek synodu endemousa ustala się umownie na rok 380, to już zgodnie stwierdza się, że pierwsza sesja tego synodu odbyła się 30 września 394 roku. Oficjalnie tę instytucję synodalną zatwierdzono na soborze w Chalcedonie. Wprawdzie kanony soborowe o takiej instytucji nie wspominały ani słowem, ale zwyczaj zwoływania tego synodu został zalegalizowany i potwierdzony głosem biskupów, sędziów cesarskich i legatów papieskich podczas IV sesji soborowej¹⁶. Ponadto Sobór nadał tej instytucji synodalnej urzędową nazwę „synodos endemousa”¹⁷. Po takim zatwierdzeniu synod endemousa jest już instytucją kanoniczną i stałą¹⁸.

Synod endemousa poza cechami sobie właściwymi posiadał pewne cechy wspólne z synodami odbywanymi na Wschodzie. Te podobieństwa były źródłem nieporozumień między historykami i kanonistami zwłaszcza

¹⁰ Ch. J. Hefele, jw. T. 2 s. 7.

¹¹ E. Przekop: Patriarcha i synod stały, s. 71.

¹² R. Potz: Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. Wien 1971 s. 21.

¹³ Ch. J. Hefele, jw. T. 2 s. 9. „Quant an synodos endemousa il est naturel, que le droit de convocation appartienne toujours à l'évêque de Constantinople”.

¹⁴ J. Hajjar: Die Synoden, s. 651 kol. II pisze: „So versammelte der Patriarch von Byzanz jedesmal, wenn die Wichtigkeit der seiner Autorität vorgelegten Fragen es erforderte, die im Augenblick in der Hauptstadt anwesenden (endemountes) Träger der Hierarchie zu einer Synode. Diese Synode beratschlagte und entschied unter dem Vorsitz des Patriarchen”.

¹⁵ J. Hajjar: Le synode permanent, s. 21.

¹⁶ E. Przekop: Patriarcha i synod stały, s. 76.

¹⁷ M. K. Stephanides: Die geschichtliche Entwicklung der Synoden des Patriarchats von Konstantinopel. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (= ZKG) 1936 z. 55 s. 128.

¹⁸ J. Hajjar: Patriarche et synode dans l'Eglise byzantine. *Proche Orient Chrétien* (= POCh) 1954 z. 4 s. 118.

cza zachodnimi. Wiele zamieszania w ustalenie odrębności synodu endemousa od innych synodów wprowadziło nieścisłe tłumaczenie na język łaciński nazwy synodu endemousa jako *permanens*. Współcześnie wielu autorów używa zamiennie wyrażenia synod endemousa i synod stały, chociaż jest to nieścisłe. Cechą wyróżniającą ten synod spośród innych, jak stwierdzono to wyżej, był skład osobowy uczestników obrad. Byli wezwani i uczestniczyli w obradach *endemountes* — przebywający w stolicy Cesarstwa biskupi bez względu na to z jakiej byli diecezji, metropolii czy patriarchatu. Natomiast stałość tego synodu jest rozumiana w sensie potencjalnym, gdy stosownie do wymogów i powagi sytuacji w dowolnym czasie, *ad hoc*, mógł być zwołany. Było to możliwe dlatego, że synod endemousa uważał się za będący w ciągłym stanie obrad synodalnych¹⁹. Do utworzenia synodu stałego w sensie ścisłym doszło w Konstantynopolu znacznie później²⁰. Dlatego należy odróżnić konstantynopoliński synod endemousa od synodu stałego.

Po soborze chalcedońskim, obok usankcjonowanego synodu endemousa, powstały jeszcze w Konstantynopolu dwa inne typy synodów, które dotąd nie miały racji bytu. Powstanie tych synodów łączyło się ściśle z przyznaniem biskupowi Konstantynopola określonego okręgu jurysdykcyjnego²¹. Zgromadzeniami tymi były: roczny synod metropolitalny i synod patriarszy. Pierwszy typ synodu spełniał zadania synodów metropolitalnych i gromadził samych metropolitów. Drugi zaś synod zwoływany nie często, był najwyższym organem patriarchatu. W praktyce zapewne nie było wyraźnego rozróżnienia wśród synodów konstantynopolińskich, zwłaszcza gdy chodzi o synod endemousa i synod patriarszy²². Na podstawie dotychczasowych ustaleń, należy jednak wykluczyć tożsamość synodu endemousa z diecezjalnym synodem patriarchy. Na pewno synod endemousa nie jest też patriarszym synodem elekcyjnym czy nadzwyczajnym synodem prowincjalnym patriarchatu, o którym mówi B. Stephanides²³.

Należy także zwrócić uwagę na pewne podobieństwo synodu endemousa do soboru ekumenicznego²⁴. Wiele z tych synodów ma praktycznie tę samą strukturę uczestnictwa co pierwsze sobory ekumeniczne. Jeden z synodów endemousa został później wyniesiony do rangi soboru powszechnego; chodzi tu o drugi sobór ekumeniczny z 381 roku²⁵.

Synod endemousa strukturalnie odpowiadał zgromadzeniom, które w prawie kanonicznym otrzymywały nazwę synodów partykularnych. Charakterystycznym jednak było to, że wraz z rozbudową synodów endemousa synody partykularne zostały przez nie wchłonięte. Pozostały tylko te synody partykularne, które odbywały się jako synody endemousa²⁶. Synod endemousa można zatem określić jako krajowy synod bizantyjski, który w szczególnych okolicznościach jako sobór powszech-

¹⁹ J. Hajjar: *Die Synoden*, s. 651 kol. II.

²⁰ H. G. Beck: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959 s. 53.

²¹ B. K. Stephanides, *iw.* s. 132.

²² E. Przekop: *Patriarcha i synod stały*, s. 78.

²³ M. K. Stephanides, *iw.* s. 128.

²⁴ R. Potz, *iw.* s. 24.

²⁵ J. Hajjar: *Le synode permanent*, s. 36.

²⁶ E. Przekop: *Patriarcha i synod stały*, s. 74.

ny²⁷, a najczęściej pod nazwą partykularnego zyskiwał stopniowo coraz większe znaczenie w zakresie dyscypliny kanonicznej²⁸.

II. DECYZJE SYNODÓW ENDEMOUSA W DZIEDZINIE SAKRAMENTÓW

Brak jedności wśród chrześcijan wschodnich spowodowany długo-trwałymi sporami dogmatycznymi, przyczynił się w latach czterdziestych VII stulecia do szybkiego upadku, pod naporem wojsk arabskich, najstarszych ośrodków chrześcijaństwa. Zmiana sytuacji politycznej na Wschodzie i zderzenie się nowych kultur i religii spowodowały pojawienie się nowych problemów w tematyce obrad synodów endemousa.

Na przestrzeni pięciu wieków istnienia tego synodu, problemy związane z ważnością i warunkami udzielania sakramentów bardzo rzadko stanowiły przedmiot obrad. Począwszy od IX wieku zauważa się na synodach endemousa nasilenie tematyki związanej z sakramentami. Ponieważ w tematyce obrad synodów endemousa tego okresu dostrzega się tylko decyzje odnośnie do chrztu, eucharystii, kapłaństwa i małżeństwa, dlatego przedmiotem rozważań w tej części artykułu będą kwestie związane z tymi sakramentami.

1. CHRZEST

Jednym z pierwszych sakramentów, którym zajął się synod endemousa był chrzest. Problemy związane z tym sakramentem wniósł na synod Leon — arcybiskup okupowanej przez muzułmanów Kalabрії¹. Kwestie te rozważano na synodzie endemousa, który zebrał się pod przewodnictwem patriarchy Konstantynopola Focjusza w roku 885 albo 886².

A. Osoba świecka jako szafarz chrztu

Wśród problemów rozważanych przez ten synod, na czoło wysunęły się trudności jak ustosunkować się do ludzi, którzy nie mając żadnych święceń udzielili chrztu. Patriarcha i synod endemousa bardzo szczegółowo rozważyli tę kwestię, biorąc pod uwagę różne okoliczności w jakich mógł być udzielony przez świeckich sakrament chrztu. Rezultatem tych rozważań były odpowiedzi kanoniczne wysłane przez Focjusza do Leona arcybiskupa Kalabрії³. Ostateczna odpowiedź synodu endemousa zawarta w „*Responsa canonica*” Focjusza wzięła pod uwagę dwie sytuacje. Pierwsza uwzględniała udzielenie chrztu przez świeckich w wolnym kraju, gdzie chrześcijanie cieszyli się pokojem i była dostateczna liczba kapłanów⁴. Druga sytuacja uwzględniona przez synod endemousa to udzielenie chrztu przez świeckich w kraju pogańskim, w wypadku koniecznym i przy braku kapłanów⁵. Odpowiedzi dotyczące przedstawionych sytuacji

²⁷ Tzn. gdy uchwały synodu zostały uznane przez prawo Kościoła powszechnego.

²⁸ E. Przekop: Patriarcha i synod stały, s. 74.

¹ Od roku 731 Kalabria była zależna jurysdykcyjnie od Konstantynopola. Podbita przez Arabów po roku 751.

² V. Grumel: *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*. Kadiköy Istanbul 1932 Vol. 1 Fasc. 1 nr 531 s. 112.

³ Photii Patriarchae Constantinopolitani. *Responsa canonica*. Por.: PG CIV, 774—782 (= *Responsa canonica*).

⁴ Tamże, kol. 774.

⁵ Tamże, kol. 775.

są różne. W pierwszym przypadku synod endemousa stanął na stanowisku, że tych świeckich, którzy ośmielili się udzielić chrztu należy surowo skarcić z powodu tego co uczynili⁶. Ponadto synod polecał ukarać takich szafarzy chrztu wykluczeniem ich na przyszłość od możliwości przyjęcia święceń kapłańskich z powodu tego występku⁷. W drugim przypadku, gdy chrztu udzielił świecki w kraju pogańskim, przy braku kapłanów i w przypadku koniecznym, szafarz taki nie będzie ukarany⁸. Motywem usprawiedliwiającym jego działanie według synodu endemousa było to, że nie powinno się z powodu ucisku odsyłać bez udzielenia łaski tych, którzy o jej udzielenia proszą⁹. Odpowiedzi te są częściowo nowe, gdy chodzi o przeszkodę do święceń, a częściowo są powtórzeniem tradycyjnej doktryny Kościoła bizantyjskiego.

B. Problem ważności chrztu udzielonego przez świeckich

Inną trudnością przedstawioną do rozwiązania synodowi endemousa była kwestia jakie stanowisko zająć wobec chrztu udzielonego przez świeckich. Podobnie jak w przypadku szafarza chrztu synod wziął pod uwagę okoliczności w jakich został udzielony chrzest. Uwzględniając te warunki, gdy kraj cieszył się pokojem a chrześcijanie wolnością i gdy była dostateczna liczba kapłanów synod orzekł, że ci którzy zostali wówczas ochrzczeni przez świeckich nie otrzymali łaski Ducha świętego¹⁰. Ponadto decyzja synodalna zawierała nakaz, aby tak ochrzczonych ochrzcić wodą i namaścić Krzyżem świętym i w ten sposób ich konsekrować¹¹. W dalszym ciągu orzeczenia podany jest zakres obowiązywalności tej decyzji, a także podstawa na jakiej opierała się ta decyzja synodalna. Odnosnie do ostatniej kwestii odpowiedź synodu jest następująca: „ponieważ rzecz taka została dokonana z pogardą i niegodnie, trzymamy się kanonów apostoelskich, które z mocą karzą tego, kto by nie ochrzcił takich osób, które przyjęły chrzest od bezbożnych albo osób, które nie odróżniły kapłanów fałszywych od prawdziwych”¹². Odpowiedź synodu, jak to łatwo zauważyć nie jest jednoznaczna. Dlatego interpretacja tej decyzji synodalnej nastrocza wiele trudności. Niektórzy autorzy, a wśród nich głównie J. Hajjar i V. Grumel, interpretując tę decyzję synodu endemousa stanęli na stanowisku, że chrzest udzielony przez

⁶ „Siquidem hi libera in regione et Christiana pace sacerdotumque copia, ejus modi actui manum admovere ausi fuerint ... hi, inquam, severe increpiti ob id quod hactenus perpetrarunt...”, Responsa canonica, kol. 774.

⁷ „... a sacro etiam posthinc ministerio ob hanc noxam excludantur...”. Tamże, kol. 774

⁸ „... At enim si qui in barbarica ditione degentes, in sacerdotum defectu baptismum administraverint, meretur veniam necessitas ... Quare homines qui baptizaverunt etiamsi sacro ordine non insigniti fuissent, iudicio vindicti subijcere visum non est...”. Tamże, kol. 775.

⁹ „... ne videlicet, tyrannidis causa, vacui gratia dimittantur ii qui illa potivi postulant...”. Tamże, kol. 775.

¹⁰ „... Jam eos qui ab ipsis baptizati fuerunt, nequaquam Spiritus gratiam recepisse censemus...”. Tamże, kol. 775.

¹¹ „... quare eos et aqua baptizari et sancto chrismate ungi atque ita consecrari decernimus...”. Tamże, kol. 775.

¹² „... Nempe cum res ejusmodi contemptim et indigne antea peracta fuerint, sequimur apostolicos canones, qui magnopere objurgant, si quis minime baptizaverit eos, qui ab impiis baptismum receperint, cum qui falsos a veris sacerdotibus non discreverint”. Tamże, kol. 775.

świeckich w wyżej przytoczonych okolicznościach jest nieważny¹³. Nawet Hajjar w swej pracy monograficznej „Le synode permanent dans l'Eglise byzantine des origines au XI^e siècle „stwierdzając, że jest to odpowiedź synodalna, przytacza na udowodnienie swej tezy tekst. Niestety cytowany tekst jest bez odsyłacza bibliograficznego. Pozostaje więc tajemnicą autora skąd zaczerpnął tekst. Napewno nie zawiera go jedyne źródłowe wydanie odpowiedzi synodu w tych kwestiach zawarte w „Responsa canonica” Focjusza. W cytowanym przez siebie tekście Hajjar stwierdza: „... Jeśli chodzi o wiernych, którzy udzielili chrztu w czasie pokoju wówczas gdy urząd kapłański mógł być swobodnie wykonywany, chrzest którego oni udzielili jest nieważny”¹⁴.

Drugi z przytoczonych autorów w „Les registes des actes du patriarcat de Constantinople” streszczając krótko „Responsa canonica” stwierdza, że chrzest udzielony przez świeckich, poza przypadkiem konieczności, jest nieważny¹⁵.

Analizując nawet pobieżnie odpowiedź synodalną Focjusza trudno zgodzić się bez zastrzeżeń ze stwierdzeniami powyższych autorów. Mianowicie pierwsza część odpowiedzi synodalnej zawierała orzeczenie, że „ci, którzy przez nich (tzn. przez świeckich) zostali ochrzczeni nie otrzymali w żadnym razie łaski Ducha świętego”. Chcąc wyjaśnić to stwierdzenie synodu trzeba zastanowić się, co w IX wieku nazywano łaską Ducha świętego, czy napewno chrzest? W oparciu o teksty Pisma świętego, a głównie Dzieje Apostolskie 8, 14—17¹⁶ i 19, 5—6¹⁷, łaska Ducha św. oznacza bierzmowanie. Podobnie o bierzmowaniu jako otrzymywaniu Ducha św. mówią dzieła starożytnych pisarzy kościelnych i Ojców Kościoła¹⁸. Nie można odnaleźć tekstów synodalnych z IX wieku, gdzie mówiono by o sakramencie bierzmowania jako otrzymywaniu Ducha św. Jednak szacunek dla tradycji tak bardzo pielęgnowany w Kościele wschodnim pozwala przypuszczać, że w przypadku gdy chodziło o bierzmowanie, używało się tej starożytnej nazwy „łaska Ducha św.”, „otrzymywanie Ducha św.”. Przyjmując takie założenie, orzeczenie synodalne Focjusza należałoby rozumieć następująco; ochrzczeni przez świeckich nie otrzymali łaski Ducha św., tzn. bierzmowania. Za takim rozumieniem tego orzeczenia przemawia ponadto fakt, że od końca II wieku sakrament chrztu udzielany był łącznie z sakramentem bierzmowania i eucha-

¹³ J. Hajjar: *Le synode permanent*, s. 95; V. Grumel: *Les registes*, nr 531 s. 112.

¹⁴ „... Quant aux fidèles qui ont administré de baptême en temps de paix alors qui le ministère sacerdotal pouvait librement s'exercer, le baptême qu'ils ont administré est invalide”. J. Hajjar: *Le synode permanent*, s. 95.

¹⁵ „Les laïques qui ont conféré le baptême en dehors du cas de nécessité ont commis une usurpation du ministère... et rend invalide le baptême conféré”. V. Grumel: *Les registes*, s. 112.

¹⁶ „Kiedy apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła Słowo Boże, wysłali do nich Piotra i Jana, którzy przyszl i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha św. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego”. *Pismo św. Nowego Testamentu. Pallotinum 1969*, s. 340—341.

¹⁷ „Gdy to usłyszeli przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. A kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich”. *Tamże*, s. 371.

¹⁸ E. Herman: *Confirmation dans l'Eglise Orientale. Dictionnaire de droit canonique.* (= DDC) T. 4 Paris 1949 s. 109—113.

rystii, jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej¹⁹. Szafarzem tych sakramentów był początkowo tylko biskup a potem kapłan. Przyjmujący sakramenty z ich rąk otrzymywali więc chrzest i łaskę Ducha św. — bierzmowanie. W okresie późniejszym, jakkolwiek z wielkimi ograniczeniami, Kościół wyraził zgodę na udzielanie chrztu przez świeckich. Nigdy jednak, wbrew tradycji, nie przyznał świeckim prawa udzielania sakramentu bierzmowania. W takim kontekście można słusznie przypuszczać, że orzeczenie synodalne mówi o nieotrzymywaniu bierzmowania przez tych, którzy zostali ochrzczeni przez świeckich a nie o nieważności tak otrzymanego chrztu.

O wiele więcej trudności nastęrcza interpretacja drugiej części tego orzeczenia synodalnego. Zawierała ona nakaz aby ci, którzy zostali ochrzczeni przez świeckich ponownie byli ochrzczeni wodą i namaśczeni Krzyżmem św.²⁰. Wydaje się, że zrozumienie tego orzeczenia możliwe jest tylko w kontekście powodów dla których synod podjął taką decyzję. W „*Responsa canonica*” można odnaleźć te powody. Są nimi: pogarda do rzeczy świętych i niegodziwość tych, którzy chcieli sobie bezprawnie przywłaszczyć prawo świętej posługi²¹. Tak więc chrzest udzielony przez świeckich z pogardy do rzeczy świętych stawiany był na równi z chrztem udzielonym przez fałszywych kapłanów i przez pogan. Dlatego w takim przypadku chrzest należałoby powtórzyć, gdyż pogarda do rzeczy świętej wyklucza intencję udzielenia tego sakramentu. Natomiast brak pogardy, w wypadku udzielenia chrztu przez świeckich, powoduje wyłącznie niegodziwość udzielonego sakramentu, gdyż wbrew zakazowi został chrzest udzielony. Tak więc powyższą odpowiedź synodalną można rozumieć w ten sposób; gdy chrzest został udzielony przez świeckiego z pogardy do rzeczy świętej, to tak ochrzczonego należy ochrzcić wodą i namaścić Krzyżmem św. i w ten sposób konsekrować. Do takich wniosków upoważnia także fakt, że synod wyraźnie nieważności takiego chrztu nie orzekł.

Biorąc pod uwagę inne okoliczności, a mianowicie gdy chrzest był udzielony przez świeckiego w kraju pogańskim, w wypadku koniecznym i przy braku kapłanów, odpowiedź synodu endemousa w interesującej nas kwestii była jednoznaczna. Chrzest jest ważny, ale tak ochrzczonego synod nakazuje bezwzględnie namaścić Krzyżmem św. w czasie do 7 dni, choćby świeccy udzielający chrztu już ich namaścili²². W dalszym ciągu swej odpowiedzi synod podał racje dla których podjął tę decyzję. „Chociaż obrzęd ten był niepełny, jednak przez wezwanie Trójcy świętej i przez wiarę przyjmującego był sprawowany z dostatecznym szacunkiem”²³.

Odpowiedzi synodu endemousa w sprawie świeckich jako szafarzy chrztu i stanowiska jakie należy zająć wobec chrztu udzielonego przez

¹⁹ E. Herman, jw. s. 109.

²⁰ *Responsa canonica*, kol. 775.

²¹ Tamże, kol. 774.

²² „... *Baptizatos autem iterum chrismate ungi omnino definimus, etiamsi a predictis uncti fuerint, atque ita prorsus divino unguento consecrari in septenario dierum spatio: cacteroqui illis baptismum qui urgente necessitate ministratus fuerat, non antiquari...*”. Tamże, kol. 775.

²³ „... *Etsi, enim is ritus imperfectus erat, tamen Trinitatis invocatione, et pio invocantium fine, et recipientium fide, satis honoratus fuit...*”. Tamże, kol. 775.

nich, łatwiej można zrozumieć umieszczając je w ich kanoniczno-histerycznym kontekście wschodnim.

Problem chrztu udzielanego przez świeckich w Kościele wschodnim nie był nowy. Już Konstytucje Apostolskie zabraniające ludziom świeckim spełniania jakichkolwiek funkcji kapłańskich wymieniały także udzielanie chrztu²⁴. Udzielanie chrztu przez świeckich było więc zwalczane na Wschodzie od początków chrześcijaństwa. Nawet Firmilian z Cezarei w liście do Cypriana, zwalczając stwierdzenie Stefana odnośnie do chrztu heretyków, wydaje się poddawać w wątpliwość ważność chrztu, który został udzielony przez nie posiadających święceń i władzy²⁵, a więc przez niekapłanów. Jego następcą w stolicy biskupiej św. Bazyli wydaje się, że wprost nie uznawał ważności chrztu udzielonego przez laików²⁶. Mianowicie w liście 188 adresowanym do biskupa Amphiliocha odpowiadając na różne pytania przytoczył opinię, że ci kapłani i biskupi którzy przez herezję zostali odłączeni od Kościoła, stali się laikami i nie posiadali władzy ani chrztu ani święceń²⁷. Dlatego też pisał dalej św. Bazyli, przychodzących do Kościoła a ochrzczonych przez heretyków należy traktować tak, jak gdyby byli ochrzczeni przez laików i ochrzcić prawdziwym chrztem Kościoła²⁸.

Przedstawione powyżej wypowiedzi mogą być argumentami za nieważnością chrztu udzielonego przez świeckich.

Z drugiej strony można jednak przytoczyć przykłady świadczące za ważnością chrztu udzielonego przez świeckich. Mianowicie Rufin w „Historia ecclesiastica” przytacza opowiadanie o chrzcie, którego udzielił młody Atanazy towarzyszący zabaw²⁹. Biskup później nie ośmielił się powtórzyć sakramentu chrztu udzielonego już raz i poprzestał tylko na udzieleniu im namaszczenia³⁰. Opowiadanie to, chociaż jak twierdzi E. Herman³¹, trudno przyjąć bezkrytycznie świadczy przynajmniej o tym co w tamtych czasach uważano za możliwe.

Przytoczone przykłady nie pozwalają urobić sobie jasnego sądu odnośnie do ważności chrztu udzielonego przez świeckiego. Wydaje się, że na Wschodzie aż do VII wieku doktryna odnośnie do ważności chrztu

²⁴ „Sed nec laicis permittimus quamlibet sacerdotium functionem usurpare, ut sacrificium vel baptismum”. Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Wyd. F. X. Funk: Paderbornae 1905 T. 1 s. 261.

²⁵ „Sed et caeteri quique haeretici, si se ab Ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis aut gratiae possunt quando omnis potestas et gratia in Ecclesia constituta est, ubi praesident majores natu, qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem”. Firmiliani episcopi Caesareae Capadociae: Epistola ad Cyprianum contra epistolam Stephani. Por.: J. P. Migne: Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. (= PL) Parisiis 1878—1890 T. VII s. 1160.

²⁶ Por.: J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej. *Studia Warmińskie* (= St W) T. IV Olsztyn 1967 s. 387.

²⁷ Basilii sancti Patris nostri. Epistola 188. Canonica prima. Amphiliochio de canonibus. „... qui autem resecti sunt, laici effecti, nec baptizandi, nec ordinandi habebant potestatem”. PG XXXIII, 670.

²⁸ „Quare eos, qui ab ipsorum partibus stabant, tanquam a laicis baptizatos, jusserunt vero Ecclesiae baptismate ad Ecclesiam venientes expurgari”. Tamże, kol. 670.

²⁹ Rufini Aquileiensis Presbyteri. Historia ecclesiastica. Liber primus. PL XXI, 487.

³⁰ Hermiae Sozomeni. Historia Ecclesiastica. Henrico Valesio interprete. Liber II cap. XVII. PG LXVII, 978 i 979.

³¹ E. Herman: Baptême en Orient. DDC T. 2 kol. 177.

udzielonego przez osobę świecką nie została ustalona³². Zresztą jednoznacznych ustaleń nie przyniosły też wieki najbliższe. Świadczy o tym przypadek Teodora Studyty, który powołując się na starożytność domagał się dla mnichów prawa udzielania chrztu w przypadku absolutnej konieczności³³. Pomimo trudnej sytuacji w jakiej znalazł się Kościół w okresie walk ikonoklastów, gdy kapłanów ortodoksyjnych było mało, a wierni nie wiedzieli do kogo się zwrócić z prośbą o sakramenty, żądanie św. Teodora spotkało się ze sprzeciwem stronnictwa przeciwnego³⁴. Jednak na synodzie w Konstantynopolu w roku 814 zaznacza się już wyraźna tendencja do przyznania mnichom i diakonom prawa udzielania chrztu w przypadku koniecznym. Kanon 13 wspomnianego synodu, przypisywany też św. Niceforowi Wyznawcy stwierdza: „Etiam simplex monachus ex causa baptizat, ut et diaconus”³⁵. W tym okresie pojawiło się także dotychczas niespotykane zagadnienie godziwości chrztu udzielanego przez świeckich³⁶. Sprawa ta wyłoniła się na wspomnianym wyżej synodzie i znalazła swój wyraz w kanonie 16. Kanon ten mówił, że ojciec albo ktoś inny nie popełni grzechu, jeśli w przypadku koniecznym i gdy brak kapłana sam ochrzcił dziecko³⁷. Stwierdzenie to nie tylko opowiada się wprost za godziwością tak udzielonego chrztu, ale także dopuszczając możliwość udzielenia chrztu przez świeckiego w przypadku koniecznym uznaje jego ważność. Niektórzy autorzy chcąc wytłumaczyć albo nawet usunąć rozbieżności na temat władzy ludzi świeckich do udzielania chrztu twierdzili, że wypowiedzi przedstawicieli starożytności chrześcijańskiej w tej kwestii odnoszą się tylko do udzielania chrztu poza przypadkiem koniecznym albo tylko do godziwości chrztu³⁸. Nieco innego zdania i wydaje się bardziej trafnego jest Willibal Plöchl. Uważa on, że surowy zakaz udzielania chrztu przez laików na Wschodzie był ściśle związany z zagadnieniem ważności chrztu udzielanego przez heretyków³⁹. Ponadto sądzi, że wspomniane ograniczenia czy nawet nieuznanie ważności chrztu udzielonego przez osobę świecką nie miały powszechnego uznania⁴⁰.

Przedstawiony kontekst w jakim dojrzewiała decyzja synodu endemousa Focjusza pozwala stwierdzić, że synod odpowiadając na przedstawione trudności opierał się na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego.

³² Tamże, kol. 177.

³³ Teodori Sancti Patris nostri et confessoris, praepositi studiarum. Epistola XXIV ad Ignatio filio. „Praestabilius est eum, qui nondum sit sacro fonte tinctus, si baptizator orthodoxus non adsit, a monaco; aut si desit ille, a laico baptizari, dicente: Baptizatur talis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; quam lavacri expertem e vita abire, et ille vere baptizatus est. Ex necessitate enim fit legis commutatio; uti olim factum et constitutum est”. PG XCIX, 1191.

³⁴ E. Herman: Baptême, kol. 177.

³⁵ Mansi XIV, 122.

³⁶ J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do soboru Trydenckiego. St W T. V s. 487.

³⁷ Kanon 16: „Infantes non baptizatos oportet, si quo loco reperitur quis, ubi non sit sacerdos baptizari. Quod si vel pater, aut quilibet alius, modo fit Christianus baptizet, peccatum non committit”. Mansi XIV, 123.

³⁸ J. Bertieri: De sacramentis in genere, de baptismo et confirmatione libri tres. Vindobonae 1774 s. 623; J. Selvagijs: Antiquitatum Christianarum Institutiones. T. 3 Patavii 1780 s. 11.

³⁹ W. Plöchl: Geschichte des Kirchenrechts. Bd. 1 Wien 1962 s. 210.

⁴⁰ Tamże, s. 210.

W kwestii chrztu udzielonego przez świeckich w przypadku koniecznym i przy braku kapłanów oparł się na już wypracowanej doktrynie. Natomiast gdy chodzi o chrzest udzielony przez świeckich poza przypadkiem koniecznym doktrynę tę wypracowywał, stąd chyba brak jednoznaczności w odpowiedzi synodalnej.

C. Chrzest dzieci muzułmańskich

Innym problemem związanym z sakramentem chrztu była przedłożona wyżej wspomnianemu synodowi endemousa Focjusza, sprawa chrztu dzieci muzułmańskich. Była to trudność dotychczas zupełnie nie spotykana. Zrodziła się ona na gruncie zasiedlania przez muzułmanów zajętych terenów i związanego z tym zamieszkania ludności muzułmańskiej wśród chrześcijan. Problem czy można ochrzcić dziecko muzułmańskie przyniesione przez matkę, wniósł na synod endemousa wspomniany już arcybiskup Leon. Odpowiedź synodu Focjusza jest jednoznaczna, nie można odmawiać chrztu dzieciom muzułmańskim przyniesionym przez ich matki⁴¹. Powyższą decyzję synod motywował następującymi racjami: przyjęcie tej łaski przez dziecko może pociągnąć za sobą łaskę wiary. Bo dziecku muzułmańskiemu ochrzczoneму może być przypomniane w przyszłości, że przyjęło Chrystusa i dostąpiło łaski⁴². Wyrażając zgodę na chrzest dzieci muzułmańskich synod stwierdzał również, że chrzest ten nie zapewnia iż w przyszłości dzieci te będą chrześcijanami. Stwierdzenie to opiera na faktach odejścia od Boga dzieci z rodzin chrześcijańskich. Inną racją dla której synod podjął taką decyzję jest wzgląd na matki, które gdy ich prośba zostanie wysłuchana same chętniej będą słuchały pouczeń⁴³.

Przedstawiona decyzja synodu endemousa odnośnie do chrztu dzieci muzułmańskich była nowatorską. Trzeba również stwierdzić, że bardzo odważną. Focjusz i jego synod potwierdzili ważność takiego chrztu i nie zastanawiali się nad problemem legalności. Wysunięte racje opierają się nie na tradycji, ale raczej na głębokiej psychologii ludzkiej i nadnaturalnej⁴⁴.

2. EUCHARYSTIA

Okupujący ziemie chrześcijańskie muzułmanie stwarzali coraz nowe trudności i ograniczenia chrześcijanom. Surowo zabraniano nawracania z islamu na chrześcijaństwo, a nawet wszelkich dyskusji z islamem. Te nowe warunki zewnętrzne spowodowały także trudności w udzielaniu sakramentu eucharystii. Trudności te były tak wielkie, że wspomniany wyżej arcybiskup Kalabrii Leon, zwrócił się po pewne wyjaśnienia do synodu endemousa Focjusza dotyczące udzielania i przyjmowania Eucharystii. Kolejnym więc sakramentem, którym zajmował się synod endemousa był sakrament Eucharystii.

⁴¹ „Saracenorum infantes a matribus oblatos nequaquam a sacro baptismo arcendos decretum fuit”. Responsa canonica, kol. 779.

⁴² Tamże, kol. 779.

⁴³ Tamże, kol. 779.

⁴⁴ J. H a j j a r: Le synode permanent, s. 97.

A. Zanoszenie Komunii św. przez kobiety

Pierwszą kwestią związaną z udzielaniem Eucharystii, a przedstawioną synodowi endemousa Focjusza, była wątpliwość, czy wypada zlecić kobiecie zanieśenie Eucharystii chrześcijanom uwięzionym w domach Saracenów⁴⁵. Odpowiedź synodu endemousa zawarta w „Responsa canonica” Focjusza zezwalała na to. Synod stawiał jednak pewne warunki jakim powinny odpowiadać kobiety, aby mogły spełniać tę posługę. Warunkami tymi były: dobre obyczaje tych kobiet, dziewictwo lub czcigodna starość i godność przyjęcia stanowiska i posługi diakonisy⁴⁶. Ta decyzja synodu endemousa jak to postaramy się wykazać niżej była nową, dotychczas w praktyce kanonicznej Wschodu niespotykaną. Co więcej synod endemousa poszedł w swych decyzjach tak daleko, że pozwolił nawet wobec braku innych powierzyć tę posługę osobom odmiennej wiary, które nie odmawiają swych usług aby czynić dobro chrześcijanom⁴⁷. W faktę przyniesienia Komunii św. chrześcijaninowi przez człowieka odmiennej wiary synod widzi podwójną korzyść. Uczestnicy synodu przypuszczali, że Komunia św. wzmocni wiarę u chrześcijanina, który musi dźwigać jarzmo uwięzienia, a ponadto zetknięcie się ze świętymi rzeczami może uświęcić niechrześcijanina⁴⁸. Ojcowie synodu zdawali jednak sobie sprawę z tego, że w związku z zanoszeniem Komunii św. chrześcijanom przez niechrześcijan mogą się zdarzyć pewne nadużycia. Dlatego w zakończeniu swojej wypowiedzi mocno podkreślali, aby nie powierzać tej posługi osobom podejrzanym, które udając że wypełniają z powagą ten obowiązek, mogłyby zrobić sobie igraszkę ze świętych tajemnic⁴⁹.

Te odpowiedzi synodu endemousa nie opierają się na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego i stanowią koncepcję niespotykaną w historii Kościoła. Zaden kanon soborowy, jak twierdzi Hajjar, nie rozważał tej sprawy⁵⁰.

Rozdzielanie Komunii św. było początkowo związane z celebracją Mszy św. Dlatego mogli to czynić tylko biskupi i kapłani. Początkowo nie mówiło się o możliwości zanoszenia i udzielania Komunii św. przez diakona. Sobór nicejski w kanonie 18 sprzeciwia się praktyce udzielania Komunii św. kapłanom przez diakonów, powołując się na brak tradycji w tym względzie⁵¹. Zakaz zanoszenia i rozdzielania Komunii św. przez diakona w późniejszych latach został zmieniony. Mianowicie pozwala się

⁴⁵ „Utrum oporteat divina munera mulieribus deferenda concedere ad Christianos Saracenorum vinculis detentos”. Responsa canonica, kol. 779.

⁴⁶ „... ut hae bene moratae sint, prope ut virgines, vel decora senectute ornatae, dignaque quae ad ministerium diaconissarumque gradum assumatur”. Tamże, kol. 779.

⁴⁷ „... tunc enimvero ne illae quidem vitandae sunt, quae etsi fide alienae, tamen ut Christianis fratribus bene faciant tantopere audent tantumquae oneris non recusant ...”. Tamże, kol. 782.

⁴⁸ „Non enim sanctum polluitur, imo ipsum eos sanctificat qui se contingunt”. Tamże, kol. 782.

⁴⁹ „Nisi forte suspectae quaedam personae, quae rebus sacris illudere solent, officium illud sibi commissum simulent”. Tamże, kol. 782.

⁵⁰ J. Hajjar: Le synode permanent, s. 98.

⁵¹ „Pervenit ad sanctam synodum, quod in nonnullis locis et civitatibus diaconi dant presbiteris Eucharystiam, quod nec canon neque consuetudo tradidit, ut qui offerendi potestatem non habent, iis qui offerunt, dent corpus Christi”. Syntagma canonum. Tit. III cap. III. PG CIV, 595 (= Syntagma canonum).

diakonowi na udzielanie Komunii św. świeckim ale w dalszym ciągu odmawia mu się tego prawa w stosunku do kapłanów⁵². Mimo takiego stanowiska Kościoła wobec diakonów można przytoczyć pewne fakty ze starożytności chrześcijańskiej, sygnalizujące problem udzielania Komunii św. przez świeckich sobie samym. Znane są przekazy zawarte w „Historia Ecclesiastica” Euzebiusza stwierdzające, że chrześcijanie nosili przy sobie świętą Eucharystię, aby przyjmować Ją w dniach kiedy nie mogli uczestniczyć w uczcie eucharystycznej⁵³. Ponadto udzielano sobie Komunii św. w przypadku prześladowań, choroby czy nawet dla zwyczaju⁵⁴. Święty Bazyli w liście 93 akceptował praktykę, że podczas nieobecności kapłanów czy diakonów wierni mogą udzielić sobie Komunii św. własnymi rękoma⁵⁵. W okresie walk obrazobórczych aż do IX wieku zwyczaj udzielania sobie Komunii św. przez świeckich, pod nieobecność kapłana lub diakona ortodoksyjnego był tolerowany⁵⁶. Nawet św. Teodor Studyta ułożył mały ceremoniał do tej Komunii św. prywatnej⁵⁷. Zdarzały się w tym względzie pewne nadużycia. Świadczy o tym kanon 58 synodu trullańskiego, który nakłada karę interdylktu na wiernego gdy ten w obecności kapłana lub diakona udziela sobie własnymi rękoma Komunii św.⁵⁸. Z powyższych przykładów można wnioskować, że praktyka udzielania sobie przez świeckich Komunii św., w przypadku braku kapłana lub diakona była znana i tolerowana. Natomiast mało spotyka się przykładów udzielania Komunii św. przez świeckich innym świeckim. Wprawdzie już Euzebiusz uznawał, że w przypadku koniecznym świeccy chrześcijanie mogli zanosić Komunię św. innym⁵⁹, ale poza tym brak innych przykładów tej praktyki. Po ukazaniu wschodniego kontekstu historyczno-kanonicznego odnośnie do Eucharystii wypada przypomnieć, że synod endemousa Focjusza zezwala na zanoszenie Komunii św. przez kobiety i niechrześcijan, co było nowością w Kościele wschodnim. Dotychczas ani kobietom a tym bardziej niechrześcijanom na zanoszenie Komunii św. nie pozwalano. Jedynie monofizyckie kanony syryjskie przewidywały przypadek udzielenia Komunii św. przez kobietę w czasach prześladowań lub w zakonach żeńskich pod nieobecność zwykłego szafarza⁶⁰. Tak więc synod endemousa ustalał nową praktykę w sprawie przenoszenia i udzielania Komunii św.

B. Dopuszczenie do Komunii św. dzieci zmuszonych do grzechu

Zupełnie nowym problemem powstałym na gruncie okupacji muzulmańskiej była kwestia dzieci zmuszonych przez barbarzyńców do grze-

⁵² E. Herman: *Eucharistie en droit oriental*. DDC T. 5. Paris 1953 s. 519.

⁵³ Eusebii Pamphili. *Ecclesiasticae Historiae libri decem*. PG XX, 654—658.

⁵⁴ E. Herman: *Eucharistie*, s. 520.

⁵⁵ „Quod autem persecutionem temporibus cogitur quis, absente sacerdote aut diacono communionem sua ipsius manu accipere, id grave non esse supervacuum est ostendere: quia hoc diuturna consuetudo ipsis rebus confirmat”. S. Basili: *Epistola 93. Ad Coesariam patriciam, de communionem*. PG XXXII, 483.

⁵⁶ E. Herman: *Eucharistie*, s. 520.

⁵⁷ J. Pargoire: *L'Église Byzantine de 527 a 847*. Paris 1923 s. 340.

⁵⁸ „Nemo eorum, qui sunt in ordine laicorum, divina sibi mysteria impertiat praesente episcopo vel presbytero vel diacono. Qui autem tale quid ausus fuerint, ut praeter ea quae sunt constituta faciens, una septima segregetur; et ex eo doceatur non amplius sapere, quam sapere oportet” Mansi XI, 970.

⁵⁹ *Ecclesiasticae Historiae VI, 44. Por.: PG XX, 630—634.*

⁶⁰ E. Herman: *Eucharistie*, s. 530.

chu nierządu. W związku z takimi przypadkami arcybiskup Leon zapytywał patriarchę Focjusza, czy można te dzieci ofiary bezwstydu barbarzyńców dopuścić do Komunii św.⁶¹ Zapytanie to z pewnością nie dotyczyło udzielania pierwszy raz Komunii św. dzieciom, gdyż to jak wspomniano wyżej połączone było z chrztem i bierzmowaniem dziecka. Prawdopodobnie wątpliwość ta związana była z przekonaniem, że po takich grzechach nie można przyjmować Komunii św. Niestety na potwierdzenie tego przypuszczenia nie znaleziono żadnych tekstów źródłowych. Przypadek dzieci zniewolonych przez barbarzyńców został potraktowany przez synod endemosa Focjusza z wielką życzliwością⁶². Jednak przed udzieleniem odpowiedzi Ojcowie synodu wnikliwie rozważają zaangażowanie w czyn woli ze strony dzieci, które były ofiarami nierządu. Jeżeli czyn nierządny został popełniony wbrew woli dziecka może ono przyjmować Boską i ożywiającą Komunię⁶³. Natomiast jeśli dzieci te uczestniczyły w czynach nierządnych prawie dobrowolnie, biorą na siebie winę i zasługują na kary przewidziane dla dzieci za ten grzech⁶⁴. Odpowiedź synodu w przypadku współdziałania w grzechu jest niejednoznaczna. Nie wiadomo o jakie kary tu chodzi. W źródłach kanonicznych, jak twierdzi Hajjar, nie ma żadnej wzmianki o karach na tę okoliczność dotyczących wieku dziecięcego⁶⁵. Wydaje się, że jakość i wielkość kary pozostawiono do rozstrzygnięcia roztropności i sprawiedliwości biskupa. Inną trudnością związaną z tą odpowiedzią synodalną jest określenie wieku dzieci podlegających tej karze. Odpowiedź synodalna nie podaje dolnej ani górnej granicy wieku dzieci. W związku z tym rodzi się również trudność w określeniu stopnia dobrowolności czynów u tych dzieci. Być może trudności te biorąc pod uwagę okoliczności każdorazowo miał rozwiązać miejscowy biskup. Jakkolwiek interpretacja drugiej części odpowiedzi synodalnej może być różna od zaproponowanej to jednak należy stwierdzić, że w żadnym przypadku synod endemosa nie wykluczył tych dzieci od przyjmowania Komunii św.

3. KAPŁAŃSTWO

Wśród decyzji synodów endemosa dotyczących sakramentów, najwcześniej pojawiły się dyspozycje odnośnie do sakramentu kapłaństwa. Pierwszy raz synod endemosa wypowiedział się w sprawie tego sakramentu za patriarchy Gennadiusza w roku 458 lub 459⁶⁶. Następnie problematyką związaną z kapłaństwem zajmował się w wieku IX synod endemosa Focjusza, a w wieku XI synod endemosa Aleksego Studyty. Tematyka związana z tym sakramentem poruszana na synodach endemosa była różnorodna. Najpierw zajmowano się święceniami symo-

⁶¹ Responsa canonica, kol. 782.

⁶² J. Hajjar: Le synode permanent, s. 99.

⁶³ „... ne pueris quibus Barbarorum impudicitia vi stuprum obtulisset, habita ratione violentiae et necessitatis, venia denegetur, neve ii divina ac vivifica comunione prohibeantur”. Responsa canonica, kol. 782.

⁶⁴ „Nisi forte voluntarium peccatum perpetraverunt: tunc enim, non secus ac illos qui sponte culpae ejusmodi semet irretiunt, poena merita pueros quoque decet”. Tamże, kol. 782.

⁶⁵ J. Hajjar: Le synode permanent, s. 100.

⁶⁶ V. Grumel: Les registres, nr 143 s. 62.

niackimi a następnie przeszkodami do święceń kapłańskich i obowiązkiem rezydencji duchownych.

A. Święcenia symoniackie

Okazją do wniesienia na synod endemousa problemu symonii przy udzielaniu święceń kapłańskich były święcenia symoniackie udzielone w Galacji⁶⁷. Nie wiadomo kto wniósł ten problem na synod. Stanowisko synodu endemousa w tej sprawie zostało przedstawione w liście encyklicznym Gennadiusza i jego synodu⁶⁸, podpisanym przez patriarchę i 81 biskupów. Adresatami tego listu byli metropolici nieobecni na synodzie. Duża liczba podpisów pozwala przypuszczać, że posiedzenie synodu endemousa zbiegło się z jakąś znacznieszą uroczystością. Była to, jak sądzi C. de Clercq, intronizacja patriarchy Gennadiusza⁶⁹. Synod Gennadiusza nie tylko potępił święcenia symoniackie udzielone w Galacji, ale także zarządził złożenie z urzędu i anatemę na tych wszystkich, którzy byli winni tej praktyki⁷⁰. Ponadto uznano za stosowne odnowić te zakazy dla całego Kościoła wschodniego. Dlatego przytaczając w swej wypowiedzi racje z Pisma św. i kanon 2 soboru chalcedońskiego synod endemousa wyklinał tych wszystkich, którzy godność kapłańską lub jakąkolwiek posługę myśleli zdobyć za pieniądze⁷¹. Ta dyspozycja synodu endemousa jest więc przypomnieniem przepisów wydanych przez wcześniejsze zgromadzenia synodalne, odnośnie do święceń symoniackich. Jakkolwiek stanowisko synodu endemousa opierało się na przyjętej w Kościele wschodnim nauce, to jednak miało wielkie znaczenie dla ugruntowania nauki w tej kwestii w patriarchacie bizantyjskim. Ponadto decyzja ta nabrała wartości dla całego Kościoła wschodniego, gdy jako decyzja synodalna została zaakceptowana na synodzie trullańskim.

B. Przeszkody do święceń⁷²

W okresie wielkich sporów dogmatycznych na Wschodzie (V—VII) nie dostrzega się na synodach endemousa spraw związanych z sakramentem kapłaństwa. Dopiero synod endemousa Focjusza zajął się problematyką związaną z tym sakramentem, po ponad 400 latach od ostatniej decyzji odnośnie do święceń. Najpierw patriarcha Focjusz ze swoim synodem endemousa ustanowił nową przeszkodę do kapłaństwa. Jak to już wspomniano wyżej, przeszkoda ta była karą na tych, którzy nie mając

⁶⁷ C. de Clercq: *Les conciles de Constantinople de 326 à 715. Apollinaris* nr 34 1961 s. 355.

⁶⁸ Gennadii Patriarchae et synodi cum ipso. *Epistola Encyclica ad omnes sanctissimos metropolitans et ad papam Romae*. PG LXXXV, 1614—1622 (= *Epistola Encyclica*).

⁶⁹ C. de Clercq: *Le conciles*, s. 355.

⁷⁰ Tamże, s. 355.

⁷¹ „Sit ergo et ab omni sacerdotali dignitate et ministerio alienus, et anathematis loco subjectus, qui et se per pecunias acquirere existimat, et qui eam pecuniis habere pollicetur, sive sit clericus, sive laicus, sive hoc facere convincatur, sive non...”. *Epistola Encyclica*, kol. 1618.

⁷² Kościół wschodni w omawianym okresie nie znał podziału braków od których musi być wolny kandydat do święceń na nieprawidłowości i przeszkody zwykłe. We wschodnich źródłach historyczno-kanonicznych zarówno na oznaczenie nieprawidłowości jak i przeszkody zwykłej używano wyrażenia przeszkoda (Por. PG CXIX, 830). Dlatego konsekwentnie na oznaczenie zakazów do święceń zarówno stałych jak i czasowych używane będzie wyrażenie przeszkoda.

święceń kapłańskich ośmielili się udzielić chrztu poza przypadkiem konieczności⁷³. Wypowiedź synodu endemousa zawierała także wyjaśnienie, dlaczego ta przeszkoda została ustanowiona. Na czoło argumentów przytoczonych przez synod wysuwa się zarzut, że chcieli oni przywłaszczyć sobie łaskę Ducha św. i przypisywać sobie godność bez powołania Bożego⁷⁴. W dalszym ciągu swej dłuższej wypowiedzi synod endemousa stwierdzał, że w faktie uszupaczenia godności kapłańskiej zawarta była pogarda łaski Ducha św.⁷⁵. To przypuszczenie Ojców synodu było drugim argumentem za ustanowieniem tej przeszkody. Dalsza część wypowiedzi synodalnej mówi o stałości tej przeszkody. Przypuszczenie synodu, że skoro świeccy udzielający chrztu, a tym samym przywłaszczający sobie godność kapłańską, pogardzili łaską przed jej przyjęciem, to nie ma wątpliwości, że będą ją lekceważyć choćby ją później przyjęli⁷⁶, wydaje się być decyzją synodu, aby przeszkoda ta miała charakter stały.

Ustanowionej przez powyższy synod przeszkody do kapłaństwa nie spotyka się we wcześniejszych wschodnich źródłach kanonicznych. Mamy tu więc przykład działalności ustawodawczej synodu endemousa, który wypracował nowe przepisy odnośnie do sakramentu kapłaństwa.

Po tej dyspozycji synodalnej przez ponad 140 lat nie dostrzega się w źródłach kanonicznych wypowiedzi synodów endemousa dotyczących przeszkód do kapłaństwa.

Ponownie kwestie przeszkód do kapłaństwa pojawiły się na synodzie endemousa za patriarchy Aleksego Studyty, który obradował w Konstantynopolu w styczniu 1028 roku⁷⁷. Niemożliwe jest ustalenie kto wniósł te problemy na synod i co było powodem rozważania tych spraw przez synod. Ogłoszony dekret synodalny⁷⁸ podpisany przez 22 metropolitów i 9 arcybiskupów omawiał szereg spraw związanych z działalnością Kościoła i wydał dyspozycje odnoszące się do biskupów, kapłanów i zakonów. Wśród dyspozycji związanych z kapłaństwem dekret synodalny wymienił 5 przeszkód do kapłaństwa. Przeszkody te są wymienione w następującym porządku: powtórny związek małżeński, zamieszanie w sprawy kryminalne, brak wieku, brak dostatecznych świadectw, porzucenie swojej narzeczonej i poślubienie innej⁷⁹. Poza wyliczeniem przeszkód dekret synodalny nie zawierał żadnych wyjaśnień. Dlatego niemożliwe jest ustalenie w oparciu o ten dekret, czy wymienione przeszkody stanowią listę wówczas znanych przeszkód, czy są tylko przypomnieniem najczęściej spotykanych w tym czasie przeszkód. W oparciu o wcześniejsze źródła można stwierdzić że nie jest to taksatywne wyliczenie przeszkód, gdyż wśród wymienionych przeszkód brak wyżej omó-

⁷³ Responsa canonica, kol. 774.

⁷⁴ „Nam qui divini Spiritus gratiam usurpare voluerunt, sibi que honorem absque Dei vocatione vindicare...”. Tamże, kol. 774.

⁷⁵ „... veluti divinae contemptores, hac ipsa semet orbaverunt”. PG CII, 774.

⁷⁶ „Quam enim ante accipiendum spreverunt, eandem etiamsi postea acceperint, aspernari non dubitabunt”. Tamże, 775.

⁷⁷ Mansi XIX, 468.

⁷⁸ Monumentum sanctissimi patriarchae Alexii, de diversis ecclesiasticis, pertinentibus ad universas metropoles et archiepiscopatus”. Mansi XIX, 468.

⁷⁹ „Nec item secundis illigati nuptiis, quod passim jam fieri accepimus, vel criminibus vetitis obnoxii, vel adhuc impuberes, vel accuratissimo testimonio destituti, vel qui primus alias sibi desponderunt, et aliis postea juncti sunt matrimonio prorsus ad sacerdotium admittantur”. PG CXIX, 830.

wionej wynikającej z udzielenia chrztu przez świeckiego poza przypadkiem koniecznym⁸⁰. Ponadto stwierdza się brak znanej już w IX wieku przeszkody wynikającej z okaleczenia siebie lub drugiego człowieka⁸¹ i istniejącej już przeszkody wypływającej z cudzołóstwa⁸². W związku z tym można słusznie sądzić, że mamy tu do czynienia z częściej powtarzającymi się wówczas przeszkodami. Brak szerszego kontekstu we wspomnianym dekreście utrudnia określenie zakresu obowiązywalności przeszkód. Ponadto czyni niemożliwym pewne ustalenie, które z przedstawionych przez synod przeszkód były znane wcześniej, a które są wypracowywane przez ten synod. Ukazanie kontekstu historyczno-prawnego tych przeszkód pozwoli z pewnością na przynajmniej częściowe usunięcie tych wątpliwości.

Odnosnie do przeszkody bigamii wymienionej w dekreście wśród przeszkód do kapłaństwa na pierwszym miejscu, w oparciu o wcześniejsze źródła zdołano ustalić, że przeszkoda ta była znana na Wschodzie już w VI wieku⁸³. O przeszkodzie tej wspominały kanony 17, 18 i 19 apostołski⁸⁴, a także późniejszy kanon 3 trullański⁸⁵. Analiza przytoczonych kanonów pozwala ustalić zakres obowiązywalności tej przeszkody. Stwierdzenie kan. 17 apostołskiego: „duobus conjugiiis implicitus vel habuerint concubinam”... z pewnością wskazuje na bigamię prawdziwą (vera). Kanon 18 apostołski stwierdzając, że nie może być kapłanem „qui viduam accepit” mówi o znanej wówczas bigamii interpretatywnej. Natomiast kan. 19 apostołski podobnie jak kan. 17 wskazuje na bigamię prawdziwą. Opierając się na wspomnianych kanonach apostołskich można stwierdzić, że bigamia we wszystkich znanych postaciach już w VI wieku była na Wschodzie przeszkodą do kapłaństwa. Czy możliwa była dyspensa od tej przeszkody? Ówczesne źródła kanoniczne takiej możliwości nie podają. Jednak kan. 3 trullański przyznaje pewne miłosierdzie w stosunku do kapłanów, diakonów i subdiakonów, którzy w przeszłości zawarli drugie małżeństwo albo zaślubili wdowę. Jeśli oddalili żonę z drugiego małżeństwa lub poślubioną wdowę albo tę już zmarły, mogą tacy kapłani odzyskać utraconą godność. Ponadto warunkiem było odbycie surowej pokuty i wyjawienie winy przed wrześniem 706 r. Miłosierdzie to spotkało tylko wyświęconych. Nie spotkało ono laików dwukrotnie ożenionych. W zakończeniu 3 kanonu trullańskiego przypomina się ponadto kanony 17 i 18 apostołski⁸⁶.

⁸⁰ Responsa canonica, kol. 774.

⁸¹ Synodus in templo Ss. apostolorum habita, prima et secunda nuncupata. Mansi XVI, 542 kan. VIII.

⁸² Photii Patriarchae CP. Epistola XXI. PG CII, 787.

⁸³ Mówią o niej tzw. Kanony apostołskie pochodzące z końca V lub VI wieku.

⁸⁴ Kanon 17: „Qui post Sanctum baptismum duobus conjugiiis fuerit implicitus, vel habuerit concubinam non potest esse episcopus, vel presbyter, vel diaconus...”. Kanon 18: „Qui viduam accepit, vel ejectam, vel meretricem, vel servam, vel mimam seu scientiam non potest esse presbyter”. Kanon 19: „Qui duas sorores duxit, vel consobrinam non potest esse clericus”. Syntagma canonum, kol. 511.

⁸⁵ Concilii oecumenici sexti canon 3. Tamże, kol. 511.

⁸⁶ „... abhinc definientes et renovantes canonem, qui dicit eum qui duobus matrimoniiis post baptismum implicatus fuerit, vel concubinam habuerit, non posse esse episcopum, vel presbyterum, vel diaconum, vel omnino ex sacerdotali catalogo. Similiter et qui viduam accepit, vel dimissam, vel meretricem, vel servam, vel scenicam, non posse esse episcopum, vel presbyterum...”. Kanon 3 trullański. PG CIV, 514

Drugą z przeszkód do kapłaństwa wymienionych w dekrete synodalnym patriarchy Aleksego, było zamieszanie w sprawy kryminalne. Brak jakiegokolwiek wyjaśnienia w dekrete odnośnie do tej przeszkody, a ponadto brak wzmianek we wcześniejszych źródłach kanonicznych nie pozwoliły ustalić, jakie sprawy kryminalne wzbraniały przyjęcia kapłaństwa. Niemożliwe jest ustalenie, czy wszystkie sprawy kryminalne, czy może tylko jakieś specjalne wykroczenia były kwalifikowane jako przeszkadzające w przyjęciu święceń. Nie udało się też ustalić czasu powstania tej przeszkody. Jedynym możliwym wyjaśnieniem na postawione wyżej wątpliwości byłoby stwierdzenie, że przeszkoda ta dopiero była tworzona. Fakt ustalania nowej przeszkody do święceń przez synod endemousa nie byłby nowością. Jak to wykazano już wielokrotnie synody regionalne, a wśród nich synod endemousa ustalały dyscyplinę dla danego regionu a nawet dla całego Kościoła.

Następną z wymienionych przez synod endemousa Aleksego przeszkód do święceń kapłańskich był brak wieku. Dekret synodalny mówiąc o tej przeszkodzie nie określa wieku koniecznego do święceń. Szukając odpowiedzi na pytanie, jaki wiek konieczny jest do przyjęcia święceń kapłańskich, zwróćmy się do wcześniejszych orzeczeń synodalnych.

Pierwsze orzeczenie synodalne mówiące o wieku do kapłaństwa zawiera kanon 11 synodu w Neocezarei z roku 314—425⁸⁷. Jednak wspomniany kanon mówiąc o 30 latach jako wieku do kapłaństwa nie wyjaśnia, czy konieczne jest ukończenie, czy wystarczy rozpoczęcie tego wieku. Stwierdzenie synodu „ante triginta annos” może wskazywać zarówno na ukończenie jak i rozpoczęcie wymaganego wieku. Ponadto kanon 11 neocezarejski nie mówi jasno, czy określony wiek jest koniecznym do ważności, czy godziwości święceń, chociaż takie rozróżnienie już było znane na Wschodzie. Zakaz udzielania święceń choćby osoba nie posiadająca wymaganego wieku była we wszystkim godna, zawarty w drugiej części orzeczenia synodalnego pozwala wnioskować, że wiek ten konieczny jest do ważności święceń. Synod w Neocezarei swoją decyzję odnośnie do wysokości wieku do święceń uzasadniał faktem, że Chrystus w trzydziestym roku życia ochrzcił się i zaczął nauczać⁸⁸.

Sprawą wieku do święceń zajmował się także w roku 691⁸⁹ synod trullański w swoim kanonie 14⁹⁰. Decyzja tego synodu w tym względzie w swej części zasadniczej nie różniła się niczym od decyzji wspomnianego synodu w Neocezarei.

Opierając się na decyzjach wspomnianych synodów i wobec braku dokładnych wyjaśnień synodu endemousa, można stwierdzić, że do przy-

⁸⁷ „Presbyter ante triginta annos non ordinetur, etiamsi fuerit homo valde dignus sed reseruetur...”. Concilii Neocoesariensis can. 11. Syntagma canonum, kol. 550.

⁸⁸ „... Dominus enim Jesus Christus in tricesimo anno baptizatus est, et coepit docere”. Syntagma canonum, kol. 550.

⁸⁹ Datę odbycia tego Synodu przyjmuje się powszechnie na rok 692. Jednak tacy kanoniści jak A. Petru i A. Coussa datę Synodu ustalają na rok 691. Por.: E. Przekop: Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim. PK 1971 nr 3—4 s. 59.

⁹⁰ „Sanctorum divinatorumque Patrum nostrorum canon in his quoque valeat, ut presbyter ante triginta annos non ordineretur, etiam si sit homo valde dignus, sed reseruetur”. Concilii oecumenici VI can. 14. Syntagma canonum, kol. 551.

jęcia święceń kapłańskich należy mieć 30 lat. Pozostaje nadal kwestią otwartą wątpliwość; zaczętych czy skończonych.

Wymienione przez dekret synodalny Aleksego dwie ostatnie z przeszkód do święceń kapłańskich nastroczają także wiele wątpliwości. Przeszkodą do przyjęcia święceń według synodu endemousa Aleksego jest brak pewnych świadectw. Dekret synodalny nie nazywa wymaganych świadectw. W związku z tym trudno jest ustalić, czy chodziło o jakieś świadectwa na piśmie, czy może o świadectwa ustne. Nie wiadomo też kto miał te świadectwa wystawiać i czego miały one dotyczyć. Wprawdzie w tekstach źródłowych można odnaleźć wzmiankę o „pozytywnych świadectwach”, które są konieczne do święceń⁰¹, ale również ten tekst odnośnie do wyżej podniesionych wątpliwości niczego nie wyjaśnia. Pozwala zaledwie ustalić, że o świadectwach do święceń mówiono już w IX wieku za patriarchy Focjusza.

Ostatnią z grupy pięciu przeszkód do kapłaństwa wymienionych przez dekret synodu endemousa Aleksego była przeszkoda, którą można nazwać brakiem stałości uczuć. Zachodzi ona wówczas, gdy kandydat do kapłaństwa porzuca swoją narzeczoną i żeni się z inną. Podobnie jak w poprzednich przypadkach nie zdołano ustalić od kiedy fakty te były oceniane jako przeszkody do święceń, ani czy była to przeszkoda stała od której nie można było uzyskać dyspensy.

Naświetlenie kontekstem historyczno-prawnym kwestii przeszkód do święceń stawianych na synodach endemousa, pozwala na wysnucie pewnych wniosków. Mianowicie można stwierdzić, że synod endemousa był w tym czasie organem ustawodawczym dla Kościoła na Wschodzie. Ponadto, że lista przeszkód do kapłaństwa jest już dość długa. Rodzaje przeszkód świadczą zaś o poważnym traktowaniu posługi kapłańskiej.

C. Obowiązek rezydencji

Jednym z podstawowych warunków skutecznego oddziaływania duszpasterskiego jest przebywanie kapłana w powierzonej mu parafii. Samowolne opuszczanie przez duchownych parafii czy kościoła i przenoszenie się czasowe lub na stałe do innej parafii czy prowincji wprowadzało wiele zamieszania. Fakty łamania obowiązku rezydencji, jak wynika to z częstości pojawiania się tych spraw na synodach, na Wschodzie miały miejsce bardzo często. Treść decyzji odnośnie do tego problemu świadczy zaś o tym, że odwrócenie się duchownych od tego obowiązku było uważane za wielkie nadużycie. Kwestie rezydencji duchownych znalazły także odbicie w treści obrad synodów endemousa Focjusza i Aleksego Studyty. Celem zapobieżenia praktyce samowolnego opuszczania parafii przez duchownych, synody endemousa obu Patriarchów domagały się, aby duchowni opuszczający swoje terytorium i udający się do innej prowincji posiadali od swego biskupa listy polecające⁰².

Pierwszy raz o zakazie opuszczania przez duchownych swego terytorium bez listów polecających biskupa, mówił synod endemousa Focjusza. Wypowiedź synodalna Focjusza związana z tym problemem znajduje się

⁰¹ Photii Patriarchae Constantinopolitani. Epistolae canonicae ad episcopos XIX. PG CII, 784 C.

⁰² J. H a j j a r: Le synode permanent, s. 102.

w XIX liście kanonicznym Focjusza⁹³. Niestety niemożliwe jest ustalenie do kogo kierowany był ten list, ani który z synodów endemousa Focjusza wydał tę decyzję, gdyż list nie posiada adresata ani daty. Rację dla której synod endemousa domagał się od obcych kapłanów listów polecających biskupa, było niedopuszczenie do sprawowania świętych czynności kapłanów, którzy opuścili swoje prowincje po popełnieniu przestępstwa⁹⁴. Inną rację przedstawioną przez synod endemousa Focjusza, dla której domagano się listów polecających, można określić jako troska o spokój wewnętrzny biskupa, który przyjął obcego kapłana⁹⁵. Poza tymi dwoma racjami przedstawionymi wśród innych tematów, synod Focjusza nie określa bliżej samego obowiązku rezydencji.

Sprawa obowiązku rezydencji duchownych powróciła jeszcze raz na synod endemousa za pontyfikatu Aleksego w styczniu 1028 r. Obradujący wówczas synod przypominał, aby duchowni innej prowincji bez zaświadczenia o stosowaniu się do zaleceń świętych i boskich kanonów oraz listu polecającego biskupa nie udawali się do innej prowincji⁹⁶. Norma ta, wydaje się, była skierowana szczególnie przeciwko tym duchownym, którzy udawali się do stolicy Cesarstwa. Racją podjęcia takiej decyzji przez Patriarchę i jego synod były fakty brania udziału w sakralnych czynnościach bez żadnych przeszkód niekapłanów⁹⁷. Ta decyzja świadczyć może również o tym, że w tym czasie w Konstantynopolu przebywało wielu kapłanów obcych wśród których mogli się ukryć świeccy — uzurpatorzy kapłaństwa. Fakt podjęcia tej problematyki przez synod świadczyć może, że przypadki takie zdarzały się często.

Opuszczanie swoich parafii przez duchownych nie było problemem nowym. Stwierdzenie to opiera się na szeregu decyzji wcześniej odbytych soborów i synodów lokalnych, które przypominały o obowiązku rezydencji. Spośród wielu wcześniejszych decyzji odnośnie do tej kwestii można jako najważniejsze wymienić kanony 15 i 16 soboru nicejskiego z 325 roku⁹⁸, 5, 10 i 20 chalcedońskie⁹⁹, 17, 18, 20 trullańskie¹⁰⁰, ponadto 21 antiocheński¹⁰¹, 1, 2 i 15 sardyckie¹⁰², 54 i 90 kartagińskie¹⁰³. Analiza treści przytoczonych kanonów pozwala dostrzec wielką troskę Kościoła o to, aby każdy kapłan wyświęcony do sprawowania pieczy nad daną mu społecznością nie opuszczał dla błażej przyczyny swego stanowiska. Przytoczone kanony stały także na stanowisku, że gdyby poważna

⁹³ Epistola canonica ad episcopos XIX. PG CII, 784.

⁹⁴ Tamże, kol. 784 B.

⁹⁵ „Quibus autem nulla indulta est venia, de eis non habemus quod iudicemus, quibus de crimine non constat”. Tamże, kol. 784 C.

⁹⁶ „... neque clericos alterius provinciae quocunque modo admittant, absque sententia et scripto episcopi sui commendatio quemadmodum sacri diviniq[ue] canones requirunt”. Alexii Patriarchae. Monumentum de diversis causis ecclesiasticis. PG CXIX, 827—850.

⁹⁷ „Quod magis etiam in hac custodita divinitus urbe rite servabitur, utpote ad quam constituti ubique terrarum clerici, rei pariter et non rei, ordinati et non ordinati, confluunt, neminique prohibente sacra peragunt”. Tamże, kol. 830.

⁹⁸ Syntagma canonum, kol. 542.

⁹⁹ Mansi VI, 1226—1229.

¹⁰⁰ Tamże, XI, 951.

¹⁰¹ Tamże, VI, 1165.

¹⁰² Tamże, VI, 1202—1206.

¹⁰³ PG CIV, 546.

przyczyna skłoniła kapłana do opuszczenia parafii to po jej ustaniu ma powrócić do kościoła dla którego był święcony.

W świetle zasygnalizowanych decyzji wcześniejszych soborów i synodów można stwierdzić, że dyspozycje synodów endemousa odnośnie do obowiązku rezydencji są tylko przypomnieniem dyscypliny znanej na Wschodzie. Nowym wydaje się być tak mocno podkreślana konieczność posiadania zaświadczeń i listów swojego biskupa przez kapłanów opuszczających parafię.

4. MAŁŻENSTWO

Począwszy od X wieku synody endemousa Kościoła bizantyjskiego zajmowały się także sprawami związanymi z sakramentem małżeństwa. Wychodząc z konkretnych spraw przedstawianych im do rozstrzygnięcia synody endemousa drobiazgowo precyzowały i ustalały dyscyplinę odnośnie do małżeństwa. Wartość podejmowanych decyzji a także ich liczba świadczą o wkładzie często decydującym synodu endemousa w ustalenie tego ustawodawstwa.

A. Wpływ zgody ojca na ważność małżeństwa córki

Na synodzie endemousa odbytym pod przewodnictwem patriarchy Aleksego Studyty w Konstantynopolu w kwietniu 1038 roku rozważano sprawę wpływu zgody ojca na ważność małżeństwa córki. Powodem dla którego zajęto się tym problemem była skarga wniesiona przez Piotra Bombylasa, w której domagał się rozwiązania małżeństwa swojej córki zawartego w czasie jego nieobecności i bez jego zgody¹⁰⁴. Odpowiedź synodalna zawarta w „Jus canonicum Graeco-Romanorum”¹⁰⁵ zawierała nie tylko rozwiązanie postawionego problemu, ale także wykład obowiązującej w tej kwestii dyscypliny. Synod endemousa w tej sprawie zajął następujące stanowisko; jeśli ojciec nie wyraził zgody na małżeństwo córki pozostającej jeszcze pod jego władzą, ani przed ani po zawarciu małżeństwa, związek taki należy zerwać gdyż był nieważny i nie różni się niczym od zwykłego nierządu¹⁰⁶. Ponadto winnych zawarcia tego małżeństwa należy zganić, kapłana który pobłogosławił to małżeństwo należy ukarać a wreszcie wypłacić należne ojcu córki odszkodowanie jako rekompensatę za utratę przez nią dziewictwa¹⁰⁷. W dalszym ciągu swojej decyzji synod Aleksego ustalił, że córka podlega władzy ojcowskiej do 25 roku życia¹⁰⁸. Po przekroczeniu tego wieku stawała się sa-

¹⁰⁴ V. Grumel: Les registres, s. 258 nr 845.

¹⁰⁵ Jus canonicum Graeco-Romanorum. PG CXIX, 743—747.

¹⁰⁶ „... Si igitur conquerentis voluntatem, filiam ejus duxit quispiam uxorem; et neque initio, neque postea contractui consensisse reperitur, sed cum semper improbasse apparuit: hujus filiam familias ab eo, qui male ei conjunctus est separato ... Ideoque in divinis excellens imerator ea nihil a scortatione differre ait. Nam nuptiae non fiunt nisi consentiant, qui conjunguntur, iique quorum in potestate sunt”. Tamże, kol. 743.

¹⁰⁷ „... sed et eos, qui auxilium ad id tulerunt, corrigi: et sacerdotem, qui sacram precationem pacere ausus fuerit, ad loci episcopum remitti dignas audaciae poenas luitrum. Quod si res etiam aliquae ipsius domo translatae sunt ad domum ejus cui filia nupsit eas recipi, eique restitui. Exigenda autem est etiam juxta tenorem legum stupri poena et patri ejus, quae corrupta est praestanda”. Jus Graeco-Romanorum, kol. 747.

¹⁰⁸ „... quod si filia ad vigesimum quintum aetatis annum pervenerit, et parentes cum viro conjugere distulerint, forteque inde acciderit, ut in suum corpus peccet, flagitium hoc ei non imputari”. Tamże, kol. 747.

modzielną i bez narażenia na nieważność mogła zawierać związek małżeński bez zgody ojca. Odpowiedź synodalna jest surowa ale zachowuje linię tradycyjną.

W ustawodawstwie bizantyjskim kanony św. Bazylego zabraniały dzieciom bez zgody ojca pod groźbą grzechu nierządu zawierania małżeństwa¹⁰⁹. Ponadto kanony te nakładały 3-letnią pokutę na te dziewczęta, które zawarły małżeństwo bez zgody ojca¹¹⁰. Dopiero po odbyciu tej pokuty mogły powrócić do pełnej łączności z rodziną. Kanony te jednak nie określały wieku wyzwolenia się dziecka spod władzy ojcowskiej, ani nie mówiły nic o ważności tak zawartego małżeństwa. Dopiero decyzją synodu endemousa Aleksego został ustalony wiek uwolnienia się dziewcząt spod władzy ojca i prawna ważność zawartego wówczas związku małżeńskiego. Tak więc decyzja synodu Aleksego opierając się na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego wypracowała nowe elementy w tej kwestii. W przedstawionej powyżej wypowiedzi synodalnej przyznającej zgodzie ojca na małżeństwo córki tak wielką wartość charakterystycznym jest fakt, że mówi się o zgodzie ojca a nie o zgodzie rodziców. Fakt ten nie jest przypadkowy. Świadczy on o wpływie prawa rzymskiego na wschodzie prawo kościelne¹¹¹. Wpływem tym można tłumaczyć przyznanie ojcu rodziny — pater familias głosu decydującego, a ponadto tak bezwzględnej władzy wobec potomstwa. Kwestia zgody rodziców na małżeństwo dziecka pojawiła się dopiero w późniejszych orzeczeniach synodalnych¹¹².

B. Przeszkody do małżeństwa

Zakazy zawierania małżeństwa z niektórymi osobami znane były już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Początkowo Kościół nie miał swoich przepisów odnośnie do zakazu zawierania małżeństwa. Dlatego nawróceni do Kościoła przy zawieraniu małżeństw niewątpliwie przestrzegali w tym względzie przepisy prawa możeszowego lub prawa rzymskiego¹¹³. Z czasem Kościół zaczął ustanawiać swoje przeszkody, początkowo przez biskupów a potem przez zgromadzenia synodalne¹¹⁴. Przepisy dotyczące przeszkód do małżeństwa zarówno w Kościele wschodnim jak i zachodnim na przestrzeni czasu ulegały zmianom. Ważnym etapem w rozwoju przeszkód małżeńskich w Kościele wschodnim były decyzje synodów endemousa z X i XI wieku. Odpowiadając na konkretne przypadki poddane rozwadze synodów endemousa precyzowane było lub rozwijane ustawodawstwo poprzednie.

a. Pokrewieństwo

Kwestia przeszkody do małżeństwa z tytułu pokrewieństwa została wniesiona na synod endemousa Aleksego Studyty 17 kwietnia 1038 ro-

¹⁰⁹ S. Basili canones 38, 40 i 42. Syntagma canonum, kol. 919.

¹¹⁰ „... non tamen statim in communionem restituuntur, sed triennio punientur”. Syntagma canonum, kol. 919.

¹¹¹ H. Insa dowski: Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo. Lublin 1935 s. 171.

¹¹² J. Dauvillier. C. de Clercq: Le mariage en droit canonique Oriental. Paris 1936 s. 47.

¹¹³ P. Pałka: Powinowactwo jako przeszkoda małżeńska w katolickim Kościele wschodnim. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1956 z. 1 s. 232.

¹¹⁴ B. Sikorski: Kanoniczna przeszkoda pokrewieństwa naturalnego w rozwoju historycznym do IV soboru laterańskiego. Poznań 1959 s. 180.

ku¹¹⁵. Wątpliwość czy można zezwolić na małżeństwo pomiędzy krewnymi siódmego stopnia przesłał na synod endemousa metropolita Aten Leon¹¹⁶. Wątpliwość ta wynikała z braku jednolitości postanowień w tym względzie. Mianowicie prawo cesarskie przyjęte przez Kościół wschodni zabraniało małżeństwa w szóstym stopniu równym jak i nierównym¹¹⁷. Przez długi czas małżeństwo krewnych siódmego stopnia było w Kościele bizantyjskim dozwolone¹¹⁸. Z czasem wprowadzono zakaz zawierania małżeństwa między krewnymi w siódmym stopniu. Spotkało się to jednak ze sprzeciwem wiernych. Dlatego do czasu synodu endemousa Aleksego nie było jasno sprecyzowanego stanowiska Kościoła względem pokrewieństwa siódmego stopnia. Dopiero wspomniany synod obradujący w katechumenii św. Zofii odpowiadając arcybiskupowi Leonowi zabronił zawierania małżeństwa między krewnymi siódmego stopnia, jeśli jeszcze ono nie zostało zawarte. Natomiast uznaje za ważne te małżeństwa, które do chwili wydania tego orzeczenia zostały zawarte z tą przeszkodą. Współmałżonkowie tak zawartego małżeństwa podlegają jednak karze¹¹⁹. Synod endemousa w dalszym ciągu orzeczenia dopuszcza możliwość zawarcia małżeństwa między krewnymi w siódmym stopniu ale pod warunkiem uzyskania dyspensy¹²⁰. Powstanie tej przeszkody łączono z istnieniem dwóch formalnych przepisów. Jeden wywodził się ze źródeł kanonicznych i zabraniał małżeństwa krewnym w szóstym stopniu. Drugi był pochodzenia cesarskiego i formalnie pozwalał na małżeństwa krewnych ósmego stopnia¹²¹. Powstałą lukę prawną odnośnie do siódmego stopnia pokrewieństwa, która była przedmiotem częstych sporów wypełniła odpowiedź synodu endemousa.

C. Powinowactwo

Powinowactwo jako przeszkoda do zawarcia małżeństwa znane było w Kościele wschodnim już w IV wieku. Pierwszym synodem wschodnim, który czynił wzmiankę o przeszkodzie powinowactwa był synod w Neocezarei z 314 roku¹²². W kanonie drugim tego synodu jest wyraźny zakaz zawierania małżeństwa z bratem swego zmarłego męża pod karą ekskomuniki¹²³. Wielką rolę w rozszerzeniu zakresu przeszkody powinowactwa odegrał na Wschodzie św. Bazyli. Mianowicie w liście do Amfilocha podtrzymując zakaz zawierania małżeństw między powinowatymi w linii prostej i przez wdowę z bratem jej zmarłego męża, zabronił również zawierania związku małżeńskiego między wdowcem

¹¹⁵ V. Grumel: *Les registes*, s. 256 nr 844.

¹¹⁶ Tamże, s. 257.

¹¹⁷ Przeszkodę tę ustanowił cesarz Leon Izauryjczyk wkrótce po synodzie trulańskim w 740 roku.

¹¹⁸ B. Sikorski, *iw.* s. 190.

¹¹⁹ „... at iis qui septimo sunt gradu, nec permittit, nec vetat: et ob rem cum similes saepe motae essent controversiae, institutum est, huiusmodi nuptias antequam processerint, non permitti: postquam vero factae fuerint, non distrahi quidem, sed eos qui sic conjuncti sunt, pocnis subijci”. *Jus Graeco-Romanorum*, kol. 743.

¹²⁰ J. Hajjar: *Le synode permanent*, s. 109.

¹²¹ B. Sikorski, *iw.* s. 190.

¹²² P. Pałka, *iw.* s. 235.

¹²³ Kanon 2: „Foemina si duobus fratribus nuperit, extrudatur usque ad mortem. Sed in morte, propter humanitatem, si dixerit quod ubi convaluerit, solvet matrimonium, habebit poenitentiam. Sed si mortua fuerit mulier existens, vel ejus maritus in tali conugio, difficilis est poenitentia”. *Man si* II, 540.

i siostrą jego zmarłej żony¹²⁴. Uzasadniając następnie słuszność tego zakazu w liście do Diodora z Tarsu, św. Bazyli powołuje się na przyjęty zwyczaj i zaznacza, że w tym przypadku ta sama racja przemawia za zakazem zawierania związku małżeńskiego mężczyzny z krewną żony co i niewiasty z krewnym męża¹²⁵. Zasady podane przez św. Bazylego łącznie z wywodem o pomieszaniu nazwisk stały się z czasem punktem wyjścia do dalszego rozszerzenia zakresu przeszkody powinowactwa. W oparciu o nie synod trullański w kanonie 54 rozszerzył zakres omawianej przeszkody. Potwierdzając uchwały synodu neocezarejskiego i kanony św. Bazylego synod trullański orzekł, że odtąd nie mogą zawierać małżeństwa: ojciec i syn z matką i córką, ojciec i syn z dwiema rodzonymi siostrami, matka i córka z dwoma braćmi i dwie siostry rodzone z dwoma braćmi¹²⁶.

W świetle przedstawionego wschodniego kontekstu historyczno-prawnego przeszkody powinowactwa łatwiej będzie docenić wkład synodu endemousa w ewolucję tej przeszkody. Celowe wydaje się także przedstawienie tego kontekstu ze względu na to, że synod endemousa Syzynyusza zajmując się przeszkodą powinowactwa przyjął wszystkie wcześniejsze postanowienia synodalne w tym względzie. Patriarcha Syzyniusz z 29 metropolitami zgromadzonymi na synodzie endemousa 21 lutego 997 roku, rozszerzyli przeszkodę z tytułu powinowactwa na kilka poszczególnych przypadków, które „pociągają za sobą pomieszanie nazwisk”¹²⁷. Decyzja synodalna zawarta w tzw. „Tomie Syzynyusza” zabraniała również zawierania małżeństw; dwom braciom z dwiema siostrami ciotecznymi lub stryjeczni ponadto stryjowi i jego bratankowi z dwiema siostrami oraz ciotce i jej siostrzenicy z dwoma braćmi¹²⁸. Zakaz ten jest absolutny i nie dopuszcza żadnych wyjątków ani odstępstw. Ten kto zawiera takie małżeństwo lub pozwala swoim dzieciom takie zawierać, zostanie wyklęty na zawsze wraz z nimi i nie zostanie dopuszczony do sakramentu pokuty zanim małżeństwo to nie zostanie zerwane, nawet jeśliby z tego związku było już potomstwo. Kapłan który pobłogosławił takie małżeństwo zostanie na zawsze pozbawiony urzędu¹²⁹. To postanowienie synodu endemousa rozszerza więc przeszkodę powinowactwa do małżeństwa na VI

¹²⁴ S. Basilii. Epistola CXCIX. Kanon 23: „De iis autem qui duas sorores uxores ducunt, vel de eis quae duobus fratribus nubunt a nobis edita est epistola, cujus misimus exemplar tuae pietati. Qui autem sui fratris uxorem acceperit, non prius admittetur, quam ea recesserit”. PG XXXII, 723. Epistola CCXVII. Kanon 78: „Eadem autem forma observetur et in eos qui sorores duas in matrimonium ducunt, etsi diversis temporibus”. Kanon 79: „Qui autem in suas novercas insanunt, sunt eidem canonii obnoxii, cui et ii, qui insanunt in suas sorores”. PG XXXII, 806.

¹²⁵ S. Basilii. Epistola CLX. PG XXXII, 627.

¹²⁶ Kanon 54 „In Trullo”: „... nobis visum est ea paulo apertius exponere, ab hoc deinceps tempore decernentes, ut qui cum patru sui filia matrimonii societatem inierit: vel pater et filius, qui cum matre et filia; vel cum duobus fratribus mater et filia, vel fratres duo cum duobus sororibus, in septennii canonem incidant, iis procul dubio separatis a nefario contubernio”. Mansi XI, 967.

¹²⁷ J. Hajjar: Le synode permanent, s. 109.

¹²⁸ „... et hoc latenter introduxit, ut multi pro nihilo habeant, fratres cum sint, duas consobrinas uxores ducere, idque palam ac impune cum sacra precatone facere: aut rursus duos consobrinos sororibus duabus velut legitimis nuptiis coniungi aut avunculum patruumve fratris sororisve filium duabus sororibus capulari: aut vice versa fratres duos amitae materlatae, et fratris sororisve filiae”. Jus Graeco-Romanorum, kol. 731.

¹²⁹ J. Hajjar: Le synode permanent, s. 109.

stopień wschodni co jest absolutną nowością w ówczesnej dyscyplinie wschodniej. Jakkolwiek decyzja synodu endemousa jest bardzo surowa, to jednak wydaje się być autentyczną i urzędową interpretacją kanonów św. Bazylego.

c. Różność religii

Różność religii jako przeszkoda do małżeństwa wywodzi się z różnicy jaka zachodzi w wyznawaniu wiary pomiędzy osobą ochrzczoneą w Kościele katolickim albo do niego nawróconą z herezji czy schizmy, a osobą nie ochrzczoneą w ogóle¹³⁰. Przeszkoda ta jest w pewnym stopniu podobną do przeszkody odmiennego wyznania. Odmiennie wyznania zakłada ważny chrzest u obu stron, a odmiennosc pochodzi stąd, że jedna ze stron aktualnie należy do Kościoła katolickiego druga zaś do sekty heretyckiej lub schizmatyckiej¹³¹.

Rozróżnienie tych przeszkód zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego nie znane było w źródłach kanonicznych Kościoła wschodniego w omawianym okresie¹³². Dlatego wyrażenie różność religii będzie używane na określenie zarówno różności religii jak i odmiennego wyznania w rozumieniu Kościoła zachodniego.

Sprawa przeszkody do małżeństwa z tytułu różności religii narzeczonych znana była w Kościele wschodnim od początku. Istnienie tej przeszkody wyprowadzano z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu¹³³. Jednak na Wschodzie formalne przepisy zgodnie głoszące zakaz zawierania małżeństw przez wiernych ortodoksyjnych z żydami, heretykami czy poganami pojawiły się na synodach i soborach począwszy od IV wieku¹³⁴. Pierwszym synodem wschodnim na którym zajmowano się problemem małżeństw katolików z heretykami był synod w Laodycei odbyty między 347—381 rokiem. Kanon 10 tegoż synodu zakazywał wiernym ortodoksyjnym zawierania małżeństw z heretykami. Zabraniał też rodzicom dawania dzieci w takie małżeństwa¹³⁵. Kanon 31 wspomnianego synodu podtrzymuje zakaz z kan. 10 ale czyni pewien wyjątek od tej zasady. Zezwala on wiernemu ortodoksyjnemu na zawarcie małżeństwa z innowiercą, jeśli ten przyrzekł powrót do Kościoła prawowiernego¹³⁶. W przytoczonych powyżej kanonach Synod niczego nie mówił o ewentualnych małżeństwach z poganami, a tylko odradzał małżeństwo z heretykami. Ponadto synod laodycejski nie stanowił nic o ważności i godności tak zawartych małżeństw.

¹³⁰ Codex Iuris Canonici. Can. 1070 § 1: „Nullum est matrimonium contractum a persona non baptizata cum persona baptizata in Ecclesia catholica vel ad eandem ex haeresi aut schismate conversa”.

¹³¹ Tamże, can. 1060: „Severissime Ecclesia ubique prohibet ne matrimonium ineatur inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta...”.

¹³² J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 165. E. Przekop: Przeszkoda różności religii w Kościele bizantyjskim. PK 1971 nr 3—4 s. 35.

¹³³ E. Przekop: Przeszkoda różności religii, s. 36—40.

¹³⁴ A. Hage: Les empêchements de mariage en droit canonique oriental. Beyrouth 1954 s. 122.

¹³⁵ Concilii Laodiceni can. 10: „Non oportere eos qui sunt Ecclesiae indiscriminatim suos filios haeticis matrimonio conjungere”. Syntagma canonum, kol. 883.

¹³⁶ Canon 31: „Quod non oportet cum omni haeretico matrimonium contrahere, vel dave filios aut filias; sed magis accipere si se Christianos futuros profiteantur”. Tamże, kol. 883.

Zakaz łączenia się w małżeństwie z niewiastą innowierczą skierowany do lektorów i kantorów zawierał także kanon 14 soboru chalcedońskiego z 451 roku. Wspomniany kanon 14 zawierał ponadto szereg szczegółowych decyzji związanych z już tak zawartymi małżeństwami. Mianowicie dzieci zrodzone w małżeństwie zawartym z przeszkodą różnej religii miały być ochrzczone w Kościele ortodoksyjnym. Nie wolno było w przyszłości tym dzieciom zawierać małżeństw z heretykami, żydami lub poganami poza wyjątkiem gdy ci zobowiążą się przyjąć wiarę ortodoksyjną¹³⁷. Tym którzy przekroczyliby ten zakaz groziło się bliżej nieokreślonymi karami. Podobnie jak kanony synodu w Laodycei także i kanon 14 chalcedoński nie określał ważności i godziwości małżeństw zawartych wbrew zakazowi. Decyzje tych zgromadzeń synodalnych w kwestii różności religii można określić jako wzbraniające zawarcia małżeństwa.

Następne decyzje synodalne ustaliły dotychczas nieokreślony skutek tej przeszkody. W tym względzie na szczególną uwagę zasługuje synod trullański, który otworzył zupełnie nową kartę w historii przeszkody różności religii w Kościele bizantyjskim¹³⁸. Wspomniany synod w kanonie 72 pierwszy raz małżeństwo między wiernymi ortodoksyjnymi a heretykami uznał za nieważne i dlatego nakazał takie niegodziwe pożycie rozwiązać¹³⁹. Dalsza część kanonu 72 przedstawiała racje dla których taka decyzja została podjęta i omawiała stosowanie przywileju Pawłowego. Chociaż kanon ten jest obszerny to jednak nie odznacza się jasnością. Nie podawał on podobnie jak synody wcześniejsze zakresu pojęcia heretyk. Brak określenia tego słowa utrudnia jednoznaczne rozumienie kogo dotyczy zakaz zawierania małżeństwa. Czy tylko heretyków w pojęciu sprzed soboru watykańskiego II? Analiza całego kanonu 72 pozwala przyjąć słuszną opinię A. Petru i innych autorów¹⁴⁰ którzy utrzymują, że pod miano heretyków synod trullański podciągnął także żydów i pogan. Dlatego konsekwentnie trzeba przyjąć, że synod endemousa orzekł nieważność małżeństwa wiernych ortodoksyjnych z heretykami w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Przedstawiony wschodni kontekst historyczno-kanoniczny przeszkody różności religii a także próba rozwiązania niektórych trudności z tym związanych pozwoli na ukazanie roli jaką odegrał w utwierdzeniu tej przeszkody bizantyjski synod endemousa.

Przeszkodą różności religii zajmował się synod endemousa Aleksego Studyty we wrześniu 1039 roku. Powodem zajęcia się tą kwestią przez wspomniany synod było sprawozdanie nadesłane do patriarchy Konstantynopola Aleksego przez metropolitę Jana z Meliteny¹⁴¹. W sprawozda-

¹³⁷ Concilii Chalcedonensis can. 14. Tamże, kol. 883.

¹³⁸ A. Coussa: *Animadversiones in can. LXXII Trullanae synodi, seu de mixta religione tanquam impedimento dirimente in disciplina Ecclesiae byzantinae Apollinaris* 1959 n. 31 s. 175.

¹³⁹ Concilii oecumenici VI can. 72: „Non licere. virum orthodoxum cum muliere haeretica conjungi, neque vero orthodoxam cum viro haeretico copulari. Sed etsi quid ejusmodi, irritas nuptias existimare, et nefarium conjugium dissolvi...”. *Syntagma canonum*, kol. 883.

¹⁴⁰ A. Petru: *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*. Romae 1952 s. 51. A. Coussa, jw. s. 175. E. Przekop: *Przeszkoda różności religii*, s. 60.

¹⁴¹ V. Grumel: *Les registres*, s. 258—259 nr 846, który odsyła do: G. Ficker: *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*. Kiel 1911 s. 28—42.

niu tym metropolita Jan informował Patriarchę, że wierni ortodoksyjni pozwalają swoim dzieciom zawierać małżeństwa z heretykami¹⁴². Synod endemousa Aleksego Studyty, w którym uczestniczyło 10 metropolitów i arcybiskupów rozważył tę informację i powołując się na ustawodawstwo kanoniczne i cywilne postanowił małżeństwa zawarte przez wiernych z heretykami uznać za nieważne¹⁴³. Niestety teksty uchwał tego synodu są niedostępne, dlatego niemożliwe jest dokładniejsze przedstawienie na jakim ustawodawstwie wcześniej synod endemousa oparł swoją decyzję. Czy tylko na przytoczonym powyżej, czy dodał jakieś swoje motywy? Mimo tego braku można jednak stwierdzić, że stanowisko jakie zajął synod endemousa Aleksego w kwestii przeszkody różności religii opierało się na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego. Skutek unieważniający małżeństwo zawarte z przeskodą różności religii wiąże się z jednoznacznym orzeczeniem kanonu 72 trullańskiego.

d. Urowadzenie

Kolejną przeszkodą do małżeństwa w sprawie której wypowiedział się synod endemousa było uprowadzenie. Kwestie związane z tą przeszkodą zostały wniesione na synod endemousa Aleksego Studyty w styczniu 1027 roku¹⁴⁴. Okazją do zajęcia się tą problematyką był list metropolity Teofanesa z Tessalonik, w którym prosił Patriarchę o rozstrzygnięcie pewnych wątpliwości w przedmiocie uprowadzenia i zaręczyn. Odpowiedź synodalna przesłana do Tessalonik nie tylko rozwiązywała podany przez metropolitę Teofanesa casus ale była także wykładem obowiązującej wówczas dyscypliny. Urowadzenie według odpowiedzi Patriarchy i synodu endemousa nie zrywa zaręczyn, jeśli porywacz nie był narzeczonym. Dlatego w takim przypadku małżeństwo między narzeczonym a porwaną narzeczoną może być celebrowane. Synod endemousa zabrania jednak zawarcia małżeństwa jeśli porwaniu towarzyszyło obcowanie cielesne¹⁴⁵. W świetle tej odpowiedzi synodalnej można słusznie wnioskować, że małżeństwo z porywaczem było uważane za nieważne.

Problematyka związana z porwaniami kobiet w celach matrymonialnych nie była nową. Pierwszą dyspozycję odnośnie do porwania zawiera 67 kanon apostołski. Kanon ten nakazywał aby tego, który uprowadził i przetrzymywał siłą kobietę niezaślubioną wyłączyć ze społeczności i nie pozwolić mu zawrzeć małżeństwa z inną¹⁴⁶. Problem zaręczonych a następnie uprowadzonych niewiast powrócił jeszcze na synodzie w Ancyrze w 314 roku. Wspomniany synod w kanonie 11 nakazywał kobiety zaręczone a potem uprowadzone przez innych zwracać narzeczonym, nawet w takim przypadku gdy ucierpiały od porywaczy przemoc fizyczną¹⁴⁷. W podobnym duchu wypowiedziały się następne sobory i synody. Mia-

¹⁴² Tamże, s. 259.

¹⁴³ Tamże, s. 259.

¹⁴⁴ V. Grumel: *Les registes*, s. 247 nr 832.

¹⁴⁵ Przypadek ten i odpowiedź synodu endemousa cytowana za V. Grumel: *Les registes*, s. 247.

¹⁴⁶ „Si quis virginem non desponsatam vi illata teneat, segregetur, nec vero ei liceat aliam ducere, sed illam retineat, quam elegit, etiamsi haupercula fuerit”. Kanon 67 apostołski, F. X. Funk: *Didascalia*, s. 585.

¹⁴⁷ Concilii Ancyranj can. 11: „Desponsatas allis puellas, et ab allis postea raptas, visum est iis, quibus desponsatae erant reddi etiam si vim passe sunt”. *Syntagma canonum*, kol. 786.

nowicie sobór chalcedoński w kanonie 27 postanowił aby tych, którzy porywają kobiety w celu ich poślubienia oraz tych, którzy porywaczom pomagają ukarać pozbawieniem godności jeśli są duchownymi, a jeśli są laikami wyłączeniem ze społeczności wiernych¹⁴⁸. Identyczne stanowisko zajął synod trullański w kanonie 92, który jest powtórzeniem decyzji soboru chalcedońskiego¹⁴⁹.

Przedstawione powyżej decyzje soborowe czy synodalne zabraniały porywania kobiet w celu zawarcia małżeństwa a na porywaczy nakładały kary. Postanowienia te nie zawierają jednak orzeczenia o ważności czy nieważności małżeństwa porywacza z porwaną. Wydaje się, że przyczyną takiego stanowiska Kościoła wschodniego w tym względzie, była opozycja prawa kościelnego do prawa justyniańskiego. Prawo cesarskie w Noweli 143 wprowadzało przeszkodę porwania jako rozrywającą małżeństwo¹⁵⁰. Prawo kościelne początkowo tej decyzji cesarskiej nie uznawało. Wkrótce jednak przeszkoda porwania rozumiana według prawa cesarskiego została przyjęta w praktyce Kościoła¹⁵¹. Nieważność małżeństwa płynąca z przeszkody uprowadzenia, była jednak uznawana pod następującymi warunkami: 1. porwana osoba musi być kobietą a nie mężczyzną, 2. porwanie musi być prawdziwe a nie fikcyjne, 3. jeśli na porwanie była zgoda kobiety niezależnej od ojca (*sui iuris*), przeszkoda nie istniała. Jeśli kobieta zgadzała się na porwanie ale była zależna od ojca, a porwanie nastąpiło wbrew woli ojca lub opiekuna, przeszkoda istniała i związek małżeński tak zawarty nie mógł być ważny¹⁵².

Po scharakteryzowaniu obowiązującego wówczas na Wschodzie prawa kościelnego i cywilnego odnośnie do przeszkody uprowadzenia, można stwierdzić że decyzja synodu endemousa Aleksego Studyty była urzędową i pisemną akceptacją istniejącej już w Kościele bizantyjskim praktyki.

e. Brak wieku

O istnieniu przeszkody do małżeństwa z tytułu braku wieku pozwala sądzić wypowiedź synodu endemousa patriarchy Focjusza zawarta w XIX liście kanonicznym do biskupów. Wspomniany synod endemousa zezwalał na małżeństwo osobom, których związek małżeński został rozwiązany z powodu braku odpowiedniego wieku¹⁵³. Jest to jednak tylko pośrednie świadectwo o istnieniu doktryny bizantyjskiej wymagającej do zawarcia małżeństwa odpowiedniego wieku kanonicznego. Niestety znane bizantyjskie źródła kanoniczne nie podają tego wieku. Wydaje się, że można zgodzić się z autorami twierdzącymi iż w prawie bizantyjskim przyjmowano z prawa rzymskiego następujące granice wieku: 14 lat dla chłopców i 12 lat dla dziewcząt¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Concilii Chalcedonensis can. 27: „Eos qui nomine conjugii mulieres rapiunt vel opem ferunt, ac consentiunt iis qui rapiunt, statuit synodos, si sint quidem clerici, proprio gradu excidere; sin autem laici, anathematizari”. Tamże, kol. 786.

¹⁴⁹ Concilii oecumenici VI can. 92. Tamże, kol. 786.

¹⁵⁰ A. Hage, jw. s. 164.

¹⁵¹ J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 187.

¹⁵² A. Hage, jw. s. 165.

¹⁵³ „... Quod si qui praeter aetatem desponsati sint, deinde lex ipsos tanquam praeter legem conjunctos separaverit, tunc neutra personarum discendentium, quae quidem in ordine laico censentur, si ad alias legitimas nuptias accedat, censuram subibit...”. Epistola canonica ad episcopos XIX. PG CII, 786 C.

¹⁵⁴ J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 158; A. Hage, jw. s. 95.

c. Drugie i następne małżeństwa

Kwestie powtórnych małżeństw były przedmiotem rozważań już w pierwszych wiekach Kościoła. Bardzo wczesnie znalazły one odbicie w obradach wielu synodów i soborów. Wątpliwościami związanymi z powtórным małżeństwem zajmowały się także bizantyjskie synody endemousa. Wątpliwości te dotyczyły zarówno ważności tych małżeństw jak i możliwości błogosławienia tych małżeństw przez kapłanów.

a. Problem ważności drugich i następnych małżeństw

Od swych początków Kościół na Wschodzie okazywał się surowym wobec małżonków, którzy po zgonie swego współmałżonka pragnęli zawrzeć nowe małżeństwo. Ta surowość Kościoła wschodniego płynęła z przekonania, że związek dusz powinien trwać nadal, chociaż nastąpił rozdział ciał. Ponadto uważano, że pozwolenie na ponowne rozpoczęcie życia małżeńskiego jest zbyt uleganiem zmysłom¹⁵⁵. Jednak św. Paweł wierny myśli, że lepiej żyć w małżeństwie niż płać niedozwolonymi pragnieniami, dopuszcza do ponownego małżeństwa¹⁵⁶. Wyklucza jednak tych którzy zawarli drugie małżeństwo od funkcji kościelnych¹⁵⁷. Była to swego rodzaju dezaprobata dla zawierania drugich małżeństw. Z czasem ci, którzy zawierali drugie małżeństwo poddawani byli okresowej pokucie. Ta praktyka pokutna znana była już przed synodem w Ancyrze, który mówił o niej jako o praktyce już istniejącej. Odbywający tę karę stawali w kościele w szeregu pokutników, byli pozbawieni możliwości przyjmowania Eucharystii, a także nakładano im posty i zakazywano współżycia małżeńskiego¹⁵⁸. Synod w Ancyrze nie określił jednak czasu trwania tej pokuty. Święty Bazyli mówił o jednym roku pokuty, gdy chodziło o drugie małżeństwo¹⁵⁹. Synod w Neocezarei w kanonie 3 i synod w Laodycei w kanonie 1 mówiły o możliwości skrócenia czasu pokuty. Wspomniane wyżej orzeczenia synodalne nie ustosunkowały się do problemu ważności drugiego małżeństwa a tylko okazały pewną dezaprobata dla tych małżeństw. O wiele surowsze były dyspozycje Kościoła bizantyjskiego w stosunku do małżeństw trygamicznych i tetrogamicznych. Surowość ta posunęła się tak daleko, że zaczęto najpierw w prawie cywilnym a potem w prawie kościelnym trzecie małżeństwo oceniać jako godne kar kanonicznych, a czwarte jako nieważne. Dzieci zrodzone z czwartego małżeństwa uważano za nielegalne¹⁶⁰.

Przedstawiony powyżej kontekst kształtowania się w Kościele wschodnim poglądów na drugie i następne małżeństwo pozwoli właściwie ocenić jedyną wypowiedź synodu endemousa w tej kwestii. Wypowiedź ta zawarta była w „Tomosie” patriarchy Mikołaja Mistyka. Wspomniany Patriarcha z synodem endemousa zgromadzonym w Konstantynopolu 9 lipca 920 roku orzekli, że małżeństwo tetrogamiczne jest nieważne¹⁶¹. Natomiast małżeństwo trygamiczne jest absolutnie zakazane

¹⁵⁵ J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 195.

¹⁵⁶ I Kor 7, 9 i I Tym 5, 14.

¹⁵⁷ I Tym 3, 2. Tyt 1, 5.

¹⁵⁸ Concilii Ancyranii can. 19. Mansi II, 533.

¹⁵⁹ J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 196.

¹⁶⁰ Tamże, s. 199.

¹⁶¹ „Tonus unionis”. Synodus Constantinopolitana (920). Nicolaus I Misticus CP Patriarcha. Mansi XVIII A, 338—339.

gdy zawierający małżeństwo ma 40 lat i posiada dzieci z poprzednich małżeństw. Jeżeli ma 40 lat ale nie ma dzieci to po zawarciu małżeństwa trzeciego będzie podlegał pokucie i będzie pozbawiony Komunii św. przez 5 lat. Gdy ma tylko 30 lat i ma dzieci to kara za zawarcie trzeciego małżeństwa będzie skrócona do 4 lat. Jeśli ma 30 lat lecz jest bezdzietny kara będzie jeszcze zmniejszona¹⁶². Decyzja synodu endemousa jest surową ale opierającą się na tradycyjnej doktrynie wschodniej. Zakazując zawierania małżeństw trygamicznych i nakładając kary na tych którzy je zawarli nie zaprzecza ważności tych małżeństw.

Po tej decyzji synodalnej odnośnie do powtórnych i następnych małżeństw nie było nowych orzeczeń w kwestii ważności tak zawieranych małżeństw. W następnych latach byli jednak zwolennicy doktryny surowszej, która odrzucała każde trzecie małżeństwo¹⁶³.

b. Kwestia błogosławieństwa przez kapłanów powtórnych małżeństw

Drugim aspektem rozważanego problemu było zagadnienie błogosławienia przez kapłanów powtórnych małżeństw. Kwestie udziału kapłana w ślubach digamistów były już podnoszone na synodzie w Neocezarei. Kanon 7 tegoż synodu z faktu, że digamista był poddany określonej pokucie wyciągał wniosek, iż kapłani nie mogą być obecni na uczcie weselnej i udzielać zwyczajowych błogosławieństw temu związkowi¹⁶⁴. Gdy rozwinął się rytuał koronacji małżonków podczas ślubu wynikł wówczas problem, czy drugie małżeństwo może korzystać z tych samych błogosławieństw co pierwsze. Zdania w tej kwestii były podzielone. Patriarcha Teodor Studyta w liście do Symeona wypowiedział się negatywnie, chociaż stwierdzał, że obyczaj błogosławienia tych małżeństw spotyka się¹⁶⁵. Kanon 8 przypisywany patriarsze Niceforowi Wyznawcy przeciwstawia się koronacji biorąc pod uwagę dwuletnią pokutę jakiej podlegają bigamiści¹⁶⁶. Focjusz ze swym synodem endemousa stwierdza, że żadna szczegółowa norma w tym względzie dotychczas nie została ustalona¹⁶⁷. W dalszym ciągu wypowiedzi synodalnej zawartej w „Epistolae canonicae ad episcopos”, Focjusz rozróżnia przypadki kapłanów błogosławiających tym małżonkom przez nieświadomość istnienia zakazu od tych kapłanów, którzy znają to prawo. Wreszcie nie traktuje jednako digamisty i digamistki. W przypadku pobłogosławienia małżeństwa digamistki kara kapłana będzie mniejsza¹⁶⁸. Karą kanoniczną dla kapłana było pozbawienie go świętego urzędu na tak długo, jak długo małżon-

¹⁶² Tamże, 339.

¹⁶³ J. Dauvillier, C. de Clercq, jw. s. 199—200.

¹⁶⁴ Concilii Neocaesarensi can. 7: „Presbyterum convivio secundarum nuptiarum interesse non debere, maxime cum praecipitur, secundis nuptiis poenitentiam tribuere. Quis ergo erit presbyter qui propter convivium illis consentiat nuptiis”. Mansi II, 547.

¹⁶⁵ Teodori Sancti Patris nostri et confessoris, praepositi studiarum. Epistola XXI ad Simeoni monacho. PG XCIX, 973.

¹⁶⁶ Nicephori CP, can. 8. Mansi XIV, 122.

¹⁶⁷ Epistolae canonicae ad episcopos. PG CII, 783—786.

¹⁶⁸ „... Qui quidem ante rem contestatam digamis benedixerunt, tum propter ignorantiam tum quod nihil ab episcopis de hac re constitutum fuerit, neque aliunde exactam canonum disciplinam noverint, et propterea lapsi sunt... Censura igitur ejus qui mulieri digamae benedixerit, vel nulla omnino, vel mitior, quam ejus qui viro...”. Tamże, 783.

kowie będą pozbawieni Komunii eucharystycznej¹⁶⁹. Jednakże dodawał synod endemousa, trzeba uwzględnić okoliczności, które mogą skrócić cenzurę dzięki „ekonomii” lub dyspensie¹⁷⁰.

Późniejszy synodalny dekret Syzynyusza chciał zabronić błogosławienia drugich zaślubin. W związku z tym znaleziono wyjście pośrednie. Digamiści mogli przyjść do kościoła, aby nad nimi były odmówione specjalne modlitwy. Nie mieli jednak prawa do rytu błogosławieństwa ślubnego i koronacji w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁷¹.

Odnosnie do błogosławienia przez kapłanów trzeciego i czwartego związku małżeńskiego są dwie decyzje synodów endemousa. Pierwsza decyzja pochodzi od patriarchy Nicefora, który wraz ze swoim synodem endemousa orzekł, że kapłan który błogosławi trzecie małżeństwo będzie złożony z urzędu¹⁷². Druga decyzja pochodzi od synodu endemousa Mikołaja Mistyka, który to synod za błogosławienie małżeństw trygamicznych i tetragamicznych nakładał na kapłanów karę 7-letniej pokuty¹⁷³.

Dyscyplina Kościoła bizantyjskiego względem powtórnych małżeństw reprezentowana przez synody endemousa opierała się na tradycyjnej nauce Kościoła wschodniego w tym względzie. Drugie i trzecie małżeństwa są ważne. Chociaż zakazy zawierania tych małżeństw i nakładanie na tych co je zawarli pokut, świadczą o niegodziwości takiego postępowania. Małżeństwo czwarte było uważane za nieważne. Przestrzegania tych zakazów Kościół bizantyjski usiłował wyegzekwować przez odmawianie błogosławienia tych małżeństw. Kapłani w których rękach spoczywała władza błogosławienia małżeństw za wyłamywanie się spod tej dyscypliny kościelnej byli również surowo karani. Decyzje synodów endemousa w kwestii powtórnych małżeństw były szczegółowe. Potwierdzały one i rozwijały poprzednie normy prawne.

ZAKOŃCZENIE

Powstały w IV wieku w Konstantynopolu synod endemousa spełniał na przestrzeni siedmiu wieków potrójne funkcje: ustawodawczą, sądowniczą i administracyjną. Celem niniejszego artykułu było ukazanie uprawnień konstantynopolitańskiego synodu endemousa w dziedzinie sakramentów. W tych kwestiach synod endemousa okazał się bezsprzecznie organem ustawodawczym. Stosownie do zaistniałych warunków synod endemousa interpretował, odwoływał, rozwijał lub potwierdzał normy prawne już istniejące. Bardzo często synod tworzył zupełnie nowe przepisy prawne a także otwierał drogę dla późniejszych decyzji. Ta często pierwszoplanowa rola synodu endemousa w kwestiach sakramentalnych daje się wytłumaczyć rozwojem instytucji kościelnych, a także głębokimi przemianami społecznymi, ekonomicznymi i religijnymi Wschodu. Zmiany te szczególnie dokonywały się począwszy od VIII wieku. Dlatego patriarchowie Konstantynopola wraz ze swymi synodami endemousa są od tego czasu świadomymi twórcami nowych rozwiązań, które przystoso-

¹⁶⁹ Tamże, 786.

¹⁷⁰ J. Hajjar: *Le synode permanent*, s. 113.

¹⁷¹ J. Dauvillier, *C. de Clercq*, jw. s. 197.

¹⁷² Tamże, s. 198.

¹⁷³ „*Tomus unionis*”. *Mansi XVIII A*, 338—339.

wują, rozwijają i udoskonalają jakby zastygłą od czasu synodu trullańskiego dyscyplinę.

Synody endemousa jak to zostało wykazane, w swej działalności nie ignorowały uprzedniego ustawodawstwa kanonicznego wschodniego, ani zarządzeń cesarskich. Synody te nie ustalały więc praw poza dyscypliną tradycyjną. Jednak Patriarcha wraz z synodem endemousa wielokrotnie przypisywał sobie władzę prawodawczą własną i równą innym zgromadzeniom synodalnym. Wypada również zauważyć, że synody endemousa wydawały prawa w sposób pacyfistyczny. Powoływały się tylko na obyczaj i dawne uznane sobory, ale nigdy na dekretalia papieskie, które od VI wieku stanowiły na Zachodzie integralną część zbiorów kanonicznych. Świadczyć to jednak może o świadomości istniejącej w Kościele wschodnim, a przypomnianej przez sobór watykański II, że poszczególne Kościoły mogą kierować się własnymi normami.

KOMPETENZEN DER KONSTANTINOPELER ENDEMOUS SYNODE (BIS 11. JH.) HINSICHTLICH DER SAKRAMENTE ZUSAMMENFASSUNG

Unter den orientalischen Synoden war die in Konstantinopel entstandene Synode, die durch kirchlich-historische Quellen als Endemous-Synode bezeichnet wird, eine spezifische Form derartiger Versammlungen. Die Gründung dieser Synode fällt konventionell auf das Jahr 380. Die erste Sitzung der Endemous-Synode fand am 30. September 394 statt. Offiziell wurde diese synodale Institution von dem Konzil in Chalzedon im Jahre 451 bewilligt. Die Konstituierung der Endemous-Synode war mit der Verlegung der Hauptstadt des Kaiserreiches nach Konstantinopel sowie mit der Gründung des Patriarchats in dieser Stadt eng verbunden. Sowohl hinsichtlich des Personalbestandes, des Beratungsgegenstandes als auch des Jurisdiktionsbereiches diente dieser Synode keine der früheren Synoden zum Vorbild. Strukturell entsprach sie den Versammlungen, die im Kirchenrecht als Partikularsynoden bezeichnet werden.

Innerhalb von sieben Jahrhunderten (VI.—XI.) des Bestehens der Endemous-Synode, einer Zeitspanne, die zum Gegenstand des Interesses für diese Institution in dem obigen Artikel wurde, übte sie dreifache Macht aus, d.h. die gesetzgebende, die gerichtliche und die Verwaltungsgewalt.

In dem obigen Artikel wurden Berechtigungen der Endemous-Synode im Bereich der Sakramente geschildert. Zum Erwägungsgegenstand wurden dabei Fragen, die mit den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie, der Ehe und der Priesterweihe verbunden sind. Dies war dadurch bedingt, daß sich die Entscheidungen der Endemous-Synode nur auf die obengenannten Sakramente beziehen.

Die Beschlüsse der Endemous-Synoden im Bereich der Sakramente betrafen im wesentlichen das Problem der Spender und der Bedingungen beim Empfang der Sakramente. Im Zusammenhang mit diesen Problemen entstand die Frage der Gültigkeit der Sakramente im Falle der Verletzung der Rechtsbestimmungen. In diesem Artikel ist es gelungen festzulegen, daß dem Beschluß der Endemous-Synode zufolge ein Laie Spender der Taufe sein kann, und die so gespendete Taufe gültig ist. Außer dem Notfall, hat die Endemous-Synode in bestimmten Fällen die Gültigkeit der von einem Laie gespendeten Taufe anerkannt. Jedoch manche Autoren, indem sie sich mit der Auslegung des synodalen Beschlusses befassen, sind der

Meinung, daß die von den Laien gespendete Taufe, ausgenommen den Notfall, immer ungültig ist.

Hinsichtlich der Eucharistie erlaubte die Endemous-Synode den christlichen Frauen und sogar den Nichtchristen, die Kommunion den verhafteten Christen ins Gefängnis zu bringen.

In Fragen der Priesterweihe erinnerten die Endemous-Synoden an die bestehenden Rechtsbestimmungen. Außerdem wurden von diesen Synoden den Priesteramtkandidaten neue Ansprüche gestellt. Im Bereich des Sakraments der Ehe wurden Hindernisse zur Eheschließung festgelegt bzw. in Erinnerung gebracht. Wenn es um das Hindernis der Verwandtschaft geht, so war die Ausdehnung dieses Hindernisses bis auf den siebenten Verwandtschaftsgrad eine Neuheit.

Bezüglich der Gültigkeit und der notwendigen Bedingungen bei der Spendung von Sakramenten wurden von der Synode die bereits bestehenden Rechtsbestimmungen bedingungsgemäß interpretiert, widerrufen, weiterentwickelt bzw. bestätigt. Die Endemous-Synoden schufen sehr oft neue Rechtsbestimmungen und bereiteten auch Grundlagen für die nachfolgenden Beschlüsse vor.

Obwohl die Endemous-Synode eine spezifische Institution war, wurzelte sie in der orientalischen Überlieferung. Alle synodale beschlüsse beriefen sich nie auf die päpstlichen Dekretalen, sondern auf die im Orient herrschenden Sitten und Gesetze.