

LADISLAS ÖRSY SJ

MAŁŻEŃSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE DOKTRYNA I PRAWO

GŁOSY DO KANONÓW 1012-1015 KPK

I. JAKIE SĄ NASZE ZAMIERZENIA?

Pierwsza kwestia, jaka nasuwa się w związku z tytułem: Czym mają być te glosy? Powrotem do dawnych metod czy nowym sposobem komentowania kanonów? Odpowiedź jest taka: nie zamierzam definiować z całą precyzją natury tych glos zaczynając niniejsze studium, ale myślę, że są one wykładnią tekstu prawa opublikowanego w 1917 r., powstałą w 1980 r.

Pomimo tylu lat, jakie minęły, tekst prawa nie uległ zmianie. Ale w końcu tekst nie był nigdy niczym więcej jak zbiorem znaków mających określone znaczenie, skierowanych w czasie i przestrzeni przez jednych ludzi do drugich. Ci, którzy są autorami tych znaków, robili to tak, jak pozwalała im ich własna sytuacja historyczna i kulturowa. Ci, którzy otrzymują przekaz, muszą rozumieć go w kontekście swojej własnej historii i własnej kultury. Im większy jest dystans dzielący twórcę przekazu od adresata, tym dłuższy pomost musi być między znakiem i pojęciem.

Odległość może istnieć w przestrzeni – słowa, będące znakiem myśli, wypowiedziane po jednej stronie Oceanu Atlantyckiego, muszą nabrać nowego znaczenia na drugiej jego stronie. Nic dziwnego. Ludzkie słowa są czysto zewnętrznym przekazem służącym do przeniesienia istotnych znaczeń. Przede wszystkim znaczenia są bytami żywymi, istniejącymi w umysłach tych, którzy je rodzą. Takie rodzenie jest aktem twórczym, którego owocem jest pojęcie (*conceptus*). Może ono powstać dzięki zasłyszonym słowom, ale zawsze pochodzi z głębi osoby. Odległość może istnieć w czasie. Słowa będące nosicielami znaczeń, ustalone i sformułowane na początku naszego stulecia, muszą być zrekonstruowane i uzupełniane teraz, gdy to stulecie dobiega końca. W takim procesie zmienia się ich znaczenie. Takie aktywne rozumienie jest integralną częścią efektywnego porozumiewania się. Dlatego zdaje się, że to, co mówca zamierzał wyrazić, może nie odpowiadać w pełni temu, co słuchający ewentualnie pojmie. Pojęcie powstałe w umyśle słucha-

cza nie może być lustrzanym odbiciem tego znaczenia, które istnieje w umyśle mówiącego.

W tym studium będziemy odczytywać na nowo wstępne kanony prawa małżeńskiego i będziemy ustalać ich znaczenie z punktu widzenia naszej własnej sytuacji historycznej w przestrzeni i w czasie. Niewątpliwie chcemy poznać ich oryginalne znaczenie lub przybliżyć się do niego tak dalece, jak tylko możemy, ale chcemy komentować je z naszego obecnego punktu widzenia. Wielkie zmiany nastąpiły od 1917 r. W świecie i Kościele zaszły głębokie przemiany, jak również zmianie uległo życie chrześcijańskie. W rozumieniu Bożych tajemnic poszliśmy naprzód, dochodząc do lepszego poznania natury ludzkiej. Ten postęp musi mieć swój wpływ na prawo kanoniczne.

II. ZAGADNIENIA FUNDAMENTALNE PRZEDMIOTEM NASZYCH ZAINTERESOWAŃ

Nasze glosy z pewnością zakładają dobrą znajomość teologii i prawa małżeńskiego, jaką można znaleźć w klasycznej literaturze, a ponadto znajomość bardziej znaczących komentarzy prawa kanonicznego. Jednakże nie zamierzamy dosłownie ich powtarzać. Chcemy raczej zwrócić uwagę na te podstawy, na których opierają się kanony i komentarze.

Czasami zgodzimy się z poważnymi autorytetami. Często wskażemy na potrzebę rewizji kanonów, niekiedy będziemy odstępować od nich. Nie ma w tym nic złego. Otaczająca nas natura okresowo odnawia się, tak samo czyni to Kościół, a w nim kanony nie mogą być wyjątkiem. Niektóre z nich muszą zniknąć, ponieważ wypełniły swoje zadanie, zrodziły dobre owoce w swoim czasie. Nowe muszą dopiero powstać, wejść w życie i wydać owoce odpowiednie dla nowego wieku.

Zdarza się, że gdy odrzucamy opinie uznanych autorytetów, nie myślimy wcale, że są one złe, a tylko że były wypowiedziane na podstawie ówczesnych źródeł wiedzy i pod kątem odpowiadających im czasów. Nasz wiek, nasza sytuacja mogą wymagać nowych myśli i nowych słów. Nie chcemy nagle zrywać z przeszłością, ale także nie chcemy pozostawać w stagnacji. Gdzieś między tymi dwiema skrajnościami leży słuszny postęp. Po tych uwagach wstępnych zajmiemy się wykładnią kanonów.

Kanon 1012 § 1

Christus Dominus ad sacramenti dignitatem exivit ipsum contractum matrimoniale inter baptizatos.

Chrystus Pan podniósł umowę małżeńską pomiędzy ochrzczonymi osobami do godności sakramentu.

III. ISTOTA TEGO KANONU

Żeby zrozumieć ten kanon, musimy umieścić go we właściwym kontekście. Wydaje się, że jest to wystarczająco łatwe zadanie. Jego kontekstem jest Kodeks, dlatego posługujemy się tekstem prawnym. Ale czy możemy na tym poprzestać? Istnieją raczej świadczące o czymś przeciwnym. Gdy mówimy o prawie, mamy na uwadze normy, które skierowują wspólnotę lub jej członków do wykonywania jednych działań, a wstrzymywania się od innych¹. W ujęciu Tomasza z Akwinu prawo jest to *ordinatio rationis* – rozumna dyrektywa ze względu na dobro wspólne. Ten kanon jednak nie skierowuje nikogo do wykonania lub zaniechania czegośkolwiek. Wszystko jedno, jak go odczytamy – nie jest to norma działania. Nie mamy więc w ręku tekstu prawa, ale coś innego, co powoduje, że dla jego zrozumienia musimy wyjść poza świat prawa, a wejść w inny świat, gdzie stosuje się odmienne reguły interpretacji². Istotnie, natura kan. 1012 § 1 jest stwierdzeniem teologicznym.

IV. WSTĘPUJEMY W ŚWIAT TEOLOGII

Dlaczego miałyby istnieć tak ostra różnica pomiędzy światem prawa a światem teologii? Oczywiście różnica, którą proponujemy, pojęciowo jest uzasadniona jedynie wtedy, gdy opiera się na rzeczywistości.

¹ W tak zwanych ustawach konstytucyjnych nie ma wyjątku w tej sprawie: jakkolwiek są często czytane jako obiektywny opis struktury, *implicite* skierowują one podmioty prawa do czynienia tego, co jest konieczne w celu utrzymywania tych struktur i powstrzymywania się od czynów, które mogłyby je rozbić. Dlatego, istotnie, są one normami działania. Jednakże kan. 1012 nie może być sklasyfikowany jako prawo konstytucyjne. Stara się on opisać prawdę poznaną przez wiarę.

² Jeśli ktokolwiek zapyta, jaki jest najbardziej znaczący postęp w ostatnim czasie w dziedzinie interpretacji prawa kościelnego, musimy bez wahania powiedzieć, iż największym krokiem naprzód jest zrozumienie, że dla osiągnięcia poprawnej interpretacji prawa musimy wyjść ze świata prawa. Zilustrujemy to na przykładzie. Dawniej nakaz postu i abstynencji wiązał pod sankcją śmiertelnego grzechu, jak mówili komentatorzy. Łagodny kanonista, który chciał pozostawić wolność lub ratować grzesznika, często szukał jakichś luk lub furtki w prawie, czyli schodził z drogi, by w ten sposób uwzględnić ludzkie słabości bardziej, niż wydaje się na to zezwalać tekst prawa.

Dzisiaj, jeśli nawet to samo prawo ciągle istnieje, doświadczony kanonista stara się wziąć pod uwagę raczej teologiczne i intencje Kościoła nakładającego takie prawo. Najprawdopodobniej dochodzi do wniosku, że nie można znaleźć wyraźnych racji doktrynalnych wskazujących, iż niezachowanie tego prawa nieomylnie pociąga wieczne potępienie. Stąd mógł on prawo podać taką interpretację, iż praktyka pokutna może być różna w różnych miejscach, a ma być traktowana przez ludzi jako ofiara spontaniczna, a nie pod groźbą nadzwyczaj rygorystycznych sankcji. Ten prosty i niewyszukany przykład może być przeniesiony do bardziej złożonych problemów, nawet jeśli są one stosunkowo rzadkie.

Te dwa światy, blisko z sobą związane, zasadniczo są odmienne. Celem świata prawa jest dostarczenie społeczeństwu praktycznych norm, które mogą wnieść porządek i pokój w jego życie. Nie ma nic tajemniczego, jeśli chodzi o normy. Powinny być jasne i stanowcze. Gdyby nie były takie, powodowałyby chaos w społeczeństwie. Zadaniem prawodawcy jest popierać ład w ten sposób, żeby mógł rozkwiatać pokój.

Świat teologii jest odmienny. Polega na zakumulowanym ujęciu tajemnic wiary chrześcijańskiej. W nim teologowie odzwierciedlają dane z objawienia Bożego, zgłębiają zdania, które nie mogą być nigdy doprowadzone do ostatecznego wniosku. Poszukiwanie pełnej prawdy musi ciągle posuwać się naprzód.

Kanon 1012 § 1 należy do świata teologii. Próbuje on opisać – jeśli nie zdefiniować – sakrament małżeństwa. Aby go zrozumieć, musimy zwrócić się do źródeł i prąźródeł myśli teologicznej³.

V. FORMY LITERACKIE W KODEKSIE

Przez długi czas uważano, że znaczenie rozmaitych tekstów biblijnych nie może być zrozumiane bez zwracania uwagi na formy literackie użyte przez ich autorów. Chodzi o to, że opowiadania biblijne mogą zawierać historie w sensie ścisłym lub spełniać rolę obrazów zawierających doniosłe prawdy religijne. W obu wypadkach istnieje prawda, ale w różny sposób jest wyrażona. W pierwszym wypadku jest to prawda historyczna. Autor opisuje to, co się wydarzyło. W drugim – istnieje prawda religijna.

Jeśli natchniony autor Biblii mógł posłużyć się formami literackimi, mogli tak robić i autorzy Kodeksu Prawa Kanonicznego. Nie ma żadnego powodu, aby księga norm praktycznych nie mogła zawierać takich środków, pomimo że – co można przyjąć – redaktorzy używali ich spontanicznie. Ostatecznie formy literackie są częścią i bagażem naszej kultury i mentalności, wszyscy ich używamy.

W wypadku kanonu 1012 § 1 wypowiedź doktrynalna jest zamieszczona wśród norm praktycznych i jako taka musi być oceniana za pomocą kryteriów teologicznych.

VI. JESTEŚMY W ŚWIECIE TEOLOGII

Pozostawiliśmy świat prawa. Nasze zadanie jest ważniejsze. Nie zajmujemy się teraz tym, jak interpretować normy działania. Poszukujemy zrozu-

³ Na nieszczęście nasz obecny system studiów kościelnych zmusza studenta do przyjęcia organicznej jedności podzielonej na fragmenty; rzadko kiedy kieruje go to z powrotem do percepcji integralnej całości.

mienia tajemnicy. Nie może być zaskoczeniem fakt, że jest to trudne przedsięwzięcie. Nasz tekst jest z pewnością teologiczny. Ale jakiego rodzaju? Czy jest to historyczna opowieść, czy też stanowisko doktrynalne? Czy jest to opis tego, co się wydarzyło, czy proklamacja wiary? Rozróżnienie to nie jest bezpodstawne. W pierwszym wypadku tekst ten powinien być oparty na dowodach historycznych, w drugim – potwierdzony głównie za pomocą dogmatycznych wypowiedzi Kościoła.

Zacznijmy od pierwszej hipotezy: czy omawiana wypowiedź prawodawcy jest opisem historycznym? Dziś może tylko kilku teologów wystąpiłoby w obronie opinii, że w Nowym Testamencie istnieją dowody na to, iż sam Jezus Chrystus podniósł ludzką instytucję małżeństwa do godności sakramentu. W większości zgodziliby się, że Pismo św. wskazuje, iż małżeństwo jest świętym wydarzeniem; ewentualnie że wspólnota chrześcijańska, kierowana przez Ducha Świętego, doszła do przekonania, iż to święte wydarzenie jest sakramentem w naszym współczesnym sensie. Twierdzenie o bezpośrednim ustanowieniu sakramentu przez Chrystusa byłoby zbyt mocnym naginaniem prawdy historycznej. Poza tym osłabiałoby to zaufanie do wspólnoty apostoelskiej, która określa wyłaniające się instytucje i struktury Kościoła inaczej, niż na to zasługują.

Ponadto terminem „ochrzczone” powinniśmy posługiwać się ostrożnie, jeśli chcemy być w zgodzie z historią. Jan wykonywał obrzęd chrztu w czasie, gdy Jezus nauczał, ale czy Jezus chrztu udzielał – tego nie wiemy. Obrzęd obmywania wodą chrztu był stosowany przez chrześcijan dopiero po wielkim wydarzeniu, jakim było zmartwychwstanie. Powiedzenie, że Pan Jezus podniósł „małżeństwo ochrzczonych” do godności sakramentu, byłoby anachronizmem.

Nikt nie może stwierdzić, że Pan Jezus mówił o małżeństwie jako o umowie. Nie ma dowodów na to, iż małżeństwo było uważane za umowę w czasach biblijnych, mimo że umowy były z pewnością zawierane w związku z małżeństwem. Samo małżeństwo jest traktowane jako umowa o wiele później pod wpływem połączonych wpływów zwyczajów germańskich i nawrotu do prawa rzymskiego.

Nie można uniknąć wniosku, że kanon 1012 § 1 nie może być rozpatrywany jako opowieść o historycznym wydarzeniu. Historycznie brzmiące sformułowanie jest oczywiście formą literacką, użytą do wyrażenia prawdy religijnej⁴.

⁴ Nikt nie może z tej analizy wnioskować, że utrzymujemy, jakoby sakramenty w ogólności, a małżeństwo w szczególności, nie pochodziły z uświęcającego dzieła Pana Jezusa i Tradycji, która przenosi je do Jego wyznawców. Ale istnieje wielka różnica między przenoszeniem żywego daru z pewnymi instrukcjami, który będzie ewentualnie rozwijać się pod wpływem Ducha, a przyjęciem tego daru uświęcającego z wyraźną precyzją tak, by mógł zostać utrwalony. Uzasadnienie sakramentu małżeństwa dotyczy pierwszego typu działań, instytucja Eucharystii raczej drugiego. Poza specyficzną teorią pochodzenia sakramentu istnieje często ukryta opcja – dla

VII. PROKLAMACJA WIARY

Udało się nam wyłączyć niektóre znaczenia kan. 1012 § 1. Nie jest on ani normą działania, ani precyzyjnym opisem historycznym. Czymże więc jest? Jest spokojnym wyznaniem wiary: jak „wierzymy, że małżeństwo ochrzczonych jest sakramentem”, tak „wierzymy, że Pan Jezus uczynił je sakramentem”. Tak więc literacka forma naszego tekstu jest proklamacją doktryny.

Przekonanie, że małżeństwo jest jednym z sakramentów, ustaliło się ostatecznie w XII stuleciu, odkąd Piotr Lombardus wyłożył swą naukę o siedmiu sakramentach. Jego doktryna została potwierdzona autentycznie przez Sobór Trydencki. Odkąd wiemy, jaki rodzaj tekstu mamy w ręku, jesteśmy w lepszej sytuacji komentując jego znaczenie. Mówimy „komentując”, ponieważ nie zamierzamy dać wyczerpującego wyjaśnienia. Nasze uwagi będą się koncentrować wokół trzech spraw: sakrament – między dwiema osobami ochrzczonymi – prawdziwa umowa małżeńska.

VIII. MAŁŻEŃSTWO JAKO SAKRAMENT

Oto aspekty teologii sakramentu ważne dla nas w kontekście kanonicznym. Zaczniemy od zaprzeczenia. Kanon prawa musi odrzucić koncepcję, że sakramenty są rzeczami, a szczególnie przypuszczenie, że są rzeczami nieożywionymi, jak może sugerować to struktura Kodeksu. Określone zostało bowiem w minimalnym stopniu, że są one bytami żyjącymi, a nawet czymś więcej.

Słowem „sakrament” określa się różnorodne uświęcające działania Ducha Bożego na świecie. Tak jest, że gdy mówimy o sakramentach, mówimy ni mniej, ni więcej tylko o łączności pomiędzy osobami: Boską i ludzką. Ale mówimy także o zewnętrznych znakach tej łączności, znakach, które mogą być widzialne lub słyszalne czy dotykalne przez nasze zmysły. Mówimy o duchowym działaniu Boga w naszym materialnym świecie⁵.

szczególno typu eklezjologii. Bardziej jest to przypisywane osobie Pana Jezusa, a mniej społeczności chrześcijańskiej. Jak stopniowo poznajemy, Pan Jezus pozostawił wiele do określenia przez wspólnotę. Możemy więc wyciągnąć poważne wnioski co do zakresu władzy, jaką ma Kościół nad sakramentami. Władza ta jest prawdopodobnie większa, aniżeli powszechnie dostrzegamy. Znaczy to, że dla wielu reform, oczekiwanych przez wspólnotę, możemy znaleźć uzasadnienie w historii. Pewien zakres wolności, z jakiej korzystała wspólnota w przeszłości – szczególnie w odniesieniu do sakramentów – przekracza marzenia dzisiejszych proroków reform.

⁵ Nie ulega wątpliwości, że nasze wyjaśnienie przypomina czytanie klasycznej doktryny o sakramentach w ujęciu scholastyków. W strukturze sakramentu odróżniali oni: *res tantum*, *sacramentum tantum*, *res i sacramentum*, tj.: specyficzną łaskę udzieloną, specyficzny znak zewnętrzny i obydwa elementy w jedność. Dwuznaczność we współczesnych językach powstaje z faktu, że scholastycy nazwę *sacramentum* stosowali na określenie znaku, podczas gdy współ-

W świecie prawa zajmujemy się bardziej znakami aniżeli resztą nie dlatego, że znaki są bardziej istotne, ale dlatego, że jedynie one mogą być właściwą materią dla ustawodawstwa. Suche prawne pytanie, czy dany sakrament jest ważny, czy też nie, jest pytaniem o istnienie lub o prawidłowość znaku.

Wiele nieporozumień możemy uniknąć, jeżeli będziemy mieć na uwadze to, że prawo małżeńskie przede wszystkim dotyczy znaku.

IX. CHRZEST I WIARA

Kanon utrzymuje, że małżeństwo zawarte między dwiema osobami ochrzczonymi jest sakramentem. Czy założenie to jest poprawne?

Przypuśćmy, że dawno temu w dalekim, pogańskim kraju żyło dwoje nowo narodzonych dzieci, chłopiec i dziewczynka, nie związanych z sobą więzami pokrewieństwa. Groziła im śmierć. Obecny tam katolicki misjonarz ochrzcił je. Dzieci ocalały, duchowny zginął. Nikt nigdy nie dowiedział się o ich chrzcie, nawet one same. Dzieci rosły, oddając cześć bogom swoich przodków. Osiągnęły wiek dojrzały; pokochały się i zawarły małżeństwo.

Ludzie ci byli ochrzczeni, ale z pewnością byli niewierzącymi. Czy możemy, zgodnie z naszym kanonem, powiedzieć, że małżeństwo pomiędzy takimi ludźmi jest sakramentem? Raczej nie. Istotnie, Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swoich *Propozycjach dotyczących kwestii doktrynalnych małżeństwa chrześcijańskiego* ustaliła:

„Nie można jednak wykluczyć takich wypadków, w których sumienie niektórych chrześcijan przez ignorancję lub niepokonalny błąd jest tak zdeformowane, że szczerze wierzą, iż mogą zawrzeć umowę małżeńską wykluczając przyjęcie sakramentu. W takiej sytuacji [...] są oni niezdadni do zawarcia ważnego sakramentu małżeństwa, ponieważ brakuje im wiary i intencji uczynienia tego, co czyni Kościół”⁶.

Nasz przykład jest oczywiście wyjątkowy i skrajny. Komisja Teologiczna idąc dalej rozpatrywała bardziej zwyczajne sytuacje ludzi, którzy otrzymali chrzest, ale nie wierzą w sakramentalny charakter małżeństwa lub nie zamierzają robić tego, co czyni Kościół. Jest coś nowego w ustaleniach Komisji: człowiek potrzebuje mieć coś więcej niż chrzest, aby przyjął sakrament; musi mieć także wiarę. Jest to normalna konieczność, jeśli chcemy widzieć sakrament przede wszystkim jako łączność pomiędzy osobami.

czelśni pisarze stosują ten sam termin przede wszystkim do udzielonego daru duchowego, a w stopniu mniejszym, tzn. drugorzędnie, do znaku.

⁶ Commissio Theologica Internationalis. *Proposita de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus mensis decembris 1977* (n. 3, 5). „Gregorianum” 59:1978 s. 453-464.

Stoimy wobec klasycznego przykładu ewolucji doktryny. Kodeks odgrywa rolę jednego stopnia ewolucji, tekst Komisji – następnego. Dla Kodeksu wystarczająca jest identyfikacja chrześcijanina przez chrzest. To prawo zrodziło się w średniowieczu w chrześcijańskiej Europie, gdzie być ochrzczonym i niewierzącym byłoby tak niezwykle przypadkiem, że nie mogło być nawet brane pod uwagę przez prawodawstwo. Ale prawo zatrzymało takie spojrzenie do dnia dzisiejszego wbrew faktowi, że teologia wiary rozwinęła się gwałtownie, szczególnie w tym stuleciu. Na ogół Kościół w swych oficjalnych i nieoficjalnych wystąpieniach dostrzega, że nikt nie może być w pełni chrześcijaninem, jeżeli nie posiadał daru wiary, który został mu dany jako zarodek w postaci chrztu. Gdy Międzynarodowa Komisja Teologiczna ustaliła, że do zawarcia chrześcijańskiego małżeństwa oprócz chrztu niezbędna jest wiara, nie zrobiła nic innego, jak wyraźnie sformułowała to, o czym byli przeświadczeni od pewnego czasu teologowie.

Tak więc istnieje pewna słabość w kanonie: identyfikuje on terminy „ochrzczony” i „chrześcijanin”. Wcześniej lub później nasze prawo będzie musiało być uzupełnione tak, by stawiać wymóg osobistej akceptacji wiary prócz chrztu⁷. Staniemy wtedy przed następnym pytaniem: jakiej wiary należy wymagać od człowieka, czyli w co mieliby wierzyć małżonkowie?

Z całą pewnością, jako minimum, konieczna jest akceptacja rdzenia tradycji chrześcijańskiej. Ale czy takie minimum może być zadowalające dla chrześcijańskiego małżeństwa? Osoba podejmuje tu zobowiązania, które sięgają daleko poza zwykłe ludzkie kalkulacje i nie mogą być poznane bez wiary. Jak mógłby ktoś kochać tak bardzo i tak głęboko, jak żąda tego *List do Efezjan*, jeśli nie wierzy we wzajemne ofiarowanie się? To jest niemożliwe. Stąd – naszym zdaniem – specyficzna znajomość tych prawd i obowiązków, jakie nakłada małżeństwo chrześcijańskie, jest konieczna.

Chętnie przyznajemy, że niełatwo będzie ustalić konsekwencje prawne. W świecie prawa można łatwo sprawdzić, czy dana osoba była ochrzczona, ale jak możemy zmierzyć znajomość i akceptację tajemnic chrześcijańskich, a w szczególności dotyczących małżeństwa, kandydata do tego stanu życia? Do dnia dzisiejszego nikt nie dostarczył nie budzącej obaw odpowiedzi i nie ma nikogo, kto by to zrobił, mimo że istnieją próbne podejścia do zagadnienia. Czasami można określić kogoś jako niezdatnego, gdy brak wiary nie budzi wątpliwości. Dość łatwo można rozpoznać wierzącego, który uzewnętrznia swoje przekonania. Ale pomiędzy tymi dwiema skrajnościami istnieją ludzie ochrzczeni z ubogą znajomością doktryny chrześcijańskiej i z poło-

⁷ Projekt nowego prawa małżeńskiego był już dobrze zaawansowany, gdy Międzynarodowa Komisja Teologiczna wydała swoje oświadczenie dotyczące wymogu żywej wiary do ważności małżeństwa sakramentalnego. Istnieje znaczna sprzeczność między opinią Komisji Teologicznej a doktryną prezentowaną w schemacie nowego prawa.

wieczną akceptacją tajemnic. Jak może duchowny rozpoznać w sposób odpowiedzialny tego, kto ma wymaganą wiarę, i tego, kto jej nie ma?

Pewne uświęcone tradycją sposoby mogą być pomocne, ale nie zawsze. Przed zawarciem małżeństwa przywilej do wątpienia należy dać tym, którzy zamierzają je zawrzeć. Jednakże – jeśli w pewnym momencie brak wiary może być udowodniony – strony mogą mieć tytuł do uzyskania orzeczenia, że ich małżeństwo było od początku nieważne. To rozwiązanie pragmatyczne nie jest zadowalające.

By uzupełnić problem, należy powiedzieć, że każdy chrześcijanin wzrasta stopniowo w znajomości i akceptacji swej wiary. Cóż moglibyśmy powiedzieć o tych, którzy nie mieli w sobie wiary w chwili składania przyrzeczenia, ale nauczyli się akceptować dar wiary później i osiągnęli dojrzałość w swoim życiu chrześcijańskim?

Zgodnie z założeniami naszego prawa ich małżeństwo było nieważne przez całe życie, jeśli nie zostało konwalidowane. Jednakże można się obawiać, że istnieje punkt, gdzie łaska jest ponad prawem, i wtedy to, co mogło być zadeklarowane jako nieważne z punktu widzenia ludzkiego, staje się środkiem uświęcenia ze strony Boga.

W ten sposób zostaliśmy przekonani, że osobista wiara jest wymagana do zawarcia małżeństwa chrześcijańskiego, ale brak nam z pewnością wiedzy, w jaki sposób wprowadzić ten wymóg do naszego systemu prawa.

X. UMOWA CZY PRZYMIERZE?

„Małżeństwo nie jest umową, ale przymierzem”. Tak brzmi stwierdzenie, które stało się komunałem w literaturze kanonistycznej i teologicznej. Ogólny oddźwięk tego jest pozytywny. Ludzie rozumieją to w tym sensie, że małżeństwo jest czymś więcej niż zwyczajną umową. Na płaszczyźnie ogólnochrześcijańskiej nic nie mogło być bardziej oczywiste, ale na płaszczyźnie myśli i refleksji teologicznej stwierdzenie to powoduje wiele problemów co do sposobów ich rozwiązań.

Najpierw rodzi się pytanie: jaka jest istotna różnica pomiędzy umową a przymierzem? Faktycznie termin „umowa” jest używany do opisu transakcji prawnej. Ale tym samym jest przymierzem, o czym wie każdy prawnik. Różnica musi istnieć w czymś jeszcze innym.

Istotnie, ci, którzy są zwolennikami terminu „przymierze”, powołują się na Pismo św. Tam słowo to służyło do opisu wzajemnych stosunków między Bogiem Izraela a Jego ludem. Ma ono bogatą treść, większą niż zwyczajna umowa. To prawda, jednakże bogactwo treści, jakie się z nim wiąże, jest dużo większe.

Spróbujmy więc uwolnić się od zagadnień semantycznych i zobaczymy, gdzie leży istota problemu. Na początku powinniśmy powrócić do rozróżnienia między światem prawa a światem teologii. Prawo jest związane z normami regulującymi życie wspólnoty. Przenosi się ono na płaszczyznę, gdzie każdy akt musi być widzialny i sprawdzalny zgodnie z określonymi regułami poznania.

W świecie prawa stawia się pytanie: „Co to jest małżeństwo?”, a zamiarem pytającego jest znalezienie zewnętrznego kryterium, za pomocą którego on i społeczność mogą stwierdzić, czy małżeństwo zostało zawarte, a w konsekwencji wiedzieć, komu przypisać odpowiednie uprawnienia i obowiązki. To jest sensowna postawa. Tak daleko może dojść prawo.

Gdy to samo pytanie: „Co to jest małżeństwo”, jest stawiane w świecie teologii, pytający ma do dyspozycji całkowicie odmienny typ poznania. Poszukuje głębszego zrozumienia wielkiej tajemnicy, w którą wierzy wspólnota. Ale tajemnica pozostała, jakkolwiek pytający stara się ją wyjaśnić. Bez względu na to, jak daleko dojdzie poszukujący, zawsze pozostanie wokół tajemnicy chmura niejasności.

Prawnik ma zatem skromniejszy cel aniżeli teolog. Jego interesuje zewnętrzny znak, za pomocą którego wspólnota może rozpoznać, czy zaistniało małżeństwo, i wyznaczyć odpowiednie prawa i obowiązki. I to wszystko. Teolog natomiast chce wyrazić swoją wiarę, a tym samym lepiej zrozumieć tajemnicę. Dlatego jak długo poruszamy się w świecie prawa, nie ma większego znaczenia, czy wymianę przyrzeczeń ślubnych nazwiemy umową czy przymierzem, gdyż nazwa ta odnosi się do zewnętrznego znaku, z którym identyfikowana jest tajemnica. Jeśli wejdziemy w świat myśli teologicznej, zarówno „umowa”, jak i „przymierze” nie są terminami adekwatnymi do opisanie tej rzeczywistości. Raczej bardziej ogólny termin „przymierze” ma pewną przewagę z racji swego biblijnego rodowodu i stąd może z powodzeniem służyć do określenia małżeństwa zarówno w świecie prawa, jak i w świecie teologii.

XI. POTRZEBA MODELU PRAWNEGO

W świecie prawa potrzebny był model dla opisanie małżeństwa ze względu na to, że prawo nie jest zdolne zajmować się tajemnicą.

Tak więc umowa została wybrana jako model służący do wyrażenia sakramentu małżeństwa w prawie kanonicznym. Inne modele też mogłyby z powodzeniem być użyte. Stanowisko to wymaga wyjaśnienia. Małżeństwo zgodnie ze zwyczajami Żydów, jak również zgodnie z tradycją Greków i Rzymian wymagało wzajemnej zgody. Ale zgoda jest czymś wewnętrznym, nato-

miast zadaniem prawa było zawsze określenie znaków, poprzez które taka zgoda mogłaby być rozpoznana na zewnątrz.

Mówiąc abstrakcyjnie, niezależnie od historycznej ewolucji, jaka miała miejsce, prawo kanoniczne mogłoby użyć innych modeli niż rzymska forma umowy. Nie ma żadnej racji teologicznej lub kanonicznej, dla której umowa małżeńska nie mogłaby być wyrażona przez ślubowanie obu stron. Kiedy zakonnik składa ślub, zawiera umowę ze wspólnotą. Modelem, za pomocą którego wyrażamy tę relację, są śluby zakonne. Tylko sporadycznie, gdy taka relacja staje się przedmiotem sporu, mówimy o umowie. Wyrażenie „śluby małżeńskie” nie jest bezpodstawne. Model ślubów mógłby służyć do wyrażenia wzajemnej zgody małżonków⁸.

Ponadto nie ma żadnych teologicznych ani kanonicznych racji, dla których zgoda małżeńska nie mogłaby być wyrażona przez Kościół, gdy obydwie strony proszą o „liturgiczną konsekrację życia małżeńskiego”. Byłby to znów inny model identyfikacji momentu, w którym zaczyna istnieć sakrament uwidoczniiony w ceremonii ślubu w Kościołach wschodnich, gdzie nałożenie korony na głowę narzeczonej i narzeczonego jest pojmowane jako liturgiczny wyraz ich wzajemnego oddania i przyjęcia nowej formy życia we wspólnocie chrześcijańskiej⁹.

Staramy się powiedzieć przez te przykłady, że wewnętrzna zgoda musi być tak wyrażona, żeby mogła być uznana przez społeczność. Dobrym tego sposobem jest wymiana przyrzeczeń w formie umowy. Jest to jedno z wielu prawnych ujęć, które nie jest doskonałe, ale też nie zwodnicze. Dlatego jeśli będziemy nim się posługiwać, nie przyniesie to żadnej szczególnej szkody ani prawu, ani też myśli teologicznej. Jeśli chcemy nasz język uściślić, możemy powiedzieć, że zewnętrznym znakiem wewnętrznej tajemnicy jest umowa. Tym, co ustawicznie gmatwa wysiłki dociekań, jest niezdawanie sobie sprawy, że pytanie, czym jest małżeństwo, może być stawiane w dwu odmiennych światach – w świecie prawa i w świecie wiary i teologii. Odpowiedzi nań są zupełnie odmienne.

XII. REKONSTRUKCJA KANONU 1012 § 1

Jesteśmy teraz w stanie powtórnie sformułować nasz kanon w prosty sposób, wskazując na znaczenie, jakie zamierza on wyrazić.

⁸ W rzeczywistości – zgodnie z odwiecznym zwyczajem na Węgrzech – uroczysta ceremonia małżeństwa obejmuje przysięgę wierności, składaną przez każdą ze stron po wymianie przyrzeczeń. Ludowa pobożność traktuje tę przysięgę jako sprawę tak doniosłą, że liturgiczna ceremonia małżeństwa została nazwana „przyjmowaniem przysięgi”. Zwyczaj ten jest przestrzegany do dnia dzisiejszego.

⁹ Zob. *The Marriage Service*. W: *Marriage*. Ed. Meyendorff s. 126-144.

Matrimonium inter christianos est sacramentum. Signum sacramentale est ictus foederis.

Małżeństwo między chrześcijanami jest sakramentem. Sakramentalny znak jest aktem, z którego wynika przymierze.

Interpretacja tekstu jest teraz zupełnie łatwa i prosta. Małżeństwo jest tajemnicą Nowego Przymierza. Istnieje głównie w porządku transcendentnym, stąd jego wyjaśnienie jest zarezerwowane teologom w najszerszym sensie: biblistom, historykom, dogmatykom i moralistom. Współpraca ich wszystkich jest konieczna.

Ten byt tajemniczy powstaje przez akt zewnętrzny, będący manifestacją zgody i częścią całej uświęconej rzeczywistości. Ponieważ jest widzialny i sprawdzalny, wspólnota kościelna jest zainteresowana stwierdzeniem, czy tajemnica jest obecna, czy nie. Tajemnica nie zawsze współistnieje z zewnętrznym znakiem, ale znak wskazuje na tajemnicę¹⁰.

Kanon 1012 § 2

Quare baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum.

Przeto między osobami ochrzczoneymi nie może być ważnej umowy małżeńskiej, która jednocześnie nie byłaby sakramentem.

XIII. OCHRZCZENI WIERZĄCY I OCHRZCZENI NIEWIERZĄCY

Ten drugi paragraf oczywiście wypływa z pierwszego i jest tej samej natury – wyraża stanowisko doktrynalne. Ustalmy jego znaczenie.

¹⁰ Schemat proponowanego prawa małżeńskiego wprowadza następujące zmiany do struktury wstępnego kanonu:

- zastępuje słowo „przymierze” słowem „umowa”,
- wprowadza definicję małżeństwa: jest to „intymna wspólnota na całe życie pomiędzy mężczyzną a kobietą”,
- określa naturalne cele małżeństwa: są nimi „dobro małżonków oraz rodzenie i wychowanie dzieci” – w takim to porządku (zob. Schema *De Sacramentis* (1975) can. 242, 243 § 1 i *De matrimonio. Alter textus* (1978) can. 1 § 1): „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad proles procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos effectum est”.

Rozdzieliłoby tekst, ażeby wyraźnie ukazać jego strukturę. Są to dość bogate w treść zdania, łączące naturalną filozofię z objawioną teologią.

Zanim ustalimy cokolwiek, musimy przełamać podwójne przeczenie łacińskie: *nequit [...] quin sit [...]*. Znaczy to, że umowa małżeńska nie może istnieć, nie będąc sakramentem. Formalnie znaczy to, że gdzie istnieje umowa, tam jest sakrament. Nie od razu jest jasne, czy stwierdzenie to odnosi się do porządku istoty w ujęciu filozofii Arystotelesa, czy w porządku istnienia, biorąc pod uwagę to, co się aktualnie dzieje. Rozważanie to nie jest zbyt cenne, jak mogłoby się wydawać. W pierwszym wypadku zakłada się, że istota umowy jest ta sama co istota sakramentu i – rzecz jasna – nie mogą być one oddzielone nawet poznawczo, a jeszcze mniej praktycznie. Jakakolwiek dyskusja, która zakłada takie przekonanie, zawsze kończy się potwierdzeniem identyczności obydwu. Słowo *consistere* nie jest brane w odniesieniu do konkretnie istniejącego małżeństwa. Znaczenie zdania jest takie, że umowa małżeńska pomiędzy ochrzczonymi osobami jest sakramentem i nie może być pojmowana w inny sposób.

W drugim wypadku rzeczywistość ta jest rozpatrywana egzystencjalnie. Znaczy to, praktycznie rzecz biorąc, że ilekroć dwie odmiennej płci osoby ochrzczone zamierzają zawrzeć umowę, to zamierzają przyjąć sakrament. Nie mogą zrobić niczego więcej: przyjęty przez nich chrzest determinuje cel ich działania. Tak więc słowo *consistere* musi być traktowane w sensie *existere*.

Dopiero wtedy ta druga konstrukcja staje się sensowna, gdy dwie ochrzczone osoby są wierzące. Byłoby absurdem myśleć, że mają one inny zamiar, niż osiągnięcie pełni chrześcijańskiego życia w stanie małżeńskim, czyli pełni tajemnicy wiary. Ilekroć więc dwoje takich osób zamierza zawrzeć unię małżeńską, to będzie ona sakramentem. Nie może być czymś innym.

Dla uzyskania jasności w tej kwestii ograniczmy znaczenie słowa *baptizati* do takich osób, które są ochrzczone, ale nie mają wiary. Czy przyjmują one sakrament, jeśli mają zamiar zawrzeć umowę?

Jak wiadomo, Międzynarodowa Komisja Teologiczna jest innego zdania. Uważa, że wiara jest wymagana do zaistnienia małżeństwa chrześcijańskiego. Według Komisji może zaistnieć taki wypadek, że nie będzie sakramentu pomimo zamiaru zawarcia małżeństwa. Ale czy wtedy będzie to umowa? Odpowiedź Komisji jest ostrożna, pełna niuansów, skrajnie zagadkowa. Aby należycie ustosunkować się do jej myśli, istotny dla sprawy fragment musi być zacytowany w całości:

„Byłoby sprzecznością mówić, że ci, którzy zostali ochrzczeni w Kościele katolickim, mogliby prawdziwie i rzeczywiście cofnąć się do takiego stanu małżeńskiego, który nie jest sakramentalny; uważaliby, iż wystarcza im cień, podczas gdy Chrystus oferuje im rzeczywistość swej miłości. Ale przypadków takich nie można wykluczyć nawet wśród chrześcijan, gdy sumienie jest tak zdeformowane przez ignorancję lub niepokonalny błąd, że partnerzy szcze-

rze myślą, iż mogą zawierać prawdziwe małżeństwo, a wykluczają sakrament. W takiej sytuacji z jednej strony są oni niezdolni do przyjęcia ważnego sakramentu małżeństwa z powodu braku wiary i braku intencji zrobienia tego, co czyni Kościół, a z drugiej strony zachowują naturalne prawo do zawarcia małżeństwa. W takich warunkach mają oni zdolność oddania i przyjęcia nawzajem praw małżeńskich, mając intencję zawarcia nieodwołalnego przyrzeczenia. Poprzez taką wzajemną i nieodwołalną wymianę tworzy się między nimi psychologiczna relacja, która jest odmienna ze względu na swą prawdziwą strukturę od czysto naturalnej relacji. Taka relacja, nawet jeśli stanowi wyobrażenie małżeństwa, nie może być w żaden sposób traktowana przez Kościół jako związek małżeński niesakramentalny. Zdaniem Kościoła pomiędzy dwiema ochrzczonymi osobami nie ma małżeństwa oddzielnego od sakramentu; istnieje jedynie naturalne małżeństwo podniesione do godności sakramentu”¹¹.

Istnieją dwa podstawowe zagadnienia w tym tekście: pierwsze – czy umowę małżeńską można oddzielić od sakramentu, drugie – czy Kościół może uznać związek małżeński pomiędzy dwiema ochrzczonymi osobami za coś mniejszego niż sakrament.

XIV. CZY UMOWA MOŻE BYĆ ODDZIELONA OD SAKRAMENTU?

Jest rzeczą oczywistą, że nie każda umowa małżeńska jest sakramentem. Umowa małżeńska oznacza tu wymianę przyrzeczeń, zewnętrzną manifestację wewnętrznej zgody. Jest znakiem, który może być dostrzeżony lub usłyszany, może być uwidoczniiony w porządku prawnym. Ta manifestacja zgody jest aktem, który Kościół uważa za sakrament, znak skuteczny – *gratiam significat et causat*, przez który Duch uświęca osoby ludzkie. W ten sposób naturalne i zwyczajne zjawisko prawne zyskuje transcendentálny wymiar. Z mocy Ducha staje się źródłem łaski. Tak rozumiany wymiar jest oczywiście czymś dodanym do umowy. Umowy małżeńskie, jakie istniały długo przed chrześcijaństwem i istnieją poza naszym Kościołem, nie mają charakteru-sakramentu. Stąd wniosek, że umowy małżeńskie, które nie są sakramentem, mogą rzeczywiście istnieć. Ktoś może natychmiast zakwestionować, że gdy stawia się pytanie o to, czy umowa może być oddzielona od sakramentu, nie mówimy o różnicy pomiędzy małżeństwem chrześcijańskim a niechrześcijańskim, ale o małżeństwie chrześcijan. Odpowiedź jest taka, że zamierzamy mówić o małżeństwach chrześcijan, ale do ustalenia przesłanek była konieczna refleksja o małżeństwach niechrześcijan. Teraz możemy kontynuować nasze rozważania.

¹¹ Commissio Theologica Internationalis, jw. s. 238.

Ze wszystkiego, co zostało już tu powiedziane, wynika bez wątpienia, że w wypadku chrześcijan ochrzczonych wierzących, którzy zamierzają prowadzić chrześcijańskie życie w małżeństwie, kontrakt i sakrament nie mogą być oddzielone ani w teorii, ani w praktyce. Byłoby to wewnętrznie sprzeczne w obu płaszczyznach – zarówno na płaszczyźnie pojęć, jak i na płaszczyźnie egzystencjalnej, czyli w zakresie tego, co czyni dobry chrześcijanin.

Powraca jeszcze zagadnienie: co będzie z ludźmi, którzy są ochrzczeni i nie mają wiary, a mają zamiar pobrać się, lecz nie zamierzają prowadzić w pełni chrześcijańskiego życia? Czy mogą zawrzeć umowę małżeńską bez przyjęcia sakramentu? Jeśli tak, to czy Kościół może uznać ich małżeńską ugodę?

XV. MAŁŻEŃSTWO OCHRZCZONEGO NIEWIERZĄCEGO

Najlepszym punktem wyjścia jest rozważenie sytuacji faktycznej. Powróćmy do naszego przykładu ludzi ochrzczonych, którzy nic nie wiedzą o religii chrześcijańskiej. Mają oni zamiar zawrzeć małżeństwo, jak wszyscy to robią w ich środowisku kulturowym. Chcą trwałego związku, ale zakładają, że gdyby to było konieczne, mogą rozwieść się i zawrzeć powtórne małżeństwo.

Teologowie z pewnością, a kanoniści prawdopodobnie zgadzają się, że w takich okolicznościach nie ma sakramentu z powodu braku wiary. Pociąga to za sobą oczywiście wniosek, że Kościół nie mógłby uznać ich małżeństwa za sakramentalne. Ale czy mógłby całkiem pewnie powiedzieć, że nie istnieje tu związek małżeński? Fakty są takie, że partnerzy zamierzają się związać, wprowadzają ten związek w życie i chcą go kontynuować. Jakież to ziemskie lub niebieskie powody mogłyby zmusić Kościół do odrzucenia takich faktów? Istniejący związek małżeński jest dla wszystkich widoczny. Kobieta i mężczyzna są sobie nawzajem oddani, żyją razem, akceptują i wypełniają obowiązki, jakie wynikają z ich stanu życia. Dlaczego nie mógłby Kościół uznać, że jest to związek powstały z umowy małżeńskiej, chociaż nie jest sakramentem?

Skonstatujmy to jeszcze raz: nie można sobie wyobrazić, że sakrament i umowa mogłyby być oddzielone w wypadku ludzi ochrzczonych wierzących, którzy zamierzają prowadzić życie w pełni chrześcijańskie. Niemniej jest zrozumiałe, że ochrzczeni niewierzący, którzy nie chcą prowadzić chrześcijańskiego życia, mogą zawrzeć umowę i żyć w stanie, jaki w pełni charakteryzuje naturalny związek małżeński. Jeśli taki związek może istnieć faktycznie, to może być również uznany, przez co Kościół nie zrobiłby niczego więcej, jak przyjąć do wiadomości fakt istniejący. Takie stwierdzenie nie byłoby aprobatą tej sytuacji, ale uznaniem faktu, iż rzeczywiście zaistniała umowa nie będąca sakramentem.

Tego rodzaju wypadki, zgodnie ze stanowiskiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, należy uznać za nie istniejące. Z drugiej strony Komisja postanawia, że chrześcijanie, którzy są ochrzczeni, ale nie mają wiary, nie tracą swego prawa do małżeństwa. Istotnie, mogą oni prowadzić życie w trwałym związku małżeńskim. Wtedy taki związek nazywany jest „relacją psychologiczną” i ma „pozory wyobrażenia małżeństwa”. Ale wtedy należy powiedzieć, że Kościół nie może uznać istnienia związku małżeńskiego między ochrzczoneymi, który byłby oddzielony od sakramentu, co wydaje się prowadzić do sytuacji absurdalnej¹². Faktycznie, Komisja stwierdza, że jedna grupa ludzi całkowicie nie ma zdolności do zawarcia małżeństwa: są to ochrzczeni niewierzący. Nie mogą oni zawierać naturalnego małżeństwa, ponieważ są ochrzczeni. Nie mogą przyjąć sakramentu, ponieważ nie mają wiary.

Trudno przyjąć, że Komisja mogła nie wiedzieć, że takie wykluczenie dużej liczby osób (w wielu krajach ochrzczeni niewierzący są bardzo liczni) z grona tych, którzy mają prawo zawrzeć małżeństwo, jest nie do utrzymania.

Jesteśmy ciekawi, czy stanowisko Komisji jest precyzyjnym twierdzeniem teologicznym, czy raczej napomnieniem, ostrzeżeniem w tym sensie, iż Kościół nie będzie uznawać naturalnego małżeństwa ochrzczonej niewierzącej, ponieważ takie uznanie mogłoby łatwo prowadzić w praktyce do zwielokrotnienia naturalnych małżeństw, co byłoby otwarciem drzwi do rozwodów i rozkładu sakramentalnych zobowiązań wiążących na całe życie. Taka pastoralna przestroga jest legalnie uzasadniona¹³.

¹² Uznanie może mieć różne znaczenie. Kościół może uznać, że wydarzenie miało miejsce i jego naturalne skutki są obecne. Nie jest to nic więcej, jak uznanie faktu. Kościół może uznać wydarzenie jako mające prawne skutki w prawie kanonicznym. Jest to formalne uznanie konstytuujące sytuację typu „prawa i obowiązki”. Przypuszczamy, że zdaniem Komisji małżeństwo między ochrzczoneymi niewierzącymi nie może być sytuacją typu „uprawnienia i obowiązki” w prawie kanonicznym, ponieważ nie zaistniał sakrament. Poza tym sama Komisja uznaje fakt, że małżeństwo zawarte między niewierzącymi tworzy szczególną „psychologiczną relację”. Jest to wyrażenie zagadkowe. W jakim sensie taka psychologiczna relacja różni się od naturalnego małżeństwa dwóch nie ochrzczonej osób?

¹³ Nielegalne wydaje się przejście w rozumowaniu Komisji ze sfery tego, „co powinno być”, w sferę tego, „co jest”. Oczywiście zgodzimy się, że ci, którzy są ochrzczeni, powinni mieć wiarę, powinni zawierać przymierze małżeńskie w sposób chrześcijański. Ale nie ma tu wciąż mowy o tym, jak się sprawy mają w porządku egzystencjalnym. Nie ma problemu w przyznawaniu, że ochrzczeni chrześcijanie powinni starać się o najwyższe dary. Nie można zaprzeczyć, że są ochrzczeni chrześcijanie, którzy nie starają się o najwyższe dary z powodu braku zdolności (nie mają „żywej wiary”) lub z powodu przeciwnej intencji. Jeśli tak się stanie, Kościół oczywiście nie może uznać ich związku za chrześcijańskie małżeństwo, ponieważ nim nie jest. Kościół z pewnością może uznać naturalny związek, ponieważ on jest. Kościół, jak nikt inny, jest uprawniony do uznania rzeczywistości takiej, jaka ona jest. W żaden sposób taka postawa nie prowadzi do jakiegokolwiek kompromisu doktrynalnego.

XVI. KANON 1012 § 2 ZREKONSTRUOWANY

Quare inter baptizatos fideles nequit foedus matrimoniale consistere, quin sit eo ipso sacramentum.

Przeto przymierze małżeńskie nie może istnieć pomiędzy osobami ochrzczoneymi wierzącymi, które by tym samym nie było sakramentem.

Dodajmy do tego nowy paragraf:

Foedus matrimoniale eorum qui quamvis baptizati sint fide in mysteriis Christianis non habent, non est sacramentum.

Przymierze małżeńskie tych, którzy są ochrzczeni, ale nie mają wiary w tajemnice chrześcijańskie, nie jest sakramentem.

Proponowany kanon jest w zgodzie z opinią Międzynarodowej Komisji Teologicznej odnośnie do wymogu wiary dla małżeństwa chrześcijańskiego, co nie znaczy, że został przez Kościół uznany niesakramentalny związek między ochrzczoneymi. Tym samym unika się nie kończącej się dyskusji, która wynika ze zbyt ogólnego i dlatego wadliwego pytania: czy umowa może być oddzielona od sakramentu?

W wypadku ochrzczonego wierzącego, który chce prowadzić w pełni życie chrześcijańskie, oczywiście nie może być oddzielenia ani w płaszczyźnie poznawczej, ani egzystencjalnej. W wypadku ochrzczonego niewierzącego takie oddzielenie okazuje się możliwe¹⁴.

Kanon 1013 § 1

Matrimoni finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae.

Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie dzieci, drugorzędnym zaś jest wzajemna pomoc i uśmierzenie namiętności.

XVII. ZAGADNIENIE CELÓW MAŁŻEŃSTWA

Nie ma wątpliwości, że doktryna celów małżeństwa zawarta w kanonie 1013 § 1 nie odpowiada rozumieniu tych celów, jakie zostało rozwinięte na Soborze Watykańskim II. Podczas gdy kanon ustala dokładną hierarchię celów, odróżniając pierwszorzędny i drugorzędny, Sobór mówi o połączonych celach, wzajemnie się uzupełniających i podtrzymujących:

„Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze mał-

¹⁴ Schemat powtarza ten paragraf dosłownie (*De matrimonio. Alter textus can. 1 § 2*).

żeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, poprzez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa nie jest uzależniony od ludzkiego sądu" (KDK 48).

Doktryna, która ułożyła cele w pewną hierarchię, wpłynęła znacznie na nasze prawo. Na przykład definicję celu pierwszorzędного określa przedmiot umowy małżeńskiej: „jest to trwałe i wyłączne prawo do ciała drugiego współmałżonka w celu spełnienia potencjalnych aktów prokreacyjnych" (kan. 1081 § 2).

Skoro doszliśmy do nowego i lepszego rozumienia celów, musimy także zrewidować prawne określenie przedmiotu zgody małżeńskiej. Ma ona zawierać także prawa i obowiązki dotyczące wzajemnej pomocy. Takie rozszerzenie czyni pracę prawników trudniejszą. Jest względnie łatwo osiągnąć wysoki stopień jasności, jeśli przedmiotem małżeńskich przyrzeczeń są prawa i obowiązki dotyczące aktu fizycznego, natomiast prawa i obowiązki dotyczące wzajemnej pomocy są trudne do zdefiniowania. Całość problematyki będzie wymagała uwagi ze strony prawników, a ściślej mówiąc, biegłych w jurysprudencji. W nauce prawa kanonicznego robi się już wiele dotycząc problemu, ale jest jeszcze daleko do pełnej zgody co do jego rozwiązania.

XVIII. ZNACZENIE CELÓW

Klasyczne wyjaśnienie doktryny celów zazwyczaj zaczyna się od powiedzenia: „Mówimy o celach instytucji, a nie osób”. Wymaga to bliższego wyjaśnienia.

Co to jest instytucja? Dla filozofów scholastyków było to *ens rationis*, co jest konstrukcją poznawczą, która albo ma podstawę w rzeczywistości – *cum fundamento in re* lub nie ma jej – *sine fundamento in re*. Małżeństwo jest instytucją, ale czy może ono być *ens rationis*? Nie tylko może być, ale jest. Gdy patrzemy na istniejący porządek rzeczy, nigdy nie znajdziemy małżeństwa jako rzeczy widzialnej, namacalnej, dostrzegalnej. Widzimy natomiast mężczyznę i kobietę oddających się sobie nawzajem i związek ogarniający wszystkie aspekty ich życia – *consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*, jak wyłożył to Modestinus.

Z tego wynika, że kiedy poszukujemy celów małżeństwa, stawiamy pytania dotyczące rzeczywistości skomplikowanej nie mniej niż cele natury, gdy ta łączy kobietę i mężczyznę w taki ścisły związek. Ale czymże jest natura? Jest to znów abstrakcja. Celem natury dla chrześcijan jest prawdziwa intencja jej autora, to jest wola Stwórcy:

„Bóg stworzył człowieka na swój obraz [...] Mężczyzną i kobietą stworzył ich” (Rdz 1, 27).

„Ale od początku stworzenia „mężczyzną i niewiastą uczynił ich” Bóg. Dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się z żoną swoją, i będą dwoje w jednym ciele. A tak już nie ma dwojga, ale jedno ciało. Co tedy Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza” (Mk 10, 6-9).

Pozostawmy teraz małżeństwo poza instytucjonalnym kontekstem i spójrzmy nań jako na wydarzenie w życiu osób, z których jedną jest Bóg, a życie Jego nie ma końca. On stworzył istoty ludzkie, mężczyznę i kobietę, i pragnął związku między nimi.

Jest rzeczą interesującą, że autor drugiego opowiadania o stworzeniu w *Księdze Rodzaju* przywiązuje daleko większą wagę do wzajemnej pomocy niż klasyczny tekst Kodeksu:

„Wtedy Pan Bóg powiedział: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc» [...] Wtedy Pan Bóg sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie i gdy on spał, wziął jedno z jego żeber, a miejsce to zastąpił ciałem. Po czym Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, uczynił niewiastę i przyprowadził ją do mężczyzny. A wtedy mężczyzna powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała. Będzie się zwała kobietą, bo z mężczyzny została wzięta»” (Rdz 2, 18. 21-23).

Porównajmy to z kan. 1012 § 1. Abstrakcyjny i bezosobowy język kanonu musi zostać przetłumaczony na wypowiedź o relacjach międzysobowych. Aby mówić o celach instytucji, trzeba wyjść od intencji Stwórcy. On jest osobą i od tego wyjdźmy.

Dla wszystkich doniosła jest następująca sprawa. Małżeństwo jako takie nie istnieje. Istnieją osoby ludzkie – mężczyzna i kobieta. Świadomie i dobrowolnie tworzą oni szczególnie związek między sobą a Stwórcą. Stwórca, który uczynił ich mężczyzną i kobietą, sprawia, że relacja małżeńska między nimi jest możliwa. Dwoje ludzi musi dostosować się do intencji Stwórcy. Jeśli tego nie uczynią, jakże mogą wejść w relacje, które zostały wcześniej zaplanowane przez Niego? Oni realizują swoje małżeństwo przez wypełnienie woli Bożej. Jeśli tego nie czynią, małżeństwo ich nie może zaistnieć.

Łatwo tak powiedzieć na drodze filozoficznej i teologicznej refleksji. Trudno natomiast określić, jakiego dowodu wymagałoby prawo dla zdemontowania obecności lub braku prawdziwych intencji u stron zawierających małżeństwo. W każdym razie przez cały czas miejmy na uwadze to, że gdy mówimy o małżeństwie, mówimy o ludziach będących w szczególnej

relacji wzgłędem siebie. To personalistyczne podejście pozwoli nam zrozumieć nasze zagadnienie dokładnie i otworzy drogę do postawienia właściwych pytań, a także umożliwi znalezienie należytej odpowiedzi¹⁵.

XIX. KANON 1013 § 1 ZREKONSTRUOWANY

Matrimonii christiani finis est et adiutorium mutuum et procreatio educatioque proles.

Celem chrześcijańskiego małżeństwa jest wzajemna pomoc oraz zrodzenie i wychowanie dzieci.

Trzymajmy się zrekonstruowanego tekstu tak ściśle, jak tylko można. Dwa cele jawią się tutaj połączone w jedno. Aby dokonać interpretacji tego tekstu, musimy odwołać się do konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*. Istnieje tu zmiana w spojrzeniu teologicznym, której musi być dany wyraz w obowiązującym prawie. Można rzec, że jest to literacka forma tego paragrafu, ale jest to także wypowiedź doktrynalna. Czysto legalistyczne wyjaśnienie nie może być sprawiedliwe – nawet w świecie prawa. Poprawność, jaka może się zawierać w tym stwierdzeniu, nie może być pojmowana jako adekwatny opis celów chrześcijańskiego małżeństwa. To, co znajduje się tutaj, jest prawdą, ale nie jest całą prawdą.

Cele małżeństwa zawierają w sobie wartości, które mają kapitalne znaczenie dla ludzkości, społeczności państwowej i kościelnej. Nawet nasza filozofia personalistyczna nie mogłaby nie dostrzec takich wartości. Rodzina jest komórką w organizmie społecznym; cokolwiek się dzieje w tej komórce, ma swoje dobre lub złe reperkusje w całym organizmie.

Doktryna celów zawarta w naszym kanonie – obojętnie czy w starym, czy też w zrekonstruowanym – jest poprawna, ale pozostaje w sposób istotny niekompletna. Celem małżeństwa jest służba ludzkiej społeczności w ogólności, a celem małżeństwa chrześcijańskiego – budowa wspólnoty kościelnej¹⁶.

¹⁵ Należy dodać jakąś notatkę uzupełniającą, aby usunąć szeroko rozpowszechnione nieporozumienie co do drugorzędnego celu małżeństwa określonego jako *remedium concupiscentiae* – uśmierzanie namiętności. We współczesnej literaturze (obejmującej godne uznania podręczniki) wyrażenie to jest zwykle rozumiane jako prawnie uznany sposób zaspokojenia popędu seksualnego.

¹⁶ Schemat wprowadza następujące zmiany:
– nie ma hierarchicznego uporządkowania celów;
– dwa cele są zachowane: dobro małżonków i prokreacja oraz wychowanie dzieci, ukazane jako połączone cele;
– trzeci cel: uśmierzanie namiętności, został pominięty;
– określenie celów staje się klauzulą w pierwszym, wstępnym kanonie, gdzie została umieszczona w szerszym kontekście.
Pełny tekst zob. przypis 10 niniejszej pracy.

Kanon 1013 § 2

Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.

Istotnymi właściwościami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność; w chrześcijańskim małżeństwie mają one szczególną moc, która wpływa z ich sakramentalnego wymiaru.

XX. TRWAŁOŚĆ MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCJAŃSKIEGO

Zrekonstruujmy najpierw znaczenie tego, co redaktorzy Kodeksu wyrazili w tym kanonie.

Wyrażenie „istotne właściwości” często powoduje powstawanie problemów dla studentów mówiących po angielsku. Jest to język filozofii scholastycznej. Zakłada się, że małżeństwo, tak samo jak wszystko inne, ma znaną i uchwytą treść. Podczas gdy konkretne małżeństwa przemijają, istota małżeństwa jest „wieczna” i z niej wypływają jego właściwości. Oczywiście, jeśli ta istota może być uchwytą na pierwszy rzut oka, a jest „wieczna”, nie ma zbyt wiele miejsca na rozwój poznania. Nasza wiedza może wzrastać jedynie w percepcji „przypadłościowych” zmian¹⁷.

Za pomocą tej teorii poznania tekstu znaczenie pierwszego fragmentu tego paragrafu może być wyrażone w prostym stylu angielskim przez powiedzenie, że małżeństwo jest wyłącznym związkiem z jednym partnerem na całe życie. W ten sposób jedność znaczy związek pomiędzy jednym mężczyzną a jedną kobietą, nierozzerwalność zaś znaczy, że związek musi trwać, „dopóki śmierć ich nie rozdzieli”. Nie szkodzi, że dyskusja nad tymi właściwościami ciągnie się do dzisiaj. Nie ma wątpliwości, że redaktorzy naszego tekstu chcieli powiedzieć, iż właściwości małżeństwa są niezmiennie jak jego istota.

Istnieje taka opinia, że zarówno jedność, jak i nierozzerwalność otrzymują szczególną moc w małżeństwie chrześcijańskim, gdyż jest ono sakramentem. Może ktoś zapytać, czymże jest ta „szczególna moc”, czy można ją odróżnić od „trwałości”¹⁸.

¹⁷ Powyższy paragraf nie powinien być interpretowany w takim sensie, że chrześcijańskie małżeństwo nie ma trwałego rdzenia. Ono je ma. Jak daleko ten rdzeń jest identyczny z arystotelesowską istotą, jest kwestią, która wymaga wnikliwych badań historycznych. Ale nawet jeśli małżeństwo ma istotę w sensie arystotelesowskim, to pozostaje pytanie, jak nasz umysł dochodzi do poznania jej. Czy jesteśmy zdolni uchwycić ją całą od razu? Albo czy stopniowo zbliżamy się w kierunku lepszej percepcji? To są dwa oddzielne zagadnienia.

¹⁸ Kodeks Prawa Kanonicznego dziwnie miesza naturalną filozofię małżeństwa z doktryną małżeństwa chrześcijańskiego. Chcielibyśmy zaproponować, aby zrewidowany Kodeks mówił

Język świadczy nieco o filozofii ukrytej pod tekstem. Kodeks chce utrzymać w mocy doktrynę filozoficzną głoszącą, że z prawa naturalnego każde małżeństwo musi być jedno i nierozzerwalne. Ale w Starym Testamencie istniały dość poważne wyjątki: patriarchowie, królowie, prorocy postępowali według innego wzoru. Dzisiaj także istnieją wyjątki: Kościół katolicki formalnie gwarantuje przywileje, które otwierają drogę do powtórnego małżeństwa, jeśli tylko pierwsze nie było sakramentem, a drugie wydaje się wychodzić na korzyść wierze¹⁹.

Ludzie spoza Kościoła, którzy nigdy nie poznali naszego sposobu myślenia, po prostu nie są w stanie zrozumieć tego, co robimy. Widzą sprzeczność między naszymi słowami a naszymi czynami. Bronimy nierozzerwalności, a kiedy tylko rozwód i powtórne małżeństwo przynoszą nam korzyść, zezwalamy na nie. My tak nie sądzimy, ale oni tak mówią.

Nie jesteśmy pewni, jak to stanowisko wyjaśnić, szczególnie niekatolikom. Oczywiście nie przez beztroskie nauczanie, że małżeństwo niesakramentalne może być rozwiązane, popierając w ten sposób rozbięcie rodziny, ani też przez przesadne głoszenie, że wszystkie małżeństwa są nierozwiązywalne. Wystawilibyśmy się w ten sposób na zarzut hipokryzji. Gdzieś między tymi dwiema skrajnościami bardziej otwarcie należałoby przyznać, że Kościół katolicki istotnie dopuszcza rozwód i powtórne małżeństwo dla dobra wiary.

Jedność i nierozzerwalność zyskują szczególną moc w chrześcijańskim małżeństwie. Nie dopuszcza się żadnego wyjątku, abstrahując od wypadku niedopełnionego małżeństwa sakramentalnego. Skoro dopełnienie miało miejsce, to dwie właściwości stają się absolutne. Tak wielka moc płynie z sakramentu.

Jak można to wytłumaczyć?

tylko o małżeństwie chrześcijańskim nie dlatego, że małżeństwo nie ma ludzkiego wymiaru – oczywiście, że ma – ale że prawodawca kościelny nie jest powołany do jego wyjaśnienia. Jest on powołany do tego, aby ustanawiać normy dla sakramentalnego małżeństwa. Naprawdę nic nie będzie stracone, jeśli Kodeks wzniesie się ponad naturalną filozofię i da normy wywodzące się z wiary. Zyskalibyśmy w tym wypadku na jasności.

¹⁹ Średniowieczni scholastycy rozróżniali pomiędzy pierwszorzędnym a drugorzędnym nakazem prawa naturalnego. Pierwszy z nich nie dopuszcza wyjątków, drugi dopuszcza. Według nich nierozwiązalność naturalnego małżeństwa podpada pod tę drugą kategorię. Dlatego powtórne małżeństwa patriarchów mogły być uzasadnione na gruncie wyraźnej lub ukrytej boskiej dyspensy od norm drugorzędnych.

Na gruncie filozoficznym widzimy, że godność istoty ludzkiej domaga się małżeństwa monogamicznego; godność ta doceniona została szczególnie tam, gdzie w danej kulturze uwypukla się unikalność istoty ludzkiej. Rozumowanie takie jest bardziej przekonujące, bardziej odpowiadające naszym czasom aniżeli mówienie o drugorzędnym nakazie, który dopuszczał wyjątki. Taki język jest trudno zrozumiały nawet dzisiaj. Poza tym mamy poważne wątpliwości, czy jest to poprawne podejście do zagadnienia.

Powtórzmy znów, że posługujemy się tekstem, który jest stwierdzeniem doktrynalnym. Wprowadza on nas w świat teologii sakramentu, która ostatnio przechodzi znaczny rozwój, ściślej mówiąc, czynimy postęp w zrozumieniu tego, czym są sakramenty.

Naszym największym osiągnięciem może być to, że wróciliśmy do bardziej personalistycznego rozumienia sakramentów po nadmiernie długiej i jałowej debacie nad tym, jak daleko łaska została „sprowadzona” przez znak – *ex opere operato* i jak daleko zależy ona od dyspozycji osoby – *ex opere operantis*. Wiemy, że każdy sakrament jest wydarzeniem zbawczym, przez które Bóg wzbogaca człowieka, nawet gdy trudno nam wyjaśnić dokładnie to ubogacenie, i jak ono umacnia człowieka w łasce Bożej. Sakramenty nie są przede wszystkim rzeczami, ale wydarzeniami pomiędzy osobami. Gdy ta doktryna jest stosowana do małżeństwa, otwierają się nowe i bezkresne horyzonty.

W każdym sakramencie głównym czynnikiem jest Bóg. Dlatego gdy mówimy o przymierzu (zwróćmy uwagę właśnie na to słowo) małżeńskim, głównym sprzymierzeńcem jest Bóg – żywa i kochająca osoba. Jak kiedyś dał On swą obietnicę Izraelowi, tak przez święte symbole sakramentu daje teraz swe obietnice tym, którzy zamierzają zawrzeć małżeństwo, to jest utworzyć małą i wybraną wspólnotę rodziny chrześcijańskiej. Strony są szafarzami sakramentu, lecz termin ten jest często źle rozumiany. Są oni sługami Boga, upoważnieni przez Niego i przez Kościół. Oto precyzyjny sakramentalny wymiar: oni nie działają i nie mówią w swoim imieniu. A jeśli tak robią, to wymiana ślubowań nie będzie wydarzeniem uświęcającym.

Tak więc każde młode małżeństwo jest nowym przymierzem Boga ze swoim ludem, z tymi ludźmi w tej szczególnej sytuacji. Źródło mocy, jedności i nierozzerwalności jest w słowie Boga wypowiedzianym przez sakrament. Dla zrozumienia natury tej mocy potrzeba daleko głębszych poszukiwań i refleksji²⁰.

XXI. ZAGADNIENIE JEDNOŚCI

Jedność może być rozumiana w dwóch znaczeniach. Może zaistnieć bądź między kilku partnerami w tym samym czasie, bądź między kilku partnerami następującymi po sobie sukcesywnie, podczas gdy pierwszy z nich jeszcze żyje. Drugie znaczenie koliduje z nierozzerwalnością.

²⁰ Możemy postępować dalej za tą myślą. Boskie przymierze nie jest adresowane jedynie do małżonków, ale do całej rodziny, włączając w to dzieci. Oni wszyscy są ludem Bożym. Bóg obiecał ochraniać ich, pomagać im, bronić w pielgrzymce przez życie. Boskie przymierze z Abrahamem i jego rodziną jest stosowną analogią dla zrozumienia Boskiego przymierza w małżeństwie chrześcijańskim.

Przez całą historię chrześcijaństwa istniał ten nie tylko teoretyczny problem obejmujący możliwość małżeństwa jednej osoby z kilkoma partnerami w tym samym czasie, czy to w formie poligamii (jeden mąż z kilkoma żonami) czy poliandrii (jedna żona z kilkoma mężami). Było to oceniane jako sprzeczne z wiarą chrześcijańską. Jednakże w ostatnich czasach pytanie to jest znów stawiane, głównie przez misjonarzy: czy poligamia jest do pogodzenia z chrześcijańską drogą życia?

Żadne uczciwe pytanie nie powinno być uważane za bezzasadne. Kulturowe zwłaszcza okoliczności mogą zmuszać do stawiania nie znanych dotychczas pytań i do szukania na nie odpowiedzi zgodnie z naszą najlepszą wiedzą. W tym wypadku pytanie jest uczciwe. Ale autentyczna odpowiedź wydaje się być taka sama, jaka była dawana zawsze i wszędzie w historii chrześcijaństwa: poligamia i poliandria są sprzeczne z chrześcijańską drogą życia. Nie ma żadnego dowodu na to, że takie praktyki były akceptowane nawet w minimalnym stopniu. Istnieje natomiast wiele dowodów na coś przeciwnego.

Poza tym można spojrzeć na rzecz z innych punktów widzenia. Trudno zrozumieć, w jaki sposób *consortium omnis vitae*, to jest niepodzielny tryb życia, mógłby odbywać się z kilkoma osobami równocześnie. Środki, jakimi dysponuje jedna ludzka istota, są zbyt ograniczone, aby mogły być oferowane kilku partnerom. Jest to więc pytanie o ludzką godność. Jak mogłaby każda żona zachować swą unikalną godność i dzielić tego samego mężczyznę z inną żoną?

W ten sposób rozstrzygamy wcześniej postawione pytanie, czy pluralizm partnerów jest zgodny z chrześcijańską drogą życia. Musi być dana znana od dawna odpowiedź: nie jest²¹.

XXII. KWESTIA NIEROZWIĄZALNOŚCI

Rozpatrując kwestię nierozwiązalności, pierwszym pytaniem, jakie się nasuwa, jest to, jak wyjaśnić ten problem w niniejszych glosach.

W świecie prawa kwestia ta jest dość prosta: małżeństwa sakramentalne raz dopełnione nie mogą być rozwiązane przez jakąkolwiek ludzką władzę; wszystkie inne małżeństwa mogą być rozwiązane na korzyść wiary chrześcijańskiej za pośrednictwem kompetentnego kościelnego autorytetu. W świecie teologii kwestia ta okazuje się złożona. Poza ogólną kwestią zgłębiania tajemnicy istnieje wiele problemów związanych z interpretacją tekstów

²¹ Zagadnienia tego nie należy mieszać z pytaniem: jak tolerancyjny mógłby być Kościół w stosunku do starożytnych kulturowych tradycji, które były sprzeczne z praktyką chrześcijańską, gdy przyjmował pogańskie ludy do wspólnoty chrześcijańskiej? Nikt nie może dać na to pewnej odpowiedzi.

biblijnych, dokumentów historycznych i świadectw ludzi, którzy doświadczili mocy łaski lub słabości naszej natury. Świat prawa manifestuje obraz jednakowej praktyki opartej na powszechnie akceptowanym przekonaniu; świat teologii objawia nie rozstrzygnięte skutki dyskutowanych kwestii.

Ponieważ te dwa światy są odmienne, choć nie oddzielone, dysputy teologów mają swój wpływ na myślenie prawników. Reakcje jednych i drugich są różne. Są tacy, którzy w prawie widzą autentyczny wyraz naszej wiary i stąd negują konieczność dalszych badań. Są też tacy, którzy uważają, że prawo jest staroświeckie i nieaktualne, i stąd chcą je bezzwłocznie zmienić. Na koniec są i ci, którzy chcą słuchać pytań i przyjąć na siebie ciężar poszukiwań i rozważań wierząc, że przez to cały Kościół posuwa się w kierunku pełnej prawdy.

Czego mogą więc dokonać te glosy w takich okolicznościach? Być może, że najbardziej pożyteczną przysługą, jaką one mogą oddać, jest wskazanie na złożoność kwestii nierozwiązalności, aby w ten sposób zburzyć przekonanie, o ile takie istnieje, że odpowiedzi są bardzo blisko i wystarczy rzucić okiem, aby je znaleźć²². Jest to nieprawda i już wiele razy w historii chrześcijaństwa wspólnota zmagala się ze zrozumieniem tajemnicy. W tym procesie należy otworzyć się na silne światło boskiego objawienia i przełamać wiele ludzkich ograniczeń. Postęp następuje nie przez proste odnajdywanie ukrytej gdzieś doktryny, ale przez powolny wzrost w coraz intensywniejszym przyswajaniu sobie tajemnicy. Prawda ta nie może być wystarczająco uwydatniona: postęp w zrozumieniu nie oznacza wyjścia i zobaczenia, co się dzieje, ale polega na wewnętrznej transformacji myślenia. Postęp nie polega na zwykłej akumulacji informacji, ale na ciągłej ewolucji krytycznie uzasadnionych sądów. Taki postęp nie może być dokonany gwałtownie, nawet w wieku szybkiej wymiany informacji. Aby wykonać zadanie rozwikłania tej zawilości i w ten sposób – być może – przyczynić się do lepszego uchwycenia tajemnicy, skierujmy naszą refleksję na następujące aspekty:

- otaczające nas środowisko;
- zasięg naszego horyzontu poznawczego;
- ewolucyjną naturę naszego poznania;
- świadectwa Nowego Testamentu;
- świadectwa późniejszej historii.

²² Dosłowna forma naszego wykładu jest wstępnym zbliżeniem się do zagadnienia nierozwiązalności małżeństwa. Obecnie nie zamierzamy niczego więcej, jak tylko wyjaśnić podłoże niektórych nieporozumień i być może zasygnalizować, że problem jest bardziej złożony, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Czyniąc to, powinniśmy wskazać na niektóre drogi i metody postępu, które mogą prowadzić nas do głębokiego zrozumienia tajemnicy, a także do sformułowania lepszych praw dla ochrony wszystkich wartości.

1. Środowisko

Każda dyskusja teologiczna ma miejsce w jakimś środowisku. Bez względu na to, co robimy, nasze środowisko ma wpływ na nasz sposób myślenia. Ma to duże znaczenie, dlatego należy zdawać sobie sprawę z tego, co się dzieje wokół nas. Nigdy nie będziemy mogli pracować w próżni doskonałej abstrakcji; ani nie jest to potrzebne, ani wskazane. Ale wiedza o tym, co się dzieje wokół nas, może nam bardzo pomóc w uniknięciu odchylenia i osiągnięciu obiektywizmu.

Oto fakt, który przytłacza nas od samego początku. Liczba rozwodów i powtórnych małżeństw w zachodnim świecie, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, konsekwentnie wykazuje tendencję wzrostu. Z raportów wynika, że ten trend jest tak samo silny wśród katolików, jak i wśród ludzi wyznających inną wiarę. Nawet jeśli przytaczane statystyki są niemożliwe do zweryfikowania (np. że jedno na cztery małżeństwa katolickie kończy się rozwodem), nie można zaprzeczyć podstawowym faktom: teraz jest o wiele więcej rozwodów między katolikami niż kiedykolwiek przedtem. Znaczy to, że problem nierozwiązalności małżeństwa przybrał nowy wymiar w Kościele katolickim. Liczba osób rozwiedzionych z głębokimi ludzkimi problemami uległa wielokrotnieniu; wielu z nich ożeniło się powtórnie, większość z nich potrzebuje poważnej pomocy.

Sytuacja ta spowodowała powstanie obszernej literatury – szczególnie w Stanach Zjednoczonych – inspirowanej przez zaniepokojenie i współczucie, szukającej nowego wglądu w naszą starą doktrynę o małżeństwie. Dość często takie pisma mają na celu uzasadnienie rezygnacji z doktryny o nierozwiązalności i zaakceptowanie legalizacji rozwodu i powtórnego małżeństwa jako jedynej skutecznej drogi wyjścia dla tych, którzy cierpią konsekwencje rozbicia związków. Niestety jest brak publikacji na ten temat, które byłyby oparte na badaniach naukowych. Trudno byłoby wymienić choć jedną książkę wydaną po angielsku na temat historii sakramentu małżeństwa. Równie trudno znaleźć aktualnie jakieś obszerniejsze systematyczne studium opublikowane oryginalnie po angielsku na ten temat. Mamy do czynienia z nadprodukcją lekkiej literatury i brakiem krytycznych studiów. Taki brak równowagi nie jest dobry dla nikogo: ani dla tych, którzy domagają się radykalnych zmian, ani dla tych, którzy opowiadają się za klasyczną doktryną. Nikt z nich nie może odwołać się do wiarygodnych źródeł. Innymi słowy – w naszym środowisku następuje pewien rozwój, ale są jeszcze tereny nietknięte.

Istnieje jeszcze więcej kontrastujących z sobą spraw na tym polu. Aby wiedzieć, jak przebiega dzisiaj realizacja myśli teologicznej, w szczególności na temat sakramentu, poznanie świadectwa chrześcijan jest niezbędne. Zanim ktokolwiek wyrazi to, czym jest sakrament, powinien posłuchać tych, którzy otrzymali ten dar i mogą wypowiedzieć się o nim na podstawie do-

świadczenia. Jest to jedyne rozsądne podejście. Nie wyklucza ono żadnego z klasycznych źródeł teologii, raczej uzupełnia je.

Teraz, gdy doszliśmy do lepszego rozeznania, jak doniosła jest wartość węzła małżeńskiego, winniśmy posłuchać tych, którzy doświadczyli jego rozwiązania. Ale jeszcze bardziej powinniśmy wysłuchać uważnie tych, którzy doznali łaski niezłomnej wierności. Każda grupa ma potrzebę wypowiedzenia się, każda powinna być wysłuchana. Niestety, również w tych sprawach nie ma nic nowego w literaturze. Wiele pisze się o przykrych przeżyciach rozvodu, a mało o wierności aż do śmierci. W ten sposób w środowisku, w którym żyjemy, nie wszystkie przymioty małżeństwa są uwydatnione. Winniśmy mieć to zawsze na uwadze.

2. Horyzont poznawczy

Środowisko jest tym, co można zobaczyć, horyzont zaś wyznacza granice naszego widzenia.

Kiedy omawiane są tylko teologiczne rozwiązania, wtedy im dalej debatujący mogą zobaczyć, tym lepsze będą ich odpowiedzi. Gdy pole ich widzenia rozszerza się, ich wiedza ulega wzbogaceniu, mają więcej danych, na których budują swoje poznanie. Gdy badana kwestia dotyczy pewnych wartości, jak jest to w wypadku nierozzerwalności, wtedy znaczenie szerokiego horyzontu jest większe niż kiedykolwiek. Nie można osiągnąć żadnego rozwiązania, jeśli wszystkie istotne wartości nie są wyraźnie widziane i wzięte pod uwagę. Jeśli to zostanie pominięte nawet mimowolnie, końcowy sąd będzie wadliwy, a ktoś zostanie pokrzywdzony.

Spróbujmy więc wyliczyć wartości, które powinny znaleźć się na horyzoncie badających kwestię nierozzerwalności.

– Dobro poszczegółnej osoby ludzkiej w różnych sytuacjach, ujęte w treści wzajemnych ślubowań małżeńskich. Istnieje dobro tego, który jest zobowiązany do wierności, dobro tego, który został niewinnie porzucony. Jest także dobro tego, który zbłądził, lecz żałował swego kroku.

– Jeśli zaistnieje drugie małżeństwo, chodzi również o szczęście wszystkich członków drugiej rodziny, chodzi o szczęście dzieci urodzonych w drugim związku. Może więc być postulowany stabilny związek rodziców. Istnieje też dobro rodziców, oni bowiem potrzebują poparcia i pomocy.

– Dalej, jest obowiązkiem chrześcijan stać na straży wartości chrześcijańskiego małżeństwa. Taki obowiązek ciąży nie tylko na „Kościele oficjalnym”, ale także na każdym członku kościelnej wspólnoty – na tych, którzy są, i na tych, którzy nie są związani małżeństwem. Ponadto nie jest to obowiązek, który może być wypełniony tylko słowami, potrzebne są czyny. Wszystko, co chrześcijanie robią dla małżeństwa oficjalnie lub w inny sposób, jest świadectwem wobec tych, którzy przygotowują się do małżeństwa. Nauczanie nie

może być oddzielone od praktyki, ponieważ praktyka jest też nauczaniem. Stąd pytanie, czy wierność aż do śmierci nie może być wymagana, jeśli praktyka dowodzi, że relacje te bywają łatwo zrywane.

– Istnieje też dobro rodziny i wszelkie dobrodziejstwa, jakie trwała rodzina chrześcijańska może wnieść do każdej społeczności, zarówno religijnej jak i świeckiej.

Wszystkie te wartości należą do szerokiej dziedziny, w której dyskusje na temat teologii małżeństwa w ogóle, a nierozwiązalności w szczególności muszą znaleźć miejsce. Wszystkie te wartości muszą być brane pod uwagę w imię słusznego rozwiązania, żadna z nich nie może być bezkarnie zignorowana. Jeśli końcowy wniosek jest osiągnięty na podstawie kilku elementów z pominięciem pozostałych, nie może być traktowany jako konkluzja i nie osiągnię się tego, co jest słuszne. Sprawiedliwością jest *suum cuique tribuere*.

Ponadto odpowiedzi muszą być poznane we wspólnocie (używając tego dawnego zwrotu) wiernych. Łączność z nimi będzie nas chronić przed ryzykiem zagubienia się. Ale aby być autentyczną wspólnotą, należy objąć zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość. Trzeba sięgnąć do chrześcijan, którzy nas poprzedzili – oni także próbowali sformułować swoje własne widzenie rzeczy. Trzeba złączyć się z naszymi siostrami i braćmi rozproszonymi na całym świecie, oni także mają oczy i uszy otwarte. Z nimi wszystkimi musimy być zjednoczeni w wierze.

3. Poznanie naszych dróg rozumowania

Dlaczego tak usilnie dążymy do zrozumienia tego, w jaki sposób pracuje nasz umysł? Zademonstrujmy to na przykładzie. Oto słynne stwierdzenie Soboru Trydenckiego dotyczące nierozwiązalności małżeństwa:

„Jeśli ktoś mówi, że Kościół jest w błędzie, gdy stale uczy [...], że węzeł małżeński nie może być rozwiązany [...], *anathema sit*” (DS 1807).

Na każdej teologicznej konferencji znajdują się tacy, którzy będą dowodzić, że sprawa została ustalona: jeśli błędem jest mówić, że Kościół myli się nauczając o nierozwiązalności, to logicznie poprawne jest zdanie, że węzeł ten jest nierozwiązalny.

Są też tacy, którzy mówią, że nic nie jest ustalone, a ściśle rzecz biorąc nic nie zostało powiedziane o nierozwiązalności, ale tylko o ludziach, którzy chcą oskarżyć Kościół o popełnienie błędu.

Naszym zdaniem obydwie opinie mają złe podejście do zagadnienia. Metoda obydwu jest nieprawidłowa, stąd odpowiednie wnioski są błędne. Dlaczego? Ponieważ każda z tych opinii jest jakby sprawozdaniem o statycznym stanie rzeczy. Żadna z nich nie uwzględnia, że stan ten jest integralną częścią procesu zmierzającego do punktu, który nie może pozostać w oderwaniu. To znaczy, że gdy będzie brany oddzielnie, jego znaczenie nie będzie rozpo-

nane. Jego znaczenie może być ocenione jedynie wtedy, gdy ten proces, którego jest częścią, zostanie dokładnie określony: dokąd zmierza, skąd wychodzi i jaka jest jego siła. Zauważmy, że nie jest to prosty ruch idei. Jest to postęp wspólnoty w poznaniu rzeczywistości.

Prowadzi to do wniosku, że jedynie poprawna, krytyczna ocena wiary, jaką żyje wspólnota w danym momencie historii, jest opisem procesu, który obejmuje jego wcześniejsze fazy, kierunek, natężenie oraz dalszy postęp, o ile jest znany.

Tak więc kanon Soboru Trydenckiego ma swoje znaczenie, ale to znaczenie nie może być odczytane za pomocą bezkrytycznego pytania: „Czy nierozwiązalność została zdefiniowana?”, na które można dać tylko odpowiedź „tak” lub „nie”. Poprawne pytanie brzmi: „Do jakiego punktu zrozumienia sprawy doszedł Sobór?” Odpowiedź będzie tak złożona, jak określenie pozycji poruszającej się na niebie gwiazdy²³.

Tyle, jeśli chodzi o przykład. Teraz więcej teorii.

Jednym z wielkich osiągnięć współczesnej teorii poznania jest zdanie sobie sprawy z tego, że nie potrafimy niczego poprawnie zrozumieć, jeśli nie poznamy, jak działa nasz umysł. Nie wystarczy określić przedmiot naszej wiedzy, konieczna jest refleksja nad wewnętrznym procesem, który doprowadził nas do spotkania z przedmiotem.

Platon myślał, że nasz duch jest zdolny do kontemplacji doskonałych form istniejących w świecie wiecznych idei. Arystoteles dał bardziej grun-

²³ Być może kilka przykładów pomoże Czytelnikowi lepiej zrozumieć nasze stanowisko. Pierwszy jest prosty, ale wystarczający jako punkt wyjścia. Załóżmy, że Tytus podróżuje z Rzymu do Jerozolimy. Postępując wytyczoną drogą, osiągnął Ateny. Ktoś, kto nie zna go, może łatwo przypuścić, że się tu osiedlił. I tak wyciąga się różnego rodzaju wnioski, ale popełnia się błąd. Tytus jest bowiem w drodze. Jego pobyt w Atenach nie trwa dłużej niż moment przyjazdu i moment odjazdu – składowe elementy jego podróży. A zatem na pytanie, gdzie Tytus jest, możliwa jest bardziej dokładna odpowiedź. Jest on w podróży, przenosząc się z Rzymu do Jerozolimy. Jeśli dodamy, że jego poruszanie się jest powolne lub szybkie, to lepiej wyjaśnimy wszystko, co się z nim dzieje.

Sprawa przedstawia się inaczej, gdy idzie o zrozumienie położenia osoby, która stale przebywa w miejscu lub przechodzi przez nie. Analogiczne różnice zachodzą, gdy idzie o rozumienie doktryny, która jest w procesie rozwoju, w stadium końcowym i wyklarowanym lub będącym częścią ewentualnych przemian. Inny, bardziej sofistyczny, przykład może być wzięty z filozofii Arystotelesa, przy użyciu pojęcia *potentia*, której przeznaczeniem jest stać się *actus*. Prawdziwa natura *potentiae* polega na zbliżaniu się do swego spełnienia w *actus*. Stąd aby wiedzieć, że coś jest w *potentia*, trzeba wiedzieć, skąd ruch pochodzi, dokąd idzie i jaka jest jego intensywność. Gdy wspólnota posuwa się naprzód w rozumieniu zagadnienia, przechodzi z *potentia* do *actus*. Gdy bierze się pod uwagę moment pośredni i czyni się go absolutnym, fałszuje się naturę rozwoju. Na nieszczęście w teologii zbyt często bierze się pod rozwagę wyizolowane teksty, które są fragmentem oznak postępu. Ponieważ nie daje to jasnego obrazu natury tego rozwoju, powiększa przez to różne rodzaje nieprawdziwych wniosków, które czynią momenty przejściowe momentami końcowymi, jakoby wszystko doszło do zamierzonego celu.

towne wyjaśnienie. Uważał, że nasz umysł jest zdolny dojść do poznania istoty dostrzegalnego zjawiska na drodze zabiegu poznawczego, zwanego abstrakcją. Jego teoria została zaakceptowana przez scholastyków. W późniejszych czasach Kant w swych obszernych dziełach skierował uwagę filozofów na oryginalny udział ludzkiego umysłu w procesie poznawania. Z pewnością postawił on kilka dobrych pytań, ale niestety dał złe odpowiedzi. Doszedł do przypisania nadrzędnej roli apriorycznym formom, kategoriom i ideom, tak że skutecznie odciął rozum od jego naturalnego środowiska, od świata zewnętrznego. W ten sposób doszedł do przyjęcia pewnego rodzaju agnostycyzmu w stosunku do rzeczywistości, która istnieje „gdzieś poza nami”.

Dzisiaj jesteśmy w lepszej sytuacji w wyjaśnieniu tych samych problemów. Wyłoniły się nowe teorie poznania, w których pierwiastki obiektywne i subiektywne harmonijnie równoważą się. Nie dochodzimy do poznania istoty rzeczy nagle i w niezwykłych okolicznościach. Raczej na podstawie fragmentarycznej informacji, dzięki naszej pomysłowości stopniowo dochodzimy do poznania rzeczy i osób będących wokół nas i zrozumienia ich obiektywnej egzystencji. Jest to proces dynamiczny, czasami powolny i bolesny, czasem szybki i radosny. Być świadomym tego procesu znaczy dostrzegać fakt, że prawdziwa natura naszej wiedzy ulega ewolucji. Nawet gdy to poznanie jest poprawne, wiedza ulega udoskonaleniu wszcz i w głąb. Każdy punkt dojścia jest punktem wyjścia.

Nie inaczej jest z wiedzą, jaką mamy o sakramencie małżeństwa, oraz o więzach, jakie tworzy ten sakrament między dwiema osobami. Rodzi się z informacji, która przybywa z zewnątrz – z pamięci o Jezusie i Jego nauczaniu, które przekazuje wspólnota chrześcijańska. Pochodzi także z wglądu w historię. Wglądu, który powstaje z wysiłku ludzkiej myśli, ale nie bez pomocy Ducha Świętego.

Cóż dalej? Natura związku małżeńskiego, jakiej chciał Bóg Nowego Przymierza, jest jedną rzeczą, nasza wiedza o niej w danym momencie historii – drugą. Nie znaczy to, że wpadamy w agnostycyzm i oświadczamy, że nic nie wiemy, lub że wpadamy w relatywizm i pozostajemy sceptyczni we wszystkim. Rdzeń tajemnicy został objawiony, ale nie doszliśmy do wyczerpującego poznania jej.

Nasz postępek wynika ze złożonego wzajemnego oddziaływania wielu czynników. Taki jest prawdziwie ludzki proces poznania. Jest to postępek drogą prób i błędów. Idzie on w kierunku pełnej prawdy przez niepewność i pomyłki, wstrzymujące go przystanki, a także przez cofnięcia. A Duch Święty czuwa nad tym wszystkim...

Dlatego przy wyjaśnianiu tego procesu musimy kierować się znakami ruchu, biorąc pod uwagę pewniki i wątpliwości, postępując z całą ostrożnością. Musimy patrzeć na ogólne tendencje wśród wielości zmian. Pojawi się pokusa, aby uczynić szczegółowy punkt w procesie ewolucji czymś absolut-

nym, zamiast traktować go jako moment przejściowy. W ten sposób może być zaprzepaszczone główny kierunek ruchu. Jeśli tak się stanie, wynik będzie niepełny, a wnioski wątpliwe. Mówiąc to, jesteśmy gotowi wysłuchać świadectw Nowego Testamentu i późniejszych dokumentów historycznych²⁴.

4. Świadectwa pierwszych gmin chrześcijańskich: kerygma

Literatura dotycząca małżeństwa w Nowym Testamencie jest ogromna i powiększa się z każdym dniem. Studia nad poszczególnymi tekstami mnożą się, istnieje oszałamiająca różnorodność interpretacji. Gdy czytamy Nowy Testament jako całość, możemy łatwo odkryć pewne dominujące kierunki myśli. Na początek dobrze jest postawić pytanie: co powiedzieli apostołowie o małżeństwie głosząc Dobrą Nowinę? Innymi słowy, czym była kerygma dotycząca małżeństwa? Chodzi o to, że nasze wstępne poszukiwania nie powinny skupiać się na poszczególnych tekstach, które dotyczą niefortunnnych przypadków załamania się ludzi, jak w 1 Kor 7, 15 lub Mt 5, 32; 19, 7, ale na pozytywnej treści pierwotnego nauczania. Tam znajdujemy podstawę. Niektóre wiodące idee wyłaniają się od razu²⁵.

Apostołowie uświadamiali sobie znaczny kontrast między prawem Mojżeszowym a prawem Jezusa. Dla nich są to dwa prawa przeciwstawne: „stare” i „nowe”. Pierwsze z nich zezwalało na „odprawienie” żony, drugie nie:

„I przystąpiwszy faryzeusze, pytali Go kusząc: «Czy godzi się mężowi oddalić żonę?» A On odpowiadając im rzekł: «Cóż wam nakazał Mojżesz?» Powiedzieli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić». Ale Jezus powiedział im: «Dla twardości serca waszego dał wam taki nakaz, ale od początku stworzenia (Bóg) uczynił ich *mężczyzną i kobietą. Dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swą żoną, i we dwoje będą jednością.* A tak nie ma dwojga, ale jest jedno ciało” (Mk 10, 2-8; Mt 19, 3-9).

Oni wierzyli, że Bóg jest obecny i aktywny, ilekroć małżeństwo zaistniało. „Dlatego co Bóg złączył, niech człowiek nie rozłącza” (Mk 10, 9; Mt 19, 6):

Apostołowie byli świadomi, że małżeństwo ma święty wymiar. Dla nich obecność i działanie Jezusa na uczcie weselnej w Kanie, Jego ofiarowanie

²⁴ Bliższe informacje na temat rozwoju doktryny i rozwoju osób daje L. Ōrsy w pracy *The Evolving Church and the Sacrament of Penance* (Denville, NJ 1978 rozdz. 2-3).

²⁵ Lista tekstów w Nowym Testamencie odnoszących się do małżeństwa: Mt 5, 27-32; 19, 3-12; 14, 3-5; 15, 19; Mk 10, 2-12; Łk 16, 18; 18, 11; 2, 1-11; J 8, 3-11; Rz 2, 22; 7, 1-40; 11, 1-16; 13, 1-13; 1 Kor 6, 12-20; 7, 1-40; 11, 1-16; 13, 1-13; Ef 5, 21-33; 1 Tm 2, 11-15; 3, 11-16; Tt 1, 5-6; Hbr 13, 4; 1 P 3, 1-7; Kol 4, 18-21.

wina (odwołajmy się do symbolizmu Jana: „Jest to wino Nowego Przymierza”) były początkiem manifestacji Jego chwały: „Taki początek cudów uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej i okazał chwałę swoją, i uwierzyli weni uczniowie Jego” (J 2, 11).

Zdaniem św. Pawła w małżeństwie jest tajemnicza i uświęcająca siła. Nawet związek między chrześcijaninem a niechrześcijaninem był tak niezwykły, że ten ochrzczony przekazywał swą świętość drugiemu i wspólnym dzieciom:

„Jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje. Ponieważ uświęca się mąż niewierzący dzięki swej żonie, a niewierząca żona uświęcona jest poprzez swego męża. Inaczej dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte” (1 Kor 7, 13-14).

Autor *Listu do Efezjan* był już w posiadaniu szeroko rozwiniętej teologii małżeństwa. Widział on małżeństwo jako reprezentację lub symbol związku Chrystusa ze swym Kościołem. Jego zdaniem związek małżeński polegał na całkowitym oddaniu się. Jak Chrystus oddał się Kościołowi, tak małżonkowie muszą oddawać się sobie nawzajem:

„Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy coś podobnego, aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony tak, jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Bo nikt nigdy nie odnosił się z nienawiścią do swego ciała, lecz je żywi i pielęgnuje jak Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego ciała. *Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją i będą oboje jednym ciałem.* Tajemnica to wielka jest, a ja mówię w Chrystusie i w Kościele” (Ef 5, 25-32).

Jaki obraz małżeństwa wyłania się z takiego podejścia? Wszystkie świadectwa mówią o nim jako o niezwyklej jedności, o pełnym łaski darze, który może przenieść obdarowanych do doskonałej miłości. We wzajemnym oddaniu się małżonków bezgraniczna miłość Chrystusa do swego ludu jest ukazana i wciąż się odnawia. Nie jest to czymś innym, jak biblijnym rozumieniem małżeństwa, a opiera się na pewnej oczywistości i wyjaśnia nam więcej, niż mogłaby dokonać analiza wielu wyizolowanych tekstów.

Jest oczywiste, że autor *Listu do Efezjan* przedstawiał związek małżeński między chrześcijanami jako nie dopuszczający ograniczeń. Nie mógłby on powiedzieć, że mężowie powinni kochać swoje żony tak, jak Chrystus umi-

łował Kościół, i *vice versa*, gdyby wierzył, że małżeństwo może być zawarte na pewien czas. Taka sprzeczność nie miałaby sensu.

Od czasu napisania tego listu wymogi Kościoła co do całkowitego oddania się małżonków pozostały nie zmienione. Istotnie, na Wschodzie i na Zachodzie Kościół nigdy nie dopuszczał nikogo do małżeńskich przyrzeczeń, jeśli on lub ona nie zamierzali zobowiązać się na całe życie. Takie rozumienie małżeństwa było bardzo silnie podtrzymywane, jak nam wiadomo, bez żadnych wahań, bez żadnych pomyłek, bez żadnych zmian. Na takich dokładnych warunkach wspólnota kultywuje pamięć pierwotnego orędzia Jezusa i daje tego żywe dowody.

5. Świadectwo wczesnych wspólnot i przypadki rozpadu małżeństwa

Wczesne wspólnoty chrześcijan z pewnością były zaniepokojone faktem, że niektóre małżeństwa rozpadły się. Istotnie, Mateusz opisuje, iż uczniowie pytali Jezusa, jak należy oceniać takie wypadki. Następnie *1 List do Koryntian* ukazuje, iż św. Paweł zdawał sobie sprawę, że wiara chrześcijańska przyjęta przez jednych może być odrzucona przez innych. Pojawił się problem: jak należy postąpić, gdy związek rozpada się?

Jako pierwszą zacytujmy najwcześniejszą odpowiedź św. Pawła. Jego rada jest całkiem prosta: pozwólcie im się rozejść. Jeśli niewierzący pragnie odejść, pozwólcie mu:

„Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie. Nie jest związany ani brat, ani siostra w tym wypadku. Albowiem Bóg powołał nas do życia w pokoju” (1 Kor 7, 15).

Paweł pozostawia sprawę w takim właśnie stanie. Nie porusza on kwestii powtórnego małżeństwa. Ale ostatecznie Kościół doszedł do zrozumienia jego słów w tym sensie, że chrześcijanin był wolny do tego stopnia, że mógł powtórnie zawrzeć małżeństwo. Stąd bierze swe pochodzenie tzw. przywilej Pawłowy.

Od czasu do czasu rada św. Pawła jest przywoływana przez współczesnych w celu zadokumentowania, że nauczanie Pana Jezusa może i musi być dostosowane do nowych sytuacji. Apostoł mógł dokonać wyjątku od zasady nierozwiązalności. Być może, że on tak zrobił, ale my o tym nie wiemy. Z pewnością pozwolił na separację tak daleko, jak wskazuje oczywistość tekstu. Z teologicznego punktu widzenia bardziej znaczące jest to, czy takie rozwiązanie zostało dokonane przez Kościół, czy przez Apostoła. Oto dwa teksty Mateusza:

„Powiadam wam, że ktokolwiek by opuścił żonę swą z wyjątkiem przyczyny rozpusty i pojął inną, cudzołoży” (Mt 19, 9; zob. również 5, 32).

W zależności od znaczenia greckiego słowa *porneia* i jego kontekstu cytowany fragment może być rozumiany w różnym sensie. Oto niektóre warianty:

1) *Porneia* znaczy „cudzołóstwo” popełnione przez prawowitą żonę. Wtedy logion pozwala na odstępstwo od zasady nierozzerwalności.

2) *Porneia* znaczy „nieczystość”, „prostytucja” lub „złe prowadzenie się” niektórych kobiet w okresie zaręczyn. Pomimo że nie ma jeszcze małżeństwa, może być dany „list rozwodowy”. Wtedy logion nie zezwala na żadne wyjątki od zasady.

3) *Porneia* znaczy „małżeństwo kazirodcze”, to jest taki związek, który ze względu na stopień pokrewieństwa jest zakazany przez prawo (Kpł 18). Takie małżeństwa były często tolerowane przez Żydów, ale mogły spowodować powstanie problemów we wspólnocie żydowsko-chrześcijańskiej znanej Mateuszowi. Jak należało oceniać takie małżeństwa? Odpowiedź została dana w logionie: były one kazirodcze. Kobiety należy odprawić – taki związek nigdy nie był zgodny z prawem. Stąd cytowany fragment nie zawiera żadnego wyjątku od ogólnej zasady.

Pośród tych trzech interpretacji ostatnia wydaje się zdobywać wzrastające uznanie wśród biblistów. Wysuwane na jej uzasadnienie argumenty oparte są na zewnętrznej i wewnętrznej oczywistości.

Jednakże warto zauważyć, że oficjalnie uznane przez Kościół łacińskie tłumaczenie Pisma św., zwane Wulgatą, interpretuje *porneia* jako „cudzołóstwo”. Ostatecznie ten sam Kościół zabronił, aby tę klauzulę traktować jako wyjątek. Kościół grecki nie potrzebował tłumaczyć tego słowa, ale ostatecznie doszedł do interpretowania go w znaczeniu cudzołóstwa, ustanawiając wyjątek od ogólnie przyjętej reguły.

Przez wzgląd na całokształt zagadnienia należałoby nadmienić o innej interpretacji, która nie widzi żadnego wyjątku od zasady nierozzerwalności. Utrzymuje ona, że bez względu na to, co słowo *porneia* znaczy, pozwala ono tylko na separację, ale nie na powtórne małżeństwo. Tak mówi dobrze znany belgijski egzegeta Jacques Dupont i niemiecki teolog Walter Kasper²⁶.

6. Dwie teorie, obydwie niezadowolające

W tym punkcie należy nadmienić o dwóch nowszych teoriach dotyczących związku małżeńskiego w Nowym Testamencie. Są to próby pogodzenia zasady nierozwiązalności ze znaczącymi wyjątkami.

²⁶ Kasper daje zwięzłe podsumowanie swego stanowiska w: *Theology of Christian Marriage* s. 52.

Pierwsza teoria stara się wyjaśnić teksty synoptyczne mówiąc, że Chrystus chciał zakazać zawierania powtórnego małżeństwa, ale w sposób obwarowany zastrzeżeniami. Uznał je za niegodziwe, ale nie za nieważne. Nie twierdzimy, że nigdy nie natknęliśmy się na taką interpretację w pracach biblijnych.

Propozycja takiego kanonicznego rozróżnienia w Biblii jest naiwna i anachroniczna. Prawne zakazy ze stopniowanymi skutkami, uznanie nieważności lub niegodziwości aktu zostały wprowadzone później do prawa kanonicznego. Były one z pewnością jeszcze nie dość rozwinięte w czasach Gracjana w XII wieku i nie mogą być użyte do wyjaśnienia myśli Jezusa. Na temat tej teorii nie ma potrzeby więcej mówić²⁷.

Inna teoria jest próbą utrzymania zasady nierozzerwalności, a jednocześnie pozwala prawnie na uzasadnione odstępstwa od niej przez wprowadzenie do biblijnej teologii małżeństwa z jednej strony koncepcji proponującej ideał, a z drugiej – koncepcji bardziej realistycznych rozwiązań w ramach chrześcijańskiej drogi życia. A więc Jezus chciał traktować nierozzerwalne małżeństwo jako ideał, gdy zaś Jego uczniowie nie mogli tego pojąć, zaakceptował bardziej realistyczne rozwiązanie w postaci rozwodu i powtórnego małżeństwa.

Teoria ta okazuje się atrakcyjna, ponieważ pozwala utrzymać w Kościele tych, którzy dążą do pełnego ideału, i tych, którzy chcą osiągnąć go w mniejszym stopniu. Mogłoby to usprawiedliwiać podwójne podejście do moralności chrześcijańskiej. Ci, którzy bronią się przeciwko niesprawiedliwemu agresorowi, są w nie mniejszym stopniu chrześcijanami od tych, którzy nadstawiają drugi policzek. Obydwie reakcje winny być uważane za wyrazy tej samej moralności.

Teoria ta stała się jednak przedmiotem ostrej krytyki. Istotnie, kilku egzegetów uznało ją za autentyczną interpretację Ewangelii. Istnieją wszakże nikłe dowody, jeśli w ogóle istnieją, że Chrystus głosił dwa wzorce moralności: jeden dla tych, którzy dążą do doskonałości, i drugi dla tych, którzy zadowolają się mniejszym ideałem. W czasie debat dotyczących rad ewangelicznych na Soborze Watykańskim II takie rozumienie orędzia ewangelicznego nie zyskało sympatyków. Sobór uznał, że kazanie na Górze było adresowane do wszystkich bez wyjątku, mimo że wielu nie spełnia jego oczekiwań.

Ale nawet jeśli taki podwójny wzorzec byłby możliwy w moralności (z czym się nie zgadzamy), trudno byłoby podobne rozumowanie przenieść do natury instytucji. Opinia, że Nowy Testament proponuje dwa typy mał-

²⁷ „Innymi słowy, Jezus nie deklarował, że rozwody i powtórne małżeństwa są nieważne, a jedynie, że są niegodziwe” (L. Wrenn. *Marriage – Indissoluble or Fragile? W: Divorce ab Remarriage in the Catholic Church*. Ed. L. G. Wrenn. New York 1973 s. 135).

żeństwa, w tym jeden, który jest idealny, i drugi bardziej realistyczny, nie znajduje oparcia w tekstach biblijnych. Do którego z tych dwu odwołuje się *List do Efezjan*: do idealnego czy do tego drugiego? Jeśli do idealnego, to czy ten drugi mógłby być nazwany małżeństwem chrześcijańskim?

Teoria, która rozróżnia między dwoma wzorcami oczekiwań, byłaby – w naszej ocenie – krokiem wstecz w interpretacji Biblii. Tam, gdzie uznano słuszność takiego zróżnicowania, nie ma powodów, dla których mogłoby ono być stosowane w całej rozciągłości, to jest do wszystkich moralnych wymogów Ewangelii i wszystkich struktur instytucjonalnych. Sobór Watykański II dokonał zwrotu i zaprzestał prezentowania wzoru życia zakonnego jako bardziej doskonałej drogi życia, a życia małżeńskiego jako mniej doskonałej. Byłoby to niezgodne z naszym rozwojem myśli, aby wprowadzać teraz takie rozróżnienie do małżeństwa – nierozzerwalność dla tych, którzy dążą do doskonałości, i małżeństwo okresowe dla tych, których zadowolają mniejsze wymagania. Krótko mówiąc, uważamy drugą z tych teorii za niezgodną z nauczaniem Jezusa w Nowym Testamencie.

7. *Świadectwa historii: rozwój pojęcia nierozwiązalności przed złotym wiekiem prawa kanonicznego*

Jeśli była kiedyś historyczna sceneria, w której wspólnota chrześcijańska mogłaby być obserwowana w swej walce o zrozumienie orędzia ewangelicznego, to właśnie wtedy. Bez względu na to, jak staramy się ją przedstawić, nie możemy nie uwzględnić – choć pokrótce – złożonego ruchu idei i zmiennej natury doświadczeń. Nawet w tłoku informacji niektóre ogólne tendencje mogą być dostrzeżone, a przez ich interpretację można dojść do pewnej konkluzji²⁸.

Źródła, z których pochodzą nasze informacje, charakteryzują się wielką różnorodnością. Mamy szeroką dziedzinę literatury patrystycznej, po większej części będącej typem teologii egzystencjalnej, powtarzającej i parafrazującej to, co jest w Biblii. Teologii opartej na poznaniu krytycznym jeszcze nie było. Były więc dekrety synodów partykularnych zajmujące się lokalnymi problemami i odzwierciedlające myśl biskupów regionu, pochodzącą z określonego terytorium. W VI wieku weszły na scenę irlandzkie i anglosaskie Księgi pokutne, podające doktrynę w nowej literackiej formie, nie tyle służąc proklamacji prawdy, ile oferując praktyczną pomoc tym, którzy mieli nałożyć stosowną pokutę grzesznikom. Począwszy od IV w. papież rozwinęli

²⁸ Wszystko to, co jest w tym podsumowaniu, zawdzięczamy J. Gaudemetowi. Przeprowadził on szerokie badania nad zagadnieniem rozwodu i powtórnego małżeństwa, pewności i niepewności co do nierozwiązalności w ciągu pierwszego tysiąclecia Kościoła zachodniego. Oparł się na normach kanonicznych i na praktyce, nie lekceważąc doniosłych tekstów teologicznych. Jego wnioski są pełne ostrożnych niuansów i niedomówień. Starał się, żeby fakty mówiły same za siebie.

praktykę pisania listów dekretalnych. Wprowadzają one nowy autorytet, wyrażający się w nowej formie przekazu. Mimo że zajmują się bardziej doktryną niż autorzy Ksiąg pokutnych, poprzestają po większej części na rozwiązywaniu przypadków praktycznych. Spokojnie przyjmowane zwyczaje i obyczaje chrześcijańskich wspólnot rzadko zapisywano, stąd znane są pottomności jedynie we fragmentach.

Oczywiście, że każda część tak różnorodnej materii ma swoje odmienne znaczenie teologiczne, trudne do oceny. Cały ten kierunek idei wskazuje, jak nasza tradycja rozwijała się w ciągu wieków. Jakieś obserwacje na temat tego kierunku są możliwe. Wszystkie muszą być ostrożne, ale niektóre z nich mogą być dokonane całkiem pewnie.

W ten sposób można stwierdzić, że w okresie, którego rozwój obserwujemy, nie zauważyliśmy jakiegokolwiek formalnej definicji nierozwiązalności. Równocześnie nie ma także nigdzie autorytatywnego jej zaprzeczenia. Cokolwiek zostało powiedziane przez różne autorytety w walce o zrozumienie i sprecyzowanie doktryny ewangelicznej, powiedziane zostało poniżej poziomu, który później został uznany za nieomylny. Ojcowie komentujący Pismo św., synody partykularne omawiające doktrynę, Księgi pokutne, listy dekretalne pisane przez papieży – wszystko to zmierzało do utrzymania zasady nierozwiązalności. Jednakże nie potwierdzano jej z taką samą intensywnością w każdym stuleciu i w każdym miejscu. Szczególnie po upadku Rzymu i w czasie wielkiej wędrówki ludów na kontynent europejski mniej było stanowczości w tym względzie.

Jednakże afirmacja nierozwiązalności nigdy nie poszła tak daleko, aby naruszyć klauzulę wyjątku zawartą w *Ewangelii* Mateusza, która jest częścią Pisma św. A więc to, co wydawało się sprzeczne z Bożym nakazem: „Dlatego co Bóg połączył, niech człowiek nie rozłącza” (Mk 10, 9), było powodem wielu dyskusji odnośnie do sposobu wyjaśnienia. Czy chodziło tylko o separację, czy należało go interpretować jako pozwolenie na powtórne małżeństwo? Ponieważ konflikty małżeńskie bywają także we wspólnocie chrześcijańskiej, dyskusje miały znaczenie nie tylko teoretyczne.

W opisywanym tu okresie nie istniała koncepcja prawna, według której takie małżeństwa od początku były nieważne i nie istniejące. Wszystkie przypadki musiały być rozwiązywane raczej w dość prostych pojęciowo ramach, które zezwalały jedynie na nierozwiązalne związki lub uzasadnione wyjątki typu podanego przez Mateusza. Dlatego jest możliwe, że w niektórych wypadkach rozwód był udzielany pod klauzulą *porneia*. Czy jednak była to deklaracja nieważności w naszym rozumieniu?

Księgi pokutne tworzą osobną rodzinę. Były one autorstwa dobranych ludzi, z których jedni byli uczeni, inni – nie, jedni z nich byli święci, drudzy – nie. Nie były to dogmatyczne rozprawy naukowe, ale praktyczne podręczniki służące pomocą tym, którzy mają władzę udzielania przebaczenia

grzesznikom. Ale korzystać z nich jako z książek źródłowych o wysokim autorytecie dla utwierdzenia się co do słuszności doktryny znaczy mylnie tłumaczyć ich prawdziwą naturę. Dość często mieszają one wymagania cnót chrześcijańskich z tolerancją mniejszego zła bez troski o dokładne teologiczne wyjaśnienie i rozróżnienie.

W połowie IX w. uczony arcybiskup z Rheims Hincmar wniósł nowe uściślenie i światło w dziedzinę nierozwiązalności. Z tekstu pap. Leona Wielkiego, który on sam rozszerzył nadając mu nową formę i nowe znaczenie, wywnioskował, że związek małżeński między dwojgiem chrześcijan staje się nierozwiązalny przez akt dopełnienia. Jego opinia zyskiwała rosnące uznanie. Pod koniec XII wieku pojawiła się prawie jednomyślna opinia teologów i kanonistów, że związek małżeński nie może być rozwiązany, gdy został przypieczętowany przez dopełnienie.

Z nastaniem złotego wieku prawa kanonicznego nastąpił większy rozkwit prawnych rozwiązań – wynik odrodzenia się prawa rzymskiego – torując drogę do nowego podejścia w kwestii rozbitych małżeństw. Zostało „odkryte”, że mogą one być nieważne i od początku nie istniejące. W końcu doprowadziło to do stworzenia procedury prawnej przed trybunałem, który miał autorytet sądenia, tj. władzę orzekania, czy wymiana ślubowań była ważna, czy nie²⁹.

8. Sobór Trydencki

Kluczowym tekstem Soboru Trydenckiego jest kan. 7, dotyczący sakramentu małżeństwa. Zyskał on aprobatę na 24 sesji w 1563 roku. Głosi on:

„Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam (cf. Mc. 10: 1 Kor 7), propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere [...], anathema sit”.

„Jeśli ktokolwiek mówi, że Kościół myli się, gdy głosił i głosi zgodnie z nauką Ewangelii i Apostołów (zob. Mk 10; 1 Kor 7), że węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu cudzołóstwa jednego z małżonków i że żadna ze stron, nawet niewinna, która nie dała powodu do cudzołóstwa, nie może zawrzeć innego małżeństwa za życia drugiego małżonka [...], niech będzie wyklęty”.

²⁹ Jest nieco wątpliwe, czy zmiany, które miały miejsce w ciągu historii, dotyczyły istotnych założeń chrześcijańskiego małżeństwa. Wiele średniowiecznych małżeństw, które były uważane wówczas za dobre i święte, dzisiaj zostałyby uznane za nieważne przez rygorystyczne trybunały. Dobro dzieci, pomyślność wspólnoty były wówczas stawiane o wiele wyżej niż

Czy sens, jaki chcieli nadać mu ojcowie Soboru, może być zrekonstruowany z całą dokładnością? Z pewnością nie można tego dokonać w tym miejscu. Samym ojcom ustalenie tego sensu zabrało dużo czasu. Dyskusja o małżeństwie rozpoczęła się w 1547 r., gdy Sobór obradował w Bolonii. Postępy Soboru i sens naszego tekstu były wiele razy badane przez historyków i teologów. Być może najważniejsza konkluzja, jaką możemy wyciągnąć z przeprowadzonych badań, to ta, że trudno rozpoznać ścisłe znaczenie kan. 7, jeśli – oczywiście – ojcowie Soboru zamierzali nadać mu ścisłe znaczenie.

Dialektyczny charakter wypowiedzi Soboru Trydenckiego (Sobór odpowiadał twierdzeniami przeciwko negacjom reformatorów) miał swój wpływ na tekst naszego kan. 7. Reformatorzy zaprzeczali, że małżeństwo jest przede wszystkim świętą i religijną rzeczywistością, w związku z czym Kościół nie ma żadnej nad nim władzy. W odpowiedzi Sobór zatwierdził władzę Kościoła nad „świętym węzłem małżeńskim”. Ojcowie chcieli także zatwierdzić ogólnie utrzymywaną doktrynę o nierozwiązalności, lecz chcieli zrobić to bez potępienia tych katolików, którzy w taki lub inny sposób przypisywali Kościołowi władzę rozwiązywania małżeństw, a także bez naruszania podstaw jedności z Kościołami wschodnimi. W ten sposób formułując kanon, posuwali się ostrożnie *via media* między ekstremalnymi rozwiązaniami alternatywnymi, drogą nietypową dla Soboru. W końcu ojcowie zgodzili się na tekst, który był czymś więcej niż czysto dyscyplinarnym zarządzeniem, ale mniej niż formalną dogmatyczną definicją. Odnosił się on do źródeł objawienia, ale nie określał objawionej doktryny *explicite*; unikając zajęcia zdecydowanego stanowiska co do historii doktryny o nierozzerwalności jedynie wyjaśniał, że obecna praktyka nierozzerwalności wynika z tradycji.

Podejście takie potraktowano jako zadowalające dla osiągnięcia celu Soboru, jakim było podtrzymanie wiary katolickiej przeciwko reformatorom, nie zaś potępienie tych katolików, którzy dyskutowali pewne aspekty doktryny, ani też potępienie katolików wschodnich, którzy trzymali się odmiennej praktyki. Tak więc na Soborze Trydenckim Kościół stawia krok naprzód w kierunku zartykułowania własnej tradycji z większą jasnością, niż było to zrobione wcześniej, bez przesądzania z góry dalszego rozwoju poszukiwań w zrozumieniu wiary.

Jak zaznaczyliśmy wcześniej, interpretatorzy, którzy nie zrozumieli ewolucyjnego charakteru tekstu, są skłonni do wyciągania pochopnych wniosków. W ten sposób twierdzą oni, że Sobór *implicite* zdefiniował nierozwiązalność małżeństwa, dlatego sprawa jest zamknięta. Albo twierdzą, że Sobór

osobiste relacje między dwojgiem małżonków. Czy te zmiany w pojmowaniu sakramentu mają jakieś teologiczne znaczenie?

nie definiował nierozwiązalności, dlatego rozwód i powtórne małżeństwo są legalne.

Dalej idące badania są konieczne. Z pewnością możemy powiedzieć, że Sobór poprzestał na celowo krótkim określeniu. Nie wykluczał dalszej ewolucji, raczej ją zakładał. Tekst trydencki jest niekompletny, ale jego prawdziwa niepełność jest kluczem do jego zrozumienia. Musi być włączony do całości tradycji chrześcijańskiej.

Nie ma wątpliwości jednakże, gdy rozważymy ten kontekst ewolucyjny, że ujawnia się silny i wysoko autorytatywny ruch ku rozumieniu małżeństwa chrześcijańskiego jako nierozwiązalnego. Ale ruch ten nie idzie tak daleko w afirmacji nierozwiązalności, jak Sobór.

9. Sobór Watykański II

Sobór Watykański II był odmienny od innych soborów ekumenicznych – miał orientację pastoralną. Jego pierwszym, głównym celem nie było udzielenie odpowiedzi na dyskutowane kwestie, ale umocnienie wiernych w wierze, nadziei i miłości w naszym burzliwym wieku. Wszystkie dokumenty wydane przez Sobór naznaczone są jego pastoralnym duchem i odpowiednio do tego muszą być interpretowane. Zagadnienia małżeństwa i rodziny są zawarte w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdzie został im poświęcony cały rozdział (nr 47-52).

Sytuacja rodziny we współczesnym świecie jest opisana w nieco przynębiających, jakkolwiek realistycznych słowach:

„Nie wszędzie zaś godność tej instytucji jednakowym świeci blaskiem, gdyż przyćmiewają ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i polityczne wprowadzają w rodzinę niemałe zaburzenia. W pewnych wreszcie częściach świata nie bez troski rozważa się problemy powstałe w związku ze wzrostem demograficznym” (nr 47).

Pole widzenia ojców Soboru rozciąga się daleko poza ścisłe granice jednej rodziny:

„W ten sposób rodzina, w której różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego, jest fundamentem społeczeństwa. Dlatego wszyscy, którzy mają wpływ na wspólnoty i grupy społeczne, winni skutecznie przyczyniać się do podnoszenia małżeństwa i rodziny” (nr 52).

Sens tego tekstu jest jasny – przymierze wiąże małżonków na całe życie. Oto przykład:

„Miłość ta potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi. Przez równą godność osobistą kobiety i mężczyzny, która musi być uwzględniona przy wzajemnej i pełnej miłości małżonków [...]” (nr 49).

A nawet jeszcze jaśniej:

„Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa. I pozostaje z nimi nadal po to, aby tak, jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, również małżonkowie przez obopólne oddanie się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności” (nr 48).

Żaden z tych tekstów nie jest formalną definicją nierozwiązalności. Wszystkie one wypływają ze zrozumienia tradycji chrześcijańskiej, która widzi małżeństwo jako przymierze na całe życie. Przez pastoralną ekshortację wszystkie umacniają wiarę.

Kwestie dyskusyjne nie zostały włączone do tekstu (wystąpiły tylko w obradach). Stąd nie było potrzeby wydawać uroczystych określeń. W konstytucji niewzruszona wiara Kościoła wzrasta w sposób spokojny, kontynuując postępek Kościoła pielgrzymującego w kierunku pełni prawdy.

XXIII. UWAGI DOTYCZĄCE NIEROZWIĄZALNOŚCI

Zacznijmy od pytania, które słyszy się zazwyczaj: Czy chrześcijańskie małżeństwo jest nierozzerwalne? Należy wyjaśnić terminy:

a) Małżeństwo w końcowej analizie jest relacją między dwiema osobami. Jaka jest ta relacja? Gdzie może być nawiązana?

Relacja ta nie jest gdzie indziej aniżeli w umysłach i sercach dwojga osób, które zwracają się do siebie i powierzają się sobie, aby ułożyć swoje życie zgodnie ze specyficznymi prawami i obowiązkami, jakich wymaga małżeństwo. Gdy urodzą się dzieci, relacja ta rozszerza się – kieruje się pojedynczo i wspólnie do każdego dziecka tak, jak każde dziecko jest skierowane do rodziców oddzielnie i łącznie.

Poza tym ci, którzy są małżonkami, mają specyficzny status w swej religijnej i obywatelskiej wspólnotie i *vice versa* – wspólnoty chcą respektować i popierać ich jedność. Ponadto w małżeństwie chrześcijańskim powstaje nowa relacja pomiędzy Bogiem a tymi, którzy przyjmują sakrament. Tym wszystkim jest małżeństwo – nie zwykłym związkiem dwojga ludzi.

b) Gdy powstaje kwestia nierozwiązalności małżeństwa, to jej rzeczywisty sens jest następujący: czy ktokolwiek ma władzę ograniczyć specyficzną relację, która powstała z pierwotnego przymierza? Takie ograniczenie wpływałoby na wszystkie opisane relacje.

W wypadku legalnego małżeństwa niechrześcijańskiego ograniczenie mogłoby być dokonane jedynie przez strony lub przez władzę cywilną z tego prostego powodu, że nie ma nikogo poza tym, kto byłby kompetentny w tej sprawie. W wypadku małżeństwa chrześcijańskiego kwestia władzy zdolnej określić granice może być rozpatrywana od strony małżonków, społeczności państwowej, a głównie Kościoła. Gdy rozpatrujemy małżeństwo chrześcijańskie, interwencję władzy państwowej należy wyłączyć, ponieważ nie ma ona prawa do sakramentu. Pozostają więc dwa czynniki: sami małżonkowie i Kościół.

Ponieważ małżeństwo jest sakramentem, a każdy sakrament jest rzeczywistym darem dla przyjmującego, darem Boga dla Kościoła, określenie tej relacji nie może być w rękach samych tylko otrzymujących³⁰. Stawia to nas jeszcze przed możliwością, że Bóg lub ktokolwiek inny działający w Jego imieniu mógłby położyć kres tej relacji. W ten sposób wyłania się zagadnienie władzy Kościoła nad małżeństwami sakramentalnymi. Prawdłowo postawione pytanie powinno teraz brzmieć: czy Kościół ma władzę dyspensowania stron z praw i obowiązków, które zostały przez nie zaakceptowane w sakramentalnej wymianie ślubowań? Tak więc kwestia nierozzerwalności staje się kwestią eklezjologii.

XXIV. NIEROZERWALNOŚĆ: WŁADZA KOŚCIOŁA

W ten sposób pytanie o nierozzerwalność kieruje nas do badań nad władzą Kościoła do rozwiązywania sakramentalnego węzła, gdy małżeństwo zostało dopełnione. Jest to pytanie podstawowe. Relacja istniejąca między małżonkami może rozpaść się, i często tak się dzieje, z powodu obecności

³⁰ Rozumowanie to opiera się na założeniu, że Bóg jest stroną przymierza. Jeśli założenie to jest poprawne, jak w to wierzymy, żadna istota ludzka z braku kompetencji nie jest uprawniona do rozwiązywania tych relacji, które rozpoczęły swoje istnienie. Inne sakramenty oferują pewną analogię. Żaden chrześcijanin nie może rozwiązać z braku kompetencji swojego chrzestnego przymierza z Bogiem, które jest zazwyczaj przypieczętowane we wspólnocie przez bierzmowanie i udział w Eucharystii.

grzechu na świecie. Jeśli tak się stanie, powstaje nowa i trudna sytuacja. Strony wiążą się przymierzem wspólnoty, dopóki śmierć ich nie rozdzieli, ale przedmiot ich umowy może być przez nich bezpowrotnie stracony. Co wtedy?

Czy Kościół może ingerować ze swą uzdrawiającą mocą? Czy Kościół może upoważnić strony do nowego startu w następne przymierze na całe życie?³¹ Oto sedno problemu.

Jedyna droga znalezienia odpowiedzi prowadzi przez zbadanie dostępnego materiału dowodowego we wszystkich źródłach teologicznych. Czy Kościół ujawniał kiedykolwiek świadomość takiej władzy?

W trosce o jasność sprawy powtórzmy pytanie z większą precyzją: czy istnieje przekonywający dowód historyczny, że Kościół był lub jest obecnie świadom posiadania takiej władzy rozwiązywania sakramentalnego węzła, gdy małżeństwo zostało dopełnione?

Odpowiedź brzmi: nie ma wystarczającego dowodu, który mógłby skłonić nas do stwierdzenia, że Kościół ma taką władzę. Istotnie, wiele oświadczeń wydanych przez wysoki autorytet idzie w kierunku zaprzeczenia posiadania przez Kościół takiej władzy. Należy więc stwierdzić: jeśli Kościół nie ma takiej władzy, nie istnieje nikt na ziemi, kto mógłby rozwiązać takie małżeństwo.

Najlepszym teologicznym wyjaśnieniem takiego braku władzy jest to, że Kościół doszedł do zrozumienia, iż nierozzerwalność stanowi integralną część Ewangelii; dlatego nie ma innej alternatywy, niż proklamowanie tej prawdy i prośba do wiernych o jej przestrzeganie. Wszyscy są związani przez Ewangelię³².

Inny teologiczny argument za nierozwiązalnością można znaleźć w naturze chrześcijańskiego małżeństwa. Jest ono zwykle opisywane jako obraz wierności Jahwe wobec swego ludu, miłości Chrystusa do swego Kościoła. Ale związek mężczyzny i kobiety w sakramencie jest czymś więcej niż obrazem lub znakiem. Jest to realizacja relacji, która ma tę samą naturę, co relacja między Jahwe a Jego ludem, Chrystusem a Jego Kościołem. Jest to wspólnota miłości, która nie może być zerwana.

³¹ Odpowiedź Kościoła wschodniego jest twierdząca. Mogą oni wstąpić w nowe przymierze, ale czynią to jako pokutnicy, ponieważ Kościół ma zdolność uzdrawiania i odnawiania sytuacji, która powstała z powodu istnienia grzechu na tym świecie. Prawosławni pojmują Kościół jako *oikonomos* Boga, który może wnieść porządek do domu rodzinnego osłabionego przez grzech. Akt uzdrawiania, *oikonomia*, jest to rodzaj powtórnego ułożenia wszystkich spraw dzięki łasce miłosierdzia i współczucia, aby dobro mogło przezwyciężyć zło. Wierni Kościoła zachodniego nie są skłonni zgodzić się na takie zapatrywanie. Mają mniej intuicji. Potrzebują więcej rozumowania dla osiągnięcia jasności definiowanych pojęć.

³² Ten argument Kasper podkreśla w cytowanej tu swej książce o teologii małżeństwa.

XXV. SED CONTRA EST...

Ale jest rzeczą możliwą, że Kościół ma tę radykalną władzę, nie zdając sobie z tego sprawy. Mimo wszystko zrozumienie przez wspólnotę chrześcijańską samej siebie jest procesem ciągle rozwijającym się. Nie wszystkie władze, jakich Kościół używa dzisiaj, były znane w dawniejszych czasach. Czy nie mogłoby być tak, że Kościół miał władzę rozwiązywania węzła sakramentalnego, ale nie zdawał sobie z tego sprawy aż do tej pory?

Czy mogłoby być tak, że Kościół miał taką władzę, ale roztropność powstrzymywała go od używania jej? Poza dobrem osób objętych danym przypadkiem istnieje jeszcze dobro wspólnoty państwowej i kościelnej. Czyż Kościół nie wypełnia profetycznej funkcji w utrzymywaniu trwałości życia rodzinnego, na którym opiera się pomyślność każdego narodu?

Hipotezy takie absolutnie nie mogą być wykluczone; nie wypływają z niedoinformowanej lub złej teologii. Ale nie mogą być także potwierdzone. Jak dotąd, są to hipotezy³³.

Jeśli to wszystko okazuje się niezadowolające, to dlatego, że nasze zamierzenia nie mogą iść dalej jak tylko do przedstawienia stanu świadomości, do jakiej doszedł Kościół. Byłoby łatwo przyjąć jedno lub drugie rozwiązanie, ale żadne z nich nie będzie zadowolające dla myślącego czytelnika. Przeczyłoby to metodzie przyjętej na początku tych głoś³⁴.

XXVI. KANON 1013 § 2 ZREKONSTRUOWANY

Matrimonium christianum est indissolubile.

Małżeństwo chrześcijańskie jest nierozwiązalne.

Nasza rekonstrukcja trzyma się klasycznej terminologii, zachowuje jej znaczenie, ale upraszcza znacznie tekst. Nie mówimy o „istotnej właściwości”, ponieważ jest to doprawdy niekonieczne. Przez zwykłe stwierdzenie, że małżeństwo jest nierozdzielne, uwalniamy prawo od techniczno-filozoficznych terminów, w dodatku zachowujemy jego pierwotne znaczenie. Niech komentatorzy, o ile sobie tego życzą, wyjaśniają orzeczenie „jest” (*est*) jako odnoszące się do „istotnej właściwości”.

³³ Odwołujemy się do wykładu F. Cappella na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (około 1955 r.). Według jego opinii papież ma władzę rozwiązywania sakramentalnego i dopełnionego małżeństwa.

³⁴ W naszej opinii zbyt wielkie znaczenie przywiązuje się do wahań dotyczących doktryny o nierozdzielności, szczególnie w pierwszym tysiącleciu. Wszystkie teksty i fakty razem wzięte nie stanowią zbyt wiele, jeśli porównamy je z tymi niepewnościami i walkami, przez jakie wspólnota chrześcijańska przeszła, próbując osiągnąć jaśniejsze zrozumienie potrójnej natury Boga lub jednej osoby Chrystusa w dwóch naturach.

Zostawiamy odwoływanie się do jedności, wyjąwszy poligamię i poliandrię, ponieważ jedność we współuczestnictwie jest tak trwale wyryta w świadomości chrześcijan, że zbyt jest ustanawianie specjalnego prawa. Poza tym całość naszego prawa małżeńskiego jest zbudowana na koncepcji jedności; żaden człowiek przy zdrowych zmysłach nie mógłby interpretować jej w inny sposób. „*Entia non sunt multiplicanda*”: nie ma więc potrzeby pomnażać kanonów!

Nie wspominamy o nierozzerwalności naturalnych małżeństw. Nie da się zaprzeczyć, że powinny trwać całe życie. Ale należy uwolnić prawo od pozornie sprzecznych zdań, gdy utrzymuje z jednej strony, że małżeństwo jest nierozzerwalne, a z drugiej strony zezwala na dyspensę od węzła małżeńskiego dla dobra wiary (bardzo szeroko pojmowanego w obecnym prawodawstwie). Niech się zajmą tym komentatorzy.

Stwierdzenie, że małżeństwo jest sakramentem, winno być wystarczające w prawie kanonicznym. To uwalnia nas także od powtarzania dziwnego rozróżnienia pomiędzy „trwałością” a „szczególną trwałością”.

Można by też znaleźć inne sposoby formułowania kanonu 1013 § 2, np.:

Vinculum foederis indissolubile est	Węzeł przymierza jest nierozzerwalny
-------------------------------------	--------------------------------------

lub używając klasycznego rzymskiego wyrażenia, które mogło być interpretowane jako odnoszące się specyficznie do małżeństw dopełnionych:

Foedus thalami solvi non potest	Związek małżeński nie może być rozwiązany
---------------------------------	---

lub jeszcze inaczej:

Foedus sacrum ligat partes usque ad mortem alter utriusque.	Święte przymierze wiąże strony, dopóki nie rozdzieli ich śmierć.
---	--

Życie może być bardziej istotne niż śmierć, stąd:

Dum partes vivunt foedere sacro ligantur.	Tak długo, jak obie strony żyją, są związane świętym przymierzem.
---	---

Chcielibyśmy preferować jednak nowsze słownictwo, bardziej odpowiednie dla naszych czasów, nawet gdy tradycyjne znaczenie pozostaje niezmienione³⁵.

³⁵ Tekst został przeniesiony z Kodeksu do schematu z nieznacznymi zmianami w układzie słów (*De matrimonio. Alter textus can. 2*).

Kanon 1014

Matrimonium gaudet favore iuris: quare in dubio standum est pro valore matrimonii, donec contrarium probetur, salvo praescripto can. 1127.

Małżeństwo cieszy się przywilejem prawa, dlatego w wątpliwości należy opowiedzieć się za ważnością małżeństwa, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione z zachowaniem w mocy przepisu kan. 1127.

Zasada kanonu 1014 mówiąca o przywileju prawa ma charakter proceduralny. Jest skierowana do tych, którzy mają władzę orzekania o ważności małżeństwa sakramentalnego lub nieważności, o tym, czy ma być ono utrzymane w wypadku wątpliwości, jeśli nie ma dowodów świadczących o czymś wręcz przeciwnym. Kanon ten nie jest niczym innym, jak szczegółowym zastosowaniem ogólnej zasady „in dubio standum est pro valore actus”. Znaczenie tej reguły jest powszechnie znane. Jeśli istnieje akt prawny, zawarty w należytej formie, jego skutki muszą być respektowane, dopóki inny akt mający wystarczającą moc prawną nie zniesie go.

Mamy tu więc do czynienia ze szczegółową zasadą dotyczącą małżeństwa. Kanon 1014 jest po prostu odmianą generalnej zasady, która działa w całym systemie prawa kanonicznego.

Stawiane są pytania co do celowości eliminacji lub zmiany tej zasady. Eliminacja nie oznaczałaby przyjęcia jakiegoś domniemania, ale wyważenie argumentów *pro* i *contra*, gdy rozpatrywana jest kwestia ważności, i podjęcie decyzji na podstawie odpowiedniej wagi argumentów. Byłby to rodzaj „probabilizmu”, stosowanego w razie potrzeby. Zmiana znaczyłaby przyjęcie przeciwnego domniemania: jeżeli istnieje wątpliwość co do ważności małżeństwa, sędzia i wszyscy inni, których to dotyczy, winni uważać je za nieważne i nie istniejące.

Ale takie zmiany mogłyby być wprowadzone nie tylko do prawa małżeńskiego; mogłyby być wprowadzone do całego systemu prawnego, co byłoby chyba za wiele. Wyobraźmy sobie, co by się stało z zaufaniem i bezpieczeństwem zwykłych ludzi, gdyby wszystko, w co można wątpić, było uważane za nieważne. Mała zmiana w fundamentalnej zasadzie prawnej może mieć wielki wpływ na życie ludzi.

Ostatni punkt, *salvo praescripto* kan. 1127, jest często interpretowany jako wyjątek od kan. 1014. Jeśli taka interpretacja jest poprawna, to logicznie pociąga za sobą wniosek, że niektóre małżeństwa nie cieszą się przywilejem prawa; dlatego powinny być uznane za nieważne, dopóki zdanie przeciwne nie zostanie udowodnione – co jest jawnym absurdem. Ponadto niewłaściwe jest ujęcie: legalne małżeństwa niechrześcijan należy uważać za nieważne pomimo braku dowodów przeciwnych. Dlaczego działane przez nich akty nie są uprawnione do takiego szacunku, jak akty chrześcijan?

Salvo praescripto nie wskazuje na żadne wyjątki od ogólnego domniemania ważności; po prostu znaczy to, że ogólna zasada nie sięga tak daleko, by mogła osłabić działanie przywileju prawnego, jakim cieszy się małżeństwo. Innymi słowy, domniemanie obejmuje wszystkie małżeństwa, ale nawet legalne małżeństwo, uważane za ważne, może być dyspensowane. A zatem sprawiedliwość staje się *salvo praescripto*, co nie jest tym samym, co *exceptione facta*.

Odnosnie do rewizji tego kanonu mamy tylko jedną sugestię: ostatni fragment *salvo praescripto* powinien być po prostu opuszczony. Istnienie przywileju wiary jest wystarczająco zapewnione gdzie indziej; nie ma potrzeby wspominania o nim tutaj. Tak właśnie uczyli redaktorzy nowego prawa. Zbyteczne jest dawać propozycję nowego tekstu³⁶.

Kanon 1015 § 1

Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est; ratum et consummatum, si inter coniuges locum habuerit coniugalibus actus, ad quem natura sua ordinatur contractus matrimonialis et quo coniuges fiunt una caro.

Ważne małżeństwo ochrzczonych osób nazywa się *ratum* tak długo, dopóki nie zostanie dopełnione. Nazwane jest *ratum et consummatum*, jeśli pomiędzy małżonkami miał miejsce akt małżeński, do którego umowa małżeńska jest z natury swej skierowana i poprzez który małżonkowie stają się jednym ciałem.

XXVII. DWA PYTANIA DOTYCZĄCE TEGO KANONU

Dwa ważne pytania stawia się dzisiaj w związku z tym kanonem. Pierwsze z nich brzmi: jeśli sakrament jest pełny przez zgodę i jej prawną manifestację, to coż dodaje do tego dopełnienie? Czymkolwiek ono jest, musi być czymś doniosłym i realnym, ponieważ przez nie małżeństwo staje się nierozzerwalne. Innymi słowy, jak możemy wyjaśnić fakt, że Kościół udziela dyspensy od *matrimonium ratum*, ale nie od *consummatum*? Dlaczego władza Kościoła musi zatrzymać się w tym precyzyjnie określonym punkcie?

Pod pewnym względem wracamy do kontrowersji między uniwersytetami w Paryżu a Bolonii, która osiągnęła swoje apogeum w XII wieku. „Plus ça change, plus ça la même chose!” Z tą różnicą, że mamy nowy czynnik do uwzględnienia – praktykę Kościoła, która od tego czasu narosła,

³⁶ Zob. *De matrimonio. Alter textus* 1978 can. 6: słowa *salvo praescripto* w can. 1127 zostały pominięte.

nabierając teologicznego znaczenia przez potwierdzenie opinii paryżan jako autentycznej.

Drugie pytanie brzmi następująco: dlaczego dopełnienie ma być rozumiane jedynie jako związek ciał, dlaczego nie miałoby rozciągać się również na związek umysłów i serc?

Pytający może dodać, że tekst kan. 1015 § 1 jest oczywiście oparty na doktrynie o celu pierwszorzędnym, co zostało wyrażone w kan. 1013 § 1. Przypomnijmy, że tekst jest istotnie oparty na tej doktrynie i oczywiście wymaga rewizji. Ale zanim spróbujemy przedłożyć sugestię przeredagowania go, spójrzmy uważnie na problem.

Nie ma wątpliwości, że od średniowiecza Kościół uważał, iż sakrament staje się obecny i pełny przez legalną manifestację zgody. Jednakże Kościół chce udzielić dyspensy od sakramentalnego węzła, dopóki nie nastąpiło dopełnienie. Dopełnienie jest więc aktem ogromnej doniosłości, a to dlatego, że w praktyce aktem tym rozpoczyna się nierozwiązalność.

Można względnie łatwo stwierdzić, że akt seksualny między małżonkami miał miejsce i że od tej chwili małżeństwo staje się nierozwiązalne. Ale jeśli dla ustanowienia nierozwiązalności wymagana jest także jedność myśli i serc, to stajemy przed pytaniem, jak stwierdzić, że małżonkowie są duchowo zjednoczeni? Czy owo dopełnienie następuje w jednym punkcie czasu, czy jest budowane stopniowo przez miesiące i lata? Poza tym, jakie będą kryteria dopełnienia takiej jedności? Jednej parze wystarczy mniej, inna chce więcej. Prawo zajmuje się zewnętrznymi relacjami społecznymi, nawet jeśli jego wpływ może docierać głębiej. Jak miałoby być skonstruowane prawo, aby z maksymalną dokładnością można było ustalić moment duchowego dopełnienia?

Na te pytania nie jest łatwo odpowiedzieć. Jednakże nawet trudność znalezienia odpowiedzi nie powinna zaciemniać nam umysłu do tego stopnia, abyśmy nie widzieli, że pewna duchowa jedność musi zaistnieć, aby powstało małżeństwo. W przeciwnym razie małżeństwo nie jest jednością między rozumnymi i wolnymi osobami.

Teraz musimy się trzymać mocno następujących zasad:

- a) Dopełnienie małżeństwa musi być wydarzeniem, które odpowiada godności rozumnych i wolnych osób.
- b) Dopełnienie musi być wydarzeniem, które rozum może określić w świecie prawa; w przeciwnym razie nikt nigdy nie mógłby wiedzieć, czy para jest związana przez zasadę nierozwiązalności, czy nie.

Nasze glosy do kan. 1015 kończą się powyższym komentarzem do § 1. Są jeszcze trzy dalsze paragrafy w tym kanonie, które nie przedstawiają głębszych problemów; § 2 jest zasadniczo regułą proceduralną, § 3 i § 4 są definicjami terminów technicznych.

Ale jak można by zrekonstruować § 1? Nasza propozycja jest dość prosta. Głosi mianowicie:

Matrimonium baptizatorum validum dicitur ratum, si nondum consummatione completum est: ratum et consummatum si inter coniuges locum habuerit coniugalibus actus.

Ważne małżeństwo ochrzczonych osób jest nazywane *ratum* tak długo, dopóki nie zostanie dopełnione; *ratum et consummatum*, gdy między małżonkami miał miejsce akt małżeński.

Nie trzeba żadnego wyjaśnienia. Pominięte słowa nie wnoszą niczego nowego, mają natomiast posmak sprzed Soboru Watykańskiego II³⁷.

XXVIII. UWAGI KOŃCOWE

Małżeństwo chrześcijańskie jest tajemnicą. Wspólnota zna i akceptuje ją przez dar wiary, a wiara szuka zrozumienia przez refleksję teologiczną. Taki proces jest pod wieloma względami ludzki. Dlatego odstania to wszystko, co jest charakterystyczne dla ludzkich poszukiwań: niezdecydowanie, próbne kroki, przypadkowe pomyłki i, ewentualnie, odkrycie. Ujęcia doktrynalne Kościoła są nie tylko dziełem Boskiej pomocy, ale także owocem ludzkiej pomysłowości i naszej ludzkiej kondycji.

Rozwój naszego pojmowania małżeństwa chrześcijańskiego wystarczająco potwierdza prawdę tego stwierdzenia. Proces ten, choć naznaczony naszą ludzką niedoskonałością, będzie kontynuowany w przyszłości³⁸.

Świat prawa tkwi głęboko w świecie tajemnicy, ale te dwa światy nie są i nie mogą być identyczne. Myśl teologiczna porusza się w świecie tajemnic. Wiara szuka zrozumienia. Proces jest ciągły i nie ukończony, ponieważ ludz-

³⁷ Odpowiednim kanonem w schemacie *De sacramentis* jest can. 245; *De matrimonio*. *Alter textus* can. 7. Poważna zmiana jest proponowana w tekście § 1: dopełnienie związku małżeńskiego ma miejsce jedynie *modo humano*. Inne zmiany nie są znaczące: § 2 pozostał nienaruszony w schemacie; § 3 został opuszczony; § 4 został zamieszczony bez zmian jako § 3 zrewidowanego kanonu. Schemat dodaje nowy § 4, który postanawia, że cywilnie zawarte małżeństwo jest prawnie rozumiane jako nieważne, jeśli kanoniczna nieważność występuje z braku formy. Nie ma tutaj potrzeby przytaczać łacińskiego tekstu schematu.

³⁸ Uważamy, że struktura naszego prawa dotyczącego małżeństwa byłaby o wiele prostsza, jaśniejsza i bardziej zwarta, gdyby prawodawca zainteresował się jedynie sakramentem małżeństwa, a nie naturalną filozofią małżeństwa. Wtedy widzielibyśmy, gdzie istnieją korzenie prawa: w objawieniu Bożym, a nie w ludzkiej spekulacji. Normy dotyczące sakramentu mogłyby być dane bez dwuznaczności. Nie odrzucamy naturalnej filozofii, przeciwnie, myślimy, że ma ona niezbędną rolę do odegrania, ale nie w ramach prawa. Nie jest zadaniem prawodawcy wyrażać się na temat filozoficznych opinii (nawet sobory ekumeniczne wstrzymują się przed tym); takie zagadnienia mogą być spokojnie pozostawione komentatorom. Schemat jest tak samo zainteresowany filozofią, jak Kodeks. Niefortunna dwuznaczność pozostanie. Nowy Kodeks będzie mówił i o jednym, i o drugim tak samo, jak wypowiadał się stary Kodeks o naturalnym i sakramentalnym małżeństwie.

ki umysł nie może zgłębić Bożych tajemnic. Prawo zajmuje się strukturami i normami w ludzkim społeczeństwie. Jego dążeniem jest mówić jasno, bez dwuznaczności, tak aby zewnętrzne objawy życia mogły rozwijać się w pokoju i porządku. We wspólnocie chrześcijańskiej potrzebujemy praw, ale one nie mogą w pełni wyczerpać tajemnicy. Dlatego każde ludzkie prawodawstwo dotyczące świata Bożego będzie niedoskonałe i ograniczone. To pociąga za sobą fakt, że dążenie do doskonałego prawa małżeńskiego musi być kontynuowane, ale nie może być spełnione. Dość często musimy porzucić na tym, co jest możliwe do osiągnięcia. Poszukiwanie najlepszych przepisów prawnych może stać się wrogiem dobrego prawa.

Ostatnio na temat tajemnicy małżeństwa wypowiedział się Karl Rahner. W jego wizji jest to święty związek wiary i rozsądku: „Być może stało się jasne, że teologia małżeństwa nie może być rozumiana w introwersyjnym i »prywatnym« sensie, ale raczej tak, że prawdziwe chrześcijańskie małżeństwo w każdym wieku jest rzeczywistą reprezentacją jednoczącej miłości Boga do ludzkości – w Chrystusie. Kościół staje się obecny w małżeństwie: małżeństwo jest w istocie najmniejszą wspólnotą odkupioną i uświęconą. Jego jedność może być zbudowana na tej samej podstawie, na której oparta jest jedność Kościoła. Stąd jest ono naprawdę najmniejszym pojedynczym Kościołem. Gdybyśmy byli zdolni zastanowić się nad tymi sprawami w ich pełnym i życiowym znaczeniu, moglibyśmy powrócić do naszych natarczywych »kwestii małżeńskich« i nie kończącej się dyskusji z nieco większą ufnością i odwagą, w pełni chrześcijańskiej wolności»³⁹.

Tłumaczył z języka angielskiego ks. Józef Krukowski

DIE CHRISTLICHE EHE – DOKTRIN UND RECHT

GLOSSEN ZU DEN KANONEN 1012-1015 CIC

Zusammenfassung

Diese Studie ist der Analyse der theologischen Voraussetzungen gewidmet, die die Natur der christlichen Ehe bestimmen, wovon die kirchliche Gesetzgebung in Kan. 1012-1015 des Kodex von 1917 spricht. Der Autor unterstreicht die mangelnde Fähigkeit der Rechtssprache zum Ausdrücken der übernatürlichen Wirklichkeit sowie die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Entwicklung des theologischen Wissens durch die kirchliche Gesetzgebung. Die Hauptaufmerksamkeit des Autors richtet sich auf die Erklärung der Rolle der Taufe und des Glaubens als der Faktoren, die die Eignung des Menschen zum Eingehen des übernatürlichen Ehebundes (*foedus*) gestalten. Gegen Ende schätzt der Autor das Projekt der neuen Erfassung der Natur der Ehe, das von der päpstlichen Kommission für die Revision des CIC im Schema *De sacramentis* vorgestellt wurde, kritisch ein.

³⁹ *Foundations of Faith* s. 420-421.