

ks. Grzegorz Strzelczyk
Uniwersytet Śląski w Katowicach
DOI: 10.15290/std.2016.02.07

NIESPÓJNOŚCI KATOLICKIEJ DOKTRYNY O SAKRAMENCIE MAŁŻEŃSTWA

INCOHERENCES IN THE CATHOLIC DESCRIPTION OF THE SACRAMENT OF MATRIMONY

The article considers the main incoherences, which emerge from the meeting of dogmatic theology (theology of sacraments) and the Canon Law, general and detailed theology of sacraments (with reference to matrimony), and in the very sacramentological systematics of this sacrament. Particular focus is placed on the following problems: the significance of faith for the sacramentality of matrimony, the relation between natural and sacramental matrimony (Code of Canon Law, canon 1055), the relation between celebration of the sacrament and indissolubility of matrimony (the problem of unconsummated marriages), and the minister of the sacrament of matrimony. The article presents the background of the listed problems, their historical roots .

Key words: theology of sacraments, sacrament of matrimony, general sacramentology, Canon Law.

Celem niniejszego studium jest wskazanie na niektóre elementy katolickiej doktryny o sakramencie małżeństwa – ujawniające pewne niespójności – czy to w stosunku do teologiczno-systematycznego opisu pozostałych sakramentów, czy to pomiędzy opisem teologicznym a opisem prawnym sakramentu małżeństwa, czy to w ramach samej systematyki teologicznej dotyczącej tego sakramentu. Ze względu na szczupłość miejsca postaram się przede wszystkim zarysować problemy, wskazać w miarę możliwości ich historyczne

źródła i uwarunkowania oraz zasygnalizować niektóre konsekwencje natury pastoralnej¹.

W zasadzie od początku refleksji nad sakramentalnością małżeństwa (rozumianą formalnie, czyli zasadniczo od XII wieku) teologowie wskazywali na jego specyfikę w stosunku do pozostałych sakramentów, związaną z faktem, iż małżeństwo istnieje jako chciane przez Boga i otoczone Jego błogosławieństwem już w porządku stworzenia, zatem nie zostało przez Chrystusa ustanowione jako zupełnie nowa rzeczywistość, a raczej „podniesione do godności” sakramentu. To zdaje się być także powodem późnego formalnego rozpoznania sakramentalnego charakteru małżeństwa. Jedną z głównych konsekwencji takiego stanu rzeczy było przejmowanie do prawodawstwa kościelnego elementów świeckich praw małżeńskich kultur, w których chrześcijaństwo się rozwijało, nim jeszcze rozwinęła się teologiczna doktryna o sakramencie małżeństwa. W efekcie w sprawach małżeńskich przez wieki więcej do powiedzenia mieli prawnicy, niż teologowie i nie wydaje się, by ta sytuacja uległa współcześnie rzeczywistej zmianie (mimo prób podjętych przy redakcji *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku). Wystarczy pomyśleć o strukturze studiów teologicznych przyszłych duchownych, w których teologiczno-dogmatyczna nauka o małżeństwie zmieścić się musi w ramach jednej lub dwóch jednostek dydaktycznych² (część sakramentologii szczegółowej), zaś prawo małżeńskie stanowi osobny przedmiot³. Obawiam się, że nie jest bezpodstawne twierdzenie, że w wielu kwestiach dotyczących sakramentu małżeństwa teologia systematyczna ograniczała się do recepcji zastanych opinii prawników, tak jakby prawo kanoniczne było dla

¹ Z częścią z tych problemów związane są mniej lub bardziej szerokie dyskusje, których omówienie również przekracza ramy niniejszego studium. Powstrzymam się również od zarysów proponowanych rozwiązań. Kwestie pastoralne poruszać będę jedynie marginalnie, choć trzeba zwrócić uwagę, że często to właśnie w praktyce pastoralnej najsilniej, z największym przełożeniem na doświadczenie wiernych, ujawniają się niespójności doktrynalne.

² Jakkolwiek nie mogę powołać się w tej kwestii na pewne dane statystyczne, z rozmów ze studentami i absolwentami różnych polskich uczelni wnoszę, że nierzadko wykładowcy w ogóle nie dochodzą do wyłożenia tej problematyki, usprawiedliwiając to także tym, że zostanie podjęta (lub już została omówiona, bo i tak się zdarza) w ramach zajęć z prawa kanonicznego.

³ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 174 i 187-188. Trzeba wspomnieć, że w ramach teologii moralnej także dochodzić może do pewnego zaburzenia wizji, bowiem wciąż częściej niż moralność życia małżeńskiego i rodzinnego wyklada się przedmiot „moralność życia seksualnego” (klasyczny traktat o szóstym przykazaniu *de sexto*), którego efektem może być, niestety, swoista redukcja perspektywy, zwłaszcza że kwestie te mają być wykładane przed dogmatycznymi i prawnymi (por. *ibidem* s. 178).

tej problematyki decydującym źródłem teologicznym⁴. Ewidentnie sytuacja zaistniała po Soborze Watykańskim II i adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II i sygnalizuje pewną zmianę w tym względzie: prawo małżeńskie miało się w Kościele pisać bardziej w funkcji pewnej wizji teologicznej. Uważam jednak, że mamy wciąż do czynienia raczej z początkiem pewnego procesu, a nie jego kresem. Ton niedawnej adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* zdaje się potwierdzać tę intuicję. Także poniższe rozważania należy odczytywać jako przyczynek do tego procesu.

Problem roli wiary oraz intencji w sakramencie małżeństwa

Chciałbym zacząć od roli wiary w sakramencie małżeństwa. Niepodważalną wydaje się bowiem teza, iż każdy sakrament domaga się od przyjmującego cieszącego się aktualnym „używaniem rozumu” także aktualnej wiary. Pierwszy warunek – wobec założenia, że to świadomie wyrażona zgoda małżonków *fecit nuptiam* – w przypadku sakramentu małżeństwa musi być zawsze spełniony (do ważności). Można zatem z pewnością zakładać, że ci, którzy są zdolni do wejścia w małżeństwo, są zatem *ipso facto* zdolni do aktualnej, zreflektowanej wiary. Intuicja teologiczna podpowiada, że w konsekwencji jej posiadanie powinno być – analogicznie do innych sakramentów – warunkiem udzielenia sakramentu. Tymczasem, mimo że Jan Paweł II w *Familiaris consortio* kilkakrotnie⁵ podkreślał rolę wiary w tym sakramencie, to ten sam dokument otworzył drogę do faktycznego zignorowania tej teologicznej zasady w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. W nr 68 adhortacji czytamy bowiem: „Chęć ustalenia ostatecznych kryteriów dopuszczania do zawarcia ślubu w Kościele, które by brały pod uwagę stopień wiary nowożeńców, zawiera w sobie, niezależnie od wszystkiego, wielkie niebezpieczeństwa. Przede wszystkim ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących osądów; następnie ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności małżeństw już zawartych, z wielką szkodą dla wspólnot chrześcijańskich, oraz nowego, bezpodstawnego niepokojenia sumień małżonków (...)”.

Trudno się jednak oprzeć wrażeniu, że próba uniknięcia wymienionych niebezpieczeństw doprowadziła *de facto* do skutków jeszcze bardziej niepożądanych, w postaci wielkiej liczby rozpadających się małżeństw sakramentalnych ludzi w praktyce niewierzących. I jeśli nawet udaje się ich pewnego dnia, nieraz po latach, przywrócić do żywej wiary, często okazuje się, że żyją już w „sytuacji nieregularnej”. Problem pastoralny jest tu nad wyraz realny i bolesny.

⁴ Pewnych ilustracji tego twierdzenia dostarczą rozważania w dalszej części niniejszego artykułu, zwłaszcza w kwestii problemu małżeństwa nieskonsumowanego.

⁵ Por. zwłaszcza nr 51 i 68.

Kanoniczny opis warunków ważności węzła małżeńskiego⁶ w zasadzie pomija kwestię wiary – nawet nie wspominając o niej w rozdziale *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa* (kan. 1063nn). Do jakiej praktyki to prowadzi? Otóż takiej, że wobec faktycznego zakazu oceniania wiary nupturientów, nawet wobec deklaracji niewiary jednej lub nawet obu stron, dopuszcza się do celebracji. W obowiązującym obecnie w Polsce formularzu tzw. protokołu przedmałżeńskiego, słowo „wiara” w ogóle się nie pojawia, zaś w sekcji „Jedność, nierozzerwalność, sakramentalność małżeństwa, dobro potomstwa”, w której należałoby się spodziewać jakiegoś odniesienia do intencji przyjęcia sakramentu małżeństwa nie pojawia się żadne pytanie tego dotyczące. Mimo zatem, iż wykluczenie sakramentalności mogłoby nawet skutkować – z kanonicznego punktu widzenia – nieważnością małżeństwa⁷, nie pytamy o tę kwestię nupturientów.

Zwróćmy uwagę, że z zasad sakramentologii ogólnej wynika, iż do zaistnienia sakramentu konieczna jest przynajmniej habitualna intencja szafarza oraz przyjmującego. Oczywiście – przypadek chrztu wskazuje, że intencję czynienia tego, co czyni Kościół może mieć także osoba niewierząca, zatem na pierwszy rzut oka problemu nie ma: niewierzący może być szafarzem sakramentu. Sprawa skomplikuje się oczywiście w momencie, w którym zapytamy o intencję przyjmującego. Nie wydaje się, by u osoby zdolnej do wyrażenia konsensusu małżeńskiego można było bazować na intencji innych osób (jak np. przy chrzcie dziecka⁸), zatem decydująca jest intencja nupturienta⁹. Rzecz w tym, że specyfika sakramentu małżeństwa polega m.in. na tym, iż do godności sakramentu wyniesiona została rzeczywistość istniejąca już w planie stworzenia. „Małżeństwo” zatem i „sakrament małżeństwa” mogą, ale nie muszą być synonimami. Kwestia intencji komplikuje się więc, gdyż „chcieć małżeństwa” niekoniecznie musi oznaczać „chcieć sakramentu małżeństwa”. Obawiam się, że gdybyśmy

⁶ Trudno się oprzeć wrażeniu, że kanoniści – z redaktorami kodeksu włącznie – z konsekwencją godną lepszej sprawy unikają w ogóle mówienia o sakramencie małżeństwa, co samo w sobie jest problematyczne z teologicznego punktu widzenia.

⁷ Orzecznictwo Roty Rzymskiej zna takie przypadki. Uznaje się wówczas, iż chodzi o *simulatio voluntatis* (w odróżnieniu od częściej powoływanego w orzecznictwie przypadku *voluntas simulandi*).

⁸ Co ciekawe – małżeństwa zawierane przez rodziców w imieniu dzieci jeszcze w czasie Soboru Trydenckiego przez wielu teologów były uznawane za wiążące, lecz niesakramentalne.

⁹ Pomijam już pytanie o to, czy musi chodzić o intencję aktualną, czy też wystarczy habitualna, choć trzeba przyznać, że w przypadku małżeństwa kwestia intencji habitualnej staje się nieco bardziej złożona. Bowiem wydaje się, że nie wystarczy np. w wieku lat 18 wzbudzić w sobie intencję przyjęcia sakramentu małżeństwa – ze względu na relacyjny charakter tego sakramentu konieczna wydaje się intencja zawarcia małżeństwa z daną osobą.

przyjrzeni się bliżej tej kwestii mogłoby się okazać, że wielu ochrzczonych niewierzących lub słabo wierzących proszących o „ślub kościelny”, ma wprawdzie intencję zawarcia małżeństwa, natomiast ani śladu intencji udzielenia / przyjęcia sakramentu¹⁰. Zauważmy, że takiej świadomości nie sprzyja bynajmniej formuła wypowiedziana w trakcie zawarcia sakramentu, która przypomina raczej formułę uroczystego ślubowania, niż formułę sakramentalną¹¹.

Oczywiście: kanon 1055 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (1983) stanowi¹², że między ochrzczonymi nie może być małżeństwa, które by nie było sakramentem, trudno jednak założyć, że normy te rzeczywiście kształtują intencję osoby niewierzącej chcącej zawrzeć małżeństwo w Kościele. Niemniej powyższa zasada kanoniczna obowiązuje prowadząc – moim zdaniem – do poważnej aporii. W dalszej części niniejszego opracowania powrócę do kwestii genezy normy kanonu 1055 i pytań, które z tym się wiążą.

Nie sposób nie postawić w tym miejscu jeszcze jednego pytania. Czy wynikający z zasad sakramentologii ogólnej wymóg intencji szafarza / przyjmującego ma adekwatny odpowiednik po stronie prawa kanonicznego? Moim zdaniem nie. Nie wydaje się, by była uznawana za konstytutywną część zgody małżeńskiej – kanon 1096, § 1 brzmi bowiem następująco: „Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą, skierowanym do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie”.

Takie sformułowanie nie budzi wątpliwości w przypadku małżeństwa naturalnego. Co jednak w przypadku małżeństwa sakramentalnego (zwłaszcza wobec normy kanonu 1055 stanowiącego, że tylko takie wchodzi w grę między ochrzczonymi?).

Idąc dalej kanon 1101, §2 stanowi: „Jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie”. Nawet jeśli uznać, że sakramentalność mieści się w owym kanonie jako jeden z „istotnych elementów małżeństwa” to jednak fakt, że ktoś nie wyklucza pozytywnym aktem woli, iż małżeństwo jest / może być sakramentem nie oznacza

¹⁰ Fakt, iż celebrowanie sakramentu małżeństwa może mieć w Polsce także skutek na forum prawa państwowego bynajmniej nie ułatwia sprawy: części osób – jak się wydaje – zależy na skutku cywilnym oraz uroczystej oprawie, jaką daje ślub kościelny. Uznawanie tego automatycznie za zgodną z zamysłem Kościoła intencję przyjęcia sakramentu wydaje się ryzykowne.

¹¹ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010³, s. 31 Ta sytuacja różni się jednak w poszczególnych krajach (dostosowania w kompetencji episkopatów krajowych).

¹² Dość znamienne, że tego stwierdzenia nie powtarza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1601), choć trudno z tego faktu wyciągać daleko idące wnioski.

automatycznie, że faktycznie w danym momencie chce udzielić lub przyjąć sakrament. Zdecydowanie czymś innym jest chcenie czegoś (akt pozytywny), a czym innym niewykluczanie (brak negacji).

W tym miejscu – moim zdaniem – niespójność pomiędzy opisami teologicznym i kanonicznym sakramentu małżeństwa ujawnia się w sposób istotny: kanoniczne wymagania co do ważności małżeństwa sakramentalnego postawione są niejako niżej, niż wymagania wynikające z sakramentologii ogólnej. Radykalnie formułując problem: prawnik będzie uznawał za wiążące to, co teolog byłby skłonny uznać raczej za symulację celebracji sakramentu. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, jeszcze pod normami *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 roku, zwracała na ten problem uwagę w dokumencie *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* stwierdzając: „brak osobistej wiary wystawia na ryzyko ważność sakramentu”¹³. Nowy kodeks – moim zdaniem – nie przyniósł rozwiązania tego problemu.

Problem relacji pomiędzy małżeństwem naturalnym a małżeństwem sakramentalnym

Wspomniałem już, że problem ewentualnej intencji skierowanej na zawarcie przez ochrzczonego małżeństwa naturalnego, a nie sakramentalnego, wydaje się być rozwiązany przez kanon 1055 KPK: „§ 1. Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczoneymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu. § 2. Z tej racji między ochrzczoneymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”.

Moim zdaniem, jest to, niestety, rozwiązanie wyłącznie formalne, które nie jest w stanie zapobiec sytuacjom, w których materialnie taka niepożądana intencja u ochrzczonego faktycznie występuje. Warto więc w tym miejscu zadać pytanie o źródła tego kanonu. Prócz bowiem wskazanego wyżej problemu dotyczącego intencji, generuje on jeszcze jedną trudność, ujawniającą się w przypadku małżeństwa ochrzczonego z osobą nieochrzczoneą. Otóż stwierdzenie, iż do sakramentalnej godności zostało podniesione małżeństwo „między ochrzczoneymi” wyklucza automatycznie możliwość wzmocnienia przez sakrament małżeństwa osoby ochrzczonej, która przecież w związku z nieochrzczoneym ma szczególną misję doprowadzenia małżonka do wiary (por. 1 Kor 7,14). Więcej jeszcze: jeśli małżeństwo ochrzczonego z nieochrzczoneym nie jest (jednostronnie) sakramentem, to Kościół dopuszcza *de facto* sytuacje,

¹³ *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 95.

w których osoba ochrzczona żyje godziwie (!) w małżeństwie naturalnym (związku niesakramentalnym?). Co więcej – chodzi nie tylko o dopuszczenie, ale także o błogosławieństwo – mamy bowiem ryt celebracji małżeństwa ze stroną nieochrzczonej¹⁴, a więc liturgiczny akt celebracji małżeństwa naturalnego (związku niesakramentalnego?), który używa identycznych formuł jak ryt celebracji sakramentu małżeństwa, jedynie z pominięciem słowa „sakrament”, przy czym – co jednak dziwi – ta sama formuła stosowana jest w sytuacji ślubu ochrzczonego z nieochrzczonego niewierzącym, jak i w przypadku ślubu osoby ochrzczonej z katechumenem (albo pary katechumenów), czyli pary wierzących¹⁵.

Przyjrzyjmy się zatem źródłom kanonu 1055 KPK. Obecnie obowiązujący Kodeks przejął go z Kodeksu z 1917 roku (kan. 1012) – w interesującej nas części właściwie dosłownie. A na czym bazowali autorzy pierwszego Kodeksu? Otóż wśród źródeł kanonu wskazywane są w pierwszym rzędzie¹⁶ *Dekretaly* Grzegorza IX (1294) oraz *Dekret o sakramentach* (w ogólności) VII sesji Soboru Trydenckiego (3 marca 1547). Następne wymieniane źródła to nauczanie nowożytnych papieży, poczynając od Piusa IX (1851). W *Dekretalach* znajdziemy fragment ze św. Augustyna mówiący wprawdzie w odniesieniu do małżeństwa o *sacramentum* (co rzecz jasna już ma anachroniczny charakter), ale daleki od kodeksowych rozróżnień – można tu mówić raczej o bardzo dalekiej inspiracji, niż o „źródle” w ścisłym sensie.

A jak się rzeczy mają z Soborem Trydenckim? Otóż powołany jako źródło kanon 1012 Kodeksu z 1917 roku kanon 1. *Dekretu o sakramentach*¹⁷ tylko i wyłącznie stwierdza, iż małżeństwo jest jednym z siedmiu sakramentów Kościoła – bez żadnych dalszych rozróżnień czy uszczegółowień. Te znajdują się w – niewskazanych jako źródło – dokumentach sesji 24 (*Nauka, kanony oraz inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*). Nawet tam jednak nie znajdziemy stwierdzeń znanych nam z KPK. Tekst ogranicza się do afirmacji sakramentalności małżeństwa „w prawie ewangelicznym”. Nie miałyby to

¹⁴ Por. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, op. cit., s. 54-64.

¹⁵ Uważam, że należy postulować zmiany w rytuale – małżeństwo z katechumenem lub pary katechumenów powinno mieć swój specyficzny charakter uwypuklający fakt, że kiedyś stanie się ono – już przecież bez osobnej celebracji – sakramentem. Rodzi się też pytanie, czy *Obrzędy chrztu dorosłych* nie powinny uwzględniać sytuacji chrztu katechumena, którego małżeństwo naturalne staje się sakramentalnym przez sam chrzest – choćby przez umieszczenie wewnątrz celebracji odnowienia przysięgi małżeńskiej.

¹⁶ *Decretales Gregorii IX*, IV, 4, cap. 1. Źródła kanonu 1012 wyliczają stosowne przypisy w Kodeksie z 1917 roku.

¹⁷ Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.) (dalej: DSP), t. IV/1, Kraków 2007, s. 356-357.

większego znaczenia, gdyby nie fakt, iż doprecyzowanie, że chodzi o małżeństwo *inter christifideles* zostało w trakcie prac nad dokumentami zaproponowane i w wyniku dyskusji *explicite* odrzucone¹⁸. Dlaczego? Ze względu na rozpowszechnioną opinię, iż małżeństwo ochrzczonych niekoniecznie jest automatycznie sakramentem – wątpliwości zgłaszano wobec małżeństw zawieranych przez pośrednika, kontraktów małżeńskich zawieranych przez rodziców w imieniu dzieci oraz małżeństw zawieranych tajnie (czyli w praktyce w odniesieniu do przypadków, w których brakowało celebracji liturgicznej).

W dyskusjach następujących po Soborze Trydenckim sprawa automatycznego uznania małżeństwa między ochrzczonymi była jeszcze przez jakiś czas przedmiotem dyskusji. Decydująca okazała się być opinia Roberta Bellarmina wyrażona w ramach sporu z Melchiorem Cano, który optował za uznaniem kapłana za szafarza, błogosławieństwa za formę, zaś zgody – za materię sakramentu małżeństwa¹⁹. Zdaniem Bellarmina *omne legitimum matrimonium inter christianos contractum esse sacramentum*²⁰, przy czym z argumentacji podanej przez Kardynała wynika, że raczej nie wiedział on o powodach wstrzemięźliwości Ojców trydenckich w tej kwestii, a zatem i o tym, że *de facto* interpretuje naukę soborową wbrew ich intencjom.

Recepcja Bellarminiańskiej interpretacji Trydentu miała – jak się wydaje – decydujące znaczenie dla przyjęcia aksjomatu o absolutnej tożsamości małżeństwa i sakramentu małżeństwa ochrzczonych. Niemniej trzeba zwrócić uwagę, iż scholastyczne i neoscholastyczne systematyki teologiczne nie kwalifikowały go jako *de fide*²¹. Silne wzmocnienie magisterialne tej doktryny nastąpiło dopiero od połowy XIX wieku, w kontekście – co nie jest bez znaczenia – obrony autorytetu i jurysdykcji Kościoła w sprawach małżeńskich wobec legislacji państwowych wprowadzających cywilne małżeństwo i prawo małżeńskie. W kontekście, w którym zewnętrzne wobec Kościoła autorytety akcentowały rozróżnienie między małżeństwem cywilnym a kościelnym, Pius IX i Leon XIII (zwłaszcza) kładli nacisk na ich tożsamość między ochrzczonymi. Trzeba jednak – moim zdaniem – stawiać pytanie, czy ów polemiczny kontekst pozwalał na zachowanie wrażliwości na wszystkie aspekty normowanego wówczas obszaru?

Z powyższych powodów skłonny jestem twierdzić, że sprawa relacji pomiędzy małżeństwem naturalnym a małżeństwem sakramentalnym chrześcijan

¹⁸ Por. A. Duval, *Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente*, „La Maison-Dieu” 127 (1976), s. 49-50.

¹⁹ Por. *De locis theologicis* VIII, 5.

²⁰ To tytuł cap. VII tomu III *De controversiis* III, II.

²¹ Por. zestawienie w: J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramental?*, Paris 1985, s. 407.

wymaga poważnego przemyślenia na gruncie teologicznym – normy kodeksowe sprawiają bowiem wrażenie koncentrowania się na małżeństwie naturalnym, do którego sakramentalność dodawana jest niejako z automatu, nawet przy niewiedzy i nieświadomości zawierających małżeństwo. Nie będę w tym miejscu rozwijał wątku o warunkach owocności sakramentu²² – nietrudno dostrzec te implikacje.

Problem sakramentalności małżeństw nieskonsumowanych

Kolejny problem, na jaki chciałem zwrócić uwagę, wiąże się z kanonem 1061 KPK i z zakładanym przez nie rozróżnieniem pomiędzy małżeństwem zawartym a skonsumowanym²³. Otóż jak to kanoniczne rozwiązanie ma się do kwestii sakramentalności małżeństwa? Jeśli zakładamy, że momentem, w którym małżonkowie przyjmują sakrament małżeństwa (otrzymują łaskę) jest chwila stosownego wyrażenia zgody małżeńskiej²⁴ (celebracja), to pojawia się pytanie, jak możliwość rozwiązania małżeństwa nieskonsumowanego ma się do łaski sakramentu? Jak ma się do stwierdzenia z *Familiaris consortio* (nr 13), że „Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa, wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozzerwalny”?

Uprawnione są jeszcze dalsze niepokojące pytania: czy papieska decyzja w tym przypadku anihiluje skutki sakramentu nie tylko w porządku prawnym (węzeł małżeński), ale też w porządku łaski? Obecny stan prawny *de facto* implikuje takie założenie. Ale czy Kościół ma rzeczywiście taką władzę? Jeśli przyjąć, że władza kluczy pozwala na cofnięcie łaski jednego z sakramentów, to co z pozostałymi? Ilość pytań – także o eklezjologicznym charakterze – które mogą się zrodzić w tym miejscu jest znaczna²⁵.

Prócz powyższej kwestii trzeba – moim zdaniem – postawić z mocą także pytanie o zasadność utrzymywania w doktrynie o sakramencie małżeństwa sytuacji, w której nierozzerwalność małżeństwa oddzielona jest od celebracji

²² Choć i tu sformułowania kodeksowe rodzą teologiczne wątpliwości, wiążąc owocność celebracji liturgii małżeństwa z odpowiedzialnością wspólnoty kościelnej i duszpasterza – por. kan. 1063.

²³ Kanon 1061 §1: „Ważne małżeństwo pomiędzy ochrzczoneymi nazywa się tylko zawartym, jeśli nie zostało dopełnione; zawartym i dopełnionym, jeśli małżonkowie podjęli w sposób ludzki akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa, do którego to aktu małżeństwo jest ze swej natury ukierunkowane i przez który małżonkowie stają się jednym ciałem”.

²⁴ Bulla unii z Ormianami *Exsultate Deo* Soboru Florenckiego mówi o zgodzie wyrażonej słowami jako o „przyczynie sprawczej” małżeństwa – por. DSP III, 522.

²⁵ Nie zająłem się np. weryfikacją, czy władzy zastrzeżonej dziś dla Biskupa Rzymu nie wykonywali wcześniej także np. biskupi innych kościołów lokalnych.

sakramentu (nie jest jej bezpośrednim skutkiem), a związana jest z aktem seksualnym²⁶. Historycznie rzecz biorąc konstrukcja ta jest wynikiem kompromisu pomiędzy szkołami kanonistycznymi z Bolonii i z Paryża, któremu początek dał Aleksander III²⁷. Prawnicy bolońscy, idąc za germańskimi obyczajami (z recepcją w *Dekrecie* Gracjana), uznawali konstytutywną rolę aktu seksualnego dla małżeństwa. Środowisko paryskie szło za prawem rzymskim (z recepcją u Piotra Lombarda), zgodnie z którym małżeństwo czyni zgoda małżonków. Kompromis miał zachować główne intuicje obu szkół. Trzeba podkreślić, że dokonywało się to w okresie, w którym teologiczna nauka o sakramentalności małżeństwa była w powijakach, w związku z tym trudno było zauważyć niekoniernie szczęśliwe skutki rzeczzonego kompromisu na gruncie sakramentologicznym i eklezjologicznym. W tym jednak punkcie widać, jak bardzo katolicka doktryna o sakramencie małżeństwa uzależniona została u swoich korzeni od dwóch pogańskich tradycji obyczajowych. Obawiam się, że do dziś ponosimy konsekwencje tego uzależnienia.

Tylko zasygnalizuję tutaj kwestię kanonicznych warunków dopełnienia małżeństwa. Otóż chodzić musi o przeprowadzony „w sposób ludzki akt małżeński przez się zdolny do zrodzenia potomstwa” (kan. 1061 §1). Warunki te sprawiają, iż małżeństwo może być niedopełnione, a zatem i rozwiązane mimo bardzo żywych i długotrwałych kontaktów seksualnych między małżonkami (byleby nie spełniały kryterium wymienionego w kanonie). A to rodzi zrozumiałe wątpliwości.

Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, iż ściśle połączenie nierozzerwalności małżeństwa z aktem seksualnym ma jeszcze pewną – może łatwą do przeoczenia – konsekwencję natury moralno-pastoralnej. Otóż jeśli małżeństwo sakramentalne nabywa nierozzerwalność w wyniku małżeńskiego aktu seksualnego, to nietrudno jest – na zasadzie pewnej bezwładności – związać naruszenie nierozzerwalności (wyłącznie?) z tymże aktem. A zatem także nie uznawać za zdradę małżeńską związków, które nie są seksualnie skonsumowane. Najbardziej jaskrawym wyrazem tego problemu jest – moim zdaniem – sytuacja, w której osobom żyjącym w ponownym związku po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego udziela się rozgrzeszenia w przypadku, w którym (zwłaszcza po osiągnięciu pewnego wieku) deklarują, iż nie będą współżyć seksualnie (co przecież nawet nie oznacza eliminacji komponentu erotycznego ze związku). Czy rzeczywiście wymiar seksualny jest jedynym, w którym grzeszy się przeciwko

²⁶ Co więcej – odbyty w określony sposób. Nie każdy bowiem akt seksualny można uznać za *copula perfecta* w sensie prawno-kanonicznym, do której zdolność umożliwia zawarcie, zaś wystąpienie oznacza skonsumowanie małżeństwa. Por. np. P.-J. Viladrich, *Konsens małżeński*, Warszawa 2002, s. 107.

²⁷ Por. J.-P. Revel, *Traité des sacrements*, t. VIII: *Le mariage*, Paris 2012, s. 94-96.

jedności małżeńskiej (nierozzerwalności)? Albo radykalniej jeszcze: zdrada leży w akcie seksualnym, czy raczej w woli nawiązania z inną osobą „wspólnoty życia”, której tenże akt stanowi jedynie pewną część – wcale nie najważniejszą?

Na koniec trzeba jeszcze zapytać o jedną sprawę. Jaki fundament w objawieniu ma doktryna o „przesuniętej” nierozzerwalności? Jeśli uznajemy dziś dość powszechnie, iż wzorcem dla sakramentu małżeństwa jest związek Chrystusa z Kościołem, to nie możemy zignorować pytania, gdzie w tym wzorcu jest miejsce na takie przesunięcie? Moim zdaniem, wręcz narzuca się tutaj argumentacja przez *reductio ad absurdum* wychodząca od pytania: „czy był taki czas, w którym związek Chrystusa z Kościołem był *ratum* lecz *non consumatum*, a w związku z tym był wtedy rozerwalny?” Nie będę jej jednak rozwijać.

Problem z określeniem materii, formy i szafarza

Dogmatyczny opis sakramentu małżeństwa tym m.in. różni się od opisu pozostałych sakramentów, że doktryna hylemorfistyczna, określająca sakrament poprzez wskazanie materii, formy, szafarza i skutków, nie została konsekwentnie zastosowana do małżeństwa ani przez Sobór Florencki, ani przez Sobór Trydencki, zatem nie została zdogmatyzowana. Dopiero wspomniany spór Roberta Bellarmina z Melchioriem Cano przeważył, jak się zdaje, szalę Tradycji na stronę obecnie dominującej interpretacji. Najlepszym świadectwem niezdecydowania w tej kwestii może być sam **Katechizm Kościoła Katolickiego**. W wersji z 1992 roku nr 1623 znajdowało się stwierdzenie, iż „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę”. Poprawka z 1998 roku zniosła owe „uważa się”, czyniąc stwierdzenie bardziej kategorię oraz usunęła sformułowanie, iż „W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (...) jest prezbiter lub biskup”, zastępując je stwierdzeniem, że ich obecność jest wymagana do ważności sakramentu²⁸. Kwestia formy i materii sakramentu małżeństwa w ogóle się w **Katechizmie** nie

²⁸ Dokładne zestawienie wersji (przekreślone są fragmenty usunięte w poprawce, podkreślone zaś fragmenty dodane): „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (nazywanego „ukoronowaniem”) jest prezbiter lub biskup, który po przyjęciu wzajemnej zgody małżonków koronuje męża i żonę na znak przymierza małżeńskiego. W tradycjach Kościołów wschodnich kapłani lub biskupi, którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”.

pojawia – zdaje się, że konsekwentnie odchodzi on od teorii hylemorfistycznej²⁹. Słowo „forma” zostaje wprawdzie użyte w nr 1631, ale na określenie „kościelnej formy zawierania małżeństwa”, a więc „formy kanonicznej”³⁰.

Zacznę od kwestii na pierwszy rzut oka drugorzędnej, ale dobrze ujawniającej głębszy problem. Otóż jedną z konsekwencji uznania za szafarzy sakramentu samych małżonków, zgody za materię, a słów ją wyrażających za formę, jest tolerowanie sytuacji (będącej w istocie konsekwencją przejęcia świeckich ustawodawstw), w której sakramentu można udzielić / przyjąć na odległość przez pełnomocnika³¹. Jeśli jest to możliwe w tym sakramencie, to czy nie staje się usprawiedliwione pytanie o taką możliwość w odniesieniu do innych sakramentów? Jaką w istocie rolę pełni tutaj pośrednik – nadzwyczajnego szafarza sakramentu małżeństwa? Być może te pytania prowadzą do absurdalnych wniosków. Jeśli tak, to nieuchronnie rodzi się pytanie o sensowność sytuacji stanowiących ich przesłankę. Pozostawiając na boku *reductio ad absurdum* pozostaje niepokojącym fakt, że dopuszczalna jest celebrowanie sakramentu małżeństwa poza kontekstem liturgicznym. Oczywiście – od czasu Soboru Trydenckiego do ważności małżeństwa wymagana jest forma kanoniczna, ale przecież można od niej bez trudu dyspensować. Trzeba poza tym dodać, że Ojcowie z Trydentu nie byli jednoznacznie przekonani, co do sakramentalności małżeństw zawieranych tajnie, mimo że potwierdzili ich ważność³².

Analiza obecnego stanu kanonicznego w świetle sakramentologii ogólnej ujawnia tutaj jeszcze jedną wątpliwość. Otóż przyjmujemy, że do ważności sakramentu, czyli do wystąpienia jego skutków w porządku łaski, wymagane jest równoczesne wystąpienie materii, formy, szafarza (z intencją) i przyjmującego (z intencją). Ewentualne inne elementy wymagane są do godziwości celebrowania. Kanoniczne normy dotyczące sakramentu małżeństwa wymagają jednak do ważności małżeństwa obecności kwalifikowanego świadka, który nie jest ani szafarzem, ani częścią materii, ani częścią formy, zaś ewentualne łączenie go z intencją szafarza/przyjmującego byłoby – moim zdaniem – wyrazem

²⁹ Jakkolwiek chętnie widziałbym zastąpienie teorii hylemorfistycznej inną, opierającą się na kategoriach relacyjnych, to obawiam się, że redaktorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, rezygnując z hylemorfizmu, nie zaproponowali takiej uspoźniającej teorii. W konsekwencji mamy w *Katechizmie* do czynienia raczej z opisami poszczególnych sakramentów, niż ze spójnym opisem jednej ekonomii sakramentalnej, która realizuje się w siedmiu sakramentach.

³⁰ Por. kan. 1108nn KPK.

³¹ Por. kan. 1105 KPK.

³² Por. J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramental?*, op. cit., s. 183.

teologicznej ekwilibrystyki, niebiorącej pod uwagę tego, co nupturienici są w stanie realnie obejmować świadomymi aktami.

Oczywiście można – idąc za *Katechizmem Kościoła Katolickiego* – odłożyć na bok hylemorfistyczną teorię opisu sakramentów. Wtedy powyższe (i wiele innych) wątpliwości znikną z horyzontu. Problem jednak w tym, że nie znikną dlatego, że były fikcyjne, ale dlatego, że braknie nam stabilnego układu odniesienia pozwalającego na wykrywanie niespójności. Czy mamy bowiem w tej chwili jakąś realną alternatywę dla opisu konstytutywnych elementów sakramentów na poziomie sakramentologii ogólnej? Mam wrażenie, że nie. I obawiam się, że główną ofiarą lekkomyślnego odejścia od hylemorfizmu jest właśnie opis sakramentu małżeństwa, który ześlizguje się – także na poziomie dokumentów kościelnych – stopniowo w narrację, w której coraz trudniej ustalić rzeczywiste znaczenie terminów i zdań³³, z których może i promieniuje żarliwa troska pastoralna autorów, ale już znacznie gorzej z dyscypliną teologicznego wywodu. Franciszkowa *Amoris laetitia* bynajmniej nie zapoczątkowała tej sytuacji – stanowi raczej jej już dość dojrzały, poprzedzony długim okresem dojrzewania, owoc. Dziś przestrzega się często przed „rozmywaniem prawdy” o małżeństwie chrześcijańskim, odnosząc się do kwestii nierozzerwalności małżeństwa. Myślę – i to chciałbym uczynić główną konkluzją niniejszego studium – że przed dogmatykami stoi nie tylko zadanie apologetyczne co do doktryny nierozzerwalności, ale przede wszystkim wyzwanie systemowe: przemyślenia całości doktryny o sakramencie małżeństwa bardziej w świetle Objawienia, niż w oparciu o rzymskie, germańskie czy jakie bądź tradycje obyczajowe czy prawne. Oczekiwanie, iż uczyni to za nas Magisterium, podając gotowe rozwiązania, jest – moim zdaniem – sprzeniewierzeniem się powołaniu, jakie teolog ma do wypełnienia w Kościele.

I ostatnia refleksja. Chciałbym zwrócić uwagę na metateologiczny w zasadzie powód, dla którego kwestia uspoźnienia przedstawionych wyżej aspektów nauki o sakramencie małżeństwa jawi mi się jako palące wyzwanie. Chodzi mianowicie o możliwość stosowania teologicznego argumentu ze spójności z pozostałymi, ugruntowanymi elementami systemu (argument z koherencji). Po argument ten sięgamy zwłaszcza wtedy, gdy mierzymy się z kwestiami, których nie da się w prosty sposób rozwiązać odwołując się do głównych źródeł teologicznych – bowiem np. wiążą się z zupełnie nowymi sytuacjami społecznymi, uwarunkowaniami technologicznymi i innymi. Rzecz w tym, że warunkiem sensowności stosowania argumentu z koherencji jest posiadanie spójnego układu odniesienia. Jakakolwiek jego niespójność osłabia siłę i tak

³³ Co bowiem znaczy np. stwierdzenie, że „najgłębszą istotą obrzędu sakramentu małżeństwa” stanowi „głoszenie w Kościele Dobrej Nowiny o miłości małżeńskiej” z *Familiaris consortio* nr 51? Przykłady tego typu zdań można by mnożyć.

nie najmocniejszego przecież argumentu, a w sytuacjach skrajnych – zwłaszcza wobec niedostatecznej świadomości argumentującego co do niespójności systemu odniesienia – może prowadzić do błędnych rozpoznań, ugruntowywania wątpliwych hipotez. A przecież nauczanie o małżeństwie i sakramencie małżeństwa ma bardzo poważne przełożenie na sytuację egzystencjalną ogromnej rzeszy wiernych – chyba powinno to stymulować poczucie odpowiedzialności teologów-systematyków, mimo że ich samych często – ze względu na większą obecność celibatariuszy w tym gronie – kwestie te nie dotyczą wprost.

Powyższy problem można jeszcze sformułować pod innym kątem. Zadaniem teologii dogmatycznej jest także znajdowanie dla tradycyjnych doktryn nowych sformułowań, bardziej adekwatnych do kategorii, którymi posługuje się dana kultura w danym czasie. Jak jednak oczekiwać spójności narracji w nowych kategoriach, w sytuacji, w której nie udało się osiągnąć zadowalającej spójności w kategoriach tradycyjnych, w których formułowane były zręby dogmatyczne jakiejś doktryny?

Słowa kluczowe: sakramentologia, sakrament małżeństwa, sakramentologia ogólna, prawo kanoniczne.

Bibliografia:

1. *Dokumenty soborów powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), t. IV/1, Kraków 2007.
2. Jan Paweł II, adhortacja *Familiaris consortio*
3. Duval A., *Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente*, „La Maison-Dieu” 127 (1976).
4. Franciszek, adhortacja *Amoris laetitia*
5. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2010³.
6. *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000.
7. Revel J.-P., *Traité des sacrements*, t. VIII: *Le mariage*, Paris 2012.
8. Robert Bellarmin, *De locis theologicis*.
9. Sequeira J. B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramental?*, Paris 1985.
10. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.