



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: "Komunia w Duchu". Małżeństwo a Eucharystia w świetle norm kanonów 1065 [paragraf] 2 i 1119 KPK

Author: ks. Andrzej Pastwa

Citation style: ks. Pastwa Andrzej. (2012). "Komunia w Duchu". Małżeństwo a Eucharystia w świetle norm kanonów 1065 [paragraf] 2 i 1119 KPK. "Jus Matrimoniale" (T. 23, nr 17 (2012) s. 7-43), doi 10.21697/im.2012.17(23).01



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Andrzej Pastwa

„KOMUNIA W DUCHU”.
MAŁŻEŃSTWO A EUCHARYSTIA W ŚWIETLE
NORM KANONÓW 1065 § 2 i 1119 KPK

Wprowadzenie

„Eucharystia jest samym źródłem małżeństwa chrześcijańskiego”¹. To doniosłe zdanie z adhortacji *Familiaris consortio*, w którym Jan Paweł II zawarł prawdę o immanentnej naturze relacji łączącej wymienione sakramenty Kościoła, stanowi swoiste zaproszenie do nowego, pogłębionego odczytania doktryny *de sacramento matrimonii* Soboru Watykańskiego II. Tenże Sobór – pointuje swą wypowiedź papież – „pragnął zwrócić uwagę na szczególnie związek zachodzący między Eucharystią i małżeństwem, postanawiając, że zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej”². I nie jest bez znaczenia, że nauka całego 57. numeru adhortacji znakomicie harmonizuje z soborowym przekazem autoświadomości kościelnej, w którym eklezjologia wspólnoty (*communio*) przyobleka kształt eklezjologii eucharystycznej³.

Wierność zasadom hermeneutyki kanonicznej każe interpretującemu (i stosującemu) prawo mieć przed oczyma współczesny kształt *communio ecclesiastica*⁴ jako zasadniczą „wartość do realizacji”⁵.

¹ FC, n. 57.

² KL, n. 79.

³ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, IKZ Communio 15 (1986), s. 41-46.

⁴ A. Rouco Varela, E. Corecco, *Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche?*, hg. L. Gerosa, L. Müller, Paderborn 1998, s. 72-73.

⁵ Pojęcia prawne są [...] mocno nasycone aksjologicznie [...], a to ze względu na charakter wartości realizowanych w życiu Kościoła, sprowadzających się do wspól-

Jeśli zaś dodatkowo przyjąć, że strukturalna zasada „komunii” legła u podstaw odnowionego prawodawstwa kodeksowego⁶, to tym wyraźniej rysuje się teologiczny horyzont doktrynalny, na którym widać istotność unormowań kanonów 1065 § 2 i 1119 w kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku. Pierwszy przepis łączy owocne zawarcie sakramentalnego związku przez katolickich nupturientów z przystąpieniem do Eucharystii, drugi dotyczy samych obrzędów „siódmego” sakramentu, pośrednio komunikując wagę, jaką Kościół przywiązuje do liturgicznej formy zawarcia małżeństwa.

Tytuł niniejszego opracowania jest propozycją wskazania na pneumatologiczny korelat nośnego w posoborowej sakramentologii pojęcia „małżeństwo w Panu”⁷. O ile owo chrystologiczne ujęcie małżeństwa uwypukla – płynący ze chrztu świętego – potencjał „projektu” pary obłubieńców zjednoczonej w Chrystusie oraz „zaprogramowaną” dynamikę jego kościelnej realizacji (w wierze i miłości)⁸, o tyle proponowana formuła małżeństwa sakramentalnego odkrywa w Duchu Świętym

noty bosko-ludzkiej. Wspólnota ta, będąca darem do realizowania, ma ciągle stawać się rzeczywistością. Normy prawa kościelnego tworzy się w wyniku rozpoznania elementów konstytuujących wspólnotę [...] w jakiej ma być realizowana – R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Katowice 2004, s. 62.

⁶ Zob. H. Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, hg. M. Böhnke, H. Heinz, Düsseldorf 1985, s. 481-498; I. Riedel-Spangenberg, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, *Trierer theologische Zeitschrift* 97 (1988), s. 217-238.

⁷ 1 Kor 7, 39. W tym pojęciu niejako kulminuje się i zyskuje nowe eklezjologiczne znaczenie słowo Stwórcy: „...i stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24) – słowo obietnicy dotyczące ukonstytuowania przymierza małżeńskiego. Obietnica ta odczytana w świetle teologii *mysterion* klasycznego tekstu o małżeństwie w Liście do Efezjan (zwłaszcza perykopy Ef 5, 28-32) – jak celnie wywodzi Urs Baumann – przyobleka sens *par excellence* chrystologiczny: *Nur so kann und wird das „ein Fleisch sein“ als ein Leib sein (in Christus) verstehbar. [...] Der Kreis wird zur Schöpfungsverheißung hin in christlicher Überbietung jetzt geschlossen. Umgekehrt angesetzt: Wer in Seine Ehe Jesu Dahingabe bis zum Kreuz verwirklicht, der verwirklicht, was Gn 2,24 ansagt: „Und die zwei werden ein Fleisch sein“* [podkr. – U.B.] – U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?* Zürich 1988, s. 158. Taki też wydzźwięk ma konstatacja Karla Lehmana: *Die Ehe unter Getauften, die christlich genannt zu werden verdient, ist vom Geheimnis des Neuen Bundes bestimmt, Der Bund ist die Ermöglichung der schöpfungsgemäßen Ehe* – K. Lehmann, *Die christliche Ehe als Sakrament*, in: *Theologisches Jahrbuch*. Leipzig (1981), s. 168.

⁸ Por. W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, s. 36-41.

prawdziwego Sprawcę sakramentalnej konsekracji małżonków i nade wszystko Kreatora jedności małżeńskiej (rodzinnej)⁹ – elementarnego ogniwa *communio Ecclesiae*¹⁰. Wydaje się, że „nową” formułę w pełni „usprawiedliwiają” artykuły *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1992), których istotne fragmenty wypada tu przytoczyć: „Celem posłania Ducha Świętego w każdej czynności liturgicznej – głosi artykuł 1108 *Katechizmu* – jest doprowadzenie do komunii z Chrystusem, by formować Jego Ciało. [...] W liturgii urzeczywistnia się najbardziej wewnętrzne współdziałanie Ducha Świętego i Kościoła. Duch komunii zawsze pozostaje w Kościele i dlatego Kościół jest wielkim sakramentem Boskiej komunii, która gromadzi rozproszone dzieci Boże. Owocem działania Ducha w liturgii jest nierozłącznie komunie z Trójcą Świętą i komunie braterska”. I zaraz w następnym artykule, dotyczącym samego jądra liturgii sakramentalnej, czytamy: „Epikleza jest [...] modlitwą o pełną realizację komunii zgromadzenia z misterium Chrystusa. »Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i dar jedności w Duchu Świętym« (2 Kor 13, 13) powinny zawsze pozostawać z nami i przynosić także owoce poza celebracją eucharystyczną. Kościół prosi więc Ojca o posłanie Ducha Świętego, by uczynił On z życia wiernych żywą ofiarę dla Boga przez duchową przemianę na obraz Chrystusa, przez troskę o jedność Kościoła i uczestnictwo w Jego posłaniu przez świadectwo i służbę miłości”¹¹. W tę swoistą syntezę współczesnej sakramentologii dobrze wpisuje się nauczanie *Katechizmu* ukazujące – na kanwie źródłowych odniesień do węzłowych pasusów doktryny *Vaticanum II* – specyfikę sakramentu małżeństwa: „Ci, którzy zostali już konsekrowani przez chrzest i bierzmowanie (KK 10) do kapłaństwa wspólnego wszystkich wiernych, mogą otrzymać w sakramentach święceń i małżeństwa szczególną konsekrację. Przyjmujący sakrament święceń zostają konsekrowani, by w imię Chrystusa „karmili Kościół słowem i łaską Bożą” (KK 11). Z kolei »osobny sakrament umacnia i jakby *konsekuje* małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu« (KDK 48)”¹².

⁹ Wszak miłość Boża rozlana (rozlewana) jest w sercach oblubieńców przez Ducha Świętego, który został im dany – Rz 5, 5; por. Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”*, 2 II 1994, n. 7.

¹⁰ KK, n. 11; zob. A. Pastwa, „*Communio*” a prawne ujęcie małżeństwa, *Ius Matrimoniale* 10 (2005), s. 7-27.

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], n. 1109.

¹² KKK, n. 1535. „Chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego. Na nich opiera się wspólne powołanie wszystkich uczniów

Niniejsze opracowanie, stanowi próbę całościowego spojrzenia na magisterium Vaticanum II o sakramencie małżeństwa na gruncie ostro zarysowanych założeń epistemologiczno-metodologicznym. W odniesieniu do tych ostatnich – tak jak trudno dziś abstrahować od soborowej reguły, że pojęciu „komunii” przynależy *par excellence* funkcja klucza interpretacyjnego w eklezjologii¹³, tak też w szczegółowej teologicznoprawnej analizie „siódmego” sakramentu wypada uznać za celowe (i w pełni uzasadnione) przypisanie rangi paradygmatu „sakramentalnej” triadzie: chrzest – małżeństwo – Eucharystia. Niniejsza perspektywa badawcza okaże się szczególnie przydatna w formułowaniu wniosków w obszarze prawnokanonicznym, a mianowicie identyfikowaniu niedostatków zapisów normatywnych kanonów 1065 § 2 i 1119 KPK.

1. Powrót do źródeł: próba integralnej lektury tekstów Vaticanum II o sakramencie małżeństwa

Sobór Watykański II, w obliczu głębokich przemian społecznych i kulturowych zachodzących we współczesnym świecie, odczytując „znaki czasu”¹⁴, podjął dzieło odnowy tudzież reintegracji nauki o małżeństwie. Nie chodziło o zmianę tradycyjnej doktryny *de matrimonio*, a raczej o scalenie wokół nowej teologicznej syntezy¹⁵ rozproszonych, często niespójnych jej obszarów, w tym nade wszystko przezwyciężenie dualizmu między naturalnym wymiarem instytucji małżeństwa a duchową rzeczywistością sakramentu. Zamierzeniem Soboru było znalezienie adekwatnych dróg transformacji bogatej doktryny Kościoła o małżeństwie w sposób dostosowany do nowych warunków egzystencji człowieka i społeczeństwa, co wszakże nie oznaczało zerwania z Tradycją, ale przeciwnie jej kontynuację. I nie jest bez znaczenia, że

Chrystusa, powołanie do świętości i do misji ewangelizacji świata. Udzielają one łask koniecznych do życia według Ducha podczas ziemskiej pielgrzymki prowadzącej do Ojczyzny (n. 1533). Dwa inne sakramenty: święcenia (kapłaństwo) i małżeństwo są nastawione na zbawienie innych ludzi. Przez służbę innym przyczyniają się także do zbawienia osobistego. Udzielają one szczególnego posłania w Kościele i służą budowaniu Ludu Bożego (kościelnej Komunii – A.P.)” – KKK, n. 1534.

¹³ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*, L'Osservatore Romano – wydanie polskie [dalej: OsRomPol] 13/10 (1992), s. 37.

¹⁴ Zob. KDK, n. 4-9.

¹⁵ W. Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia 1985², s. 8.

ów zamysł ideowy wybrzmiewa zaraz na początku najważniejszego z tekstów soborowych o małżeństwie¹⁶ – magisterium *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* (n. 47-52): „Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie [...] wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną”¹⁷.

Ten nader aktualny postulat Vaticanum II reintegracji i scalenia doktryny *de sacramento matrimonii* już na wstępie orientuje prowadzone badania teologiczne i teologicznoprawne na dwie podstawowe kwestie, których nie sposób zlekceważyć. Pierwsza dotyczy samej kwalifikacji wypowiedzi ojców Soboru (charakter dogmatyczny czy jedynie czysto pastoralny?), druga – relacji między poszczególnymi segmentami nauki eksponowanej w różnych dokumentach soborowych.

Rozwikłaniu kwestii pierwszej sporo miejsca w swej znanej monografii *La celebrazione del matrimonio cristiano...* (1982) poświęcił Piero Barberi¹⁸. Wśród wszystkich tekstów Vaticanum II o małżeństwie włoski teolog-liturgista wyodrębnia te, które noszą znamiona enuncjacji *stricte* dogmatycznych. Tak wysoką rangę należy przypisać dwom passusom konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: chodzi najpierw o trzy ostatnie zdania 11. numeru konstytucji (od słów: *Tandem coniuges christiani...*)¹⁹, a następnie – o zdanie z pierwszego akapitu numeru 29., które łączy *explicite* z ministerialną posługą diakona: asystowanie i błogosławienie w imieniu Kościoła związków małżeńskich (*Diaconi est... matrimonio Ecclesiae nomine adsistere et benedicere*)²⁰. Ponadto, w ocenie Piera Barberiego, nie ma wątpliwości, że taki sam status posiadają najbardziej znane passusy konstytucji *Gaudium et spes* – i to pomimo duszpasterskiej natury całego dokumentu. Usytuowanie wypowiedzi dogmatycznych w konstytucji pastoralnej uzasadniają dwie przesłanki: jedna natury ogólnej – związana z genezą dokumentu, druga szczegółowa – dotyczy centralnej „pozycji” numeru 48. w odno-

¹⁶ K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*, Frankfurt am Main 1999, s. 276.

¹⁷ KDK, n. 47.

¹⁸ P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica*, Roma 1982.

¹⁹ Tamże, s. 90-94.

²⁰ Tamże, s. 94-96. Rozwinięcie tego ostatniego wątku, choć dotyka ważnej i aktualnej problematyki (w związku z promulgowaniem 15 XII 2009 roku w *motu proprio* Benedykta XVI *Omnium in mentem* w zmienionym kształcie kan. 1008 w KPK 1983) przekracza ramy niniejszego opracowania.

wionej doktrynie małżeńskiej. Podstawowy argument, który kreuje przesłankę ogólną, to fakt, iż w pierwszej fazie powstawania aktualna konstytucja pastoralna (*Gaudium et spes*) była prezentowana jako konstytucja dogmatyczna (m.in. takie znaczenie nadawała jej soborowa Komisja teologiczna)²¹. Z kolei podkreślając wagę całego rozdziału konstytucji pt. *Troska o godność małżeństwa i rodziny* (nn. 47-52) Piero Barberi wytacza argumenty na rzecz pierwszorzędного znaczenia tekstu 48. numeru *Gaudium et spes*. Jego zdaniem, w oparciu o autorytet Karla Rahnera²² należy jednoznacznie potwierdzić, że ów istotny fragment nauki soborowej (cały n. 48) – choć formalnie znalazł się w obrębie konstytucji pastoralnej – ma charakter ekspozycji doktrynalnej. Toteż nieadekwatne byłoby jego sytuowanie w obszarze teologii praktycznej (owszem, taką kwalifikację należy przypisać numerom 47, 51-52 konstytucji). Co więcej, można przyjąć, że nie tylko wymieniony numer 48. ale i dwa kolejne numery (nn. 49-50) zawierają treści doktrynalne odnowionej teologii małżeństwa²³.

Nie mniej interesujące są uwagi wybitnego znawcy problematyki małżeńskiej Otta Hermana Pescha, sformułowane w dziele *Das Zweite Vatikanische Konzil*²⁴, zwłaszcza te dotyczące relacji między dwoma najważniejszymi miejscami źródłowymi *de sacramento matrimonii* w konstytucjach: *Gaudium et spes*²⁵ i *Lumen gentium*²⁶. Wedle niemieckiego teologa – a propos pierwszej z wymienionych konstytucji (bynajmniej nie deprecjonując znaczenia jej ważnych zapisów w numerach 47-52) należy pamiętać, że jej programowe ukierunkowanie na dialog ze światem zdecydowało o położeniu akcentu w nauce *de matrimonio* na antropologiczno-etyczny wymiar małżeństwa. W związku z tym nie wolno przeoczyć dwóch okoliczności. Po pierwsze, jeśli nawet w *Gaudium et spes* etyka seksualna – jako jeden z aspektów katolickiej doktryny małżeńskiej – wysuwa się zdecydowanie na pierwszy plan, to przecież pozostałe aspekty tej samej doktryny ojcowie Soboru

²¹ P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio...*, s. 89.

²² K. Rahner, *La problematica teologia di una Costituzione pastorale*, in: *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes”*, ed. E. Giammancheri, Brescia 1966, s. 61-83.

²³ P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio...*, s. 89-90

²⁴ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg 1994⁴.

²⁵ KDK, nn. 47-52.

²⁶ KK, n. 11.

pomieścili w innych tekstach soborowych²⁷. Wniosek jaki stąd płynie jest aż nadto czytelny: w rzetelnych badaniach teologicznych nie wystarczy opierać się jedynie na fragmencie doktryny soborowej. A przekładając to na konkret wykładu *de matrimonio* – nie można ulegać pokusie, by na przykład w teologicznej refleksji nad sakramentem małżeństwa brać pod uwagę naukę tylko jednej z wymienionych konstytucji. Uczciwy badacz winien mieć przed oczami całość magisterium Soboru Watykańskiego II o małżeństwie (i rodzinie).

Po wtóre, afirmując znaczenie dopiero co sformułowanej konkluzji (o integralnym odczytywaniu „małżeńskiej” nauki Soboru) warto w pochyłaniu się nad tekstami dwóch najważniejszych dokumentów źródłowych *de sacramento matrimonii* – w „monumentalnych” konstytucjach: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, mieć na oku perspektywę czasową ich powstawania. Stąd wniosek drugi, na który naprowadza nas Otto Hermann Pesch: o tyle nie jest bez znaczenia kolejność ogłoszenia wymienionych dokumentów, o ile fakt ten komunikuje, że fundamentalnych treści obecnych w pierwszej chronologicznie konstytucji dogmatycznej Ojcowie Soboru nie musieli powtarzać w drugiej, konstytucji duszpasterskiej. Słowem: warto pamiętać, że prawie rok przed uchwaleniem *Gaudium et spes* fetowano²⁸ ogłoszenie najważniejszego dokumentu Soboru Watykańskiego II *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*.

Próbie integralnego odczytania magisterium Vaticanum II o sakramencie małżeństwa – obok poczynionych już uwag metodologicznych – harmonijnie wychodzi naprzeciw idea „porządkująca” adekwat-

²⁷ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil...*, s. 335-336. Od razu zauważmy, że z tak sformułowana teza jest co najmniej dyskusyjna. Wszak w numerze 48. *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele* Ojcowie Soboru pomieścili także – o czym przekonamy się później – ważne passusy teologii sakramentu małżeństwa.

²⁸ Za Ottem Hermannem Peschem wypada przypomnieć, że powodem takiego entuzjazmu była ewidentna zmiana „kursu” w soborowej eklezjologii: najpierw w auli soborowej „przepadł” pierwszy projekt konstytucji dogmatycznej, reprezentujący – bliski Vaticanum I – jurydyczno-triumfalistyczny nurt ideowy, a następnie – drugi projekt tegoż dokumentu (którego zręby ideowe nakreślili Yves Congar i Karl Rahner) nadal teologicznej autorefleksji Kościoła zupełnie nowy kierunek. Symbolem tej „epokowej” zmiany (bo tak rodziło się soborowe *aggiornamento*) było odwrócenie kolejności rozdziałów konstytucji dogmatycznej: 2. *O ludzie Bożym*; 3. *O hierarchicznym ustroju Kościoła*, czyli – jak to dosadnie ujmuje Otto Hermann Pesch – „definitywne przewyciężenie klerykalnego obrazu Kościoła” – O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil...*, s. 141-147.

ny dyskurs teologa i kanonisty (co ważne, zbieżna z nakreślonym we Wprowadzeniu paradygmatem współczesnej eklezjologii) w interesującym nas obszarze *matrimonium christifidelium*. Chodzi o doniosłą tezę, że „jedność” stanowi klucz hermeneutyczny do zrozumienia chrześcijańskiego małżeństwa.

Właśnie niniejszą supozycję Kurt Herzberg uczynił myślą przewodnią cytowanej już monografii: *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung* (1999). Tak „zdefiniowana” postawa egzegetyczna pozwoliła kanoniście poddać gruntownej (zintegrowanej) analizie całość tekstów soborowych dotyczących sakramentu małżeństwa, ze szczególnym uwypukleniem wagi wypowiedzi konstytucji *Lumen gentium*. Biorąc pod uwagę oryginalność metody i użyteczność uzyskanych wyników badań, wydaje się celowe prześledzenie głównego nurtu teologicznej narracji niemieckiego autora²⁹. Już na wstępie trudno nie zgodzić się z Kurtem Herzbergiem, kiedy twierdzi, że niewralgiczny (węzłowy) w analizie wszystkich soborowych tekstów o sakramencie małżeństwa jest *passus* z 11. numeru konstytucji *Lumen gentium* rozpoczynający się od słów: „małżonkowie chrześcijańscy wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą”. Jeśli to zdanie dodatkowo zestawić z początkiem 2. akapitu 48. numeru konstytucji *Gaudium et spes* („Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem”) – to nie ma wątpliwości, że intencją ojców Soboru było precyzyjne zarysowanie specyfiki sakramentu małżeństwa. Tak rysuje się uwaga absolutnie podstawowa: na kanwie obu tekstów należy przyjąć fundamentalną rolę miłości w opisie sakramentu małżeństwa. Toteż niewłaściwe i niespójne z wykładem soborowym byłoby utrzymywanie, że to małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentalnym odbiciem związku Chrystusa z Kościołem (mielibyśmy do czynienia ze zwykłą apoteozą małżeństwa). Powtórzmy raz jeszcze: funkcję sakramentalnego „odzwierciedlenia” („znaku”) należy przypisywać wyłącznie miłości. To miłość małżeńska (a nie samo małżeństwo) jest potencjalnie obrazem miłości Chrystusa do Kościoła³⁰.

²⁹ K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 276-287.

³⁰ Por. tamże, 306-307. Jana Pawła II autorytatywny komentarz do niniejszej nauki soborowej znajdujemy zaraz na początku ważnej części adhortacji *Familiaris consortio*, zatytułowanej „Małżeństwo sakramentem wzajemnego uświęcenia i aktem kul-

Wspomnianą specyfikę sakramentu małżeństwa podkreśla jeszcze bardziej dalszy fragment cytowanego zdania z konstytucji *Lumen gentium*: „Małżonkowie chrześcijańscy [...] wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowywaniu potomstwa (czytaj: w realizacji celów małżeństwa – A.P.) dla zdobycia świętości, i tak mają własny – właściwy tylko temu stanowi życia (a więc: specyficzny – A.P.) – dar wśród Ludu Bożego”³¹. I taki też kon-

tu”: „Właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest sakrament małżeństwa, który podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu. Na mocy tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, w którą małżeństwo chrześcijańskie na nowo się włącza, miłość małżeńska doznaje oczyszczenia i uświęcenia. »Tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć« (KDK, n. 49)” – FC, 56.

³¹ I tym razem niezastąpioną pomoc w adekwatnej wykładni cytowanego tekstu soborowego stanowi nauka adhortacji *Familiaris consortio*: „Podobnie jak każdy z siedmiu sakramentów, również małżeństwo we właściwy sobie sposób jest rzeczywistym znakiem dzieła zbawienia. Zaślubieni, jako małżonkowie, uczestniczą w nim we dwoje, jako para, do tego stopnia, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga typowo chrześcijańska, ponieważ przedstawia tajemnicę Wcielenia Chrystusa i tajemnicę Jego Przymierza” – FC, n. 13. A w głosnym przemówieniu do Roty Rzymskiej w 2001 roku papież dodaje: „Sakrament małżeństwa – jakkolwiek pozostaje *signum significans et conferens gratiam* – jest zarazem jednym z siedmiu sakramentów, którego działanie nie zmierza wprost do osiągania celów nadprzyrodzonych. Bezpośrednimi bowiem celami małżeństwa, wynikającymi z jego natury, są: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa” – Jan Paweł II, *„Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne”. Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej* [1 II 2001], 21/4 (2001), s. 35, n. 8. Niejako kulminację uwag o specyfice sakramentu małżeństwa w *Familiaris consortio* stanowi *passus* potwierdzający stałą tradycję Kościoła, wedle której żywa i dojrzała wiara – choć niezastąpiona w wyrażaniu prawdy „znaku” – nie jest warunkiem wymaganym do zawarcia sakramentalnego małżeństwa: „Wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę »od początku«. Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski. Znaleźli się już zresztą na prawdziwej i właściwej drodze zbawienia, która – założywszy ich szczerą intencję – może być dopełniona i doprowadzić do celu przez obrzęd sakramentu i bezpośrednie doń przygotowanie. [...] Nie powinno się jednak zapominać, że ci narzeczeni, na mocy chrztu, są już rzeczywiście włączeni

tekst mają słynne słowa konstytucji *Lumen gentium*, które – same w sobie – wciąż inspirują do pomnażania bogatej literatury przedmiotu³²: „Z małżeństwa chrześcijańskiego [...] wywodzi się rodzina. [...] W tym domowym niejako Kościele (*velut Ecclesia domestica*) rodzice za pomocą słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne”³³.

Odpowiedzi na pytanie, dlaczego małżeństwu chrześcijańskiemu (i rodzinie) przysługuje miano *Ecclesia domestica*, służy odczytanie przytoczonego passusu II. numeru *Lumen gentium* – w dwóch dopełniających się kontekstach: mikro (bliższy) i makro (dalszy). Pierwszorzędny i wiodący, okazuje się kontekst makro. Przesądza o tym usytuowanie zaraz w pierwszym akapicie konstytucji dogmatycznej jednej z najważniejszych proklamacji ideowej Soboru na temat tajemnicy Kościoła oraz jego funkcjonalności: bycia znakiem i narzędziem jedności w świecie i dla świata³⁴. To na tej myśli wiodącej osadzona jest cała „konstrukcja” ideowa dokumentu³⁵; tu także znajduje swe najgłębsze podstawy Karla Rahnera topos sakramentalnego oznaczania i uobecniania przez Kościół (*Grundsakrament des Heiles*) w świecie i dla świata – co ważne: za pośrednictwem siedmiu sakramentów (*Einzel sakramente* „als Akte eines konkreten Selbstvollzugs der

w oblubieńcze Przymierze Chrystusa z Kościołem i że przez dobrą intencję przyjęli zamysł Boży odnoszący się do małżeństwa, a zatem, przynajmniej implicite, chcą tego, czego chce Kościół, kiedy sprawuje obrzęd sakramentalny małżeństwa. A więc sam fakt, że w ich prośbie są obecne także względy o charakterze społecznym, nie może usprawiedliwiać ewentualnej odmowy ze strony duszpasterzy. Zresztą, jak uczy Sobór Watykański II, sakramenty słowami i czynnościami rytu unacniają wiarę: tę wiarę, ku której narzeczeni już zdążają na mocy dobrej intencji, z pewnością wspomaganą i podtrzymywaną przez łaskę Chrystusa” – FC, n. 68.

³² Dość przytoczyć znaną konstatację Karla Rahnera: *Die Liebe der Ehegatten trägt zur Einheit der Kirche selbst bei, weil sie eine Verwirklichung der einenden Liebe der Kirche ist; sie ist ebenso kirchenbildend, wie von der Kirche getragen. Das Wort von der „Haus-Kirche“, die von der Familie gebildet wird, ist mehr als nur ein frommes Bild* – K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 531-532.

³³ KK, n. 11.

³⁴ „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” – KK, n. 1.

³⁵ L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972, s. 238.

*Kirche*³⁶) – jednoczącej Bożej Miłości, objawionej przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie³⁷. A stąd już tylko krok do zrozumienia – zakorzonego w eklezjalnym (chrysto- i kościelnocentrycznym) myśleniu o sakramencie małżeństwa – Rahnerowskiego modelu małżeńskiej wspólnoty miłości (*Liebesehe*)³⁸. Powiedzmy wprost: model ten identyfikuje wymienioną elementarną formę *communio christifidelium* jako prawdziwą reprezentację Kościoła (*wahre Einzelkirche*)³⁹.

Rzecz jasna, nie jest pozbawiony znaczenia bliższy kontekst omawianego *locus theologicus* z 11. numeru konstytucji *Lumen gentium*. Rację ma Kurt Herzberg, gdy w obręb tegoż kontekstu włącza najpierw naukę numeru 10.⁴⁰ (tu przydałoby się jeszcze ukazanie nader bliskiego związku 7. numerem konstytucji⁴¹), a następnie koherentny

³⁶ K. Rahner, *Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens*, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 10, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, s. 426.

³⁷ *Es wäre zu zeigen, daß diese Repräsentanz von Christen in der Kirche als Aufgabe der Kirche zu leisten ist [...]. Eine solche Zeichenhaftigkeit grundsätzlicher und dem Wesen der Kirche eingestifteter Art ist wirklich ein Grundvollzug der Kirche selbst und darum in der Kirche ein Zeichen, das mit sich bringt, was es anzeigt, und somit (wenn es Gnade anzeigt), ein Sakrament* – K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg im Breisgau 1960, s. 98.

³⁸ Por. J. Duss-von Werdt, *Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 4/2: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinade*, hg. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1973, s. 444.

³⁹ *In der Ehe wird die Kirche präsent: sie ist wirklich die kleinste Gemeinschaft, die kleinste aber noch wahre Gemeinde der Erlösten und Geheiligten, deren Einheit noch auf demselben Grund aufbauen kann, auf dem die Einheit der Kirche gegründet ist, also die kleinste, aber wahre Einzelkirche* – K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament...*, s. 540.

⁴⁰ Doniosłość niniejszego „tła” doktrynalnego najlepiej oddaje finalne stwierdzenie: „Wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świątobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość” – KK, n. 10.

⁴¹ Nie trzeba specjalnie uzasadniać kontekstualnej wymowy następującego passusu: „W ciele (mystycznym) życie Chrystusowe rozlewa się na wierzących, którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem. Przez chrzest bowiem upodobniamy się do Chrystusa: »Albowiem w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni zostaliśmy w jedno ciało« (1 Kor 12, 13). [...] Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do komunii z Nim i nawzajem ze sobą. »Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba« (1 Kor 10, 17). Tak wszyscy stajemy się członkami Jego Ciała (por. 1 Kor 12, 27) – KK, n. 7.

z tym ostatnim fragment wypowiedzi ojców Soboru z numeru 35. (ze słusznym przywołaniem numerów 31. i 34.). Już tu można się przekonąć o pożytkach integralnego podejścia do kluczowego tekstu źródłowego – jak bardzo zyskuje na wyrazistości pomieszczony w nim wykład *de sacramento matrimonii* i sama formuła *Ecclesia domestica*. Wszak syntetyczne objaśnienie przez ojców Soboru siedmiu sakramentów Kościoła (m.in. sakramentu małżeństwa) w numerze 11, trudno nie traktować jako konkretyzację tego, o czym nauczają w numerze wcześniejszym, a mianowicie o kapłaństwie powszechnym (wspólnym) wiernych⁴². Z kolei ze wszech miar zasadne jest dostrzeżenie kontekstu numeru 35. Przecież małżeństwo chrześcijańskie (i rodzina) niesie z sobą szczególne powołanie realizacji nie tylko kapłańskiego, ale i prorockiego urzędu Chrystusa – na mocy przyjętego przez małżonków chrztu świętego. Jeśli zatem w numerze 10. czytamy: „Kapłaństwo powszechne (wspólne) wiernych [...] we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym”⁴³, to tym samym swą aktualność potwierdza proklamacja 35. numeru konstytucji, wprost odnosząca się do sakramentalnego życia małżeńskiego: „Chrystus Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe zadanie prorockie [...] także przez świeckich, których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa, aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. [...] W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. [...] Tam małżonkowie znajdują swoje powołanie, polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieje błogosławionego

⁴² Upewnia o tym ponownie fragment adhortacji *Familiaris consortio* o „Domowym sanktuarium Kościoła”: „Rodzina chrześcijańska jest włączona w Kościół, lud kapłański: poprzez sakrament małżeństwa, z którego wyrasta i z którego czerpie pokarm, jest stale ożywiana przez Chrystusa Pana i przez Niego wzywana i zobowiązana do dialogu z Bogiem poprzez życie sakramentalne, ofiarę życia i modlitwę. Jest to *zadanie kapłańskie*, które rodzina może i powinna spełniać w wewnętrznej komunii z całym Kościołem poprzez codzienną rzeczywistość życia małżeńskiego i rodzinnego: w ten sposób rodzina chrześcijańska jest wezwana *do uświęcania siebie i do uświęcania wspólnoty kościelnej i świata*” – FC, n. 55.

⁴³ KK, n. 10.

życia”⁴⁴. W końcu, doktrynalną ekspozycję małżeństwa sakramentalnego (i rodziny chrześcijańskiej) niejako wieńczy fragment z 41. numeru konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: „Małżonkowie zaś i rodzice chrześcijańscy [...] budują braterską wspólnotę miłości i stają się świadkami oraz współpracownikami płodności Matki-Kościola, na znak i na uczestnictwo w owej miłości, jaką Chrystus umiłował Oblubienicę swoją i wydal za nią siebie samego”⁴⁵.

Prace badawcze penetrujące kształt osnowy genetyczno-doktrynalnej (w tym przyjętej metody⁴⁶) nauki *de matrimonio* w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* – na czele z wyróżniającą się, często cytowaną w literaturze, monografią Norberta Lüdeckego pt. *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*⁴⁷ – podkreślają centralne ustytuowanie w tym magisterium biblijnego modelu „przymierza”. Małżeństwo jako przymierze w wykładzie konstytucji *Gaudium et spes* daje się odczytać w dwóch komplementarnych wymiarach: *matrimonium in fieri* oraz *matrimonium in*

⁴⁴ KK, n. 35. O wzmiankowanej istotności także wcześniejszego numeru konstytucji świadczy szczegółowy opis zdania kapłańskiego: „Najwyższy i przedwieczny Kapłan Jezus Chrystus [...] daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (munus sacerdotale) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni. Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodzili się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, [...] stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa, ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego” – KK, n. 34.

⁴⁵ KK, n. 41; por. K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 280-284.

⁴⁶ Tu celna jest uwaga Piera Barberiego o przyjętej metodzie ekspozycji doktrynalnej w węzłowym numerze 48. Konstytucji, ekspozycji która miała harmonizować z przekazywaną przez kanoniczną tradycję zasadą *eo ipso sacramentum* oraz formułą kodeksową *evectum* (CIC 1917, can. 1012 § 1): *Il modo di procedere, evidente in sé [...], presenta prima il matrimonio „cosidetto naturale” e successivamente il matrimonio cristiano sacramentale como „coronamento” del primo* – P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio...*, s. 123.

⁴⁷ N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*, *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, hg. H. Müller, R. Weigand. Bd. 7. Würzburg 1989.

*facto esse*⁴⁸. Pierwszy z nich traktuje osobowe przymierze w miłości jako paradygmat określający istotę stanu życia małżeńskiego (i rodzinnego) w znanym passusie: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej [jest – A.P.] ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę [...]; węzeł ten, święty ze względu na dobro małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. To sam Bóg [prawdziwy Autor przymierza – A.P.⁴⁹] jest Twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele”⁵⁰. Z kolei z momentem konstytutywnym przymierza (*matrimonium in fieri*) ojcowie Soboru wiążą z „nieodwołalną osobistą zgodę”, a mianowicie świadomy i dobrowolny „akt ludzki, w którym małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem”⁵¹. Jak słusznie zauważa Norbert Lüdecke, ów głęboko osobowy opis małżeństwa harmonijnie koresponduje – zarówno w prezentowaniu ogólnoreligijnych konotacji małżeństwa, jak i w ekspozycji sakramentu – z biblijnym Objawieniem: miłości Stwórcy inicjującego Przymierze ze swym Ludem tudzież *caritas* nowego i wiecznego Przymierza w nierozzerwalnym związku (komunii) Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą⁵². Taka była wola Trójjedynego Boga, który przymierze małżeńskie – ową małżeńską „jedność dwojga” (*una caro*) – stwo-

⁴⁸ *Nota bene* szkoda, że owa dwuwymiarowość nie została wiernie „przeszczepiony” na grunt kodeksowego prawa małżeńskiego, w którym pojęcie przymierza zasadniczo (choć nie konsekwentnie) odniesiono do przyczyny sprawczej małżeństwa – zob. J. Eder, *Der Begriff des „foedus matrimoniale” im Eherecht des CIC*, Dissertationen. Kanonistische Reihe, hg. W. Aymans, K.-Th. Geringer, H. Schmitz, Bd. 3, St. Ottilien 1989, s. 65-68.

⁴⁹ „»Przymierze miłości małżeńskiej« wskazuje na ważną, choć nie zawsze dość konsekwentnie promowaną, teologiczną prawdę o konstytuowaniu się nierozzerwalnego związku mężczyzny i kobiety: to Trójjedyny Bóg – każdorazowo i niezmiennie – wychodzi z inicjatywą przymierza, obdarza dwoje oblubieńców łaską powołania do małżeństwa i zaprasza ich do przymierza miłości z sobą – przymierza, budowanego na podwalinach świadomego i wolnego wyboru nupturientów w momencie wyrażania zgody małżeńskiej. Owszem, Bożą aktywność w konstytuowaniu się tego „świętego związku” (z samej natury) wyraża najdobitniej – w małżeństwie chrześcijańskim – bezpośrednie działanie Chrystusa, który wprowadza miłosną jedność ochrzczonych małżonków w samo centrum Jego Przymierza z Kościołem” – A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009, s. 17.

⁵⁰ KDK, n. 48.

⁵¹ Tamże.

⁵² N. Lüdecke, *Eheschließung als Bund...*, s. 819.

rzył na swój obraz⁵³ i uczynił znakiem swej wierności w miłosnym udzielaniu się człowiekowi. Właśnie niniejszą głębię doktrynalną – w której swoistą „pieczęć” wierności Boga stanowi pełne i nieodwracalne objawienie boskiej *caritas* w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa – odzwierciedla nauka 2. akapitu omawianego 48. numeru konstytucji *Gaudium et spes*: „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. Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki. Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci Duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga”⁵⁴.

Ważnym dopełnieniem nauki o sakramencie małżeństwa w *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* są teksty numerów 59. 77. i 78 soborowej *Konstytucji o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*. Elementem, który wymagał specjalnego oświetlenia w wymienionym dokumencie był – niedostatecznie eksplikowany w omówionych już tekstach konstytucji – element łaski sakramentalnej (konsekwentnie odnoszony zadań małżonków): „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. [...] Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają one łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyję-

⁵³ Zob. A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej”..., s. 53-60.

⁵⁴ KDK, n. 48.

cia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i pełnienia miłości”⁵⁵. Tu wypada zgodzić się Kurtem Herzbergiem, który jest zdania, że wyakcentowanie w konstytucji znaczenia łaski w związku z przyjęciem sakramentu małżeństwa bynajmniej nie oznacza postawienia znaku równości między łaską a sakramentem. Ta pierwsza jest tylko jednym z podstawowych aspektów sakramentu; drugim aspektem jest niewątpliwie „posłanie” i „świadczenie” – pojęcie zadań, do których „uzdalnia” sakrament⁵⁶. Tę wykładnię „autoryzuje” dodatkowo numer 77. konstytucji o liturgii, w którym czytamy: „Znajdujący się w Rytuale rzymskim obrzęd zawierania małżeństwa należy krytycznie rozpatrzyć i w ten sposób wzbogacić, by jaśniej oznaczał łaskę sakramentu i podkreślał obowiązki małżonków. [...] Kompetentnej kościelnej władzy terytorialnej [...] zostawia się możliwość opracowania zgodnie z art. 63 własnego obrzędu dostosowanego do zwyczajów miejscowych i narodowych, przy ścisłym jednak zachowaniu przepisu, aby asystujący kapłan pytał zawierających małżeństwo o zgodę i wyrażoną zgodę przyjął”⁵⁷. Wreszcie – co należy podkreślić – wyraźny zamysł „dowartościowania” znaczenia łaski sakramentalnej dał ojcom Soboru asumpt do uwypuklenia szczególnej wagi błogosławieństwa nowożeńców⁵⁸: „Zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej, po odczytaniu Ewangelii i po homilii, a przed „modlitwą wiernych”. [...] Jeżeli natomiast sakrament małżeństwa sprawuje się poza Mszą świętą [...] zawsze należy im udzielić błogosławieństwa”⁵⁹.

Trudno w końcu nie dostrzec znaczenia – powiązanych konceptualnie i merytorycznie z tekstami numerami 10. i 11. konstytucji *Lumen gentium* (o realizacji „kapłańskiej” misji apostołskiej małżonków/rodziców chrześcijańskich)⁶⁰ – „mażeńskich” treści *Dekretu o apostołstwie świeckich* „*Apostolicam actuositatem*” oraz *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* „*Gravissimum educationis*”: W pierwszym dokumencie czytamy: „Ponieważ Stwórca wszechrzeczy ustanowił związek małżeński początkiem i podstawą społeczności ludzkiej, a przez swoją łaskę uczynił go tajemnicą wielką w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła (por. Ef 5, 32), dlatego apostołstwo wśród mał-

⁵⁵ KL, n. 59.

⁵⁶ K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 285.

⁵⁷ KL, n. 77.

⁵⁸ Wróćmy do tego wątku w dalszej części opracowania.

⁵⁹ KL, n. 78.

⁶⁰ Por. K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 285-286.

żonków i rodzin posiada szczególną doniosłość tak dla Kościoła, jak i dla społeczeństwa świeckiego. Chrześcijańscy małżonkowie są wzajemnie dla siebie, dla swoich dzieci i innych domowników współpracownikami łaski i świadkami wiary. [...] Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła; jeżeli cała rodzina włączy się w kult liturgiczny; jeżeli wreszcie rodzina świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służąc wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie”⁶¹. Przyczynkiem do utrwalenia tak zarysowanego obrazu soborowej teologii sakramentu małżeństwa jest zdanie z deklaracji *Gravissimum educationis*: „Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najmłodszejszego wieku uczyć dzieci zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego”⁶².

2. W optyce „sakramentalnej” triady: chrzest – małżeństwo – Eucharystia

Naczelną ideą prac nad reformą kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku było dostosowanie nowego prawodawstwa Kościoła katolickiego (łacińskiego) do eklezjologii Vaticanum II. Stopień złożoności i skomplikowania tego przedsięwzięcia najlepiej oddaje fakt, że należało w pierw poddać gruntownej rewizji unormowania „systemowe” *de matrimonio* – apersonalny, „przeinstytucjonalizowany” opis małżeństwa, którego niekompatybilność z odnowioną nauką soborową, jak „w soczewce”, odbijała formuła przedmiotu małżeńskiego kontraktu: *ius in corpus*. Co oczywiste, w świetle wcześniejszych analiz, ów anachroniczny opis normatywny musiał ustąpić miejsca ujęciom osobowym – na czele z wężlową kategorią „przymierza”. Wszelako jeszcze poważniejszym wyzwaniem dla autorów reformy miała być próba istotnej korekty w systemie prawa małżeńskiego (w kodeksie łacińskim), w którym „tyrania doktrynalna” zasady *solus consensus* wymu-

⁶¹ DA, n. 11.

⁶² DWCH, n. 3.

szala nagięcie sakramentu do wymogów kontraktu⁶³. Mówiąc wprost: chodziło o usunięcie lub przynajmniej „złagodzenie” skutków dychotomii między elementem kontraktowym a elementem sakramentalnym w prawnokanonicznym opisie małżeństwa⁶⁴. Nie trzeba w tym miejscu dowodzić, że niniejsza dyrektywa, metodycznie i precyzyjnie sformułowana przez wybitnego szwajcarskiego kanonistę Eugenia Corecca, nie straciła na aktualności⁶⁵.

Podobne, w warstwie ideowej, stanowisko – dotyczące niezborności (heterogeniczności) kościelnego przekazu doktryny *de sacramento matrimonii* – prezentuje autorytet w dziedzinie katolickiej liturgiki Klemens Richter. Teolog ten również dobitnie artykułuje pogląd, że nie należy ustawać w wysiłkach, by w rzeczonyj materii zharmonizować (a ściśle: doprowadzić do zgodności) prawo i liturgię w Kościele łacińskim. Jego zdaniem, nie jest to zadanie niewykonalne, skoro w katolicyzmie występuje także inna tradycja: katolickie Kościoły wschodnie nie znają rozdziału sakramentu małżeństwa od czynności liturgicznych⁶⁶. By postawić kropkę nad „i”, warto przytoczyć zdanie eksperta w zakresie prawa tych Kościołów Josepha Pradera: „W Kościołach wschodnich forma liturgiczna i forma prawna celebracji małżeństwa są od siebie nierozdzielne, podczas gdy w Kościele łacińskim mają one różną funkcję i różną skuteczność: obrzęd liturgiczny jest wymagany tylko do godziwości, forma prawna natomiast – do ważności małżeństwa. W dyscyplinie wschodniej święty obrzęd (*ritus sacer*) z błogosławieństwem kapłańskim jest elementem istotnym formy prawnej”⁶⁷.

⁶³ E. Corecco, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, in: *Diritto, persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, Milano 1984, vol. 1, s. 405.

⁶⁴ Por. tenże, *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*, in: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*. Padova 1988, s. 117.

⁶⁵ Zob. szerszą prezentację stanowiska Eugenia Corecca w opracowaniu – A. Pastwa, „Sacramentalitas” czwartym dobrem małżeństwa?, w: „*Ars boni et aequi*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroczeński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 401-409.

⁶⁶ K. Richter, *Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen*, in: *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?*, ed. K. Richter, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 14.

⁶⁷ J. Prader, *Il Matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 1992, s. 228; por. D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, s. 183-189.

Instruktywne w tym względzie – jak to już zostało zaznaczone we Wstępie – okazuje się nauczanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Można wręcz zaryzykować twierdzenie, że kierunek dalszej reintegracji doktryny małżeńskiej – we wszystkich obszarach teologii (także w obrębie prawa kanonicznego) – wyznacza, nader ważny a chyba niedoceniany (pomijany np. w komentarzach do KPK), artykuł 1624 Katechizmu: „Różne liturgie zawierają wiele formuł błogosławieństw i modlitw epikletycznych, w których prosi się Boga o łaskę i błogosławieństwo dla nowożeńców, szczególnie dla żony. W epiklezie tego sakramentu małżonkowie otrzymują Ducha Świętego jako komunie miłości Chrystusa i Kościoła. Jest On pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność”⁶⁸.

Właśnie siła merytorycznego przekazu niniejszej formuły, za którą stoi autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, pozwala pytać o adekwatność i celowość proponowanego (w tytule) pojęcia „komunia w Duchu”. Na oryginalność małżeńskiej jedności mężczyzny i kobiety w Duchu Świętym – z zaakcentowaniem prawdy, że sakrament małżeństwa realizuje się na fundamencie chrztu świętego – jeszcze w latach dobitnie wskazywał Theodor Schneider, profesor dogmatyki i teologii ekumenicznej Uniwersytetu w Moguncji. Dość przypomnieć, iż w głośnej monografii *Zeichen der Nähe Gottes* (1979)⁶⁹ autor sytuuje w obrębie sakramentu małżeństwa, akt zawarcia małżeństwa (*Ehefeier*) oraz całą następującą po nim dynamikę życia wspólnotowego małżonków – uznając jeden i drugi aspekt małżeństwa ochrzczonych jako forma urzeczywistniania się Kościoła (*Lebensvollzug der Kirche*). Kiedy mężczyzna i kobieta, którzy w sakramencie chrztu mocą Ducha Świętego zyskali już nową egzystencję w Chrystusie, łączą się w komunii małżeńskiej, już nie tylko ich odrębne byty/osobowe biografie (*Einzelexistenz*), ale także owa jedność małżeńska staje się nową rzeczywistością w Chrystusie (*eine Wirklichkeit des neuen*

⁶⁸ KKK, n. 1624. Nie można zgodzić się ze stanowiskiem, które *implicite* prezentuje Dimitros Salachas, jakoby ów tekst magisterialny miał dotyczyć jedynie Kościołów wschodnich. Taki, zmieniony sens formuły katechizmowej jest skutkiem włączenia przez kanonistę do cytowanego tekstu (w wersji włoskiej) słowa *orientali*: „le diverse liturgie [orientali] sono ricche...” – D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese orientali*, Roma-Bologna 1994, s. 183.

⁶⁹ Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979.

Seins in Christus)⁷⁰. Na innym miejscu Theodor Schneider precyzuje relację między sakramentem chrztu i sakramentem małżeństwa. Jego zdaniem, rzeczywistość sakramentu małżeństwa to rzeczywistość relacyjna – zatem to, co dokonuje we „wspólnocie całego życia” jest zawsze czymś „między” osobami małżonków („międzyosobowym”, a nie tylko, jak w chrzcie, „osobowym”). Owszem, także w chrzcie świętym występuje szafarz sakramentu i przyjmujący sakrament, także „pierwszy” sakrament jest swoistym aktem „otwarcia”, rozpoczynającym permanentną i dozoną drogą wiary tego, kto zyskał nową egzystencję *esse in Christo*. Jednak w sakramencie małżeństwa małżonkowie są dla siebie nawzajem szafarzami sakramentu i odpowiednio – przyjmującymi sakrament. Sakramentalny znak jedności i wiernej miłości – na wzór nieodwołalnego przymierza miłości Chrystusa i Kościoła – ustanawiają chrześcijańscy małżonkowie aktem konstytuującym przymierza małżeńskiego (zgoda małżeńska), by aktualizować/realizować go, codziennie „na nowo”, w ich wspólnocie życia. Słowem: nie w samym tylko akcie zawarcia małżeństwa należy widzieć znak sakramentalny, ale i we „wspólnocie całego życia”⁷¹.

Rzeczywistość nowo ukonstytuowanej komunii kościelnej, a wraz z nią całe bogactwo dynamizmu miłości w przymierzu małżeńskim⁷² – jak głosi Kościół katolicki w przytoczonym artykule Katechizmu – jest dziełem Ducha Świętego, udzielonego małżonkom podczas uroczystości sakramentalnej⁷³. Tak zgodnie z Tradycją, zostaje uwypuklona trynitarna struktura sakramentu małżeństwa. W ten sposób potwierdza się też prawda, że treść kościelno-liturgicznego obrzędu zaślubin

⁷⁰ *Wenn zwei durch die Taufe vom Geist Gottes ergriffene und in die Lebenswirklichkeit des erhöhten Christus einbezogene Menschen sich ehelich verbinden, dann ist genau diese Verbindung als solche und nicht nur ihre Einzelexistenz von dieser neuen Christuswirklichkeit geprägt und bestimmt. Nicht nur die beiden Partner, sondern auch ihre Gemeinschaft sind eine Wirklichkeit des neuen Seins in Christus – tamże, s. 291.*

⁷¹ *Die ganze Wirklichkeit des Ehesakramentes ist ein geschehen zwischen Personen, eine personale Gemeinschaft. Das äußere Zeichen dieser inneren Wirklichkeit ist die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau. Auch bei der Taufe gibt es einen Spender und einen Empfänger, auch Taufe ist als Akt erst der Anfang eines lebenslangen Glaubensweges. Hier aber sind zwei Menschen jeweils Spender und Empfänger zugleich. Sie setzen ein Zeichen ihrer Gemeinschaft nicht nur am Anfang bei der Eheschließung, sondern realisieren das eigentliche Zeichen des Sakramentes ihrer Lebensgemeinschaft, täglich neu – tamże, s. 278.*

⁷² Por. KDK, n. 49.

⁷³ Por. FC, n. 19.

dobrze oddaje teologiczna kategoria przymierza. Sakrament w niniejszej perspektywie to przymierze „przed Bogiem”, „w Panu” i „przez Ducha”⁷⁴ – przymierze, które dalece wykracza poza samo wydarzenie małżeńskiego ślubowania. Obejmuje wszak całkowitość (*totalitas*) ustanawianej wspólnoty losu i biografii w jej wymiarze historycznym – o czym zaświadcza słowa katolickiej liturgii: „...oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże wszechmogący, w Trójcy Jedyny...”⁷⁵.

W tym kontekście niemiecki kanonista Rainer Alfs zwraca uwagę na znaczenie „przeźrenia” miłosego spotkania i zbawczego dialogu małżeńskiej pary wiernych z Trójjedynym Bogiem: „w Kościele” i „przez Kościół”. Właśnie uwypuklenie prawdy, że „małżeństwo sakramentalne jest aktem liturgicznym [...] Kościoła”⁷⁶ daje kanoniście asumpt do sformułowania ważnej tezy. Jego zdaniem, stosowanie kanonicznej zwyczajnej formy zawarcia małżeństwa wraz z obrzędem liturgicznym⁷⁷ w optymalny (i adekwatny) sposób wyraża – proklamowany przez Sobór Watykański II – kościelny horyzont wydarzenia sakramentu⁷⁸. Zgadzać się z autorem, wypada zauważyć, że w odróżnieniu od form nadzwyczajnych – w których i tak muszą się urzeczywistnić wszystkie trzy istotne elementy sakramentalnego zawarcia małżeństwa (a więc nie tylko dwa elementy: powzięcie przez nupturientów zgody małżeńskiej i jej wyrażenie w formie publicznej, lecz także trzeci nieodzowny element: *actio Ecclesiae*)⁷⁹ – zwyczajna forma ukonstytuowania wspólnoty całego życia niesie z sobą nader klarowne przesłanie: zawarcie małżeństwa, skoro wiąże się z szafarstwem sakramentu, nie jest jedynie czynnością prywatną, lecz nade wszystko

⁷⁴ Nur „durch den Geist” Gottes und Jesu Christi, den Heiligen Geist, wird Gottes Kraft und Macht wirksam und erfahrbar als bleibende und immer wieder neu erfahrbare Gegenwart seiner Treue, immerwährender Versöhnung und bergender Gemeinschaft: Das ist die pneumatologische Dimension christlicher Ehe – U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?*..., s. 389.

⁷⁵ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego. Katowice 1996, s. 31.

⁷⁶ KKK, n. 1631.

⁷⁷ E. Corecco: *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 124-126.

⁷⁸ R. Alfs, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung*, *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, hg. H. Müller, R. Weigand, Bd. 15, Würzburg 1993, s. 484-485.

⁷⁹ Tamże, s. 602.

liturgiczną czynnością Kościoła, dotyczącą całego Mistycznego Ciała Chrystusa⁸⁰.

Tę ostatnią myśl szeroko rozwija w swej znanej monografii *Die Ehe – ein Sakrament?* (1988) profesor teologii ekumenicznej z Tybingi, uczeń Hansa Künga, Urs Baumann⁸¹. W liturgii sakramentu małżeństwa – jako emanacji wiary Kościoła – kładzie on akcent na jedność czynności liturgicznych całej zgromadzonej wspólnoty kościelnej. Jego zdaniem, obrzęd sakramentalny należy wiązać nie tylko z jakąś formą wyrażenia przez parę małżeńską osobistej (subiektywnej) wiary. Celem liturgii sakramentalnej jest bowiem otwarcie się nupturientów/malżonków na dar przepowiadanej wiary Kościoła (w „słowie” i „znaku”), i tym samym uczynienia jej owocną i owocującą w nowo ukonstytuowanej „jedności dwojga”. W niniejszych eklezjalno-liturgicznych „ramach” wiara małżonków – nawet ułomna i niedoskonała – ma realną szansę egzystencjalnego spełnienia, pogłębienia i umocnienia⁸².

⁸⁰ Por. KPK, kan. 837 § 1; R. Alfs, *Die außerordentlichen Formen...*, s. 484.

⁸¹ W swych dociekaniach teologicznych dotyczących sakramentu małżeństwa Urs Baumann, szuka w katolickiej doktrynie małżeńskiej punktów „stycznych” do podjęcia trudnego dialogu ekumenicznego z chrześcijanami Zachodu, podkreślając w tej materii bliskość doktrynalną katolików z chrześcijanami Wschodu: *Diese theologische Bestimmung der Ehe als eines Lebensbundes erlaubt es uns, die Anliegen der verschiedenen konfessionellen Eheauffassungen kritisch konstruktiv aufzunehmen und auf die Eheschließung anzuwenden: (-) Die Eheschließung mit der orthodoxen Tradition vor allem als Ritus zu sehen, ohne aber in Ritualismus abzugleiten; (-) Die Eheschließung mit der katholischen Tradition als Konsens voraussetzenden Rechtsakt ernstzunehmen, ohne in Juridismus zu verfallen; (-) Die Eheschließung mit der protestantischen Tradition als Realisierung des subjektiven Glaubens zu betrachten, ohne ihn in frommen Subjektivismus aufzulösen* – U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?...*, s. 387-388.

⁸² *Das sakramentale Geschehen ist der Ort, wo Glaube sich artikulieren, selbst bezeugen und sichtbar zum Ausdruck bringen muß. Es ist aber noch mehr der Ort, wo Glauben geweckt und erschlossen wird, wo eingeladen wird zum Hören und Verstehen des Evangeliums, wo hingeführt wird zur Möglichkeit glaubender Existenz und Praxis gerade in der Ehe. [...] Es geht beim sakramentalen Handeln der Kirche nicht um eine religiöse Verbrämung oder Umrahmung gesellschaftlicher Konventionen, nicht bloß um allgemeinmenschliche Werte und Symbole, sondern um das, was Christen glauben, daß menschliche Liebe und Treue im Lichte der Liebe und Treue Gottes in Christus Jesus eine letzte Tiefe und Sinngehalt gewinnt* – tamże, s. 392.

Ciekawy w tym przedmiocie jest – polemiczny w stosunku do koncepcji Ursy Baumanna – głos w dyskusji Herberta Vorgrimlera⁸³. Abstrahując od okoliczności, że ów ceniony teolog, uczeń Karla Rahnera ostro odpowiada na Ursę Baumanna krytykę wspomnianego „rahnerowskiego” toposu (pośredniczenia sakramentów w aktualizacji/autorealizacji Kościoła w świecie) – tym, co wydaje się szczególnie interesujące, jest obecność w koncepcjach obu autorów punktów stycznych. Otóż, tak jeden, jak i drugi – rozszerzając perspektywę badawczą na dziedzinę ekumenii⁸⁴ – mocno optują na rzecz powszechnego (!) uznania doktrynie katolickiej doniosłości obrzędu liturgicznego w sakramentalnym zawarciu małżeństwa. I tak, Herbert Vorgrimler – mając stronników m.in. w osobach: wspomnianego już Klemensa Richtera, innego znanego teologa Aloisa Müllera⁸⁵, a także cenionego kanonisty Richarda Puzy⁸⁶ – podkreśla prawno-liturgiczną istotność sakramentalnego błogosławieństwa nowożeńców⁸⁷.

Zarówno Herbert Vorgrimler, jak i Urs Baumann akcentują w ten sposób bliskość sakramentu małżeństwa z sakramentem Eucharystii. Urs Baumann wprost artykułuje tezę, że liturgia zawarcia małżeństwa to podstawowy *locus theologicus* w rozpoznawaniu wymienionej kwestii⁸⁸. Niestety słuszny postulat: by ściślej związać kanonicznoprawny akt zawarcia małżeństwa z liturgią Mszy świętej za nowożeńców, autor podpira m.in. argumentem „historycznym” średniowiecznej praktyki kościelnej – jak pokazują miarodajne badania: argumentem wątpliwym. Dość powiedzieć, że wzmiankowana praktyka przyjęła instytucjonal-

⁸³ H. Vorgrimler, *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*, in: *Eheschließung...*, s. 42-61.

⁸⁴ Zob. A. Pastwa, *Ekumeniczny walor formuły kodeksowej „fructuosa liturgica matrimonii celebratione” (KPK, kan. 1063, n. 3)*, *Studia Oecumenica* 10 (2010), s. 71-100.

⁸⁵ Zob. A. Müller, *Probleme heutiger Theologie und Pastoral mit der liturgischen Feier der Eheschließung*, in: *Eheschließung...*, s. 84-103.

⁸⁶ Zob. R. Puza, *Kirchenrecht – Theologie – Liturgie. Kanonistische Überlegungen zur Identität von Ehevertrag und Ehesakrament sowie zum „Spender“ des Ehesakramentes*, in: *Eheschließung...*, s. 62-83; tenże, *Trauung zwischen Liturgie und Kirchenrecht*, in: M. Probst, K. Richter, *Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für den Gottesdienst*, Freiburg-Basel-Wien 1994, s. 205-213.

⁸⁷ Szczególną wymowę ma konkluzja (a dokładnie ostatnie zdanie cytowanego tu opracowania) Herberta Vorgrimlera: *Ich möchte dieser Auffassung, daß das Segensgebet zu den wesentlichen Elementen der Trauungsliturgie gehört [...] ausdrücklich zustimmen* – H. Vorgrimler, *Zur dogmatischen Einschätzung...*, s. 61, przyp. 57.

⁸⁸ U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?...*, s. 206-211.

ne ramy dopiero w drugim tysiącleciu⁸⁹. Czego natomiast nie wolno przeoczyć – Urs Baumann mówi wprost o istotnym wkładzie papieża Jana Pawła II w rozwój doktryny o sakramencie małżeństwa przez rozwinięcie idei analogii eucharystycznej⁹⁰. Istotę tej ważnej myśli magisterialnej dobrze oddaje teologiczna konstatacja, która specyficznie małżeński „charyzmat jedności” wiąże z „eucharystyczną *communio*”: „Jeśli Eucharystia »tu i teraz« odzwierciedla i aktualizuje Kościół, to małżeństwo (i rodzina) jako ecclesiola-Kościół domowy stanowi po-niekąd organiczną komórkę (*Keimzelle*) i budulec (*Bauelement*) tej rzeczywistości, na którą zorientowana jest Eucharystia⁹¹.

Gdyby koncepcję Ursy Baumanna próbować przedstawić syntetycznie, to koncentruje on swą uwagę na liturgicznej – realno-symbolicznej w znaczeniu rahnerowskim – akcji całej wspólnoty kościelnej (nowożeńców, zgromadzonej wspólnoty wiernych ze świadkiem urzędowym na czele i świadkami zwykłymi) jako „wzorcowego” podmiotu wiary Kościoła. Tak też identyfikuje eklezjologiczny wymiar chrześcijańskiego małżeństwa (*gemeinsamer „Vollzug” der so versammelten „Ekklesia*”). Na gruncie teologicznoprawnym do koncepcji Baumanna nawiązują – oczywiście nie bezkrytycznie – cytowani już kanoniści, autorzy ważnych monografii o małżeństwie: Rainer Alfs i Kurt Herzberg.

Rainer Alfs widzi element eklezjalności (*Kirchlichkeit*) – podobnie jak Urs Baumann – w czynnościach liturgicznych całej zgromadzonej wspólnoty kościelnej, ale jednocześnie nieco inaczej rozkłada akcenty. Zaraz też dodajmy, iż ze wszech miar słuszna jest „korekta”, jaką kanonista wnosi do teologicznego dyskursu wymienionego autora. Otóż, współdziałanie wspólnoty w akcji liturgicznej (słowa, symbole, gesty) zyskuje określenie „sakramentalne” dopiero wtedy – a chodzi tu

⁸⁹ Obnażając nieścisłości w dokumentowaniu rzeczzonego twierdzenia, krytycy zarzucają autorowi pominięcie faktu, że odprawiane w Rzymie Msze święte dla nowożeńców w IV i V wieku zarezerwowane były dla niższego kleru (z wyłączeniem laików). Nie da się zatem wokół tej przesłanki kreować daleko idących wniosków – por. J. Duss-von Werdt, *Theologie der Ehe...*, s. 425; K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 166, 353.

⁹⁰ U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?...*, s. 138. Nawet w zwięzłej charakterystyce trudno oddać głębię myśli papieskiej. Dlatego niech mi będzie wolno odesłać zainteresowanego czytelnika do cytowanej już monografii – A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej”..., s. 149-156.

⁹¹ Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes...*, s. 52; por. też A. Müller, *Probleme heutiger Theologie...*, s. 102.

o warunek *sine qua non* – gdy sami nowożeńcy w zawarciu przymierza małżeńskiego aktualizują przez wiarę i miłość funkcję znaku sakramentalnego. Nie wystarczy zatem, że małżeństwo jest zawierane – jak chce Urs Baumann – w wierze Kościoła-zgromadzonej wspólnoty; konieczna jest podmiotowa wiara samych nowożeńców⁹².

Nieco inaczej – również w polemicznej korespondencji z ideami Ursa Baumanna (aczkolwiek zdecydowanie bardziej krytycznej niż u Rainera Alfsa) – prowadzi teologiczny i teologicznoprawny dyskurs Kurt Herzberg. Autor cytowanej wcześniej monografii: *Taufe, Glaube und Ehesakrament* stawia następującą tezę: małżeństwo właśnie dlatego stanowi jeden z siedmiu sakramentów Kościoła, że jest ono – jako spełnienie chrześcijańskiej egzystencji (*Vollzug christlicher Existenz*) – w szczególności (specjalny) sposób zespolony z chrztem i Eucharystią. I tu Kurt Herzberg czyni ważne zastrzeżenie: ów związek – zgodnie z soborową eklezjologią – bynajmniej nie ujawnia się jedynie i w pierwszym rzędzie na polu liturgii⁹³.

Niniejsza konstatacja idzie w parze z przyjętym *implicite* założeniem metodologicznym, które w teologicznoprawnych dociekaniach kanonisty parającego się problematyką sakramentu małżeństwa należy powitać z uznaniem i satysfakcją. Powiedzmy wprost: aby teolog-kanonista mógł dziś prowadzić w wymienionym „obszarze” rzetelne badania, winien w dialogu z osiągnięciami współczesnej doktryny teologicznej (zwłaszcza eklezjologii i sakramentologii) podjąć trud (re)konstruowania od samych podstaw paradygmatycznej triady: chrzest – małżeństwo – Eucharystia⁹⁴. Tak zakreślony horyzont badawczy

⁹² Zob. R. Alf, *Die außerordentlichen Formen...*, s. 488-596.

⁹³ K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 353.

⁹⁴ Przyjęcie takiej supozycji harmonizuje m.in. z opinią profesora dogmatyki i historii dogmatu Uniwersytetu w Regensburgu Wolfganga Beinerta, który znanym studium, nawiązującym do myśli Karla Rahnera (*Selbstvollzug der Kirche in den Einzelsakramenten*), stoi na stanowisku bezpośredniego stosunku przyporządkowania *sacramenta minora* do chrztu i Eucharystii. Czyni to nade wszystko w optyce indywidualno-soteriologicznej, gdy identyfikuje w chrzcie i Eucharystii podstawowe i konstytutywne elementy zbawczej relacji Bóg-człowiek (jakkolwiek zaznacza, że gdy idzie o sakrament kapłaństwa i sakrament małżeństwa, relacja ta zyskuje dodatkową orientację społeczną) – zob. W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, in: *Theologische Berichte*, Bd. 9, hg. J. Pfammatter, F. Furger, Zürich 1980, s. 13-66. Ta perspektywa – jak zobaczymy – szczególnie w odniesieniu do sakramentu małżeństwa jest „za krótka”. Śmiało można powiedzieć, że wymaga ona dopełnienia przez aspekt uniwersalno-soteriologiczny – co łączy się ze specyfiką sakramentu małżeństwa wśród *sacramenta minora*.

o tyle okazał swą przydatność w monografii Kurta Herzberga, o ile przyczynił się do sformułowania oryginalnych konkluzji w zakresie interesującej nas problematyki. Choć nie sposób – nawet dużym skrócie – przedstawić syntetycznie ogół wywodów autora (rzecz jasna, nie pozwalają na to ramy tego przedłożenia), warto przynajmniej wskazać ważniejsze ogniwa w całym łańcuchu tej oryginalnej konstrukcji myślowej:

1. W wiernym odczytaniu Objawienia (zwłaszcza Rz 6) według ideowego wzorca konstytucji *Lumen gentium* (KK 7), sakrament chrztu – tradycyjnie określany pojęciem „sakrament wiary” – należy rozumieć i prezentować jako „sakrament więzi z Chrystusem” (*Sakrament der Christusbeziehung*); rzecz jasna nie w sensie statyczno-ontologicznym, lecz personalno-dialogowym. Co więcej, na kanwie nauki wymienionej konstytucji (KK 33) jest oczywiste, że owa więź chrzcielna z Panem nie wyczerpuje się w aspekcie indywidualno soteriologicznym (łaska uświęcająca, odpuszczenie grzechów itd.), lecz wyraża jednocześnie udział w powszechnym posłannictwie Chrystusa (czyli niesie z sobą nieodzowny aspekt uniwersalno-soteriologiczny). Tę prawdę artykułuje konstytucja szczególnie dobitnie wtedy, gdy łączy nową rzeczywistość chrzcielną *esse in Christo* z kapłaństwem wspólnym wszystkich wiernych (KK 10)⁹⁵.

2. Tak zostają ujawnione rzeczywiste podstawy bliskiej relacji (immanencji) chrztu świętego i małżeństwa chrześcijańskiego. Sakrament małżeństwa nie jest prostym efektem faktu chrztu obojga małżonków (automatyzm sakramentalny). Sakramentalna realizacja miłości małżeńskiej w związku ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, oczywiście zakłada element łaski – czyli w ujęciu Karla Rahnera: udzielanie się i obecność Boga (*Zuwendung und Gegenwart Gottes*). Ale należy podkreślić, że owa soteriologiczna płaszczyzna jest tylko jednym aspektem wydarzenia sakramentalnego. Wedle nauki Vaticanum II sakrament to coś więcej niż indywidualnie sprofilowany przekaz łaski w kierunku: Bóg-małżonkowie. W realizacji przymierza miłości ochrzczonych koniecznie trzeba dostrzegać także drugi element wydarzenia sakramentu – element kościelnego posłannictwa: udział małżonków w uniwersalnym posłannictwie Chrystusa⁹⁶.

3. Sakramentalność małżeństwa wywodzi się zatem z rzeczywistości chrzcielnej – co w świetle odnowionej eklezjologii (i sakramentologii)

⁹⁵ Por. K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 309-311.

⁹⁶ Zob. tamże, s. 308-309, 379-385.

wskazuje na zadanie pobłogosławionej pary: „małżeńską” realizację kapłańskiej misji wszystkich ochrzczonych. W tej perspektywie ważne jest spojrzenie na związek ochrzczonych przez pryzmat definicji Kościoła z konstytucji *Lumen gentium* (KK 1) – Kościół jest komunią, zjednoczonym w Duchu Świętym Ludem Bożym⁹⁷. Czym w takim razie jest małżeństwo chrześcijańskie? Jest partycypacją i realizacją misteryjnej rzeczywistości Kościoła (jak to wynika ze współczesnej, teologicznie pogłębionej, egzegezy klasycznego tekstu Ef 5, 21-32). Taka odpowiedź pociąga za sobą dostrzeżenie w inicjowanej/ukonstytuowanej komunii małżeńskiej wydarzenia/organizmu *par excellence* kościelnego: „w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 32)⁹⁸.

4. Tak jak zadaniem Kościoła jest zjednoczenie ludzi z Bogiem w Chrystusie i jedność międzyludzka, tak jak Kościół w realizacji tej podwójnej jedności objawia się jako znak w świecie i dla świata – tak też „jedność dwojga” niesie z sobą podwójne chrzcielne (kapłańskie) zadanie. Po pierwsze, chodzi o obowiązek bycia znakiem we wzajemnej jednoczącej miłości, w komunikacji osobowego oddawania się i przyjęciu się (*communio in communicatio*)⁹⁹. A po wtóre, ponieważ mówimy o „znaku realnym”, czyli znaku wypełnionym rzeczywistością łaski, niniejsze zadanie (misja) rozciąga się – mocą sprawczą Ducha Świętego – na rodzinę, Kościół, cały świat¹⁰⁰ i oznacza: żyć charyzmatem jedności w Kościele oraz być w świecie i dla świata znakiem i narzędziem zjednoczenia.

5. W tym miejscu myśl *de sacramento matrimonii* dosięga trzeciego członu „sakramentalnej” triady – relacji: małżeństwo – Eucharystia. Słusznie Kurt Herzberg podnosi zagadnienie wagi tego związku. Jak zaznacza, „jedność dwojga” ochrzczonych (małżeństwo sakramentalne) jest – podobnie jak Eucharystia – znakiem i narzędziem kościelnej jedności. Niestety w dalszych wywodach autor – budując teologiczny dyskurs wedle słusznej metody – nadmiernie koncentruje się na wykazywaniu specyfiki i różnic w zestawionych – obok siebie (!) – sakramentach: małżeństwa i Eucharystii. Cenne natomiast jest przywołanie przezeń analiz – inspirowanych myślą soborową – znanego dogmatyka

⁹⁷ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil...*, s. 186-192.

⁹⁸ Zob. K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 369-373.

⁹⁹ Tamże, 356-357.

¹⁰⁰ Zob. tamże, 373-378.

katolickiego Güntera Kocha¹⁰¹: „Osobowa jedność małżonków może realizację misji Kościoła uczynić tym bardziej wiarygodną, im bardziej owa komunია małżeńska ciągle na nowo pozwoi się inspirować i pobudzać Jezusowym posłaniem, zadaniem i łaską – we wspólnocie eucharystycznej. Im bardziej małżonkowie żyją życiem kościelnym, tym bardziej ich małżeństwo jest sakramentem. W małżeństwie chrześcijańskim w ten właśnie sposób – optymalnie – dochodzi do głosu prawdziwa wiara, wiara zorientowana eklezyjalnie. Bez wiary małżeństwo nie może być sakramentem”¹⁰².

Reasumując: szkoda, że współczesna doktryna teologiczna (a za nią kanonistyka) nie podjęła tropu wskazanego przez Ursa Baumanna, by zapewnić realną kontynuację – nowatorsko odczytanej przez Jana Pawła II – idei „analogii eucharystycznej”. Nieco światła na istotność tego postulatu rzuca konkluzja moich wcześniejszych badań: „Jan Paweł II konsekwentnie naucza, że w darze Eucharystii, w darze Boskiej *caritas* chrześcijańskie małżeństwo (rodzina) odkrywa swój fundament oraz Ducha ożywiającego małżeńską (rodzinną) »komunię« i »posłannictwo« (FC 57). Postrzegany przez pryzmat »eucharystycznej eklezjologii« sakrament małżeństwa w żadnym razie nie jest bytem abstrakcyjnym, sprowadzalnym do kategorii statyczno-ontologicznych. Przeciwnie, owo »przymierze miłości małżeńskiej« (FC 11) to przestrzeń zbawczego Spotkania i Dialogu; to konkretna, dynamiczna rzeczywistość egzystencjalno-historyczna, wpisana w dynamizm wzrostu całego Mistycznego Ciała Chrystusa”¹⁰³.

¹⁰¹ *Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils lassen sich unter zwei Überschriften zusammenfassen: »Die Eucharistie als Gedächtnis und Vergewärtigung des Erlösungswerkes Christi« und »Die Eucharistie als Werk Christi im Mitwirken der Kirche: Sakrament der Einheit. [...] Das Wirken Christi in der Eucharistie ist darauf gerichtet, die Feiernden mit sich und untereinander (LG 7), sowie mit der himmlischen Kirche zu verbinden (LG 50). Die Eucharistie bezeichnet und bewirkt so die Einheit der Kirche (UR 2) – G. Koch, Sakramentenlehre – Das Heil aus den Sakramenten, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. W. Beinert, Paderborn-München-Wien-Zürich 1995, Bd. 3, s. 436.*

¹⁰² K. Herzberg, *Taufe, Glaube und Ehesakrament...*, s. 354-355; por. G. Koch, *Die Ehe des Christen, Lebensform und Sakrament. Mit einem Beitrag von Wilhelm Breuning*, Freiburg im Breisgau 1981, s. 83-85.

¹⁰³ A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej” ..., s. 155.

3. Niedostatki zapisów normatywnych kanonów 1065 § 2 i 1119 KPK

Jeśli przenieść oś naukowej refleksji nad sakramentem małżeństwa (komunią w Duchu) na płaszczyznę prawa kanonicznego, to relewantna pozostaje podniesiona wcześniej teza, że kierunek dalszej reintegracji doktryny małżeńskiej wyznacza ważny *passus* nauczania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „...W epiklezie sakramentu [małżeństwa – A.P.] małżonkowie otrzymują Ducha Świętego jako komunie miłości Chrystusa i Kościoła. Jest On pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność”¹⁰⁴. Dezyderat ten, jakkolwiek nie zgłoszony formalnie, znalazł promotora w autorze szkicu otwierającego znakomite studium prawnokanoniczne pt. *Matrimonio e Sacramento*¹⁰⁵, wykładowcy sakramentologii na Uniwersytecie Gregoriańskim profesora José M. Millásie. Odnotowując różnice w ocenie istotności błogosławieństwa nowożeńców w tradycji Kościołów wschodnich i Kościoła zachodniego, autor podaje pod rozwagę kanonistów niebłahą okoliczność¹⁰⁶. Trudno przecenić znaczenie faktu, że w Kościele łacińskim – już w okresie posoborowym – mieliśmy do czynienia z procesem optymalizowania (stopniowego ubogacania) obrzędów rzeczzonego błogosławieństwa. W efekcie, drugie wydanie rytuału *Ordo celebrandi matrimonium* (1991; pierwsze – 1969) przyniosło bardzo istotną zmianę: struktura błogosławieństwa małżonków przyjęła zbliżony kształt do struktury uroczystych modlitw liturgicznych¹⁰⁷. Wniosek: o ile nie-

¹⁰⁴ KKK, n. 1624.

¹⁰⁵ *Matrimonio e Sacramento*, Studi Giuridici, vol. 65, Città del Vaticano 2004. Ów tom renomowanej serii wydawniczej zgromadził szacowne grono autorów, wśród których znaleźli się m.in. obecny dziekan Roty Rzymskiej Antoni Stankiewicz, jego poprzednik Mario Francesco Pompedda, José Maria Serrano Ruiz, Paolo Moneta, Carlos Errázuriz, Salvatore Berlingò.

¹⁰⁶ J.M. Millás, *Il sacramento del matrimonio. Elementi fondamentali*, in: *Matrimonio e Sacramento...*, s. 15.

¹⁰⁷ *Ordo celebrandi matrimonium*, Città del Vaticano 1991, s. 26-27 (*Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, s. 48-49). *Nel detto rituale la benedizione per gli sposi ha, infatti, le tre parti essenziali delle più solenni preghiere della liturgia: »anamnezi« o memoria delle cose fatte da Dio riguardo al matrimonio, sia nella creazione (con riferimento alla Genesi), sia nella redenzione (con riferimento alla lettera agli Efesini); c'è dopo una preghiera di »epiklesi« o petizione della grazia dello Spirito Santo per gli sposi; a continuazione, come conclusione della solenne benedizione, ci sono delle »intercessioni« specifiche per i coniugi cristiani nei compiti concreti che dovranno svolgere nel matrimonio – J.M. Millás, *Il sacramento del matrimonio...*, s. 15.*

zmienna pozostaje zasada wyrażenia w formie kanonicznej zgody małżeńskiej (element konstytutywny małżeństwa)¹⁰⁸ i o ile należy przyjąć, że sami małżonkowie są szafarzami sakramentu (według tradycji łacińskiej)¹⁰⁹ – to nie da się dziś abstrahować od jawnej troski magisterium Kościoła, by „teologicznie” dowartościować błogosławieństwo nowożeńców¹¹⁰.

Tym, co od razu rzuca się w oczy, jest kompatybilność wymienionego postulatu „programowego” z normatywnym określeniem małżeństwa w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990): „Przymierze małżeńskie ustanowione przez Stwórcę i unormowane Jego prawami, przez które – nieodwołalną osobistą zgodę – mężczyzna i kobieta tworzą między sobą wspólnotę całego życia, z natury swej jest skierowane do dobra małżonków i do zrodzenia i wychowania dzieci (§ 1). Z ustanowienia Chrystusa ważne małżeństwo między ochrzczonymi jest tym samym sakramentem, przez który Bóg łączy małżonków na wzór doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem, tak że są oni jakby konsekrowani i umacniani łaską sakramentalną (§ 2)”¹¹¹. Widać

¹⁰⁸ KPK, kan. 1057, 1108.

¹⁰⁹ Tu warto odnotować poprawkę wniesioną do tekstu art. 1623 w pierwszym wydaniu KKK z 1992 roku (wydanie polskie: Poznań 1992). W wersji pierwotnej artykuł ten brzmiał następująco: „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że 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”. Poprawiona formuła w *editio typica* KKK z 1997 roku (oficjalna wersja łacińska; wydanie polskie: Poznań 2002). przedstawia się następująco: „Według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W tradycjach Kościołów wschodnich kapłani lub biskupi, którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”.

¹¹⁰ J.M. Millás, *Il sacramento del matrimonio...*, s. 13-15; G. Ferraro, *I sacramenti e l'identità cristiana*, Casale Monferrato 1986, s. 250-260; tenże, *I sacramenti nella liturgia*, Roma 1997, s. 300-315.

¹¹¹ CCEO, can. 776: *Matrimoniale foedus a Creatore conditum eiusque legibus instructum, quo vir et mulier irrevocabili consensu personali totius vitae consortium inter se constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum ac ad filiorum generationem ed educationem ordinatur* (§ 1); *Ex Christi institutione matrimonium validum inter baptizatos eo ipso est sacramentum, quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur* (§ 2).

wyraźnie, że o wspomnianej kompatybilności przesądza – walentny teologicznie – ostatni fragment, który w oryginale brzmi następująco: *...quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur.*

Pozostaje zatem otwarcie pytać, czy ze wszech miar pożądane wdrożenie owego „programu” spójności doktrynalnej da się zestroić z unormowaniem sakramentu małżeństwa w *Kodeksie prawa kanonicznego* (1983). Pierwszy krok w stronę pozytywnej odpowiedzi wiąże się z uwzględnieniem niedawnych rekomendacji przedstawicieli doktryny kanonistycznej¹¹², by w orbitę „definiowanego” w łacińskiej kodyfikacji *sacramentum matrimonii* wciągnąć – obok podstawowego zapisu kan. 1055 § 1 – „magisterialne” treści kanonów 1063 n. 3¹¹³ oraz 1134¹¹⁴. Wymieniony kanon, otwierający zbiór kodeksowych przepisów *De matrimonio*, jest powszechnie znany: „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 (§ 1). Z tej racji między ochrzczoneymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem (§ 2)”¹¹⁵. Drugi przepis znalazł swoje miejsce w rozdziale I wymienionej kolekcji unormowań „małżeńskich” pt. „Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa”. Jego treść jest następująca: „Duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczy-

¹¹² R. Alfs, *Sakramentale Ehe als „Ereignisort” gelebten Glaubens und Glaubensmangel als Ehenichtigkeitsgrund. Theologischer Anspruch und kanonistische Konsequenz*, *De processibus matrimonialibus* 5 (1998), s. 28-29.

¹¹³ Piszę szerzej na ten temat w cytowanym już opracowaniu – A. Pastwa, *Ekumeniczny walor formuły kodeksowej „fructuosa liturgica matrimonii celebratio-ne” (KPK, kan. 1063, n. 3)...*

¹¹⁴ W tym kontekście trafna jest uwaga Karla Heinza Selgego, który wnosi, by doskonalsze (doktrynalnie bardziej „dopracowane”) określenie normatywne sakramentu małżeństwa w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich* (kan. 776) uznać za nieodzwonny wyznacznik i pomoc w wykładni analogicznej normy w *Kodeksie prawa kanonicznego* (kan. 1055) – K.-H. Selge, *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, *Adnotationes in Ius Canonicum*, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999, s. 286.

¹¹⁵ KPK, kan. 1055.

ła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim: [...] przez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, która winna ukazywać, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła¹¹⁶. Wreszcie, w rozdziale IV kodeksowych regulacji *De matrimonio* znalazł się ostatni z wymienionych kluczowych przepisów: „Z ważnego małżeństwa powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny. W małżeństwie chrześcijańskim małżonkowie zostają ponadto przez specjalny sakrament wzmocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu i godności¹¹⁷”.

Krok drugi w kierunku „scalania” doktryny małżeńskiej na poziomie prawa kanonicznego wiąże się z tym, co przekonująco wyraził Klaus Lüdicke w *Münsterischer Kommentar*: „Aby zawarcie małżeństwa nie pozostało li tylko zewnętrznym zdarzeniem w publicznej i kościelnej sferze prawnej, lecz było znakiem i udziałem [nupturientów/małżonków – A.P.] w Przymierzu Chrystusa z Kościołem, sakrament winien zostać przyjęty owocnie (zob. kan. 1134), a mianowicie po odpowiednim [ich – A.P.] przygotowaniu¹¹⁸. Zauważmy, że myśl tę autor konstruuje w oparciu o dopiero co przypomnianą esencjalną treść zapisów kodeksowych: W sakramencie małżeństwa „Bóg łączy małżonków na wzór doskonałej jedności Chrystusa z Kościołem, tak że są oni jakby konsekrowani i umacniani łaską sakramentalną¹¹⁹ do obowiązków – jak precyzuje przywołany przez Klauza Lüdickego kan. 1134 – „swego stanu i godności”. Owszem, co nie mniej istotne, cytowaną wypowiedzią ceniony kanonista niemiecki wskazuje *implicite* na walor interpretowanego (tymi słowami) przepisu kan. 1065 – w brzmieniu: „Aby przyjąć owocnie sakrament małżeństwa, usilnie zaleca się, ażeby nupturienti (katolicy – A.P.) przystąpili do sakramentu pokuty i Najświętszej Eucharystii¹²⁰”.

Nie jest truizmem konstatacja, że przepis ten łącznie z unormowaniem kan. 1063 n. 3 należy jednoznacznie kojarzyć – bo taka jest intencja prawodawcy kościelnego – z regulacjami dotyczącymi przy-

¹¹⁶ KPK, kan. 1063 n. 3.

¹¹⁷ KPK, kan. 1134.

¹¹⁸ K. Lüdicke, *Kommentar zum c. 1065*, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, hg. K. Lüdicke, Essen 1989, 1065/1.

¹¹⁹ CCEO, can. 776 § 2; por. KPK, kan. 1063 n. 3.

¹²⁰ KPK, kan. 1065 § 2.

gotowania małżonków do ceremonii liturgicznej¹²¹. Nieprzypadkowo też profesor Pampeluny Tomás Rincón Pérez, wybitny znawca problematyki sakramentu małżeństwa¹²², w komentarzu do kan. 1065 § 2 przerzuca pomost do węzłowego eklezjologicznie 11. numeru *Lumen gentium*, a ściślej do zawartego w nim *locus theologicus* – z proklamacją, że Eucharystia jest „źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego”¹²³. Trzeba bowiem pytać, czy autorzy reformy *ius matrimoniale* uczynili wszystko, by ów relewantny „systemowo” kanon – w odnowionym kształcie¹²⁴ – uwypuklał związek obu wymienionych sakramentów? Czy udało się nadać temu przepisowi taki profil eklezjologiczny, by – jak to ujmuje magisterium papieskie – wyrażał profetycznie, że małżonkowie chrześcijańscy żyją „w sercu sakramentu Przymierza”: karmią swe małżeństwo Eucharystią i „oświetlają” Eucharystią sakramentem swego małżeństwa¹²⁵.

Od razu zauważmy, że nieobecność w kan. 1065 § 2 jakiegokolwiek tekstualnej adaptacji doktryny soborowej (jak to miało miejsce np. w cytowanym kan. 1063 n. 3) nie jest jeszcze mankamentem. Natomiast swoistą lukę w omawianym przepisie stanowi brak wyraźnego (*explicite*) nawiązania do liturgii sakramentu – zgodnie z pryncypium zapisanym w adhortacji *Familiaris consortio*: „Małżeństwo chrześcijańskie wymaga z reguły obrzędu liturgicznego...”¹²⁶. Wszak dopiero *actio liturgica* ukazuje głęboką więź łączącą chrześcijańskie

¹²¹ H. Franceschi, *La preparazione al matrimonio (cann. 1063-1072)*, in: *Diritto matrimoniale canonico*, vol. 1, Studi Giuridici, vol. 56, Città del Vaticano 2002, s. 334-335. Przypomnę, że wcześniej wzmiankowany był tytuł rozdziału, pod którym „zmieściły się” oba kanony: „Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa”

¹²² Zob. T. Rincón Pérez, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico*, Pamplona 1997.

¹²³ Tenże, *Comentario al c. 1065*, in: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, ed. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 2002³, vol. 3/2, s. 1120.

¹²⁴ CIC 1917, can. 1033: *Ne omittat parochus, secundum diversam personarum conditionem, sponsos docere sanctitatem sacramenti matrimonii, mutuas coniugum obligationes et obligationes parentum erga prolem; eosdemque vehementer adhortetur ut ante matrimonii celebrationem sua peccata diligenter confiteantur, et sanctissimam Eucharistiam pie recipiant.*

¹²⁵ Jan Paweł II, „Gdybyś znała dar Boży”. *Przemówienie do członków ruchu „Equipes Notre-Dame”* [23 IX 1982], *OsRomPol* 3/10 (1982), s. 22, n. 8.

¹²⁶ FC, n. 67.

małżeństwo z Eucharystią¹²⁷. Co więcej – jak stanowi *Konstytucja o liturgii „Sacrosanctum Concilium”* – „zwyczajnie małżeństwo należy zawierać podczas Mszy świętej”¹²⁸. Z pewnością to miał na myśli ksiądz profesor Wojciech Góralski, gdy wykazując niedoskonałość w kodeksie łacińskim analizowanej formuły: *Ut fructuose sacramentum matrimonii recipiatur, enixe sponsis commendatur, ut ad sacramenta paenitentiae et sanctissimae Eucharistiae accedant*¹²⁹ – uznał za zbędną klauzulę *ad sacramenta paenitentiae* [... *accedant*]. W jego ocenie, słowa o przystąpieniu katolickich nupturientów do sakramentu pokuty można było śmiało pominąć, by tym wyraźniej zaakcentować istotność – w całym obrzędzie liturgicznym – samego momentu przyjęcia przez nich Najświętszego Sakramentu¹³⁰. I tu rysuje się – przyczynkowa, bo oczywiście niepełna – odpowiedź na postawione pytanie¹³¹. Niedoskonałość przepisu kan. 1065 § 2 w *Kodeksie prawa kanonicznego* została, przynajmniej częściowo, zniwelowana dojrzałszą teologicznie formułą kan. 783 § 2 w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*: *Enixe commendatur sponsis catholicis, ut in matrimonio celebrando Divinam Eucharistiam suscipiant*.

Propozycja jeszcze jednego kroku w stronę reintegracji kanonicznej doktryny małżeńskiej wiąże się z usytuowanym w rozdziale pt. „Zgoda małżeńska” kanonem 1119: „Poza wypadkiem konieczności, przy zawieraniu małżeństwa należy zachować obrzędy przepisane w księgach liturgicznych zatwierdzonych przez Kościół albo przyjęte prawnymi zwyczajami”. Wymieniony przepis – co istotne: nie sam, lecz z przepisem następnym (kan. 1120), składa się na całokształt kodeksowego unormowania formy liturgicznej małżeństwa chrześcijańskiego (sakramentalnego)¹³². Niniejsza uwaga okazuje się niebłaha w związku z próbą odpowiedzi na pytanie o obowiązywalność formy liturgicznej: Czy rzeczywiście kan. 1119 przekazuje jasny komunikat, że forma litur-

¹²⁷ FC, n. 57.

¹²⁸ KL, n. 78.

¹²⁹ KPK, kan. 1065 § 2.

¹³⁰ W. Góralski, *Prawo małżeńskie Katolickich Kościołów Wschodnich (według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich)*, Lublin 1992, s. 10.

¹³¹ Przypominając o ograniczeniach niniejszego opracowania, można tylko dodać, że wskazana kwestia winna być przedmiotem dalszych, szeroko zakrojonych badań.

¹³² Zob. M. Zurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 336-340.

giczna, choć nie wymagana do ważności (*ad validitatem*), jest wymagana *ad liceitatem*¹³³?

Uzasadnione wątpliwości w tej kwestii zgłosił – w kompetentnym wywodzie – cytowany wcześniej Eugenio Corecco. Ten wybitny kanonista zwrócił uwagę, że małżeństwo to jedyny sakrament, który nie ma własnej formy sakramentalnej¹³⁴. Co więcej, kan. 1119, który sankcjonuje zachowanie „obrzędów przepisanych w księgach liturgicznych”, jawi się jako nie do końca przemyślany, a w każdym razie niewystarczający, by wyeliminować – że przypominę wcześniejszą myśl kanonisty – pęknięcie pomiędzy aspektem prawnym i liturgicznym w celebracji sakramentu małżeństwa¹³⁵.

W związku z podtrzymaniem w *Kodeksie prawa kanonicznego* owej dychotomii – kontynuuje Eugenio Corecco – niełatwo odeprzeć zarzut, czemu Kościół nie uznaje za ważne małżeństw ochrzczonych zawartych w formie cywilnoprawnej (chodzi o nieważność z braku formy kanonicznej) – nie mówiąc już o tym, że w kanonistyce pojawiają się coraz to nowe postulaty, by zrezygnować z obligatoryjności formy kanonicznej¹³⁶ (miałoby wystarczyć zawarcie małżeństwa w przed urzędnikiem państwowym, co w sytuacji współczesnego kryzysu instytucji małżeństwa wydaje się nonsensem)¹³⁷. Kanon, o którym mowa, nie wychodzi naprzeciw tym problemom.

Tu właśnie Eugenio Corecco dotyka sedna sprawy. Jeśli uznać za uprawnioną – jak zaznaczono wyżej – tylko adekwatną wykładnię omawianego zapisu normatywnego, z ważną w tym przypadku: wykładnią kontekstową, to można dostrzec jeszcze jeden przejaw nie-

¹³³ Słusznie pisze Ana María Vega w komentarzu do kan. 1119 (tylko!): *No puede, por tanto, confundirse la »forma litúrgica« con la »forma jurídica«. La primera es exigida »ad liceitatem«, la segunda »ad validitatem«* – A.M. Vega, *Comentario al c. 1119*, in: *Comentario exegetico...*, s. 1487.

¹³⁴ E. Corecco, *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 124.

¹³⁵ Tamże, s. 124-125.

¹³⁶ Oddajmy głos Miguelowi Angelowi Ortizowi, jednemu ze zwolenników takiego rozwiązania: *Recentemente abbiamo suggerito l'opportunità di ripensare la possibilità di esigere la forma soltanto ad liceitatem, come un modo di favorire l'esercizio dello ius connubii* /cf. M.A. Ortiz, *La forma canonica quale garanzia della verità del Matrimonio, Ius Ecclesiae* 15 (2003) 371-406/ – tenże, *La forma della celebrazione*, cap. 1: *La forma (cann. 1108-1110; 1114-1115; 1117-1123*, in: *Diritto matrimoniale canonico*, vol. 3, *Studi Giuridici*, vol. 63, Città del Vaticano 2005, s. 30, przyp. 14.

¹³⁷ E. Corecco, *Il matrimonio nel nuovo Codex...*, s. 125.

spójności systemowej w obrębie kanonicznego prawa małżeńskiego. Wszak treść formuły kan. 1119: *Extra casum necessitatis, in matrimonii celebratione servantur ritus in libris liturgicis, ab Ecclesia probatis...*, należy interpretować łącznie z zapisem kanonu następnego: *Episcoporum conferentia exarare potest ritum proprium matrimonii, a Sancta Sede recognoscendum...* (kan. 1120). Jaka jest wymowa obu tekstów? Co ukazuje „kumulatywna” egzegeza jednego i drugiego przepisu? Trudno nie zgodzić się ze szwajcarskim kanonistą, że prawodawca bynajmniej nie zobowiązuje tu do formy liturgicznej. Owszem, zobowiązuje do wiernego zachowania formalno-merytorycznego kształtu obrzędu, dokładnie tak, jak przepisuje obowiązujący w danym kraju rytuał – czyli bez wprowadzania elementów obcych. Mówiąc wprost: słowa kanonu *servantur ritus in libris liturgicis*, nie zawierają przesłanki wskazującej na obligatoryjność celebracji liturgicznej; by nie było wątpliwości, że forma liturgiczna, której w Kościele katolickim nie wymaga się do ważności, jest wymagana do godziwości szafarstwa sakramentu. W związku z tym wypada się podpisać pod wnioskiem *de lege ferenda*, autorstwa Eugenia Corecca¹³⁸. Klarowny komunikat w kwestii obowiązywalności formy liturgicznej (do godziwego zawarcia małżeństwa) mogłaby zapewnić formuła: *servetur liturgica forma, secundum ritum in libris liturgicis*¹³⁹. W ten sposób bardziej jeszcze zostałyby uwypuklone znaczenie „tytułowych” kanonów (kan. 1065 § 2 i kan. 1119 KPK) w profetyczno-nauczycielskim ukazywaniu przez Kościół więzi łączącej małżeństwo chrześcijańskie („komunię w Duchu”) z Eucharystią.

¹³⁸ Na marginesie wypada odnotować, że Eugenio Corecco jednoznacznie opowiadał się za wprowadzeniem formy liturgicznej *ad validitatem matrimonii* (przy czym powołanie się na tradycję wschodnich Kościołów katolickich stanowiło ważny, choć nie jedyny argument) – tamże, s. 125-126.

¹³⁹ Wówczas tekst kan. 1119 byłby następujący: *Extra casum necessitatis, in matrimonii celebratione servetur liturgica forma, secundum ritum in libris liturgicis, ab Ecclesia probatis, praescriptum aut legitimis consuetudinis receptum* – tamże, s. 125.

“Communion in the Spirit”.
Marriage and the Eucharist in view of canon norms 1065,
paragraph 2 and 1119 of the Code of Canon Law

“The Eucharist is the very source of Christian marriage.” This crucial sentence from the “*Familiaris Consortio*” apostolic exhortation (no. 57), in which John Paul II contained the truth about the immanent nature of relations binding the mentioned-above sacraments, constitutes a kind of invitation to a deepened understanding of the “*de sacramento matrimonii*” doctrine of the Second Vatican Council. In this context, worth emphasizing is the significance of canon 1065, paragraph 2 and 1119 regulations in John Paul II’s Code of 1983. The first of those regulations combines a fruitful contracting of a sacramental relationship by Catholic nupturients with receiving the Eucharist while the other one refers to the very ceremony of the “Seventh Sacrament”, indirectly communicating the meaning the Church attaches to the liturgical form of the marriage contract. However, do the mentioned-above code norms really play their function well? This article is an attempt at answering the question on the basis of clearly defined epistemological-methodological assumptions, with the key one which has the following meaning: we must assign the rank of paradigm to the sacramental “triad”: Baptism, Matrimony and Eucharist. As I have tried to show in my work, this study perspective is particularly helpful in drawing conclusions for the legal-canonical field, namely for detecting shortcomings of canon norms: 1065, paragraph 2 and 1119 of the Code of Canon Law.