

KS. JERZY GRZEŚKOWIAK

W SPRAWIE ZNAKU SAKRAMENTALNEGO
MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAN

Małżeństwo zawarte przez dwoje ochrzczonych jest sakramentem – taka jest pewna i powszechna nauka Kościoła katolickiego. Co do istoty sakramentalności małżeństwa toczy się współcześnie w teologii ożywiona dyskusja¹. Nie wni-

¹ Na temat sakramentalności małżeństwa zob.: E. Schillebeeckx. *La mariage est un sacrement*. Louvain 1961; H. Volk. *Das sakrament der Ehe*. Münster 1962; G. Martelet. *Mariage, amour et sacrement*. NRT 95:1963 s. 577-597; P. Adnès. *Le mariage. Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire*. Tournai 1963; P. Anciaux. *Le sacrement de mariage*. Louvain 1963; U. Rank-Heinemann. *Zur Theologie der Ehe*. TThZ 72:1963 z. 4 s. 193-211; Ch. A. Schleck. *The sacrament of matrimony. A dogmatic study*. Milwaukee 1964; R. Blomme. *Foi et sacrement de mariage*. CM 50:1965 s. 401-419; tenże. *Le sacrement de mariage*. CM 50:1965 s. 513-532; L. Gerke. *Christian Marriage, a permanent Sacrament*. Washington 1965; Ch. Duquoc. *Le sacrement de l'amour*. W: *Le mariage*. Paris 1966 s. 127-184; M. Massi. *Matrimonio, sacramento pasquale*. W: *Miscellanea liturgica in onore il. Card. Lercaro*. Roma 1966 s. 403-428; E. Linden. *Marriage as redemptive community*. ITQ 35:1967 s. 220-230; K. Rahner. *Die Ehe als Sakrament*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 8. Einsiedeln 1967 s. 519-540; M. Hauben. *Le mariage est un sacrement*. EViv 20:1968 s. 448-468; B. Maggioni. *Il matrimonio e la „historia salutis“*. RiL 55:1968 s. 311-326; G. Oggioni. *Riflessione teologica sul sacramento del matrimonio*. RiL 55:1968 s. 342-353; G. B. Wilson. *Reflections on the Order of Marriage*. „Worship” 42:1968 s. 150-158; M. A. Ferrando. *Reflexiones en torno a la sacramentalidad del matrimonio*. TyV 10:1969 z. 2 s. 18-34; J. Baciocchi. *Le mariage recontre avec Dieu*. Lyon 1969; G. Jadoul. *Le mariage comme sacrement*. „La foi et le temps” 6:1969 s. 631-644; G. Leclerc. *Consentement matrimonial et réalité sacramentelle*. Sal 31:1969 z. 1 s. 3-45; J. Ratzinger. *Zur Theologie der Ehe*. W: *Theologie der Ehe*. Hrsg. G. Krems. Regensburg 1969 s. 81-115; J. Beyrer. *Amoris humani donum divinae caritatis sacramentum*. W: *De matrimonio coniectanea*. Roma 1970 s. 123-138; M. Hauben. *Une nouvelle approche théologique du sacrement de mariage*. W: *Mariage et sacrement de mariage*. Red. P. de Lochet. Paris 1970 s. 209-221; Jadoul, jw. 183-198; W. Kasper. *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie. Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*. W: *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970 s. 330-354; J. Salij. *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*. AK:62:1970 t. 75 s. 17-28; G. Teichtweier. *Die Ehe als Sakrament in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*. W: *Funktion und Struktur christlicher Gemeinde*. Hrsg. H. Pompey. Würzburg 1971 s. 207-217; J. L. Larrabe. *El matrimonio encuentro con Dios*. „Lumen” 20:1971 s. 260-267; O. H. Pesch. *Sakrament der Ehe*. „Wort und Antwort” 12:1971 s. 109-115, 174-180; 13:1972 s. 1-7; P. Piva. *Problemi del matrimonio. Il sacramento*. Mantova 1971; T. Rincón. *El matrimonio, misterio y signo*. T. 1-3. Pamplona 1971; K. Reinhardt, H. Jedin. *Ehe – Sakrament in der*

kając w szczególności tej doniosłej problematyki doktrynalno-pastoralnej, ograniczymy się do podania tytułem wprowadzenia kilku zasadniczych, ogólnie przyjętych tez, stanowiących rdzeń klasycznej doktryny o sakramentalności małżeństwa.

Przez sakramenty Kościoła rozumiemy historyczne urzeczywistnianie w symbolicznych znakach zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, które za pośrednictwem Kościoła przydzielane jest ludziom w kluczowych, decydujących momentach ich egzystencji. Wynika stąd, że związek małżeński chrześcijan rozumiany jako sakrament jest dla nich, dla ich rodziny i Kościoła rzeczywistością zbawczą. Wspólnota miłości i życia, czyli nowy etap życia, który w chwili zawarcia przymierza małżeńskiego inicjują, staje się dla obojga zaślubionych, związanych przyrzeczeniem niezłomnej miłości i wierności, ich zwyczajną drogą zbawienia. Małżonkowie zbawiają się przede wszystkim w małżeństwie i przez małżeństwo. Oczywiście nie sami – zbawia ich Chrystus obecny mocą sakramentu wśród nich i w całym ich życiu. Zbawia, tzn. poprzez ich wzajemną

Kirche des Herrn. Berlin 1971; A. Vanneste. *Le mariage en tant que sacrement*. RCA 26:1971 z. 3-4 s. 128-145; J. L. Larrabe. *El matrimonio cristiano como sacramento de la Nueva Alianza*. „Lumen” 21:1972 z. 2 s. 124-134; E. Christen. *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*. W: *Theologische Berichte I*. Zürich 1972 s. 11-68; K. Lehmann. *Zur Sakramentalität der Ehe*. W: *Ehe und Ehescheidung*. Hrsg. F. Heinrich. München 1972 s. 57-71; J. Montvivo. *Ce sacrement-là: le mariage*. Paris 1972; F. de Siano. *On the Sacramental Reality of Christian Matrimony*. ABR 24:1973 z. 4 s. 493-509; E. J. Kilmartin. *When is Marriage a Sacrament?* ThS 34:1973 z. 2 s. 275-286; W. Aymans. *Die Sakramentalität christlicher Ehe in eklesiologisch-kanonistischer Sicht. Erwägungen zu einer Neubesinnung*. TThZ 83:1974 s. 321-338; Foi et sacrement de mariage. *Recherches et perplexites*. Lyon 1974; W. Kurkus. *Sakramentalność małżeńska w nauce kanonistycznej od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II*. Warszawa 1974 (rozprawa doktorska, maszynopis, archiwum ATK); E. Tejero. *La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano*. Ius Can 14:1974 z. 27 s. 11-37; G. Baldanza. *L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove prospettive*. SC 103:1975 s. 291-338; H. Volk. *Von der sakramentalen Gnade der Ehe*. W: *Christus alles in allen*. Mainz 1975 s. 70-95; Cz. Murawski. *Teologia małżeństwa w nowym Ordo Celebrandi Matrimonium*. Lublin 1975 (praca licencjacka, maszynopis, archiwum KUL); L. M. Chauvet. *Le mariage, un sacrement pas comme les autres*. LMD 127:1976 z. 3 s. 64-105; R. Didier. *Sacrement de mariage, baptême et foi*. Tamże s. 106-138; A. Duval. *Contrat et sacrement de mariage au Concile de Trente*. Tamże s. 34-63; G. Grasso. *Il matrimonio come sacramento*. RiL 63:1976 s. 443-446; A. M. Triacca. *Realità e valori del sacramento del matrimonio*. Roma 1976 s. 81-102; J. Venetz. *Das Sakrament der Ehe*. Freiburg (Schw.) 1976; A. Zuberbier. *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie*. CzST 5:1977 s. 83-90; T. Sikorski. *Sakrament małżeństwa w perspektywie chrystologii*. W: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*. Pod red. B. Bejzego. Warszawa 1978 s. 193-202; Cz. Drążek. *Zawarcie małżeństwa – przyjęcie sakramentu*. W: *Miłość, małżeństwo, rodzina*. Pod red. F. Adamskiego. Kraków 1978 s. 72-120; J. Salij. *Zanim staniemy przed ołtarzem*. Tamże s. 121-138; K. Lehmann. *Glaube – Taufe – Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe*. SMor 16:1978 s. 71-97; tenże. *Ehe als Lebensentscheidung*. Freiburg 1979; tenże. *Die christliche Ehe als Sakrament*. Com 8:1979 s. 385-391; M. Gaudilliere. *Equivoques sur le mariage sacrement*. Paris 1979; K. Majdański. *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*. Poznań 1979.

miłość i rodzicielskie obowiązki obdarza ich przez moc Ducha Świętego wspólnotą z Ojcem.

Jak każdy sakrament małżeństwo jest znakiem symbolicznym, zawierającym w sobie i urzeczywistniającym to, co ów znak oznacza. Znakiem sakramentalnym jest sam akt zawarcia przymierza (*consensus*), cielesne zjednoczenie małżonków (*matrimonium ratum et consummatum*) – co zamierzamy wykazać w niniejszym opracowaniu, oraz – co dotąd mało akcentowano – wszystkie przejawy ich wspólnego życia. Ten znak lub lepiej: te znaki – oznaczają i realizują miłość i nierozzerwalną więź małżonków, a równocześnie jako symboliczne znaki religijne oznaczają i realizują o wiele głębszą rzeczywistość, mianowicie więź istniejącą pomiędzy Chrystusem a Kościołem. „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem” (KDK 48). Więź miłości łącząca małżonków nie jest jedynie obrazem, znakiem czy analogią oddania się Chrystusa dla Kościoła. Miłość i wierność łącząca Chrystusa i Kościół nie jest też tylko wzorem dla małżonków. O wielkości sakramentalności małżeństwa decyduje skuteczność jego symboliki. Małżonkowie w swej miłości nie tylko naśladują więź Chrystusa z Kościołem, ale rzeczywiście w niej uczestniczą. Co więcej, trzeba powiedzieć, że więź małżeńska zawdzięcza istnienie związkowi Chrystusa z Kościołem. Relacja podobieństwa nie jest późniejszym dodatkiem, lecz powstaje z uczestnictwa przez przyczynowe pochodzenie. To właśnie miłość Boża skonkretyzowana w jedności Chrystusa i Kościoła jest źródłem i przyczyną każdej wspólnoty małżeńskiej. Miłość małżeńska, włączona mocą sakramentu w nurt doskonałej miłości Chrystusa i Kościoła, ulega przekształceniu i zasymilowaniu przez nią. Stąd nie jest tylko jej odzwierciedleniem, refleksem, odbiciem czy obrazem, ale w niej tkwiąc i nią przeniknięta, staje się jej częścią. Dzięki temu małżeństwo ową miłość Chrystusa do Kościoła tu na ziemi w widzialny sposób objawia i urzeczywistnia. Małżeństwo jest przeto sposobem i narzędziem, przez które odwieczna miłość i wierność Boga, które najpełniej objawiły się w Chrystusie, historycznie się uobecniają. Miłość ochrzczonych małżonków jest znakiem i epifanią wiernej miłości Boga do człowieka, ofiarowanej raz na zawsze w Chrystusie i uobecnianej w Kościele. Sakrament małżeństwa powierza więc chrześcijanom misję wyrażania i pomnażania w swoisty dla małżonków sposób, poprzez ich miłość i całość życiowych zadań, zbawczego misterium związku miłości Chrystusa z Jego Kościołem. Sakrament małżeństwa buduje więc Kościół i sam jest Kościołem, tzn. Kościołem domowym (KK 11). Małżeństwo jest skutecznym znakiem Chrystusa i Kościoła.

Przez miłość osobową człowiek doświadcza transcendencji, otwiera się na Boga, który jest ostatecznym fundamentem miłości osobowej, czyli pełnego otwarcia się ku drugiemu „Ty”. Jeżeli miłość małżeńska faktycznie jest uczestnictwem w trynitarnym życiu Boga, to małżeństwo jest miejscem sakramentalnego spotkania z Bogiem i miejscem zbawienia. Znaczy to po prostu, że naj-

większa i transcendentna miłość Boża wkracza w tę dziedzinę życia ludzkiego, jaką jest miłość, małżeństwo i rodzina, które odtąd współdziałają ze stwórczym i zbawczym dziełem Boga dokonanym w Chrystusie i kontynuowanym w Kościele. Ostatni Sobór sformułował to w słowach: „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 oraz otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki” (KDK 48).

Sakrament małżeństwa przynosi małżonkom specjalny dar – łaskę. Mówiąc o łasce sakramentalnej trzeba odrzucić pewne obrazy i wyrażenia, które każą widzieć w niej „rzecz”, jakieś dynamiczne fluidy czy skarby, które można gromadzić. Łaskę należy rozumieć osobowo. Łaska to po prostu sam Bóg obecny ze swoją mocą i miłością w egzystencji chrześcijanina, by ją odnawiać i przemieniać. Łaska – to miłość pochodząca od Boga, rozlana przez Chrystusa w „sercach” ludzi wierzących przez moc Ducha Świętego. Wobec tego łaska sakramentu małżeństwa to nic innego jak miłość Boża, tworząca z miłości małżeńskiej – włącznie z jej ekspresją cielesną – *agape*, czyli zbawczą miłość jednoczącą z Bogiem. Dzięki łasce sakramentalnej cała rzeczywistość małżeńska jest przeniknięta mocami Chrystusa i dynamizmem Jego Ducha. Ujmując łaskę sakramentu małżeństwa personalnie trzeba powiedzieć, że jest nią sam Chrystus, który włącza małżonków w swą tajemnicę paschalną, w swą miłość do Ojca i do ludzkości (= Kościoła) i odtąd nieustannie w ich wspólnocie jest obecny. Taki jest niewątpliwie sens sformułowania św. Pawła o małżeństwie zawieranym „w Panu” (1 Kor 7, 39). Uwzględniając zaś trynitarny aspekt łaski można powiedzieć za A. L. Szafrąnskim, że łaską sakramentu małżeństwa jest sam Bóg udzielający się wierzącym i ochrzczonym w nowy i pełniejszy sposób w Chrystusie i Duchu Świętym²

Kończąc te uwagi wstępne należałoby zaznaczyć, że sakramentalny charakter małżeństwa chrześcijan nie czyni z ich związku jakiejś innej rzeczywistości, jeśli rozpatruje się jego wymiar doczesny w relacji do małżeństwa naturalnego. Małżeństwo jest „rzeczywistością ziemską” – jak stwierdza tytuł książki E. Schillebeeckxa³ i taką pozostaje, nie tracąc nic ze swojej ziemskiej „tkanki”, chociaż przez chrześcijan jest rozumiane i przeżywane jako miejsce szczególnych powiązań z Bogiem w Trójcy Świętej i z Kościołem. Małżeństwo zawarte w wierze chrześcijańskiej zyskuje to, co można określić jako „przyrost sensu”: ziemską rzeczywistość staje się dla chrześcijan „misterium zbawienia” o tyle, o ile jest przeżywane „w Panu”, czyli jako szczególne odniesienie do Boga (w Chrystusie i Duchu Świętym) i do Kościoła.

Struktura łaski sakramentu małżeństwa. CT 46:1976 z. 2 s. 38.

³ *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut.* T. 1. Paris 1966.

Te zasadnicze elementy sakramentalności małżeństwa zarysowane w telegraficznym skrócie stanowią konieczny fundament dla dalszych dociekań, których celem jest szczegółowa analiza problematyki samego elementu oznaczającego, czyli sygnifikanta (*signifiant*) znaku sakramentalnego małżeństwa.

1. ELEMENTY SKŁADOWE ZNAKU SAKRAMENTALNEGO

Według tradycyjnej doktryny Kościoła sakramenty, ujmowane w aspekcie fenomenologicznym, są skierowanymi do człowieka, dostrzegalnymi zmysłowo znakami, składającymi się z dwóch elementów: z rzeczy (*res*) i ze słów (*verba*) (D 695). Przez „rzecz” rozumie się tutaj nie tylko elementy materialne, lecz wszystko, co jest dostępne dla poznania zmysłowego, a więc czynności i gesty (np. polanie wodą, namaszczenie, nałożenie rąk). Już św. Augustyn wprowadził w odniesieniu do chrztu rozróżnienie dzielące ów znak na słowo i rzecz: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum”⁴. Znak chrztu składa się więc ze słów (formuła: „Ja ciebie chrzczę...”) i z rzeczy (woda i gest polania). Dopiero jedno i drugie – wypowiedziane słowa i gest zanurzenia w wodzie lub polania – stanowią pełny znak sakramentalny. Później teologowie, posługując się językiem scholastycznej filozofii przyrody, przenieśli arystotelesowskie rozróżnienie na materię i formę na wszystkie sakramenty ustalając, że znak sakramentalny jest zawsze złożony z materii (element naturalny oraz gest) i formy (słowa).

Specyficzny charakter sakramentu małżeństwa zawsze sprawiał teologom trudności w określeniu jego znaku zewnętrznego. Potęgowały się one jeszcze bardziej, gdy trzeba było zastosować do sakramentu małżeństwa dalsze rozróżnienia sakramentologii i odpowiedzieć na pytanie: co jest materią i formą tego sakramentu? Formą – jak twierdzono – jest słowo przyrzeczenia miłości i wierności małżeńskiej, ale gdzie jest w takim razie ów element materialny? (Podobne trudności istnieją także w zakresie sakramentu pokuty). Teologowie byli więc zmuszeni do bardzo wnikliwych i subtelnych dociekań i konstruowali jakąś „quasi materię”, by w ten sposób ocalić przyjęty apriorycznie schemat.

Według tradycyjnej sakramentologii zewnętrznym znakiem sakramentu małżeństwa jest jedynie sama umowa małżeńska – kontrakt: „Matrimonium est ipse contractus, si modo sit factus iure” (D 3145). Tak samo rozstrzygnął *Kodeks Prawa Kanonicznego*: „Matrimonium facit partium consensus” (c. 1081). To, że na naczelnym miejscu w opisie małżeństwa występował aspekt prawny, wcale nie jest dziełem przypadku, lecz logiczną konsekwencją faktu, że w wiekach średnich więcej małżeństwem zajmowali się kanoniści niż teologowie. Kontrakt małżeński według prawa kanonicznego polega na przekazaniu sobie „prawa do

⁴ *In Joan.* 80, 3 (PL 35, 1840).

ciała” (*ius in corpus* – c. 1081 § 2). Skutkiem takiego ujęcia są dalsze uściślenia w dawnych podręcznikach dogmatycznych, według których „materią” sakramentu małżeństwa jest „przekazanie” prawa do własnego ciała, natomiast „przyjęcie” tego prawa stanowi formę sakramentu.

Oceniając takie rozstrzygnięcia wydaje się, że jeśli idzie o wyróżnianie w znaku sakramentalnym materii i formy, to przy interpretacji sakramentu małżeństwa lepiej dziś z tych tradycyjnych ujęć zrezygnować. Każdy bowiem z sakramentów jest tak specyficzną rzeczywistością, że usiłowanie dostosowania któregoś z nich do ustalonego w średniowieczu modelu może wypaczyć właściwy sens danego sakramentu i utrudnić jego rozumienie i przeżywanie. W odniesieniu do małżeństwa słuszniej byłoby mówić jedynie o znaku w ogólności.

Aczkolwiek Kościół nigdy właściwie nie dał w tej sprawie zobowiązującego orzeczenia, prawie powszechna jest dziś opinia, że znakiem sakramentalnym dla małżeństwa jest kontrakt, umowa małżeńska, czyli wzajemne przyrzeczenie miłości i wierności złożone przez oboje małżonków.

M. Schmaus następująco uzasadnia teologicznie powyższy pogląd⁵. Małżeństwo chrześcijańskie, będąc obrazem relacji „Chrystus – Kościół” i zarazem uczestnicząc w nich, naśladuje odniesienie Chrystusa jako Głowy do Jego ciała – Kościoła. Chrystus związał się nierozzerwalnie z Kościołem. W małżeństwie musi mieć również miejsce takie „związanie się” mężczyzny i kobiety dla wspólnoty życia i miłości. To wiązanie się ma charakter aktu prawnego. Przez ów akt, nazywany kontraktem, przekazuje się wzajemne prawa i obowiązki. Mocą tego aktu małżonkowie dobrowolnie ograniczają należną człowiekowi wolność osobową i odtąd przynależą już nieodwołalnie i wyłącznie do siebie. Nacisk położony na kontrakt – zdaniem Schmausa – nie sprzeciwia się wcale temu, co stanowi istotę małżeństwa, mianowicie więzi miłości. Bowiem właśnie miłość jest czynnikiem, siłą skłaniającą dwoje ludzi do pragnienia wzajemnego przynależenia do siebie wyłącznie i na zawsze, a kontrakt prawny tę ich gotowość wyraża i przypieczętowuje. W takiej wzajemnej umowie objawia się godność, powaga i siła miłości. Związek istniejący między tym aktem i miłością sprawia, że zawarcie małżeństwa jest kontraktem specyficznym i z tej racji słowo „kontrakt” w odniesieniu do małżeństwa należy rozumieć w sensie analogicznym. Zasadnicza różnica pomiędzy umową małżeńską a innymi kontraktami polega na tym, że kontrakt małżeński daje prawo nie do rzeczy, lecz do osoby, i że na mocy tego aktu powstaje nierozzerwalny związek, czyli „instytucja” – odtąd już niezależna od woli osób zawierających tę umowę. W ten sposób staje się widoczne, jak kontrakt, będąc z jednej strony wyrazem intensywności miłości, z drugiej stoi na straży tej miłości i powstałego z niej związku, jest zabezpieczeniem przed niestałością miłości i nastrojami chwili, broni przed niebezpieczeństwami, które miłości ludzkiej ustawicznie zagrażają.

⁵ *Der Glaube der Kirche*. Bd. 2. München 1970 s. 501-502.

Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II – jak się wydaje – uprawniają uznanie „umowy małżeńskiej” za znak sakramentalny. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza bowiem: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami zawiązuje się przez p r z y m i e r z e małżeńskie” (nr 48). Powyższy tekst dobitnie akcentujący znaczenie aktu zawarcia przymierza małżeńskiego zobowiązuje do wniesienia poprawek do dotychczasowej terminologii. Po pierwsze: należy unikać słowa „kontrakt”, a zastąpić je treściowo głębszym i bardziej odpowiadającym godności osoby ludzkiej pojęciem „przymierze”. Po drugie: owo przymierze nie dotyczy wyłącznie „prawa do ciała”, lecz odnosi się do całej wspólnoty życia i miłości dwojga ludzi. Jest to więc „prawo” do osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach. Małżeństwo bowiem dochodzi do skutku, zaczyna istnieć – jak stwierdza Sobór – „przez osobowy akt ludzki (*actu humano*), w którym małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują” (KDK 48).

2. DONIOSŁOŚĆ SAKRAMENTALNYCH SŁÓW PRZYMIERZA MAŁŻEŃSKIEGO

Sakrament małżeństwa dokonuje się przez zawarcie przymierza, tzn. przez s ł o w o, przez wzajemne słowa przyrzeczenia sobie miłości i wierności wobec świadków, zgodnie z przyjętą przez Kościół formą. Jak widać, sakrament małżeństwa nie przylega w pełni do ogólnego modelu struktury sakramentu składającego się zazwyczaj z dwóch elementów: ze słów i gestów. Jak wytłumaczyć tę różnicę. Dlaczego tak się dzieje?

Odpowiedź na te pytania usiłuje dać W. Beinert⁶, którego ciekawa interpretacja polega w zasadniczych zrębach na udowodnieniu, że Bóg zbawia świat w historii przede wszystkim przez słowo.

Czym jest zbawienie? Najzwięźlelej można ją określić jako wspólnotę ludzkości i świata z Trójosobowym Bogiem⁷. Polega ona na włączeniu człowieka w nieskończoną miłość Boga, spełniającym wszystkie ludzkie pragnienia i tęsknoty. Zbawienie, realizowane przez Boga zawsze w sposób odpowiadający naturze człowieka, jest więc ostatecznie tożsame ze szczęściem człowieka.

W tym miejscu powstaje pytanie, w jaki sposób Bóg dosięga człowieka? Bóg jest przecież absolutnie transcendentny, nieskończony, jest Kimś „całkowicie Innym”. Czy Bóg może wejść w skończony i ograniczony świat człowieka? W jaki sposób to, co transcendentne, może stać się immanentnym, to, co nie-

⁶ *Das Verständnis der Ehe als Sakrament der Kirche*. LebZ 12:1973 z. 3 s. 19-31 (zwł. 20-26).

⁷ Zob. B. Welte. *Heilsverständnis*. Freiburg 1968; W. Breuning. *Jesus Christus der Erlöser*. Mainz 1968; A. Th. Peperzak. *Der heutige Mensch und die Heilsfrage*. Freiburg 1972; *Teologiczne rozumienie zbawienia*. Pod red. Cz. Bartnika. Lublin 1980.

skończone – skończonym, co absolutne – względnym? Pismo św. pokazuje, że Bóg rzeczywiście dokonał tego przejścia z transcendencji w immanencję i że ciągle na nowo je realizuje. Szczytem Jego zbawczego działania było wcielenie Syna Bożego, drugiej osoby Trójcy Świętej. Wcielenie Chrystusa jest tą formą i sposobem, w jaki Bóg najpełniej i najgłębiej związał się ze światem i z ludźmi. I w tym wydarzeniu, jako akcie szczytowym i wzorcowym dostrzegamy istotną strukturę zbawczego działania Boga. Jest to działanie osobowe, działanie skierowane od osoby do osoby. Istotnym narzędziem, przez które ono się realizuje jest słowo, mowa, dialog.

Bóg dociera do człowieka przede wszystkim poprzez słowo. Przez słowo Bóg powołał do istnienia świat i człowieka (Rdz 1, 1-28). Karty Starego Testamentu są słowem Boga i często mówią o jego zbawczej mocy.

„Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni p r z e m ó w i ł do nas przez Syna...” (Hbr 1,1). Autor *Listu do Hebrajczyków* w kapitalnym skrócie za pomocą jednego słowa „przemówił”, streścił całe życie i działalność Jezusa Chrystusa, wskazując z jednej strony na łączność Starego Przymierza z Nowym, z drugiej zaś na dzielące je różnice. Również św. Jan w prologu *Ewangelii* prowadzi głęboką spekulację o Logosie – odwiecznym i wcielonym Słowie. To słowo Boże do człowieka nie kończy się na Chrystusie, trwa dalej w czasie aż po *eschaton*, działa nadal w Kościele. Jego depozytariuszami są uczniowie Chrystusa – apostołowie. Ich misja, to służba Słowu (Dz 6, 4); mają je przechowywać nieskażone (2 Kp 2, 17); są posłani, aby przez nich mówił Bóg (2 Kor 5, 19). Ku nim skierowane jest „biada”, gdy przestali szerzyć Ewangelię, bo wtedy „wiążą” słowo Boże. W Chrystusie zamieszkało „Słowo”, ale Chrystus to „cały Chrystus”, czyli Głowa i członki, stąd miejscem, w którym słowo Boże jest dziś obecne i działa jest Kościół, którego misją jest głoszenie całemu światu Ewangelii (Mt 28, 19), przepowiadanie dzieł Chrystusa (1 Kor 1, 23).

Beinert uważa, że słowo, jako narzędzie międzyosobowego spotkania i dialogu, jest z jednej strony duchową rzeczywistością odpowiadającą w pełni istocie Boga i duchowości człowieka, z drugiej zaś także podstawowym narzędziem duchowego porozumienia w świecie materialnym. Wprawdzie człowiek może wyrażać się i porozumiewać również za pomocą innych środków, przez spojrzenie, gesty, czyny i znaki, ale wszystkie te znaki konieczną w komunikacji jednoznaczność zyskują ostatecznie dopiero dzięki interpretującemu je słowu. Zbawienie człowieka, dokonujące się przez słowo, obejmuje zawsze głębie duchowości człowieka i całość jego życia cielesnego. W ten sposób Beinert dochodzi do pojęcia „sakramentalności” (*Sakramentale*), która oznacza zarówno transcendentalny charakter zbawczego działania Boga i Jego wkroczenia w życie człowieka, jak i ludzką odpowiedź.

Zdaniem Beinerta rzeczywistość sakramentalna to przede wszystkim zbawcza rzeczywistość ujęta w słowie; ponieważ jednak jest ona immanentna w świecie

cie, słowo to wnika w materialny kosmos. Na skutek tego słowo i materia łączą się razem i dopiero przez jedno i drugie urzeczywistnia się sakramentalna struktura zbawienia. Ponieważ ani słowo jako takie, ani elementy materii nie mają same z siebie mocy zbawczej, lecz otrzymują ją dopiero dzięki zbawczej woli Boga, przeto rzeczywistość sakramentalna należy do kategorii znaku. Znak sakramentalny wskazuje na zbawienie. Oczywiście nie na zbawienie będące poza znakiem (np. miasto jest czymś innym niż drogowskaz prowadzący do niego), ponieważ zbawienie realizuje się właśnie w tej chwili, gdy spełniany jest znak. Jest to możliwe tylko dzięki towarzyszącemu znakowi słowu Bożemu. „Wydarzenie sakramentalne” to akt-znak (*Tat-Zeichen*) uobecniający rzeczywistość oznaczaną. Beinert celowo unika tu pojęcia „sakrament”, zastrzeżonego od Tridentinum dla siedmiu znaków sakramentalnych, by w ten sposób pokazać, że historia zbawienia, historia relacji Boga z człowiekiem, dokonuje się zawsze w wymiarach sakramentalnych.

W Piśmie św. można znaleźć dosyć dowodów na to, że w historii zbawienia rzeczywistość stworzona, doczesna stawała się mocą słowa Bożego realnym znakiem łaski Boga (np. przymierze, ofiara potwierdzająca przymierze, obrzezanie jako znak włączający w przymierze – por. Wj 24, 3-9). Szczególnie w człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, w Jego cielesności, urzeczywistniła się najpełniej zbawcza obecność Boga w świecie. Chrystus jest najdoskonalszym sakramentem. Wszystkie sakramentalne struktury przedchrześcijańskie do Niego prowadzą i w Nim nabierają właściwego znaczenia, a od Jego przyjścia wszelka sakramentalność z Chrystusa czerpie swój początek i Nim jest nasycona. Sakramentalność to w gruncie rzeczy nic innego jak realizacja zbawienia Bożego w Chrystusie. Ponieważ zaś czerpie ona swą moc ze zmartwychwstania, a uwielbienie Chrystusa to dzieło Ducha Świętego, można powiedzieć, że sakramentalność oznacza urzeczywistnianie Bożego zbawienia w świecie ludzi przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Po zesłaniu Ducha Świętego zbawcze słowo Boga realizuje się przez kerygmę Kościoła, przy czym Kościół można rozumieć tylko w kategoriach sakramentalnych. Istnieje wewnętrzna jedność między Chrystusem a Jego wspólnotą, będącą Jego ciałem i Jego Oblubienicą. Jak Jezus jest Synem Ojca, tak Jego wspólnota jest ludem Ojca żyjącym z Ducha Świętego. Vaticanum II nawiązując do patrystyki nazywa Kościół „ludem zjednoczonym jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (KK 4). Kościół jest w świecie znakiem Boga, przezeń Bóg ofiaruje światu zbawienie. Dzięki Chrystusowi Kościół jest sakramentem, czyli rzeczywistością, która gdy się urzeczywistnia, buduje i wzrasta, wtedy realizuje się też zbawienie. Szczególną formą realizacji Kościoła jest, według Nowego Testamentu, głoszenie Jezusa Chrystusa.

Kościół głosząc Ewangelię posługuje się jednak słowem ludzkim. Wynika stąd, że słowo Kościoła nie zawsze ma taką samą wartość, moc i treść, że jest różnicowane, ponieważ język ludzki, choć złożony z pewnej stałej liczby

i układu słów, różnicuje się w konkretnych formach zdaniowych pod względem treści, funkcji, które spełnia i emocjonalnego zaangażowania posługujących się nim. Słowo może służyć informacji lub objawiać coś z wewnętrznych przeżyć mówiącego, może być wyrazem ogólnoludzkiego doświadczenia albo też środkiem wyrażenia jakiejś ostatecznej decyzji (np. przy przysiędze małżeńskiej). Według Beinerta słowo Boże głoszone przez Kościół partycypuje w tych różnych formach (typach) języka. W Kościele bowiem głosi się słowo katechetyczne, służące przede wszystkim informacji (katecheta zapewne zaoponuje w tym miejscu, nie przyznając racji Beinertowi); jest język teologii będący w zasadzie naukową refleksją; jest słowo parenetyczne mające na celu kierownictwo, napominanie, pocieszanie; jest także słowo dotyczące istotnych decyzji człowieka. Właśnie w tym ostatnim rodzaju słowa Kościoła dokonuje się w szczególny sposób zbawienie, w nim Bóg zwraca się łaskawie do człowieka i obdarza wspólnotą ze sobą. Co prawda, wszystkie rodzaje słowa Kościoła uczestniczą w sakramentalnej strukturze, lecz w „słowie rozstrzygającym” jest ona obecna w takim stopniu, że ilekroć takie słowo jest wypowiedziane, zawsze można wtedy mówić o sakramencie w szczególnym znaczeniu.

W takich przypadkach szczególnego natężenia w słowie owej „sakramentalnej struktury” to realizujące się w nim zbawcze spotkanie Boga z człowiekiem odbywa się nie w próżni, lecz w konkretnym miejscu, w konkretnym środowisku. Człowiek żyje w świecie materii, jest ciałem pośród ciał, dlatego w proces zbawienia włączona zostaje również rzeczywistość kosmosu. Łaska Boża urzeczywistnia się więc w kontekście materialnych realiów. Przede wszystkim jednak dokonuje się to w konkretnej sytuacji życiowej poszczególnego człowieka.

Jeśli sakrament ujmujemy w kategoriach osobowych jako realizację Bożego zbawienia w istotnej sytuacji życiowej człowieka, wówczas wszystkie problemy, które w związku z filozoficzno-przyrodniczym podejściem do sakramentu (co jest materią i formą sakramentu?) jawiły się jako niezmiernie ważne, okazują się drugorzędne i muszą ustąpić na drugi plan. Decydujące znaczenie ma bowiem nie jakiś fragment materii, do której zostaje dołączone słowo, lecz sytuacja życiowa człowieka. Jedne z tych sytuacji wiążą się jakoś ze światem materialnym (choćby symbolicznie), a inne w ogóle nie. Na przykład sytuacja człowieka potrzebującego oczyszczenia zostaje uwydatniona przez obmycie wodą; sytuacja uczyty braterskiej, miłości i wzajemnego oddania jest zaakcentowana przez spożycie pokarmu i napoju; sytuacja uzdrowienia z choroby lub pomocy w jej przetrwaniu jest podkreślona przez namaszczenie olejem. Gdy idzie natomiast o przebaczenie grzechów, to wcale nie jest wymagana symbolika związana z przyrodą, a decyduje jedynie postawa nawrócenia się, akt szczerego żalu. Podobnie jest z małżeństwem. Taką specyficzną sytuacją dla obojga partnerów zamierzających zawrzeć związek małżeński jest ich wzajemna miłość, dla której uzewnętrznienia nie potrzeba żadnych elementów wziętych ze świata przyrody.

Dla sakramentalności wystarcza tutaj słowo małżonków, słowo, przez które zawierają ze sobą nierozzerwalne przymierze miłości.

Wywody Beinerta, słuszne w swych zasadniczych zrębach, mogą budzić zastrzeżenia z powodu zbyt silnego zaakcentowania w procesie zbawienia roli słowa. Owszem, słowu należy tu przyznać pierwszeństwo tak czasowe, jak logiczne. Chociaż Beinert eksponując rangę słowa dochodzi w końcu także do sakramentu w szczególnym znaczeniu, to jednak wydaje się, że taka nieco przesadna jednostronność może grozić niebezpieczeństwem pomniejszania roli sakramentów. Być może, Beinert uległ pod tym względem autorytetowi K. Rahnera i wpływowi teologów protestanckich M. Lackmanna i H. Schliera. Rahner sprowadza sakrament do słowa i określa go jako „słowo Boże w postaci najbardziej zagęszczonej” lub jako „słowo Boże skuteczne *ex opere operato*”⁸. Uważa, że pomiędzy słowem a sakramentem nie zachodzi różnica jakościowa, lecz tylko ilościowa, różnica stopnia intensywności realizowania się słowa Bożego. Sakrament to po prostu najwyższa forma aktualizacji słowa Bożego. Widać to wyraźnie na przykładzie Eucharystii, która jest ostatecznym słowem Bożym skierowanym do człowieka, w którym Bóg się wypowiada i daje siebie.

Nie kwestionując słusznej wnikliwości analiz Rahnera i Beinerta, trzeba jednak zwrócić uwagę na historię, która uczy, że przeakcentowywanie jednej z form aktualizacji Kościoła – słowa bądź sakramentu – przynosiło zawsze szkody Kościołowi. Dziś jeszcze przypomina je określanie Kościoła reformowanego „Kościołem słowa”, a katolickiego „Kościołem sakramentów”. Najbezpieczniej byłoby zachowywać zawsze w życiu Kościoła równowagę pomiędzy obu rzeczywistościami sakramentalnymi. Istotny dowód za koniecznością równowagi słowa i sakramentu widzieć można w objawieniu Bożym, które urzeczywistniło się „przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (KO 2). Pełnia objawienia została zrealizowana w Chrystusie również przez „czyny i słowa”, przez wcielenie, przez obecność Chrystusa i Jego działalność: znaki i cuda oraz słowa – przepowiadanie (por. KO 3). Liturgia jako szczytowy akt Kościoła, jako kontynuacja wcielenia Chrystusa i uobecnianie Chrystusa uwielbionego, również uobecnia Chrystusa i Jego zbawcze dzieło przez słowo i znaki-sakramenty. Zresztą, czy sam Chrystus nie rozwiązał problemu, gdy obydwie akty – oglądanie i słuchanie – postawił na jednej płaszczyźnie stwierdzając: „Wasze zaś oczy szczęśliwe, że widzą i wasze uszy, że słyszą...” (Mt 13, 16). Liturgia jest przecież także „oglądaniem” i „słuchaniem” w sakramentach i w słowie Bożym samego Chrystusa.

Można by wysunąć także inne jeszcze zastrzeżenie. Beinert mówi ciągle o „słowie Kościoła” Uważa, że w sakramentalnym wydarzeniu istotne jest sło-

⁸ K. R a h n e r. *Wort und Eucharistie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. Einsiedeln 1962 s. 313, 355.

wo Kościoła związane z kluczowym momentem egzystencjalnej sytuacji człowieka. A przecież w obrzędzie sakramentu małżeństwa istotne są słowa małżonków, słowa ludzkie – gdzie więc jest to istotne słowo Kościoła? Na taki zarzut należy odpowiedzieć, że słowo przyrzeczenia wierności i miłości, wypowiedane przez małżonków, jest słowem Kościoła. Oni występują tu jako Kościół, oni są szafarzami tego sakramentu, oni w tym momencie realizują swoje kapłaństwo, w pełniejszym niż kiedykolwiek stopniu działają w imieniu Kościoła. W nich Kościół jest obecny, zwłaszcza że zakładając rodzinę odtąd będą już na zawsze „małym Kościołem” i „Kościółem domowym” (KK 11; DA 11).

Niewątpliwą zasługą Beinerta jest to, że wskazał na możliwość uniknięcia bliskich ekwilibrystyki wysiłków w poszukiwaniu materii i formy sakramentu małżeństwa. Kładąc nacisk na słowo pokazał, że niepotrzebne są tu inne znaki, bo istotnym znakiem sakramentu małżeństwa jest słowo rozstrzygającej decyzji, słowo zawarcia nieodwołalnego przymierza powiązane z sytuacją ich wzajemnej miłości.

3. INTYMNE ZJEDNOCZENIE MAŁŻONKÓW JAKO ZNAK SAKRAMENTALNY

Uznanie słów konsensu małżeńskiego za znak sakramentalny stawia przed nami nowy problem. W nieunikniony sposób ciśnie się pytanie, czy sakramentalność małżeństwa można ograniczać tylko do jednej krótkiej chwili, czy można zacieśniać je do momentu zawierania małżeństwa? Czy małżeństwo nie jest raczej sakramentem trwałym? Czy to wszystko, co dzieje się potem, po ślubie, w całym ich życiu małżeńskim, jest tylko skutkiem sakramentu, czy może raczej ta sakramentalność trwa dalej?

W tym miejscu należy przypomnieć wypowiedź pap. Piusa XI z encykliki *Casti connubii* (1930), który, nawiązując do słów kard. Bellarmina, pisał: „Niech (małżonkowie) przypominają sobie wytrwale, że do obowiązków i godności stanu zostali niejako uświęceni i wzmocnieni sakramentem, którego skuteczna moc, chociaż sakramentalnego nie wyciska znamienia, trwa jednak na wieki. Niech rozważają przeto pełne prawdziwej zaiste pociechy słowa świętego kardynała R. Bellarmina, który wraz z innymi wielkiej miary teologami tak po Bożemu myśli i pisze: «Sakrament małżeństwa można rozpatrywać z podwójnego punktu widzenia: w chwili jego zaistnienia i w jego późniejszym trwaniu. Jest to sakrament podobny w istocie do Eucharystii, która również jest sakramentem nie tylko w chwili swej realizacji, lecz i w swoim dalszym trwaniu. Bo dopóki małżonkowie żyją swym węzłem, dopóty ich wspólnota jest zawsze tajemniczym znakiem łaski Boga i Kościoła»⁹.

⁹ *De controversiis III (De matrimonio) cont. 2 c. 6. AAS 22: 1930 s. 583.*

Bardzo ważne i treściowo wiele znaczące jest to porównanie małżeństwa z Eucharystią. Eucharystia jako sakrament istnieje nie tylko w chwili wypowiedzenia słów konsekrujących, jej sakramentalności nie można ograniczać do tej jednej chwili. Ów moment jest jedynie środkiem, centrum, który by nie zaistniał bez złożenia darów i który nie byłby dopełniony bez spożywania i picia. Nadto sakrament ten trwa także w przechowywanych postaciach eucharystycznych. Podobnie trwałym sakramentem jest małżeństwo, a zmysłowo dostrzegalnym znakiem tego „sakramentu trwałego” jest małżeńska wspólnota ich całego życia.

Takie poszerzone rozumienie sakramentalności małżeństwa ma poparcie w soborowej wizji małżeństwa. Vaticanum II nie nazywa już małżeństwa „umową – kontraktem”, ale „przymierzem” (KDK 48). Kontrakt jest jedynie chwilowym aktem, podczas gdy „przymierze małżeńskie” to trwała wspólnota powstała na mocy wolnego, osobowego aktu, w którym małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują (KDK 48, 49).

Ta trwała wspólnota małżeńska, „wspólnota życia i miłości” (KDK 48) wyraża się w bardzo wielu różnych znakach, we wszystkim, co małżonkowie czynią, co przeżywają, czego doświadczają, w obowiązkach małżeńskich i rodzinnych, a zwłaszcza w gestach wzajemnej miłości, które są znakami „specjalnymi” tej wspólnoty. Powiedziano bowiem na ostatnim Soborze, że „cielesne i duchowe przejawy wybitnie ludzkiej miłości są swoistymi, specjalnymi (*signa specialia*) oznakami małżeńskiej przyjaźni” (KDK 49). Najbardziej charakterystycznym i „swoistym” znakiem miłości małżeńskiej jest oczywiście cielesne współżycie małżonków. Jeśli zatem wszystkie elementy miłości i wspólnoty małżeńskiej są włączone w sakramentalny wymiar małżeństwa, to słuszne jest pytanie, czy intymne zjednoczenie małżeńskie nie ma również charakteru sakramentalnego? Nie widać żadnych powodów, dla których należałoby ten zakres życia małżeńskiego wyłączać z sakramentalności. Bardzo znamienna jest tu wypowiedź Soboru: „Miłość wyraża się i dopełnia w szczególny sposób aktem właściwym małżeństwu (*proprio matrimonii opere singulariter exprimitur et perficitur*)” (KDK 49). Intymne zjednoczenie małżonków jest więc „szczególnym” i „właściwym” znakiem trwałego przymierza małżeńskiego, jest szczególnym wyrazem i dopełnieniem tego osobowego, całkowitego zwrócenia się ku sobie, które przy zawieraniu małżeńskiego przymierza konstytuuje małżeństwo jako sakrament. Można więc powiedzieć, że w KDK chyba po raz pierwszy w dokumentach urzędu nauczycielskiego Kościoła miłosne współżycie cielesne małżonków zostało włączone w całe wydarzenie sakramentalne.

Sakramentalność małżeństwa polega m.in. na tym, że wspólnota małżonków, ich miłość, rodzicielstwo i całe ich życie ma walor zbawczy. Bo jeśli prawdą jest, że uświęca się „mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez «brata»” (1 Kor 7, 14), to tym bardziej dotyczy to małżonków chrześcijańskich. Owa zbawcza moc sakramentu małżeństwa realizuje się we wszystkich okolicznościach życia małżeńskiego i rodzin-

nego. „Każdy przejaw miłości małżeńskiej jest wyrazem woli udzielania życia Chrystusowego komuś innemu i faktycznym udzielaniem tego życia” – pisze O. Callaghan¹⁰. Małżeństwo jako stan sakramentalny jest rzeczywistością, w której wszystkie elementy naturalne zostają wyposażone w moc zbawczą i są skierowane ku realizacji królestwa Bożego. Skoro wszystkie przejawy wspólnego życia małżonków tak duchowe, jak cielesne mają udział w miłości, jaką Chrystus kocha i zbawia Kościół, to dlaczego cielesne zjednoczenie małżonków w miłości nie miałoby również uczestniczyć w tej zbawczej mocy? Dlaczego ten akt najpełniej wyrażający miłość małżeńską oraz dający życie, czyli partycypujący w mocy stwórczej Boga i kontynuujący Jego stwórcze dzieło, nie miałby być miejscem spotkania Boga i nie miałby pośredniczyć w przekazywaniu nieskończenie intensywnego życia Bożego, które uszczęśliwia do końca człowieka? Nic nie usprawiedliwia tradycyjnego poglądu, że Duch Święty stale obecny we wspólnocie małżeńskiej „w tej właśnie chwili” jakoby „wycofuje się”, ponieważ jest ona spowita tajemnicą grzechu pierworodnego, przekazywanego potomstwu w momencie poczęcia.

Oczywiście, byłoby błędem ujmować przeżycia erotyczne małżonków w sposób tak bardzo sakralny, jakby Bóg był w nich bezpośrednio obecny. Nie wyolbrzymiając nadmiernie religijnego znaczenia tej sfery przeżyć trzeba jednak powiedzieć, że nie jest ona rzeczą błahą w urzeczywistnianiu wiary i zbawienia i że to partnerskie spotkanie jest rzeczywiście symbolem ostatecznego sensu życia, oddania się Bogu i otrzymania zbawienia.

H. Rotter podejmując próbę ukazania głównych linii teologii życia seksualnego i dowodząc, że może ono być miejscem spotkania z Bogiem, wskazuje na cztery zasadnicze aspekty¹¹.

Po pierwsze: w całkowitym oddawaniu się partnerów zawiera się ogólna decyzja nie zamykania się w sobie, lecz dawania się innym. Taka postawa staje się symbolem oddania się absolutnemu „Ty”, którym jest Bóg. Taka pełnia miłości nie może bowiem być tylko dziełem samego człowieka, lecz skutkiem działania Ducha Świętego.

Po drugie: w intymnym zjednoczeniu dokonuje się nie tylko wzajemne oddanie, lecz też wzajemne przyjmowanie, akceptacja daru. Przez doświadczenie granic samowystarczalności, przez doświadczenie świadomości daru bycia kochanym, dochodzi do przeczucia zbawienia jako daru najpełniejszego, spełniającego wszystkie tęsknoty. To znamię daru charakteryzujące spotkanie płciowe jest symbolem prawdy, że nie można zrealizować swego zbawienia własnymi siłami, lecz tylko przyjmując je w postaci daru – łaski Bożej.

Po trzecie: spotkanie płciowe sprzyja w szczególności sposobowi przewyciężeniu winy i wzajemnemu przebaczeniu. Dlatego też o ile urzeczywistnia ono

¹⁰ D. O'Callaghan. *W sprawie sakramentalności małżeństwa*. Conc 6:1970 z. 1 s. 349.

¹¹ H. Rotter. *Teologia a życie seksualne*. ŻM 28:1978 z. 6-7 s. 45-52.

chrześcijańską miłość i wyraża wzajemne przebaczenie, jest szczególnym miejscem miłości bliźniego i Boga, a więc również zbawczym działaniem Boga w człowieku.

Po czwarte: w miłości wyrażanej w zjednoczeniu cielesnym, mimo że osiąga się w nim szczyt przeżyć zmysłowych, doświadczają się – z racji jego krótkotrwałości – przemijalności życia i szczęścia, pogłębia się świadomość, że nie można uszczęśliwić swojego partnera tak, jakby się tego chciało i że partner nie może wypełnić całej naszej tęsknoty za szczęściem. Dlatego w doświadczeniu płciowym, jako symbolu najwyższego szczęścia, można odnaleźć przecucie i odniesienie do wiecznego zbawienia, potwierdzenie i pogłębienie nadziei wiecznego szczęścia.

Należy też wspomnieć, że zbyt idealistycznie tłumaczy się na ogół klasyczną dla teologii małżeństwa wypowiedź św. Pawła Ef 5, 21-33¹². Dokładniejsza analiza tego fragmentu wykazuje, że małżeństwo i intymne współżycie małżonków („staną się dwoje jednym ciałem”) jest powiązane z tajemnicą związku Chrystusa i Kościoła. Wynika stąd, że małżeńskie oddanie się ma coś wspólnego z najgłębszym życiem samego Boga, mianowicie z Jego całkowitym oddaniem się nam w Chrystusie.

Również pap. Jan Paweł II w swych głęboko teologicznych katechezach, wygłaszanych na środowiskowych audiencjach generalnych, poświęconych teologii ciała, wyraźnie wskazuje na sakramentalność cielesnego współżycia małżonków. Analizując tekst Rdz 2, 24 papież stwierdza: „Owa jedność w ciele („będą oboje jednym ciałem”) posiada wielorakie wymiary: etyczny, potwierdzony w odpowiedzi Chrystusa danej faryzeuszom [...], a także wymiar sakramentalny, ściśle teologiczny, potwierdzony słowami św. Pawła w *Liście do Efezjan*, w którym nawiązuje zresztą do tradycji proroczej (Ozeasz, Izajasz, Ezechiel). Jest tak dlatego, że owa jedność w ciele ukazuje od razu nie tylko ciało, ale także wcieloną komunie osób – *communio personarum*”¹³

Dodajmy tu jeszcze taką możliwość argumentacji za włączeniem sfery erotycznej w plan znaku sakramentalnego. W historii ludzkiej zawsze istniał nurt interpretacji małżeństwa w kategoriach religijnych. Na ogół we wszystkich religiach traktowano małżeństwo jako rzeczywistość sakralną z racji związanej z nim tajemnicy miłości i mocy budzenia nowego życia ludzkiego¹⁴. Miłość ze swej istoty jest dążeniem do Transcendencji. Człowiek kochając przeko-

¹² H. Baltensweiler. *Die Ehe im Neuen Testament*. Zürich 1967 s. 218-235; A. Jankowski. *Tajemnica to jest wielka (Ef 5, 32)*. RBL 14:1961 s. 32-42; P. Grelot. *Le couple humaine dans l'Écriture*. Paris 1962; J. M. Cambier. *Doctrine paulinienne du mariage chrétien*. EgTh 10:1979 s. 13-59; H. Schürmann. *Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflösbarkeit und Sakramentalität der Ehe*. W: *Kirche und Bibel*. Paderborn 1979 s. 409-430.

¹³ Katechezy Jana Pawła II o małżeństwie. *Wspólnota osób jako dar Boży* (14 XI 1979). ŻM 30:1980 z. 8-9 s. 103-104.

¹⁴ W. Schubart. *Religion und Eros*. München 1966.

nuje się, że jego partner nie jest jeszcze ostateczną wyczerpującą odpowiedzią na tęsknotę jego serca. W każdej miłości ludzkiej tkwi ukryta tęsknota za miłością doskonałą i wieczną, za źródłem i początkiem miłości – za Bogiem. Człowiek związany węzłem małżeństwa jest zawsze także zaślubiony „jakoś” z Bogiem. Druga osoba – partner – jest niejako znakiem Boga, „naturalnym sakramentem Boga”, gdyż w jego miłości i przez nią objawia się Bóg. Taka jest struktura miłości, że jeśli małżeństwo jest autentycznie przeżywane we wzajemnej miłości, to wówczas posiada ono odniesienie do Boga i Bóg włącza się w to małżeństwo. Ponieważ miłość Boga do człowieka jest fundamentem i warunkiem miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, małżeństwo łączy się zawsze tajemniczymi więzami z Bogiem. Stąd małżeństwo, jako rzeczywistość należąca do porządku stworzenia, posiada znamię sakralności. Każde małżeństwo, a więc nie tylko chrześcijańskie, posiada wymiar religijny¹⁵. Jeżeli więc małżeństwo naturalne, ujmowane tylko z punktu widzenia porządku stworzenia, jest rzeczywistością sakralną, to przecież naturalne składniki miłości małżeńskiej: płęć i eros jako sakralne, jako wyraz przekraczania siebie i dążenia do Transcendencji, muszą również w szczególny sposób przynależeć do zakresu sakramentalności małżeństwa chrześcijańskiego¹⁶.

Zwróćmy uwagę na to, że św. Paweł patrzy na cielesność człowieka zawsze przez pryzmat zmartwychwstania Chrystusa. „Ciało nie jest dla rozpusty, ale dla Pana, a Pan dla ciała. Bóg zaś i Pana wskrzesi z martwych. Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?” (1 Kor 6, 13-15). Bazując na Pawłowej teologii ciała ludzkiego należy zdać sobie sprawę z tego, że od chwili zmartwychwstania Chrystusa wszelka godna osoby ludzkiej aktywność płciowa człowieka widziana być musi zawsze w perspektywie zmartwychwstania Chrystusa – jako wydarzenia uświęcającego całego człowieka. Na tym fundamencie łaski zmartwychwstania chrześcijanin traktuje całą sferę zmysłowości jako rzeczywistość włączoną w porządek zbawienia. Z tego wynika jednoznacznie, że jeżeli małżeństwo jest sakramentem, czyli jeżeli małżonkowie przez miłość udzielają sobie wzajemnie zbawczą łaskę Boga, to dokonują tego również w tych aktach, które są szczególnymi, specjalnymi i tylko małżeństwu właściwymi przejawami miłości – mianowicie w aktach intymnego współżycia cielesnego. Życie seksualne małżonków włączone jest przeto w naturalny sposób w sakramentalny wymiar małżeństwa.

Czy wobec powyższego nie można pójść jeszcze dalej i powtórzyć za H. Mühlenem, że ta aktywność płciowa małżonków wchodzi w skład samego znaku sakramentalnego chrześcijańskiego małżeństwa¹⁷ Przecież ten znak

¹⁵ K. R a h n e r. *Die Ehe als Sakrament*. ThJ 14:1971 s. 268-269.

¹⁶ L. B o o f. *Das Sakrament der Ehe*. Conc 9:1973 s. 459-465 (zwł. 464-465).

¹⁷ H. M ü h l e n. *Ehe als Dienst. Die eheliche Vereinigung als sakramentaler Ausdruck der Gnädigkeit Gottes*. LebZ 12:1973 z. 3 s. 5-18.

nie różni się w swej istocie od „pierwiastka materialno-cielesnego” obecnego w innych znakach sakramentalnych. W sakramencie małżeństwa właśnie miłość małżeńska, której zjednoczenie cielesne jest najgłębszym i najmocniejszym wyrazem, pośredniczy dzięki łasce Bożej w osiągnięciu życia Bożego, zapewniając tym samym ciałom małżonków udział w zmartwychwstaniu Chrystusa.

Wśród teologów nie ma zgodności co do relacji pomiędzy płciowością a sakramentem. Toczą się dyskusje, czy akt małżeński jest przyczyną czy też okazją łaski; czy jest on uświęcający obiektywnie (*ex opere operato*) czy też subiektywnie¹⁸. L. Gerke czyni w związku z tym trafne spostrzeżenie: „To, że w sakramencie małżeństwa *opus operatum* i *opus operantis* tak łatwo ulegają zmieszaniu, wynika z samej natury tego sakramentu. Spośród wszystkich sakramentów jedynie tylko w małżeństwie znak sakramentalny utożsamia się całkowicie z aktami tego, kto sakrament przyjmuje. Więcej nawet – akty te są z istoty, przynajmniej w ich obiektywnej treści i znaczeniu, wyrazem miłości naturalnej lub nadprzyrodzonej. Dlatego wykonuje się je tym właściwiej i z większym autentyzmem, im subiektywnie wypełnia je także większa miłość naturalna lub nadprzyrodzona”¹⁹

Intymny akt małżeński uznaliśmy za sakramentalny znak związku małżeńskiego. Pytamy jednak dalej: czy jest znakiem sakramentalnym tylko wtedy, gdy małżeństwo traktujemy jako sakrament trwały? Czy nie jest również w jakimś sensie znakiem sakramentalnym w chwili dokonywania się sakramentu małżeństwa?

Wydaje się, że również na to pytanie można odpowiedzieć pozytywnie. Bo jeśli byśmy chcieli koniecznie stosować do sakramentu małżeństwa tradycyjne kategorie materii i formy, to na pewno o wiele bardziej odpowiednią rzeczą byłoby widzieć tę „materię” w cielesności obojga małżonków niż według tradycyjnego ujęcia w „przekazywaniu prawa do własnego ciała”. Za takim rozwiązaniem opowiada się H. Mühlen, który powołując się na hiszpańskiego teologa G. Vazqueza²⁰, dopuszcza możliwość przyjęcia, że materią sakramentu małżeństwa jest cielesność małżonków, a formą – konsens małżeński. Dodaje zarazem, że posługując się językiem teologii szkolnej można by cielesność małżonków jako taką uznać za materię dalszą (*materia remota*), podczas gdy jej uaktywnienie w intymnym zjednoczeniu małżeńskim stanowiłoby materię bliższą (*materia proxima*)²¹.

Za włączeniem aktów płciowych w małżeństwie, w rzeczywistość znaku sakramentalnego przemawia także dotychczasowa tradycja prawna wprowadzająca rozróżnienie na *matrimonium ratum* i *matrimonium consummatum*, tzn. małżeństwo zaistniałe tylko na podstawie kontraktu i małżeństwo dopełnione

¹⁸ O'Callaghan, jw. s. 349.

¹⁹ Gerke, jw. s. 147.

²⁰ Mühlen, jw. s. 15.

²¹ Tamże.

przez współzycie cielesne małżonków. Tym, co małżeństwo czyni małżeństwem, jest całkowite osobowe zwrócenie się ku sobie, oddanie się wzajemnie dwóch osób, wyrażone w konsensie małżeńskim; jest ono jednak ostatecznie wiążące dopiero po współzyciu małżeńskim. Świadczy o tym praktyka Kościoła, zgodnie z którą małżeństwo sakramentalne zawarte tylko mocą konsensu, a nie dopełnione (*matrimonium ratum sed non consummatum*) może być przy określonych warunkach rozwiązane (KPK 119).

Dodajmy, że zwłaszcza w średniowieczu prowadzono zacięłą dyskusję na temat, co stanowi o małżeństwie: „consensus” czy „copula”²². Dawały w niej znać o sobie z jednej strony wpływy prawa rzymskiego, które zaistnienie małżeństwa sprowadzało do konsensu („*Consensus facit nuptias*”²³), z drugiej zaś zwyczaje germańskie, wymagające do zaistnienia związku małżeńskiego współzycia cielesnego. Pierwszej tezy bronili P. Lombard, Abelard i Hugo od św. Wiktora (dawniej także niektórzy Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Leon Wielki). Inni zaś uczyli, że małżeństwo istnieje od chwili wyrażenia konsensu, ale dopiero jego dopełnienie przez współzycie płciowe decyduje o jego „doskonałości”. Refleksy tej nauki znajdujemy w *Dekrecie Gracjana*, gdzie powiedziano, że „*matrimonium initiatum*” dokonuje się przez „consensus”, doskonałe jest jednak dopiero „*matrimonium ratum*” wymagające „copula”. Opinię Gracjana przyjęto we Włoszech, a Lombarda we Francji. Papież Aleksander III i Innocenty III tylko częściowo uznali słuszność tezy Lombarda o „consensus”, która ostateczny triumf odniosła dopiero w *Decretales* Grzegorza IX. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że to właśnie prawnicy, a nie teologowie zajmowali się zagadnieniem relacji współzycia cielesnego do sakramentalnego charakteru małżeństwa. Siłą rzeczy musiał więc aspekt prawny zaciążyć nad rozwiązaniem sporu. W późniejszym okresie ponownie pojawiły się opinie (Hincmar de Reims, szkoła bolońska), że nie kontrakt, lecz współzycie małżeńskie dopełnia sakrament.

Biorąc pod uwagę fakt, że do dziś utrzymuje się w Kościele pogląd i praktyka, iż każde małżeństwo zawarte pomiędzy ochrzczonymi staje się ostatecznie nierozzerwalne dopiero po współzyciu małżeńskim, uzasadnionym wydaje się być wniosek, że całkowita, pełna realizacja sakramentalności małżeństwa następuje dopiero przez zjednoczenie cielesne małżonków. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy nie można by mówić o pewnych etapach powstawania sakramentu małżeństwa? Przyjmując taką interpretację nie faworyzowałoby się żadnego z poszczególnych momentów, bo każdy z nich, tak konsens jak i cielesne współzycie małżeńskie byłyby na równi istotne i konstytutywne dla sakramentalności małżeństwa.

²² Ph. Delhaye. *Dogmatyczne ustalenia teologii średniowiecznej. Sakrament, vinculum, ratum et consummatum*. Conc 6:1970 z. 1 s. 343.

²³ *Cod. Justin V*, 178.

4. WNIOSKI KOŃCOWE – REFLEKSJE PASTORALNE

Tezy prezentowane w powyższych analizach wydają się być sprzeczne ze sobą. Najpierw uznaliśmy, że w sakramencie małżeństwa znakiem sakramentalnym jest słowo (konsens), że nieoprotzebny tu jest żaden inny element materialny, gdyż „sytuacja miłości” jest wystarczającą „materią” sakramentu małżeństwa. Następnie stwierdziliśmy, że również wszystkie przejawy małżeńskiej, wspólnoty życia i miłości, a szczególnie cielesność małżonków, ich współżycie seksualne, należą do istotnego znaku sakramentalnego. Wydaje się, że istnieje możliwość zharmonizowania obu stanowisk. Jedno nie przeczy drugiemu, lecz wzajemnie się warunkują i dopełniają. Słowa przyrzeczenia dotyczą trwałej, wiernej i nierozzerwalnej wspólnoty miłości i życia. Jeśli ujmujemy człowieka integralnie, jako istotę psycho-fizyczną, to jego miłości nie możemy ograniczać tylko do sfery uczuć, do płaszczyzny duchowej, ale trzeba brać pod uwagę to, że wyraża się także poprzez ciało. Również małżeńska wspólnota życia możliwa jest jedynie przy uwzględnieniu pierwiastka cielesnego. Tak więc na pełny znak sakramentalny składają się łącznie: konsens małżeński oraz wszystkie znaki będące wyrazem wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej (czyli wspólnoty miłości i życiowych zadań), wśród których cielesność małżonków i ich wzajemne współżycie płciowe zajmują miejsce wyjątkowe i fundamentalne.

W tym miejscu należy wspomnieć o łączącym się z powyższą problematyką, dyskutowanym dziś tu i ówdzie zagadnieniu. Jeśli dla lepszego ukazania sakramentalności małżeństwa stosuje się pojęcie materii i formy i jeśli za materię tego sakramentu uznaje się miłość, to co dzieje się z małżeństwem i jego sakramentalnością w przypadkach, gdy owa „materia” zanika, ustaje, a więc gdy zabraknie podstawy dla faktu sakramentalności? W przypadku Eucharystii jest tak, że gdy znika lub zostaje zniszczona postać chleba, gdy nie występuje on już więcej jako „chleb do spożycia”, ustaje także obecność eucharystyczna Chrystusa. Odnośnie do małżeństwa powstaje pytanie: jeśli osobowa miłość i wierność stanowi w pewnej mierze „materię”, czyli fundament i istotny element struktury małżeństwa, czy w takim razie, gdy w pewnych sytuacjach miłość i wierność ulegają całkowitemu rozkładowi, nie przestaje istnieć również małżeństwo jako małżeństwo, a tym samym czy nie ustaje jego sakramentalność?²⁴ Sakramentologia musi dziś na nowo ustosunkować się do tego problemu. Pierwsza oficjalna reakcja Kościoła na tego rodzaju znaki zapytania była negatywna. Papież Paweł VI w przemówieniu do członków Roty Rzymskiej (9 II 1976) wypowiedział się przeciw tezie o śmierci lub ustaniu małżeństwa z powodu miłości i wierności. Stanowisko papieża miało z pewnością służyć jedności w prawodawstwie i praktyce duszpasterskiej. Ale w ten sposób nie został jeszcze ostatecznie rozwiązany

²⁴ J. Gründel. *Die Zukunft der christlichen Ehe*. München 1978 s. 64.

problem teologiczno-dogmatyczny, który wymaga dalszych dyskusji, uściśleń i pogłębień.

Raz jeszcze należy podkreślić: miłość małżeńska, przymierze małżeńskie wyraża się w wielu znakach, we wszystkim, co małżonkowie czynią i czego doświadczają wspólnie w miłości. I choć nie można twierdzić, że akt współżycia jest jedyną „materią” sakramentu małżeństwa, jedynym dostrzegalnym zmysłowo gestem sakramentalnym, to w każdym razie jest znakiem wyróżniającym się spośród pozostałych i jako szczególny wyraz miłości małżeńskiej posiada znaczenie zasadnicze. I ten istotny dla małżeństwa akt od chwili zawarcia małżeństwa ma zawsze charakter sakramentalny, to znaczy zawsze staje się wyrazem zbawczej woli Bożej; przez ten obopólny gest miłości Bóg zawsze zbawia oboje małżonków; w tym znaku najgłębszego i najintensywniejszego międzyosobowego spotkania, w znaku wzajemnego ofiarowania się sobie, ofiaruje się małżonkom również Bóg ze swoją miłością, ze swym życiem właściwym Trzem Osobom Boskim. Dzięki mocy sakramentu małżonkowie chrześcijańscy w swej wzajemnej miłości, wyrażającej się także poprzez ciało, znajdują porękę, że sam Bóg udziela się im w Duchu Świętym przez Chrystusa, z którym są zjednoczeni i którego więzi z Kościołem są nie tylko obrazem, lecz realnym znakiem-symboliem, bo tę więź miłości Chrystusa do Kościoła i odwrotnie urzeczywistniają i pomnażają.

Dodać tu jednak trzeba bardzo istotne zastrzeżenie, że to, co wyżej zostało powiedziane, nie odnosi się, oczywiście, automatycznie do wszystkich form życia płciowego małżonków, a zwłaszcza nie do tych, które nie spełniają wymagań wynikających z personalistycznej zasady współżycia płciowego. Sobór Watykański II uznaje wielkość miłości cielesnej, ale równocześnie stawia warunek: „Należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej” (KDK 51). Spotkanie płciowe małżonków jest tylko wtedy miejscem zbawczego spotkania z Bogiem, „gdy dokonuje się w poczuciu odpowiedzialności i w miłości do drugiej osoby, gdy odpowiada wymaganiom zawartym w chrześcijańskiej interpretacji ludzkiego życia i międzyludzkich stosunków i gdy nie sprzeciwia się funkcjom życia płciowego u człowieka”²⁵

Próba takiego postawienia problemu, wynosząca tak niestęchanie wysoko rangę współżycia małżeńskiego i włączająca je w służbę zbawieniu, może dziś szokować, zwłaszcza gdy uwzględni się dawne deprecjonowanie, a niekiedy nawet potępienie tego aspektu życia małżeńskiego i traktowanie małżeństwa jako niższego stanu życia. Źródeł takiej postawy trzeba szukać już w okresie patrystycznym, kiedy to niektórzy Ojcowie Kościoła i pisarze (m.in. Tertulian po przystąpieniu do montanistów) deprecjonowali małżeństwo. Ich postawa była spowodowana z jednej strony wpływem idei manichejskich, z drugiej nie-

²⁵ Rotter. jw. s. 51.

właściwym rozumieniem eschatologicznego charakteru Kościoła. Manicheizm traktował ciało jako więzienie ducha, tępił życie seksualne stanowiące domenę zła. Małżeństwo w sektach manichejskich było zakazane, bo głoszono, że czystość seksualna jest warunkiem zbawienia.

Zwolennicy nurtu eschatologiczno-chiliastycznego, wykorzystując myśl św. Pawła, że czas do zbawienia jest krótki i nie warto angażować się zbyt w działalność doczesną (1 Kor 7, 29-40), przekonani o rychłym powrocie Chrystusa i końcu świata, podkreślali przede wszystkim walor dziewictwa poświęconego Bogu, deprecjonując tym samym w pewnym stopniu małżeństwo, które wydawało się wówczas sprawą zbyteczną i raczej przeszkodą niż pomocą w zbawieniu. Niewątpliwie wpływ na taką postawę wywarł też silny antagonizm wobec całego świata pogańskiego i jego kultury, którą cechowała rozwiązłość życia małżeńskiego i swoboda seksualna. Rygoryzm doktrynalny chrześcijan może być w tym kontekście zrozumiały.

Wiele zasług dla wykazania wielkiej wartości małżeństwa położył św. Augustyn (*De bono coniugalis*), który dokonał w tej dziedzinie pierwszej próby systematyzacji teologicznej. Dobro małżeństwa widział na płaszczyźnie trzech wartości: potomstwo, wzajemna wierność, sakrament. W swej doktrynie nie był jednak całkiem konsekwentny. Poprawnej ocenie cielesnej sfery małżeńskiego życia musiała zaszkodzić jego nauka o tzw. małżeństwie rajskim. Wyraźny refleks tego poglądu znajdujemy daleko później aż w *Katechizmie rzymskim*, zredagowanym na polecenie Soboru Trydenckiego, w którym czytamy: „Nasi pierwsi rodzice Adam i Ewa przed grzechem nie obcowali płciowo, a przecież byli prawdziwym małżeństwem. A więc do prawdziwego małżeństwa zjednoczenie cielesne nie jest konieczne” (II 8, 8). Według doktryny augustiańskiej każdy akt małżeński spełniany nie dla poczęcia, lecz dla zaspokojenia żądzy, był uznawany za grzech powszedni. Taka ocena zaciążyła nad całą późniejszą etyką seksualną, której typowym przejawem jest wczesnoscholastyczny aksjomat: „Małżeństwo jest wprawdzie sakramentem, ale nie udziela łaski. Jest ono jedynie środkiem wybawiającym nas od zła”²⁶.

Wielu teologów uważało „rozkosz płciową” i Ducha Świętego za przeciwieństwa nic do pogodzenia. Głoszono, że „gdy dłuższy czas trwa podniecenie seksualne, zostaje cofnięta łaska Ducha Świętego”²⁷. Materiałem typowym dla oceny małżeństwa w średniowieczu są *Sentencje* Lombarda, które potem przez cztery wieki służyły jako podstawa nauczania o małżeństwie. Demonizowano płciowość widząc w niej jedynie skutek grzechu pierworodnego. Akt małżeński usprawiedliwiano tzw. dobrem małżeństwa, czyli zrodzeniem potomstwa. Uważano, że zadowolenie zmysłowe nie zawsze jest formalnym grze-

²⁶ M. Müller. *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* Regensburg 1954 s. 294.

²⁷ Tamże s. 292.

chem, niemniej jednak zawsze czymś złym. Według opinii św. Grzegorza Wielkiego, uległszy pożądaniu, należało wstrzymać się od uczestnictwa w nabożeństwach²⁸. Jest to jakby echo znamiennej wypowiedzi Orygenesza: „Ten, kto po akcie małżeńskim i jego nieczystości (!) przychodzi, aby spożyć chleb eucharystyczny, ten pozbawia to, co święte – świętości i je znieważa”²⁹. Ostrzegano małżonków przed zbyt płomienną miłością, powtarzając często zalecenia Sykstusa Pitagorejczyka: *omnis ardentior amator propriae uxoris, adulter est*³⁰. Małżonków uważano więc praktycznie za permanentnych grzeszników. P. Browe pisze: „Obowiązek wstrzemięźliwości był ogólną nauką i praktyką Kościoła wczesnośredniowiecznego, nie odezwał się nawet ani jeden głos sprzeciwu. Odrobinę wolności, którą dał Grzegorz Wielki – odebrano zabraniając bez żadnych zastrzeżeń komunii św. po współżyciu małżeńskim. Odpowiednie przepisy uchodzą za ścisły nakaz, który zobowiązywał małżonków pod grzechem ciężkim”³¹. Czy w takiej sytuacji nie miał racji L. Febvre, pisząc, że dla ludzi średniowiecza małżeństwo było jedynie sakramentem tolerancji”³². Wprawdzie w późnym średniowieczu mówi się wyraźnie o działaniu łaski sakramentu małżeństwa, ale według św. Tomasza z Akwinu łaska ta polega tylko na tym, że „pożądliwość zostaje stłumiona w samym swym korzeniu”³³. Nawet w podręcznikach dogmatycznych z XX w. można przeczytać, że łaska sakramentu małżeństwa jest „lekarstwem przeciwko atakom namiętności zmysłowej”³⁴ lub „siłą do wypełnienia poważnych obowiązków stanu małżeńskiego”³⁵.

Obawiać się trzeba i nie bez powodu, że dla wielu chrześcijan małżeństwo jeszcze dziś jest tylko „sakramentem tolerancji”, sakramentem usprawiedliwiającym pewne akty, w których doszukuje się grzechu i szatana. B. Häring w książce *Moralność jest dla ludzi* wspomina, jak kiedyś przyszedł do niego pewien mężczyzna błagając o ratowanie jego małżeństwa³⁶. Byli szczęśliwym małżeństwem, mieli siedmioro dzieci. Relacje ich były oparte na prawdziwej przyjaźni, wzajemnym szacunku i równie wielkiej radości i harmonii w dziedzinie płciowej. „Kiedyś jednak pewien zakonnik zaczął tłumaczyć żonie, że samowyrzeczenie oznacza, iż powinna odmówić sobie radości płynącej z życia płciowego, stłumić znajdowaną w nim przyjemność i ofiarować to jako pokutę za księży, którzy mogą mieć trudności z celibatem” Penitentka usłuchała tych rad i tłumiała wszelkie odczuwanie przyjemności, stając się w ten sposób nieczu-

²⁸ *Sent.* IV 32, 8.

²⁹ *Selecta in Ezech* c. 7 (PG 13, 793 B).

³⁰ Delhaye, jw. s. 344.

³¹ *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau 1932 s. 59. *Breslauer Studien zur historischen Theologie* 23.

³² Delhaye, jw. s. 344.

³³ Müller, jw. 271.

³⁴ F. Diekamp. *Katholische Dogmatik*. Bd. 3. Münster 1954 s. 387.

³⁵ J. Pohle. *Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. 3. Paderborn 1960 s. 609.

³⁶ B. Häring. *Moralność jest dla ludzi*. Warszawa 1975 s. 94-95.

łą na wszystkie okazywane jej wyrazy tkliwości. Akt małżeński stał się dla niej zwykłym „obowiązkiem”: „Nie odmówię mu żadnych jego praw; może mieć, co sobie życzy”. Lecz on odpowiadał: „Jak mogę chcieć tego? Czuję się upokorzony, odrzucony. Nie chcę tego rodzaju „praw” Nie poślubiłem tej osoby, którą teraz jesteś, tej, która wyrzeka się wszelkiej radości. Jeśli moja miłość nie jest teraz dla ciebie żadnym źródłem radości, lepiej byś uczyniła porzucając mnie”. Häring komentuje: „Potrzebowałem wielu godzin, by wytłumaczyć tej biednej kobiecie, na jakiej błędnej drodze się znalazła, jak wielką zniewagą jest dla męża, jeśli żona nie cieszy się jego tkliwą miłością, nie przyjmuje jej z wdzięcznością. Jest równym błędem odrzucać radość i przyjemność płynącą z prawdziwej miłości. W prawdziwie chrześcijańskim pojmowaniu miłości nie ma miejsca na żadne manichejskie tendencje. Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo mężczyznę i kobietę (Rdz 1, 27). Ich stosunki łącznie ze zjednoczeniem płciowym winny wyrażać blask Jego miłości. Zgodnie z zamiarem Bożym małżonkowie winni przyjąć siebie wzajemnie jako najcenniejszy dar Boga (Rdz 2, 22-25)”

Prawdopodobnie upłynie jeszcze dużo czasu, zanim zostaną przezwyciężone wszystkie zastarzałe przesady i małżonkowie chrześcijańscy będą traktować akty swego wzajemnego zbliżenia miłosnego bez lęku i nie tylko jako „jakiś”, lecz jako „szczególne” i „najważniejsze” znaki swego przymierza, jako wyraz łaskawości i miłości Bożej, jako znaki, w których udziela im się Bóg. Seksualność, zróżnicowanie płciowe, którym przeniknięta jest natura ludzka nie jest czymś złym, lecz dobrym, a nawet bardzo dobrym. Pożycie seksualne małżonków spełnia bowiem funkcję wzajemnej pomocy psychicznej (Rdz 2, 18-20 – „pomoc sobie podobna”), funkcję aktualizowania, wyrażania i pomnażania wzajemnej miłości mającej powiązanie z miłością Boga oraz funkcję twórczości i budowania Kościoła przez powoływanie do istnienia nowych ludzi i nowych chrześcijan.

Poważne i odpowiedzialne zadanie stoi więc przed współczesną teologią i praktyką pastoralną, które muszą podjąć trud włączenia życia płciowego człowieka (erosu i seksu) w doświadczenie Boga, włączenia cielesnego wymiaru miłości w sakramentalną strukturę małżeństwa oraz w rzeczywistość realizującego się ustawicznie dla nas w Kościele zbawienia. Jak długo chrześcijańskiej teologii i duszpasterstwu nie uda się tego dokonać, tak długo małżeństwo będzie traktowane przez chrześcijan jako przeszkoda do zbawienia, a życie płciowe jako czysto biologiczne zjawisko. Teologia będzie wówczas ponosiła odpowiedzialność za negatywne skutki wynikające stąd dla życia małżonków, dla ich zdrowia cielesnego i duchowego, dla ich religijności.

ZUR FRAGE DES SAKRAMENTALEN ZEICHENS DER CHRISTLICHEN EHE

Zusammenfassung

Die Ehe der Christen ist ein Sakrament, d.h. eine Heilswirklichkeit, in der sich die Liebe und Treue Gottes, die sich in Christus am vollständigsten offenbart hat und in der Kirche kontiniert wird, in der Geschichte realisiert. Als Liebesgemeinschaft symbolisiert sie das Heilsmysterium der Bande Christi mit seiner Kirche, d.h. sie weist nicht nur darauf hin, sondern vergegenwärtigt es auch. Deshalb baut die Ehe die Kirche und ist selbst Kirche, „Hauskirche“ (KK 11). Die Gnade des Ehesakraments besteht in der beständigen Gegenwart Gottes selbst, der sich den Eheleuten in Christus und dem Heiligen Geist auf neue Art mitteilt und der ehelichen Liebe die Kraft der Vereinigung mit der ganzen Heiligen Dreieinigkeit verleiht. Dank dessen werden die Eheleute in der Ehe und durch die Ehe erlöst.

Der Artikel ist der Versuch einer neuen Sicht auf das Signifikante des Ehesakraments. Was ist das wesentliche, oben hervorgehobene Inhalt des Sakraments kennzeichnende Element? Kann man die scholastische Unterscheidung von Materie und Form des Sakraments auf die Ehe beziehen? Der Autor reinterpretiert die traditionelle Ansicht, daß das Zeichen des Ehesakraments der „Vertrag“ selbst ist, d.h. die gegenseitige Zusicherung von Liebe und Treue.

Vorgestellt wird zuerst die suggestive Konzeption von W. Beinert. Er beweist ausführlich die Bedeutung des Wortes in der ganzen eine sakramentale Struktur besitzenden Heilsoökonomie und nimmt die Differenziertheit seiner Funktion und seines Wortes im Leben der Kirche wahr, um zum Schluß aufzuzeigen, daß das Sakrament der Ehe nicht wie andere Sakramente ein materielles Element benötigt (Wasser, Brot, Öl), da sein Wesen die „Situation“ der ehelichen Liebe ist. Für das Inkrafttreten des Sakraments genügt also das die Entscheidung treffende Wort der Ehepartner (*consensus*), kraft dessen sie miteinander den unauflöselichen Liebesbund schließen.

Der Autor geht noch einen Schritt weiter und bemüht sich, auf die prinzipielle Frage des Artikels zu antworten: Was ist das sakramentale Zeichen der Ehe, wenn diese als „beständiges Sakrament“ verstanden wird?

Dieses Zeichen ist die eheliche „Lebens- und Liebesgemeinschaft“, die in allen ehelichen und elterlichen Pflichten zum Ausdruck kommt, besonders in den gegenseitigen Liebesgesten. Da alle Elemente der ehelichen Gemeinschaft in die sakramentale Dimension der Ehe einbezogen sind, besitzt auch die intime Vereinigung der Ehepartner sakramentalen Charakter und bildet das „eigentliche“ „besondere“ und „spezifische“ Zeichen des dauerhaften Ehebandes (DKK 49). Die Ehe als sakramentaler Zustand ist eine Wirklichkeit, in der alle natürlichen Elemente, sowohl die geistigen als auch die körperlichen, mit Heilskraft ausgestattet werden und auf die Realisierung des Reiches Gottes ausgerichtet sind.

Nach dem Aufzeigen der theologischen Aspekte des Geschlechtslebens der Ehepartner, das ein Ort der Begegnung mit Gott (H. Rotter) und Ausdruck des Heilswillens Gottes sein kann, spricht sich der Autor (indem er sich auf die Autorität von H. Mühlens beruft) für die Einbeziehung des ehelichen Geschlechtslebens in den Plan des sakramentalen Zeichens aus, und das nicht nur in der Ehe als einem beständigen Sakrament, sondern in gewissem Sinne auch in Moment des Inkrafttretens des Ehesakraments. Wenn man die traditionellen Kategorien Materie und Form anwendet, kann die „Materie“ in der Körperlichkeit der Ehepartner (mit der Möglichkeit der sexuellen Vereinigung) und die „Form“ im *consensus* gesehen werden. Die Tradition, die bisher „matrimonium ratum“ kraft des Vertrages und „consummstum“, d.h. die Erfüllung durch das körperliche Zusammenleben, unterschied, scheint die vorgestellte These zu bestätigen und die Schlußfolgerung zu begründen, daß eine völlige Realisierung des Sakramentscharakters der Ehe erst durch die körperliche Vereinigung der Ehepartner erfolgt. Kann angesichts dessen nicht von Etappen des Inkrafttretens des Ehesakraments gesprochen werden? Bei solch einer Voraussetzung würde keins der Elemente favorisiert, denn sowohl der *consensus* als auch das körperliche Zusammenleben wären für den Sakramentscharakter der Ehe gleich wesentlich und konstitutiv.

In den abschließenden Schlußfolgerungen wurde auf die Bedeutung der Liebe für den Sakramentscharakter der Ehe aufmerksam gemacht (z.B. das Problem, ob der Sakramentscharakter verliert, wenn Liebe und Treue aufhören) und auf Strömungen hingewiesen, die in der Geschichte der Kirche die Sexualsphäre des Menschen negativ beurteilten und deren unselige Folgen für die christliche Frömmigkeit bis heute spürbar sind. An die Adresse der Theologie und der Seelsorgepraxis wurde die Forderung erhoben, das Geschlechtsleben noch mehr in die Erfahrung Gottes und die körperliche Dimension der Liebe in die sakramentale Struktur der Ehe, d.h. in die Wirklichkeit der sich in der Kirche realisierenden Erlösung einzubeziehen.