

KONIECZNOŚĆ TEOLOGII MAŁŻEŃSTWA

Zanim jeszcze Kościół rozwinął teologię trynitarną, chrzczone już przez wiele lat ludzi w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego. Kościół sprawował poprzez wieki sakramenty, zanim zostały one precyzyjnie określone i zanim wyjaśniono, dlaczego siedem i tylko siedem czynności Kościoła stanowi skuteczne znaki przemieniającej obecność Ducha. Istnieje zatem jakaś zwłoka czasowa między wiarą i teologią.

W zakresie małżeństwa chrześcijańskiego wiara Kościoła mogła się objawiać bez najmniejszej przeszkody. Pozwalało to teologom prowadzić z łatwością swoje badania nad zrozumieniem tejże wiary — *intellectus quaerens fidem*. Teologowie systematyczni jednak nie zawsze potrafili przybliżyć wiarę umysłom poszczególnych badaczy — *fides quaerens intellectum*.

Nie wystarczy ukazać wiarę Kościoła jako prawdziwą, bądź też rzeczywiście objawioną. Prawda winna się odznaczać innymi cechami bytu: powinna się ukazywać jako dobra (*bonum*), spoista, zwarta (*unum*), pociągająca (*pulchrum*) oraz pożyteczna (*utile*). Uznanie prawdy nie utożsamia się z jej przyjęciem. Jeżeli wiary nie przyjmuje się całym sercem i umysłem (*corde et animo*), prawda nie wyzwoli człowieka.

Bardziej do przeszłości aniżeli do teraźniejszości należy fakt możliwości przyjęcia wiary Kościoła w zakresie małżeństwa oraz faktycznego jej przyjęcia. Tuż przed upadkiem zachodniego cesarstwa rzymskiego, kiedy moralność pogańskiego społeczeństwa Rzymu nie była za wysoka, św. Augustyn pisał: „Skoro jednak obyczaje złych chrześcijan, które były niegdyś jeszcze gorsze, nie wydają się zawierać tego zła, by mężowie brali sobie żony innych, albo niewiasty wychodziły za mąż za żonatych... należy się wystrzegać, byśmy poprzez swoje niedbalstwo nie przyczynili się do tego, by to, co się rzadko zdarza wśród chrześcijan, nie stało się powszechne”¹.

Nikt nie oskarży Kościoła rzymskiego o niedbalstwo w głoszeniu prawa Ewangelii, dotyczącego rozwodów i powtórnych zaślubin, natomiast gorliwość, z jaką Kościół broni tego prawa, uważana jest za zwykłą nieczułość na problemy i potrzeby człowieka, o ile tego prawa nie traktuje się jako prawa wyzwalającej miłości. Za czasów św. Augustyna uważano małżeństwo, pogańskie lub chrześcijańskie, za nierozzerwalne przymierze miłości i wierności, cudzołóstwo zaś za pogwałcenie uroczystej obietnicy, sakramentu, lub przysięgi. Obecnie, po upływie ponad 1600 lat, małżeństwo traktuje się już jako kontrakt, nawet święty, jeśli się chce, dla chrześcijan, ale nie wymagający miłości jako swego istotnego elementu. Niewątpliwie żąda się tu miłości, trwałości oraz wyłączności, ale nie jako istoty, lecz jedynie jako przypadku. Prawo do ciała drugiej osoby winno być trwałe i wyłączone; cechy te jednak nie dotyczą prawa do miłości i uczuć drugiej osoby. Utożsamiono sakrament z kontraktem, z tym, że sam sakrament traktowany jako znak skuteczny łaski nie doskonali miłości ludzkiej — jak głosi Sobór Trydencki — i ma o wiele mniejsze znaczenie od starożytnego pojęcia sakramentu, uważanego za uroczystą obietnicę, a nawet przysięgę.

Czyż my, teologowie, zeszliliśmy z drogi w naszych badaniach odnoszących się do wiary Kościoła w dziedzinie małżeństwa? Czy mamy poszukiwać nowej treści wierzeń, a może zagubiliśmy ten wymiar małżeństwa, który sam jeden wystarcza, by wiara stała się zrozumiała i możliwa do przyjęcia? Kto twierdzi, że Kościół powinien zmienić swoją postawę i dostosować swoje praktyki do zwyczajów panujących w społeczności pluralistycznej, takiej jak nasza? Kto domaga się od teologów, by zmienili swoją teologię? A może to, czego wszyscy potrzebujemy, jest po prostu teologią małżeństwa?

Przed kilkunastu laty *National Catholic Reporter* zamieścił wielki tytuł: „Czas najwyższy, by zmienić naukę dotyczącą rozwodu” W artykule chodziło o zreferowanie stanowisk grupy złożonej z duchownych i świeckich, która przedyskutowała w swoim gronie naukę i praktykę Kościoła. Tylko jeden z członków grupy, ks. R. Goedert, pełniący w owym czasie funkcję przewod-

niczącego *Canon Law Society of America*, został imiennie wymieniony jako zdecydowany przeciwnik: „Zostaliśmy zaatakowani przez przeciętne prawo. Prawo jednak winno się dostosować do dobrej teologii. Ubolewam nad tym, że teologowie nie wykonali swego zadania w zakresie tego, co stanowi istotę małżeństwa sakramentalnego”².

W tym samym duchu wypowiada się światowej sławy kanonista, L. Orsy SJ, zauważając, że „wysiłek historyków i teologów zajmujących się nierozzerwalnością małżeństwa, albo możliwością rozwodu i ponownych zaślubin, może się skierować w niewłaściwą stronę. Zasadnicze zadanie polega na pozytywnym ukazaniu, czym jest małżeństwo chrześcijańskie”³.

Problemem tym zajęli się ojcowie Soboru Watykańskiego II, przygotowując «Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym». Doradca soborowy, B. Häring, zauważa, iż przesłany do biskupów schemat o „Małżeństwie, rodzinie i dziewictwie” tak mało odpowiadał „potrzebom czasu”, że komisja centralna uznała go za szkic nie nadający się do dyskusji w auli soborowej⁴. Nowy schemat (tzw. schemat 13) został opracowany przez komisję złożoną z lepszych teologów spośród biskupów oraz z ich doradców. Po sesji III podkomisja składająca się z teologów oraz osób świeckich, pod kierunkiem kard. Johna Deardena, teologa w pełnym tego słowa znaczeniu, przepracowała nowy schemat, zatytułowany „Godność małżeństwa i rodziny oraz jej dowartościowanie”, który stał się rozdziałem I części II «Konstytucji duszpasterskiej o Kościele»⁵.

Dokument nie zawiera pełnej teologii małżeństwa, albowiem „Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną” (KDK 47). Myślą przewodnią wszystkich rozważań soborowych o małżeństwie, o miłości ludzkiej i jej seksualnym wyrazie, o płodności i odpowiedzialnym rodzicielstwie, jest przeświadczenie, iż małżeństwo — to przymierze miłości i wierności: chodzi o wymiar zagubiony lub zaciemniony w ciągu wieków.

Na przestrzeni mniej więcej tysiąca lat posługiwano się w odniesieniu do małżeństwa, pogańskiego lub chrześcijańskiego, w społeczeństwie rzymskim terminem przymierze (*foedus*), wywodzącym się etymologicznie od *fido* = powierzam siebie komuś innemu. Przymierze było wyrazem zaangażowania się osób wymagających wiary i wierności w zamian za daną obietnicę lub przysięgę ⁶.

U ludów starożytnych niezłomny charakter przymierza wynikał z sankcji boskich, towarzyszących umowie posiadającej cechy przymierza. W pismach akkadyjskich z VIII w. przed Chrystusem bogowie przedstawiani są jako „władcy przysięg”, sprzyjający tym, którzy nie dopuszczają się manipulowania umowami rozumianymi jako przymierze, a „prześladujący nieubłaganie” tych, którzy naruszają swe przysięgi lub gwałcą dane zobowiązania. Przymierza mają samych bogów za świadków nie w tym znaczeniu, że są oni poręczycielami poprawności umów, ale w tym sensie, że właśnie oni zapewniają zrealizowanie warunków przymierza ⁷.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II nie odwoływali się do idei przymierza, występującej w źródłach pozabiblijnych. Porównywali raczej przymierze małżeńskie z przymierzem Boga z Izraelem oraz Chrystusa z Kościołem. Sama idea przymierza była jednak wspólna u wszystkich ludów starożytnych i można było żywić nadzieję, że zostanie ona ponownie odniesiona do małżeństwa zamiast przyjętego później i zastosowanego w średniowieczu do małżeństwa chrześcijańskiego terminu kontrakt ⁸.

1. Małżeństwo jako przymierze w doktrynie Vaticanum II

W *Gaudium et spes* ani razu ojcowie Soboru Watykańskiego II nie posłużyli się terminem „kontrakt” małżeński w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Małżeństwo — to dla nich „głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, [która] zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę” (KDK 48).

Małżeństwo jest „obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła” (tamże). Swój prawzór biblijny znajduje ono w fakcie, że niegdyś sam „Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności” (tamże), albowiem właśnie „teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament (przymierze) małżeństwa” (tamże).

Dokumentacja Soboru świadczy o tym, że wiele głosów domagało się zastąpienia terminu *foedus* (przymierze) terminem *contractus* (kontrakt) oraz określenia przedmiotu tegoż kontraktu zgodnie z postanowieniami Kodeksu Prawa Kanonicznego, który stwierdza m. in., że jest to „stałe i wyłączone prawo do ciała oraz do tych czynności, które mają na celu zrodzenie potomstwa” (kan. 1081 § 2). Większość ojców soborowych odrzuciła te wnioski, wyjaśniając, że słowo przymierze jest mniej jurydyczne, a bardziej duszpasterskie, i że — co ma jeszcze większe znaczenie — jest bardziej dostosowane do dialogu ze światem⁹.

Ojcowie soborowi nie kwestionowali wcale faktu, że celem małżeństwa jest prokreacja, ale wypowiedzieli się w ten sposób, by dać do zrozumienia, że dzieci są owocem nie małżeństwa jako takiego, ale miłości małżeńskiej, a więc tej cechy małżeństwa, która ma swoją wartość także wówczas, gdy z konieczności małżeństwo jest bezdzietne. Albowiem „małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa” (KDK 50). W tej kwestii większość ojców soborowych odrzuciła wszelkie próby mniejszości, która chciała dodać jakieś słowa wyjaśniające, że nawet w małżeństwie bezdzietnym pożycie płciowe ma na celu w pierwszym rzędzie prokreację. Ojcowie soborowi byli wymowni, gdy mówili o potomstwie jako o „uwieńczeniu” miłości małżeńskiej, nie chcieli jednak ukazywać miłości i prokreacji jako dwóch równoległych, oddzielnych od siebie celów małżeństwa, z których pierwszy miałby być podporządkowany drugiemu w hierarchii wartości małżeńskich¹⁰.

Jest rzeczą zaskakującą, że dokument ma właściwie niewiele do powiedzenia w sprawie rozwodu i ponownych zaślubin, a więc w kwestii tak obszernie omawianej przez liczne traktaty o mał-

żeństwie z przeszłości¹¹. W stwierdzeniach, że małżeństwo jest „głęboką wspólnotą życia i miłości małżeńskiej”, która „zawija się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę” zawiera się jednak więcej treści, aniżeli w dawnych rozważaniach o kontrakcie.

2. Przymierze miłości w doktrynie Vaticanum II

Żaden z pisarzy chrześcijańskich nie zakwestionował potrzeby miłości w małżeństwie; do ostatnich niemal czasów miłość małżeńską pojmowano jednak jako szczególny wyraz miłości ogólnochrześcijańskiej, a więc miłości, którą powinno się ukazywać wszystkim ludziom, nie wykluczając nieprzyjaciół. Stosunkowo rzadko teologowie chrześcijańscy zajmowali się tą miłością, jaka charakteryzuje małżeństwo i którą się określa mianem miłości małżeńskiej, a więc miłością mającą swoje intymne wyrazy uczuciowe i przejawiająca się w sposób płciowy.

Pewną innowację wniósł Sobór Trydencki głosząc, że łaska Chrystusa zostaje dana w małżeństwie do „doskonalenia miłości naturalnej” oraz do wzmocnienia nierozzerwalnej jedności węzła małżeńskiego i uświęcenia małżonków¹². Mimo to jednak nazbyt długo miłość naturalną, względnie ludzką, uważano za przeszkodę tkwiącą na drodze wiodącej do świętości, za konkurenta miłości Bożej, o ile nie zostanie przemieniona w miłość oddania i przyjaźni (*caritas*), która obejmuje sobą wszystko i wszystkich, i która powinna stać się udziałem wszystkich ludzi.

Dopiero w początkach XVIII w. moralisci uznali miłość ludzką za cel właściwy, pozwalający na zawarcie małżeństwa; zasługą doktryny Soboru Watykańskiego II o małżeństwie jako o przymierzu miłości i wierności jest natomiast to, że kanoniści zaczynają uznawać prawo do miłości za istotne w małżeństwie¹³.

Na tym teologiczno-kanonicznym podłożu możemy przystąpić do oceny najbardziej chyba rewolucyjnego dokumentu *Vaticanum II*. Dział dotyczący miłości małżeńskiej (nr 50) spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem tych ojców soborowych, którzy chcieli zastąpić termin „przymierze” słowem „kontrakt”, aby utrzymać

w mocy definicję Kodeksu podczas omawiania istotnego przedmiotu kontraktu małżeńskiego, jakim miało być „prawo do ciała”, a dokładniej „do tych czynności, które mają na celu zrodzenie potomstwa”. Był to właściwie ostatni wyraz sprzeciwu tych subordynacjonistów, którzy domagali się wciąż od Soboru uznania tradycyjnej hierarchii „dóbr” małżeńskich, w ramach której na pierwszym miejscu znajdowała się prokreacja (*bonum prolis*), inne natomiast wartości, jak miłość, życie wspólne, wzajemna pomoc — uważano za drugorzędne i podporządkowane dobru zasadniczemu, czyli przedłużaniu gatunku.

Skoro jednak raz się zgodzono na określenie małżeństwa jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości..., która zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”, postawa prawicy soborowej została uznana przez większość ojców za taktykę nastawioną na zwlekanie, która w niczym istotnym nie zmienia tekstu przyjętego przez większość głosujących.

Cechę wyróżniającą miłość małżeńską wyrażono w zdaniu rozpoczynającym nr 49: „Słowo Boże wielokrotnie wzywa narzeczonych i małżonków, aby żywili i umacniali narzeczeństwo czystą, a małżeństwo niepodzielną miłością” Język łaciński, a więc oryginalny tekstu soborowego, określa tę miłość terminem: *dilectio indivisa*. *Amor* jest bowiem określeniem ogólnym, odnoszącym się do wszelkiej miłości, także małżeńskiej. *Dilectio* natomiast specyfikuje rodzaj miłości: chodzi tu o miłość opierającą się na wyborze — *electio*. Niewiasta zostaje wybrana na małżonkę przez mężczyznę, mężczyzna staje się mężem wybranym przez niewiastę. W odróżnieniu od miłości (*amor*) ogarniającej wszystko, przymierze miłości (*dilectio*) jest ekskluzywne. Na mocy przymierza Izrael stał się wybranym ludem Bożym, a Kościół wybraną oblubienicą Chrystusa. W obrzędzie *Sarum* z XIII w. kieruje się do męża następujące pytanie: „czy chcesz mieć tę niewiastę za prawowitą żonę, czy chcesz ją kochać... i rezygnując z każdej innej ze względu na nią chcesz zachować siebie tylko dla niej, dopóki oboje będziecie żyli?”¹⁴

Stwierdzając, że wielu „współczesnych nam ludzi wysoko ceni prawdziwą miłość między mężem i żoną” ojcowie soborowi pod-

kreślają „wybitnie ludzki” charakter tej miłości, która może „nadać szczególną godność cielesnym i duchowym swym przejawom oraz uszlachetnić je jako składniki i swoiste oznaki małżeńskiej przyjaźni” Nie wahają się także zdecydowanie i jasno powiedzieć, iż miłość ta „wyraża się i dopełnia w szczególnie sposób właściwym aktem małżeńskim”

Dla Augustyna i dla wielkich przedstawicieli scholastyki, którzy uwiecznili swoje zbyt pesymistyczne nastawienie do czynności płciowych nawet w małżeństwie, miłość małżeńska stawała się tym doskonalszą im bardziej wyzwalała się z płciowości, czyli innymi słowy, kiedy małżeństwo było traktowane bardziej jako zespolenie dusz, aniżeli ciał, nie kwestionując wcale faktu, że autentyczna miłość małżeńska „obejmuje dobro całej osoby”

Słowa dokumentu zostały starannie dobrane. Konstytucja nie mówi, że akt małżeński jest lepszy lub też stanowi jedyny wyraz miłości małżeńskiej; wstrzemięźliwość może także, niejednokrotnie, być bardzo wymowna; dokument nie twierdzi, że ci, którzy wstrzymują się od płciowego wyrażania swej miłości, będą doświadczali z konieczności stopniowego jej pomniejszenia — chociaż Chryzostom, znany realista chrześcijański, przestrzegał przed możliwością „zerwania miłości” u tych, którzy nawzajem się uchylają od zespolenia małżeńskiego, chyba że czynią to w czasie przeznaczonym w sposób szczególny na modlitwę, albo kierują się innymi szlachetnymi pobudkami¹⁵; w dokumencie stwierdza się jedynie, że miłość małżeńska „wyraża się i dopełnia w szczególnie sposób właściwym aktem małżeńskim”

Nie zamierzam zastanawiać się nad pouczeniami Soboru Watykańskiego II, dotyczącymi zagadnień związanych z płodnością małżeńską — z punktu widzenia odpowiedzialnego rodzicielstwa. Podobnie jak rozwód oraz ponowne zaślubiny, tak też antykoncepcja odciągała niejednokrotnie teologów od poważniejszej refleksji teologicznej nad zasadniczą myślą soborową o małżeństwie pojętym jako przymierze miłości i wierności. Dopóki nie oceni się należycie wszystkich wymiarów związanych z tym pojęciem małżeństwa, nie rozwiąże się wielu problemów, nurtujących moralistę i kanonistę, na tyle, by nauczenie moralne oraz prawo Ko-

ściola stały się w pełni wiarygodne. Dlatego też postaram się omówić niektóre istotne różnice zachodzące między przymierzem i kontraktem oraz ukazać te problemy, które dadzą się rozstrzygnąć jedynie w kontekście małżeństwa traktowanego jako przymierze.

3. Kontrakt czy przymierze?

W obszernym artykule ¹⁶ naszkicowałem ideał małżeństwa jako przymierza w Starym i Nowym Testamencie oraz ukazałem rozwój terminologii przymierza w cesarstwie rzymskim, wskazując równocześnie na cechy typowe dla małżeństwa, zarówno pogańskiego, jak też chrześcijańskiego. Wykazałem tam, że termin „kontrakt” nie był nigdy stosowany w odniesieniu do umowy zawieranej między oblubieńcami, chociaż mówiono niekiedy o zobowiązaniu (a nie kontrakcie), mając na uwadze zapis dotyczący posagu, a więc przekazania komuś swojej własności. Stwierdziłem ponadto, że terminem „przymierze” posługiwano się w odniesieniu do małżeństwa także wówczas, gdy nie sprawowano przy tym żadnego obrzędu religijnego, pogańskiego lub chrześcijańskiego, chcąc ukazać w ten sposób społeczeństwu, że oblubieńcy zawarli ze sobą rzeczywistą ugodę. Tak dla pogan, jak też dla chrześcijan istotnym elementem w małżeństwie była wyrażona przez obie strony zgoda na prowadzenie „wspólnego życia, w którym mąż i żona dzielą między sobą prawa boskie i ludzkie — *consortium totius vitae et communicatio omnis iuris, tum humani, tum divini*” ¹⁷.

To klasyczne określenie małżeństwa nie mówi o „wspólnocie życia i miłości”, jak to uczynił Sobór Watykański II. Jednak *affectio maritalis* stanowiła termin techniczny, pozwalający odróżnić odniesienie męża do żony od relacji zachodzącej między mężczyzną a konkubiną lub towarzyszką łoża ¹⁸.

Mimo odmiennego w tym względzie stanowiska, jakie reprezentuje jeden ze znanych teologów współczesnych, który traktuje małżeństwo chrześcijańskie, nawet w czasach cesarstwa, jako „kontrakt ważny... zawarty cywilnie i w rodzinie między dwiema osobami ochrzczoneymi, związany ze sferą świecką” ¹⁹, dostrzegam

wyraźnie sakralny charakter małżeństwa, chrześcijańskiego lub pogańskiego, w umowie mającej bogów lub Boga za świadka i gwaranta — poręczyciela nienaruszalnej i nieodwołalnej obietnicy, którą pogaństwo oraz chrześcijanie określali mianem *sacramentu*. Termin ten, którym określano pierwotnie przysięgę wierności, składaną przez żołnierzy cesarzowi, zostaje stopniowo odniesiony do tych, którzy zostali już wtajemniczeni w misteria pogańskie lub w misteria, czyli sakramenty chrześcijańskie, a szczególnie do tych, którzy jednoczą się ze sobą w małżeństwie ²⁰.

Laktancjusz, będący najlepszym chyba świadkiem zwyczajów pogańskich i chrześcijańskich z końca II w., zachęca mężów, by „zachowali w czystości przysięgi (*sacramenta*) łoża małżeńskiego” ²¹. Mając zaś na uwadze domowy obrzęd przenosin pogańskich, ten sam autor pisze: „przez przodków zostało już ustalone, że przymierze małżeńskie (*nuptiarum foedera*) zostaje uświęcone (*sanctiantur*) przysięgą (*sacramento*) ognia i wody” ²²: chodzi o inicjację oblubienicy, która w rzeczywistości jest inicjacją lub po prostu początkiem wspólnoty życia i miłości dla obojga małżonków.

Opierając się na zasadzie, że treści wiary chrześcijańskiej należy szukać w modlitwie chrześcijan (*lex orandi est lex credendi*), ukazałem w swoim czasie posługiwanie się terminologią przymierza przez sakramentarz gregoriański w obrzędzie błogosławieństwa małżeńskiego, a więc w liturgii określonej detalicznie przez papieża Mikołaja I przy końcu IX w., a także w obrzędzie *Sarum* (Salisbury), nie mającym nigdzie swego odpowiednika, który przeżył reformację i obecnie jest używany przez chrześcijan języka angielskiego, a który wyraża fakt przymierza ²³. Wydaje mi się, że ten nieznan w Europie obrzęd wyjaśnia, dlaczego to Kościół w Anglii oparł się, na przestrzeni tak długiego czasu, próbom dostosowania go — w nauce i postępowaniu — do zwyczajów panujących w społeczeństwie świeckim, bądź też przyjmowanych przez Kościoły reformowane innych krajów Europy protestanckiej. W idei przymierza małżeńskiego tkwi niewątpliwie coś, co ustawia rozwód i ponowne zaślubiny w szczególnym świetle. Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z kontraktem. We wspom-

nianym wyżej artykule starałem się ukazać różnicę zachodzącą między przymierzem a kontraktem, przytaczając szereg stwierdzeń opartych na dokumentach z przeszłości, a także na osądzie i oczekiwaniach ludzi, którzy potrafią jeszcze dostrzec tu różnicę.

Kontrakty dotyczą przedmiotów, rzeczy, przymierze zawiera się między osobami. Kontrakty nakładają zobowiązania, przymierze wiąże osoby. Kontrakty zawiera się na czas określony, przymierze — na zawsze. Kontrakty mogą ulec zerwaniu na skutek utraty, zniszczenia rzeczy będącej ich przedmiotem, przymierza nie da się zerwać, jego zaś naruszenie przynosi szkodę osobom i rani ich serca. Kontrakty są czymś świeckim, a poniekąd nawet handlowym, przymierze natomiast jest rzeczą świętą, a jego właściwym miejscem jest rodzina, świątynia lub kościół. Kontraktami zajmują się prawnicy — świeccy lub kościelni, przymierze potrafią należycie ocenić jedynie poeci i teologowie. Poręczycielem kontraktów jest lud, państwo, przymierze ma za świadka samego Boga, który też jest jego gwarantem. Kontrakty mogą zawierać także dzieci znające wartość pieniądza, przymierze jest domeną samych tylko dorosłych, którzy są już dojrzałi psychicznie, uczuciowo i duchowo ²⁴.

Na początku niniejszego artykułu spotkaliśmy się z wybitnymi kanonistami, którzy zapytywali „czym jest małżeństwo chrześcijańskie?” lub „czym jest małżeństwo sakramentalne?” Jeżeli małżeństwo chrześcijańskie ma być określone mianem kontraktu, to teologowie dawniejsi powinni by powiedzieć, że małżeństwo chrześcijańskie jest kontraktem zawartym ważnie między dwiema osobami ochrzczoneymi, w których przedmiotem formalnym lub istotnym zgody jest stałe i wyłączne prawo do ciała drugiego człowieka lub — mówiąc ściślej — do czynności mających na celu powiększenie gatunku. Skoro zaś małżeństwo chrześcijańskie powinno być określone jako przymierze, teologowie współcześni mogliby pełni nadziei powiedzieć, iż jest ono uroczystym przymierzem miłości i wierności, zawartym między dwiema osobami ochrzczoneymi i wierzącymi, przymierzem, które — spełnione lub przypieczętowane cieleśnie — ma samego Boga za twórcę, świadka i poręczyciela.

W artykule, do którego się odwołuję, posługiwałem się określeniem małżeństwa chrześcijańskiego jako przymierza, aby rozwinąć teologię małżeństwa. Obecnie pragnąłbym zwięźle odpowiedzieć na niektóre konkretne i z natury swej teologiczne problemy, mające praktyczne znaczenie dla kanonisty, moralisty oraz dla tych osób, które zajmują się poradnictwem małżeńskim, i tych, które przygotowują się same do małżeństwa ²⁵.

4. Dlaczego tylko małżeństwo chrześcijańskie jest nierozwalne?

Zaczynając od św. Pawła, który pozwalał osobie wierzącej odłączyć się od niewierzącej i — prawdopodobnie — zawrzeć nowe małżeństwo w Panu, pierwsi pisarze chrześcijańscy odróżniali, omawiając rozwód i ponowne zaślubiny, wierzących od niewierzących. Hermas podkreśla w *Pasterzu*, że mąż, jeżeli „jest wierzący”, powinien przyjąć ponownie swoją żonę cudzołożną, o ile ta pokutuje za swój grzech niewierności ²⁶. Synod z Elwira nie zajmuje się wcale małżeństwem osób przygotowujących się do chrztu lub katechumenów, nawet jeżeli są to ludzie rozwiedzeni i żyjący w drugim związku ²⁷. Dopiero św. Ambroży podaje jako pierwszy powody, dla których małżeństwo między chrześcijanami jest nierozwalne.

„Niektórzy uważają, że każde małżeństwo pochodzi od Boga, zwłaszcza z chwilą, gdy zostało napisane: „co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela” Jeżeli zatem każde małżeństwo pochodzi od Boga, to żadne nie może być rozwiązane. Dlaczego więc Apostoł mógł powiedzieć: „jeżeli niewierzący odchodzi, pozwól mu odejść?” Wyraża tym samym jasno swoje przekonanie, że nie istnieją motywy zezwalające na rozwód u chrześcijan oraz ukazuje, że nie wszystkie małżeństwa pochodzą od Boga” ²⁸.

Ambroży nie przeczy, że Bóg jest twórcą małżeństwa, jak to było „na początku”, nie traktuje jednak także — przynajmniej na pozór — małżeństwa między osobą wierzącą i niewierzącą jako odbłasku tego przymierza małżeńskiego, które — zgodnie ze słowami starożytnego błogosławieństwa — „jest zapowiedzią sakramentu Chrystusa i Kościoła” Nawet w społeczeństwie rzymskim

małżeństwo jako przymierze wymagało równości religijnej i takiej samej wiary w bogów, którzy poświadczali i gwarantowali nienaruszalność ugody małżeńskiej²⁹.

5. Czy wiara jest niezbędna do małżeństwa jako przymierza?

Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza: „nie może być ważne zawarte małżeństwo między ochrzczonymi, które by nie było tym samym sakramentem” (kan. 1012 § 2). Większość teologów i kanonistów wyjaśniała ten kanon w tym sensie, że wiara nie jest konieczna do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Nie takie było jednak, w gruncie rzeczy, zamierzenie Piusa IX i Leona XIII, którzy potępiali stanowisko regalistów i józefinistów dążących do rozdzielenia sakramentu od kontraktu w małżeństwie chrześcijańskim. Pius IX nie mówił bowiem o małżeństwie „między ochrzczonymi”, lecz „między wiernymi” (*fideles*), a Leon XIII mówił o prawdziwym małżeństwie „między chrześcijanami”. Nie wszyscy chrześcijanie są faktycznie ludźmi wierzącymi; nie wszyscy też mogą się nazywać prawdziwymi chrześcijanami, chyba że z imienia.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II wypowiedzieli się o wiele bardziej precyzyjnie twierdząc, że „Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich (*christifidelibus*) małżonków przez sakrament małżeństwa” (KDK 48).

Większość teologów posługuje się augustyńskim rozróżnieniem na sakrament ważny i owocny, by ukazać, że osoba nie mająca wiary może zawrzeć ważne sakrament, nie otrzymując łaski sakramentu. Sam Augustyn nie stosuje jednak tego rozróżnienia do osób nie mających wiary, lecz do heretyków i schizmatyków przyjmujących sakramenty Chrystusa poza wspólnotą katolicką. Augustyn nie kwestionuje ich wiary w Boga, w Chrystusa i w sakramenty³⁰. Niewłaściwie ujmujący myśl Augustyna aksjomat: „ani wiara, ani prawość życia nie są wymagane od szafarza sakramentu”, może się odnosić do szafarza nie mającego wiary; do ważnego przyjęcia sakramentu przez człowieka dorosłego wymagana jest jednak wiara.

Przyznaję, że trudno jest ustalić jakość, względnie zakres wiary wymaganej do udziału w uroczystym przymierzu lub też w sakramencie Nowego Prawa; nie można jednak uchylić, powołując się na Augustyna lub na Kodeks Prawa Kanonicznego, samej konieczności wiary w Boga i w Chrystusa. Gdy chodzi zaś o zakres wiary, to winien on być taki sam, jakiego wymaga się od człowieka dorosłego zamierzającego przyjąć chrzest stanowiący pierwsze spotkanie z rzeczywistością Chrystusowego przymierza, uobecnionego w Kościele, spotkanie, którego małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem i dalszym rozwinięciem.

Małżeństwo chrześcijańskie jest, według Soboru Watykańskiego II, równocześnie „obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła” (KDK 48). Nie wszystkie jednak małżeństwa, zawarte przez ochrzczonych, są małżeństwami chrześcijańskimi; a tylko małżeństwo chrześcijańskie jest całkowicie nierozzerwalne. Jestem przekonany, że kiedyś Kościół rozszerzy przywilej Pawłowy i przywilej wiary na „ochrzczonych” niewierzących, aby także i oni mogli mieć udział, po raz pierwszy, w przymierzu łaski Chrystusa, skoro tylko powrócą do wiary. Toczący się między teologami i kanonistami dialog nad możliwościami rozwiązania wielu trudnych do zniesienia sytuacji małżeńskich przybliży zapewne dzień oczekiwany.

6. Czy miłość jest konieczna dla małżeństwa jako przymierza?

Pojęcie przymierza pozwala mówić o obietnicy miłości, o szczerości w miłości, podczas gdy pojęcie kontraktu wskazuje raczej na prawo do miłości. Pytanie, czy prawo do miłości jest istotne w kontrakcie małżeńskim, znalazło prawdopodobnie odpowiedź w decyzji Św. Roty z 1944 r., w której się stwierdza: „Małżeństwo może być ważnie zawarte w ramach prawa pierwszorzędnego, z wyraźnym wykluczeniem prawa drugorzędnego”³¹. Strona prawna, *in iure*, dekretu przyjmuje zatem, że miłość jest integralną częścią małżeństwa, choć nie stanowi istotnego elementu kontraktu małżeńskiego.

W konkretnym przypadku przedstawionym tejże Rocie w 25

lat później (25 lutego 1969 r.), kiedy to chodziło o „faktycznego homoseksualistę”, którego małżeństwo zostało uznane za nieważne, strona prawna, *in iure*, dekretu stwierdza, iż przedmiotem formalnym zgody małżeńskiej „jest nie tylko prawo do ciała, które jest wieczne i wyłączone w odniesieniu do czynów zmierzających, same przez się, do zrodzenia potomstwa, z wykluczeniem wszelkiego innego istotnego przedmiotu formalnego; ale obejmuje on także prawo do wspólnoty życia (*consortium vitae*), czyli do takiego życia ze sobą, które się nazywa słusznie małżeńskim”³².

Termin „miłość” nie występuje we „wspólnocie życia”, o której mówi dekret z 1969 r. Przeoczenie to zostało naprawione w rok potem, w tym, co się stało *cause célèbre* Świętej Roty. Mąż podważył ważność małżeństwa, twierdząc, że jego żona nie kochała go już w trakcie ślubu, a poślubiła go jedynie ze względu na korzyści materialne. Oceniając ten przypadek strona prawna, *in iure*, decyzji Roty (z dn. 30 X 1970 r.) stwierdza: „Gdzie nie ma miłości małżeńskiej, albo też zgoda nie jest dobrowolna, albo nie wewnętrzna, albo też wyklucza lub ogranicza przedmiot, który powinien być integralny, by zaistniało ważne małżeństwo” Nawiązując zaś do *Gaudium et spes*, która mówi o małżeństwie jako o „głębokiej wspólnocie życia i miłości”, część prawna dekretu dodaje: „Obecnie, po Soborze, jasnym jest, że na skutek braku prawdziwej miłości małżeńskiej sam przedmiot kontraktu jest niepełny, jak to ma miejsce w tym przypadku, albowiem wzajemne oddawanie siebie w małżeństwie, które należy do istoty małżeństwa, było wybrakowane już w akcie zaślubin” (nr 9)³³.

Część *de facto* decyzji postanawia: „W konsekwencji brak miłości małżeńskiej jest tym samym, co brak zgody. Miłość małżeńska ma tutaj moc prawną, gdyż oskarżona nie chciała mieć nic wspólnego z całkowitą wspólnotą życia, stanowiącą jako taka zasadniczy i właściwy przedmiot kontraktu małżeńskiego” (nr 15).

Na całym świecie kanoniści zastanawiają się obecnie nad treścią i podstawami tej decyzji. Mój osobisty brak satysfakcji wynika jedynie z podanego w decyzji sformułowania: „brak miłości małżeńskiej”, zamiast którego wołałbym precyzyjniejsze: „odrzucenie miłości” Były i są jeszcze obecnie społeczności, w któ-

rych oblubieńcy spotykają się po raz pierwszy ze sobą w dniu zaślubin. Nie przeszkadza to im jednak wyznać i oddać sobie nawzajem swoją miłość w uczuciu niepodzielonym, chociaż sama miłość, jako taka, może być jeszcze „niepełna” w chwili zawierania małżeństwa. Niezbyt szczęśliwą jest też rzeczą, że decyzja posługuje się jeszcze terminem „kontrakt” małżeński, a opiera się już na nauce *Vaticanum II* o małżeństwie jako przymierzu miłości i wierności.

7. Epilog

Nie za bardzo się staramy, w naszej dzisiejszej kulturze, podtrzymywać ideał małżeństwa jako przymierza. Posługujemy się jeszcze, w różnych zachodnich językach, derywatami łacińskiego terminu *foedus* — przymierze³⁴. Mówimy o stanach zjednoczonych (*federali*), o rządzie federalnym, o różnych federacjach itd. Nie określamy natomiast terminem „przymierze” najściślejszego ze wszystkich przymierzy i najgłębszej ze wszystkich wspólnot — małżeństwa. Rzymianie uważali małżeństwo za „wspólnotę całego życia” (*consortium totius vitae*); ojcowie Soboru Watykańskiego II uznają je za „głębką wspólnotę życia i miłości małżeńskiej”, zawiązaną „przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”

Obecnie dosyć często oblubieńcy nie dają już „swego słowa”, nie angażują „swego zaufania”. Nie powierzają się całkowicie sobie nawzajem — co w istocie swej oznacza przymierze: *foedus* od *fido*. Muszą dokładnie, drobiazgowo, z ograniczającymi często klauzulami, opisać naturę i przedmiot swego „kontraktu”, w którym tak bardzo ograniczają dar z siebie samych. Wszystko musi być niejako literalnie ustalone w tej umowie, którą winno się pisać wielkimi literami wiary, zaufania i oddania.

Nie poślubia się już według prawa Bożego, lecz zgodnie z prawodawstwem danego państwa, które uzupełnia ewentualne braki, ale nie zapewnia, że kontrakt nie zostanie szybko zerwany. Wielu traktuje kontrakt małżeński jak zwykłą kartę papieru, na której wypisano niewielkie zobowiązanie, o wiele mniejsze od innych

umów. Nie należy więc się dziwić, jeżeli nasza młodzież zaczyna lekceważyć sobie tego typu formalności, wymagające czasu i pieniędzy, które prowadzą do otrzymania takiej karty papieru. A zresztą, po cóż się trudzić świadkami, świadkiem oficjalnym — księdzem czy rabinem — jeżeli to wszystko, czemu oni przyświadczaają, może być z łatwością anulowane? Oto pytania, jakie stawia nam nasza młodzież. Nie da się na nie sensownie odpowiedzieć, traktując małżeństwo jako zwykły kontrakt.

W starożytnym społeczeństwie rzymskim, pogańskim lub chrześcijańskim, uwalniano się bez trudności z pisemnej umowy dotyczącej własności niezależnie od ceremonii religijnej, która tej umowie z reguły towarzyszyła. Zdarzało się to przeważnie wówczas, gdy kontrahenci nie mieli niczego do dania poza sobą; gdy byli, jak stwierdza papież Mikołaj I, „w tak trudnej sytuacji finansowej”, że nie mogli się zatroszczyć o małżeństwo w Kościele³⁵. Jedynym istotnym elementem małżeństwa, uznanym przez Kościół i państwo, było wzajemne wyrażenie zgody: przymierze, by tworzyć wspólnotę życia. Społeczeństwu świeckiemu wystarczyło do uznania małżeństwa fakt „życia razem” (*cohabitatione* lub *usu*) albowiem to wspólne, „małżeńskie” życie trwające nieprzerwanie przez jeden rok stanowiło wystarczający dowód przymierza; sytuację taką nazywamy obecnie „dzikim małżeństwem”³⁶. Jednak aż do Soboru Trydenckiego Kościół uznawał milcząco lub po cichu te małżeństwa, których sam Bóg był świadkiem oraz poręczycielem więzi przymierza³⁷. Dzisiaj natomiast przymierze, od którego nikt nie jest w stanie uwolnić, stało się dyspensowalne, pisemny zaś kontrakt i obrzęd kościelny, z których można by zrezygnować, uważane są za niezbędne.

Nie głoszę powrotu do „dzikich” lub ukrytych małżeństw, chociaż mogą to być niekiedy małżeństwa „głębsze” od wielu tych, które zachowują wszelkie przepisy prawa i Kościoła. Małżeństwo ma wymowę społeczną i kościelną, pociąga za sobą skutki prawne i religijne, angażując tym samym z konieczności Kościół i państwo. Małżeństwo nie jest „samotnością we dwoje” Jest podstawą wszelkiej wspólnoty, każdej rodziny, łonem narodów, nie wyłączając Ludu Bożego. Małżeństwo jest pierwszym przymierzem

angażującym same osoby, a nie tylko ich świadczenia. Jest też „wielką tajemnicą” czyli przymierzem, które na płaszczyźnie ludzkiej sybolizuje wieczne przymierze Boga z ludźmi oraz niezachwiane przymierze miłości Chrystusa z Jego oblubienicą — Kościołem.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

- 1 *De fide et operibus*, 35; PL, 40, 220.
- 2 4 lutego 1942, s. 18.
- 3 *Intolerable Marriage Situations: Conflict between External and Internal Forum*, *The Jurist* 30 (1970) 8.
- 4 *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, t. III. Freiburg i. Br. 1968, s. 423.
- 5 Tamże, s. 424.
- 6 Etymologię oraz stosowanie terminu przymierze (*foedus*), a także przejście do pojęcia kontraktu omówiłem w art. *Christian Marriage: Contract or Covenant?*, *Theological Studies* 33 (1972) 618—619. 635—639.
- 7 Por. K. Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, Oxford 1971, s. 14—15.
- 8 Por. art. cyt. w *Theological Studies*, s. 635nn.
- 9 Por. B. Häring, dz. cyt., s. 429—431.
- 10 Tamże.
- 11 Por. przytoczone wyżej spostrzeżenie L. Orsy.
- 12 Sessio 24, *Doctrina de sacramento matrimonii*; DS, 1799.
- 13 Por. niżej, punkt 6.
- 14 Obrzęd małżeństwa z Salisbury został odtworzony dosyć dokładnie w cytowanym już art. w *Theological Studies*, s. 634n.
- 15 In 1 Cor., Hom. 19, 1; PG 61, 152.
- 16 *Theological Studies* 33 (1972) 616—675.
- 17 Por. *Digesta Justiniani*, 23, 2; *Codex Justiniani*, 9, 32, 4.
- 18 Por. art. cyt., s. 627n.
- 19 E. Schillebeeckx, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery*, t. II, s. 225. Główną tendencją tego tomu jest odmitologizowanie i zsekularyzowanie, w dobrym tego słowa znaczeniu, małżeństwa chrześcijańskiego. Dążąc do wyzwolenia go z „interwencji klerykalnych”, Schillebeeckx zdaje się zapominać o swoim znakomitym studium poświęconym ceremonii *farreatio*, obchodzonej w domu oblubieńca. Małżeństwo powinno być odsakralizowane, ale nie może utracić swego charakteru sakralnego: przymierza, którego Bóg jest twórcą i świadkiem. To właśnie sprawiało, że małżeństwo uniknęło wielu interwencji świeckich i duchownych. Chociaż autor mówi elokwentnie o przymierzu Jahwe z Izraelem jako o archetypie małżeństwa ludzkiego, omawiając księgi prorockie Starego Testamentu, nie używa ani razu terminu przymierze w odniesieniu do małżeństwa chrześcijańskiego, nawet wtedy, gdy wymaga tego tekst łaciński. Może być to winą przekładu angielskiego. Schillebeeckx pisał bowiem przed Soborem Watykańskim II, a wówczas niewielu autorów dostrzegało różnicę między przymierzem i kontraktem w odniesieniu do małżeństwa.
- 20 Por. J. de Ghellinck (i inni), *Pour l'histoire du mot „Sacramentum”* Louvain 1924, s. 66nn.

²¹ *Epitome* 66; PL 6, 1080. W tym samym miejscu Laktancjusz mówi o „więzi przymierza małżeńskiego” (*vinculum coniugalis foederis*), którego „nigdy nie wolno naruszyć, chyba że zostanie zerwane samą niewiernością”. Gdy chodzi o wyjaśnienie problemów związanych z tą i z innymi wypowiedziami Chryzostoma, zob. art. cyt., s. 626n, przyp. 19. Twierdziłem tam, że byłoby anachronizmem tłumaczyć obecnie „zerwanie więzi” szerzej, aniżeli pozbawienie praw małżeńskich i „brak ciągłości życia małżeńskiego”, jak to dokładnie ujął Hilary z Poitiers. Z wyjątkiem Pseudo-Ambrożygo, który pozwalał mężowi, ale nie małżonce, na powtórne zaślubiny, żaden z ówczesnych pisarzy kościelnych nie aprobował powtórnego ślubu u rozwiedzionych lub u chrześcijan żyjących w separacji.

²² *Instituta*, 2, 9; PL 6, 310.

²³ Por. art. cyt., s. 630nn.

²⁴ Tamże, s. 639.

²⁵ Tamże, s. 639—655.

²⁶ *Mand.*, 4, 14 (Funk, 1, 394nn).

²⁷ Canon 10. „Jeżeli niewiasta porzucona przez katechumena wychodzi za mąż, może być dopuszczona do chrztu. To samo odnosi się do katechumenki” (Mansi 2, 6).

²⁸ *De instructione virginum*, 8, 2. Ani Paweł, ani Ambroży, ani ojcowie z Elwiry nie zastanawiali się nad sposobami rozwiązania małżeństwa osób niewierzących. Stanowisko obecnie przyjęte, które podzielał także Paweł VI, a w którym odwołuje się zastępczo do mocy Bożej, było prawdopodobnie aż dotąd mało znane i bywa nie bez podstaw kwestionowane. Por. art. cyt., s. 652nn. Sugestia V. Pospischila, że papież może rozciągnąć swą „władzę zastępczo-boską” na małżeństwo chrześcijańskie już dopełnione, by je rozwiązać, budzi wiele zastrzeżeń. Por. V. Pospischil, *Divorce and the Power of the Keys*, *The Ecumenist* 5 (1967) 66.

²⁹ DS, 2291, 3145.

³⁰ Por. *Sources of Christian Theology*, t. I, *Sacraments and Worship* (P. F. Palmer), gdy chodzi o wypowiedzi Optata z Mileve i Augustyna w ramach sporu z donastymi, s. 79—86.

³¹ AAS 36 (1944) 190. O ile mi wiadomo, J. Ford utrzymywał jako pierwszy, że prawo do miłości (*ius ad amorem*) należy do istoty kontraktu małżeńskiego. Swój punkt widzenia głosiłem już wcześniej w Maryland, przed ukazaniem się decyzji Św. Roty. Starszy ode mnie i bardziej odważny, o. Ford nie widzi powodów do zmiany swego stanowiska, jakie wyraził w dziele opracowanym wspólnie z J. Kelly, *Kontemporary Moral Theology*, t. II, s. 117nn.

³² „*Coram L. Annè*”, *Ephemerides Iuris Canonici* 26 (1970) 430.

³³ „*Coram V. Fagiolo*”, *Bullettin from Baltimore Tribunal*, 25 maj 1972.

³⁴ W sposób zaskakujący i zdumiewający termin „przymierze” odnosi się do Stanów Zjednoczonych Ameryki, w których zjednoczeniu-przymierzu zagroziła w swoim czasie tragiczna wojna domowa, czyli secesyjna. Jedynie w przenośni termin ten może być stosowany do naszych banków czy instytucji handlowych. W społeczeństwie rzymskim terminem kontrakt posługiwano się na określenie kupna, sprzedaży itp. Termin ten dotyczył także osób lub społeczności, ale tylko w tej mierze, w jakiej zajmowały się one różnymi sprawami. Por. *Harper's Latin Dictionary* (red. Lewis-Short), pod hasłem: *contractus*.

³⁵ *Epistula ad consulta Bulgariorum*, 3 (PL, 119, 980).

³⁶ Por. art. cyt., s. 627n.

³⁷ Por. *Decretum „Tametsi”*; DS, 1813.