

FUNDAMENTALNE ZNACZENIE SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA DLA STRUKTURY KOŚCIOŁA

Zagadnienie związków zachodzących między małżeństwem naturalnym a małżeństwem-sakramentem stało się ostatnio bardzo aktualne, m. in. ze względu na wnioski duszpasterskie, jakie pociąga za sobą takie lub inne rozstrzygnięcie tego problemu. Zajęcie się tą kwestią zasługuje zatem ze wszech miar na naszą uwagę.

1. Podział na kontrakt i sakrament

W teologii małżeństwa dokonał się radykalny zwrot w XIII w., kiedy to wprowadzono podział na kontrakt i sakrament¹. Dotychczas traktowano małżeństwo jako jedną całość, która z racji swego zakotwiczenia w ekonomii stwórczej była czymś z natury swej świętym, zanim została podniesiona do godności sakramentu i zyskała wymiar chrystologiczny (relacje do tajemnicy zespolenia Chrystusa z Kościołem oraz dwóch natur w Chrystusie) oraz trynitarny (odniesienie do *ordinatio ad prolem*)². Małżeństwo traktowano globalnie jako rzeczywistość świętą, nie różniąc w nim — nawet na płaszczyźnie czysto pojęciowej — pierwiastka naturalnego: kontraktu oraz elementu sakramentalnego.

Z takim pojmowaniem małżeństwa łączył się w jakiejś mierze fakt, że aż do tego czasu związane z nim rozróżnienie na prawo naturalne i Boże było także niejasne, mimo dokonanych już przez św. Augustyna pierwszych prób jego wyjaśnienia. Idący po tej linii tradycji patrystycznej, która powątpiewała w możliwość uzgodnienia greckiego pojęcia prawa naturalnego z żydowsko-chrześcijańskim pojęciem prawa Bożego, Gracjan mógł jeszcze utożsamiać ze sobą obie te rzeczywistości: *Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur*³.

Dopiero scholastyka, odkrywając racjonalistyczny wydźwięk

myśli stoickiej (przekazanej na Zachodzie przez Cyncerona), która traktowała prawo naturalne jako specyficzny i wyłączny produkt rozumu ludzkiego, wprowadziła — wraz ze św. Albertem i św. Tomaszem — odważne rozróżnienie rozumu i wiary, natury i nadprzyrodzoności⁴. Zerwała tym samym z religijno-sakralną tradycją podtrzymywaną w średniowieczu przez św. Izydora z Sewilli i dominująca aż do czasów Piotra Lombarda, który odegrał decydującą rolę we wprowadzeniu do teologii pochodzącego z tradycji rzymskiej pojęcia kontraktu małżeńskiego⁵.

Rozróżnienie na rozum i wiarę stało się nie tylko podstawą odróżniania prawa naturalnego od prawa Bożego, ale także wyakcentowania, w samym małżeństwie, elementu naturalnego i nadprzyrodzonego: kontraktu i sakramentu. Ten podział (początkowo czysto pojęciowy) na element świecki i sakralny przyczynił się do usytuowania problematyki małżeństwa na tle o wiele szerszych zagadnień teologicznych, dotyczących relacji między naturą a łaską, a zarazem ograniczył sakralność małżeństwa do samego tylko elementu sakramentalnego.

Stanowisko św. Tomasza nie jest jednoznaczne: cechuje je właściwa mu tendencja do całościowego, syntetycznego ujęcia hilemorfizmu oraz teonomicznej myśli patrystycznej, która nabrała wraz ze św. Augustynem zabarwienia wybitnie platońskiego. Jeżeli odnosi się wrażenie, że Akwinata przyznaje ustawodawstwu cywilnemu pewne kompetencje w zakresie „kontraktu” małżeńskiego, jako że małżeństwo zmierza *ad bonum politicum* (utrzymując jednak, iż bez zgody Kościoła państwo nie mogłoby ustanawiać przeszkód zrywających)⁶, to z drugiej strony trzeba stwierdzić, iż nie przestał on dostrzegać wartości religijnej także w małżeństwie naturalnym, zapewniając, iż jest ono rzeczywistością *spiritualis*⁷. Prawdopodobnie też z tej racji, iż uznał wewnętrzną sakralność kontraktu naturalnego, św. Tomasz dochodzi do wniosku, że władza Kościoła nad sakramentem małżeństwa jest większa od jego władzy nad chrztem będącym *sacramentum tantum*⁸.

Począwszy od XIV w. podział na kontrakt i sakrament rozwija się równolegle: w teologii oraz w świecie kulturalno-politycznym, z tym, że jego konsekwencje są różne. O ile bowiem w dziedzinie

politycznej rozwój ten prowadzi do całkowitego zeświecczenia małżeństwa, to w teologii, zdominowanej w średniowieczu przez zasadę *gratia perficit, non destruit naturam*, jego następstwa nie są tak groźne: pojęciowe odróżnienie kontraktu od sakramentu pozwala dostrzec możliwość rzeczywistego oddzielenia obu tych elementów.

Polityczne zeświecczenie małżeństwa wiąże się ściśle ze zniszczeniem średniowiecznej syntezy kulturalno-politycznej, zgodnie z którą *bonum Ecclesiae* traktowano jako wyższe od *bonum politicum, vel civile*, tak że to ostatnie zaczęło z biegiem czasu dominować nad pierwszym⁹. W tym kontekście również małżeństwo przestało być wyłącznym przedmiotem zainteresowań teologów i kanonistów. Zaczęli się nim zajmować, obok protestanckich reformatorów, także humaniści traktujący je z właściwą sobie swobodą intelektualną, a ponadto jeszcze, poczynając od XVI w., filozofowie reprezentujący ówczesną szkołę prawa naturalnego oraz prawnicy państwowi. To zainteresowanie się osób świeckich małżeństwem sprawia, że znalazło się ono w samym sercu kontrowersji kulturowych, politycznych i prawniczych, w miejscu, gdzie krzyżują się kompetencje państwa i Kościoła¹⁰.

Najpierw pojawiła się doktryna gallikańsko-regalistyczna, podporządkowująca całkowicie sakrament kontraktowi. W konsekwencji władza państwa nad kontraktem była większa od kompetencji Kościoła w odniesieniu do sakramentu. Później rozpowszechniła się doktryna laicka, zrodzona na przełomie XVIII i XIX w., która zaprzeczała, między innymi, charakteru sakralnego i religijnego małżeństwa jako takiego. Uzasadniała ona wyłączną kompetencję państwa nad całym procesem małżeńskim za pomocą twierdzenia, że małżeństwo istnieje tylko na mocy prawa państwowego, nie ma bowiem żadnej wewnętrznej trwałości, nawet z prawa natury¹¹.

Na płaszczyźnie teologicznej z kolei do przejścia od rozróżnienia czysto pojęciowego na kontrakt i sakrament do rzeczywistego oddzielenia obu tych elementów przyczynił się, o ile się pominie specyficzny przypadek Melchiora Cano¹², najpierw nominalizm

Dunsa Szkota i Wilhelma Ockhama, a następnie nauka o *natura pura*, która stała się powszechną w XVI w.

O ile kanoniści średniowieczni, którzy uznawali konsekwentnie rzymską zasadę *consensus facit nuptias*, nie mieli żadnej trudności w uznaniu sakramentalności małżeństw zawartych *inter absentes* (to znaczy *per procuratorem*, *per nuntium* lub *inter mutos*), to teologowie tegoż okresu, stosujący jednakowo we wszystkich sakramentach hileformistyczną zasadę materii i formy, a w konsekwencji zasadę przyczyny fizycznej, odmawiali im sakramentalności¹³. Ten sprzeciw teologów co do uznawania sakramentalności małżeństw *inter absentes* umocnił się jeszcze wraz z nominalizmem, przyczyniając się do rozpatrywania wszystkich poszczególnych przypadków w oderwaniu od ogólnych zasad fizycznych. Jeżeli Szkot i Ockham nie uznawali sakramentalności małżeństw *inter absentes*, to podtrzymywali jeszcze twierdzenie o ich ważności naturalnej. Jednak rozdział na kontrakt i sakrament przekształcił się z czysto pojęciowego w rzeczywisty; o ile nie był nawet uważany za zasadę ogólną, odnoszącą się do wszystkich małżeństw, ale traktowany jako wyjątek, którym się posługiwano w tych przypadkach, w których nie dało się zastosować zasady o przyczynie fizycznej¹⁴.

Nauka o *natura pura* pozwoliła bardziej jeszcze poszerzyć ogniw systemu poprzez wprowadzenie nowej możliwości podziału, mającej znacznie rozleglejszy wydźwięk. Jeśli czysto zewnętrzne wyjaśnienie relacji zachodzącej między naturą i łaską, typowe dla doktryny głoszącej istnienie *natura pura*, dopuszczało — jak to ma miejsce u Kajetana — oddzielenie kontraktu od sakramentu w tradycyjnym przypadku małżeństw *inter absentes*, to o wiele bardziej to się zaznaczyło (w odniesieniu do małżeństw neokonwertytów) wraz z intelektualizmem Gabriela Vazqueza. Przyjmując za Vazquezem, że wewnętrzna natura rzeczy (a tym samym także kontrakt małżeński w odniesieniu do sakramentu) istnieje uprzednio w woli Bożej, trzeba stwierdzić, iż małżeństwo nawróconych pogan nie tylko że nie staje się sakramentem na mocy samego ich chrztu — jak to głosił Sanchez — ale nie może nawet stać się sakramentem, ponieważ chrzest nie dodaje niczego do

materii, do formy i do szafarzy kontraktu naturalnego, to znaczy do kontraktu zawartego już uprzednio. Małżeństwo naturalne pozostaje nadal w mocy, nie stając się wcale sakramentem.

Dalszy z kolei wyjątek o wiele szerszym znaczeniu wprowadziła szkoła hiszpańska, która przenosząc ciężar zainteresowań teologicznych z płaszczyzny ontycznej na etyczną dostrzegła w zamiarze szafarza lub osoby przyjmującej sakrament istotny element teologii sakramentalnej. Ścisła zależność od Moliny, będącego zdecydowanym zwolennikiem *natura pura*, skłoniła jezuitę portugalskiego, Fernanda Rebello, do głoszenia, że nie natura zależy od łaski, lecz łaska od natury jako od swej podstawy. W konsekwencji *ratio sacramenti* stawała się jedynie ubocznym aspektem małżeństwa naturalnego. Małżeństwo chrześcijan, zawarte bez niezbędnej intencji sakramentalnej, było tym samym z natury swej ważne. Gdyby tak nie było, Chrystus, ustanawiając sakrament małżeństwa, zamiast uzupełnić naturę (tak jak uzupełnił prawo) przewróciłby porządek naturalny. Podniesienie do godności sakramentu nie mogło zniweczyć naturalnych skutków kontraktu.

Nauka o *natura pura* oraz czysto zewnętrzne pojmowanie relacji zachodzących między naturą i łaską nie mogły same przez się wystarczyć do wprowadzenia tak całkowitego oddzielenia kontraktu od sakramentu, jakie przyjmowali gallikanie głoszący, że sakrament — traktowany jako zwyczajny dodatek do kontraktu naturalnego — może być sprawowany także niezależnie od kontraktu. Nawet wzmiankowani już teologowie hiszpańscy nie uważali oddzielenia kontraktu od sakramentu za normę, lecz jedynie za wyjątek. Na przeszkodzie stała im bowiem katolicka świadomość jedności istniejącej między naturą i łaską, a także cała tradycja utrzymująca — przynajmniej *implicite* — jakąś podstawową nierozłączność sakramentu i kontraktu.

Dzięki osiągniętej przez Bellarmina równowadze w rozwiązywaniu problemu dotyczącego relacji natura—łaska stało się również rzeczą możliwą przywrócić większą wewnętrzną jedność między kontraktem a sakramentem. Sam Bellarmin był niezłomnym głosicielem zasady ich bezwzględnej nierozłączności, moty-

wując ją za pomocą nauki, która przeszła do historii jako miarodajna i ostateczna, o „wyniesieniu” małżeństwa do godności sakramentu. Głosi ona, że sakrament (podobnie zresztą jak łaska) nie jest czymś dodanym *ab extrinseco* do kontraktu (lub do natury), jego zaś zaistnienie przywraca małżeństwu pełne jego pierwotne znaczenie.

Niezbyt jasne było jednak, dane przez Bellarmina, wyjaśnienie faktu „wyniesienia”. Chcąc pogodzić ideę *natura pura* (która miała służyć wyakcentowaniu darmowości darów nadprzyrodzonych) z tradycyjną doktryną o *desiderium naturae* (która wprowadzała z kolei niebezpieczeństwo sprowadzenia nadprzyrodzoneści tego, co „należne” i co stanowi logiczną konsekwencję stworzenia), Bellarmin poszedł po linii zewnętržno-woluntarystycznej: stwierdził, że gdyby Bóg zechciał, mógłby wcale nie wynosić człowieka do godności nadprzyrodzonej, ale stworzyć go, by sam osiągnął cel nadprzyrodzony. Urzeczywistnienie możliwości nadprzyrodzonych, danych człowiekowi w momencie stworzenia, zależy zatem od kolejnej wolnej decyzji Boga.

Podobne woluntarystyczne ujęcie widoczne jest również w odniesieniu do małżeństwa. Bellarmin mianowicie, idąc za przykładem Kajetana, utrzymuje, że małżeństwo neokonwertytów nie zostaje podniesione do godności sakramentu mocą samego chrztu, lecz również dzięki zgodzie małżeńskiej, którą małżonkowie winni odnowić. Bellarmin pozostał także jednym z nielicznych teologów, którzy wraz z Durandem de St. Pourçain i Franciszkiem de Vittoria¹⁵ — zachowali w całości patrystyczną i prescholastyczną doktrynę, według której małżeństwo jest rzeczywistością wewnętrznie świętą, zanim nawet zostało podniesione do godności sakramentu. Włączając się do dyskusji dotyczącej podziału kompetencji między państwem i Kościołem w zakresie małżeństwa, Bellarmin głosił wyłączną kompetencję Kościoła w tej materii, utrzymując, że *etiamsi matrimonium sacramentum non esset, tamen quia res est conscientiae, ex legibus divinis pendens, ad pastores animarum sine dubio pertinet*¹⁶.

Tę samą doktrynę o pierwotnej świętości kontraktu małżeńskiego naturalnego podtrzymywał również Luter, chociaż twier-

dził równocześnie, iż małżeństwo jest rzeczywistością świecką (*ein weltliches Ding*)¹⁷ i zaprzeczał jego sakramentalności, przyznając państwu wyłączne kompetencje prawne nad małżeństwem jako takim¹⁸. Dla *Lutra coniunctio viri et mulieris est iuris divini* i została ustanowiona przez Boga w tym celu, by wyjaśnić człowiekowi już od momentu jego stworzenia, że jedynie w małżeństwie wolno mu realizować w sposób odpowiedzialny swoją zmysłowość¹⁹. Opierając się na tej wytycznej tradycja protestancka rozwinęła własną teologię, według której małżeństwo — uważane za przejaw tajemnicy miłości Chrystusa do Kościoła — należy do porządku zbawienia i stanowi „stan” specjalny w łonie samej konstrukcji Kościoła²⁰.

Sprzeciw protestantów w kwestii uznania prawdziwej sakramentalności małżeństwa, mimo przyjmowania jego zasadniczej pierwotnej świętości, miał swe podstawy w nauce o *natura deleta*, stanowiącej jakby drugą stronę medalu katolickiej doktryny o *natura pura*. Jeżeli porządek stwórczy i natura ludzka zostały dogłębnie skażone, nie mogą w żadnym przypadku stanowić ontycznego podłoża, w które miałyby się „wcielać” na przestrzeni dziejów, poprzez Kościół, zbawienie Chrystusowe²¹. Podobnie jak Kościół *universalis*, czyli widzialny, Lutra nie ma żadnej więzi ontologicznej z Kościołem *abscondita*, tak też małżeństwo naturalne nie może stać się sakramentem, choć jest rzeczywistością świętą i wywodzącą się z prawa Bożego.

Jedynie odmienne od powyższego, typowego dla Reformacji, ujęcie relacji zachodzących między naturą i łaską pozwoliło Magisterium nie odrywać obu omawianych aspektów od siebie: sakralnego charakteru małżeństwa naturalnego w ekonomii stworzenia i jego sakramentalności w ekonomii zbawczej. Papieże ubiegłego stulecia nie tylko że przyjęli bellarminowską naukę o bezwzględnej nierozłączności kontraktu i sakramentu, głosząc ją jako doktrynę Kościoła, ale także — dzięki ciągłości nauczania, zawdzięczanej niektórym teologom, jak Durandus, Vittoria i sam Bellarmin — podjęli na nowo myśl teologiczną pierwszego tysiąclecia o pierwotnej sakralności małżeństwa.

Pierwszą próbę takiego ujęcia spotykamy w encyklice Leona

XIII *Arcanum*, która zawiera obszerną interpretację, o profilu sakramentalnym, niektórych wypowiedzi papieży Innocentego III i Honoriusza II, którzy chcieli — jak się wydaje — podkreślić istnienie sakramentu małżeństwa nie tylko u chrześcijan, ale również *apud infideles*. Doktryna ta stała się swego rodzaju bodźcem dla późniejszej teologii, która będzie głosiła, że sakrament małżeństwa został ustanowiony *ab initio mundi*. W pół wieku później do problematyki tej powrócił Pius XI w encyklice *Casti connubii*, w której, wyjaśniając myśl Leona XIII, oświadcza wyraźnie, że sakralno-religijny charakter małżeństwa nie wynika jedynie z jego sakramentalności, ale z samej natury małżeństwa, które od samego początku było *quaedam incarnationis Verbi Dei obumbratio* ²².

2. Małżeństwo jako wyraz „*ius divinum, sive naturale sive positivum*”

Wyraźne uznanie sakramentalności małżeństwa (właściwe dla teologii XII w.) oraz powrót Magisterium do dawnej doktryny (powszechnie przyjmowanej w całym pierwszym tysiącleciu) przyznającej małżeństwu pierwotną sakralność, wcześniejszą od wyniesienia go do godności sakramentu — jako że zostało ono od zarania swoich dziejów zamierzone przez Boga w ekonomii stworzenia jako uprzedzający znak miłości Chrystusa do Kościoła — nie przesądzają jednoznacznie prawnych kompetencji Kościoła w odniesieniu do małżeństwa chrześcijan i niechrześcijan. Tą dziedziną zajmowały się teologia i kanonistyka określonych epok, bardziej zainteresowane trudnym rozwiązaniem kontrowersyjnej kwestii autnomii Kościoła w odniesieniu do małżeństwa podlegającego także władzy państwowej, aniżeli opracowaniem całościowej teologicznej koncepcji małżeństwa jako sakramentu.

Różnorodne teorie próbujące określić zasięg kompetencji prawnej Kościoła nad małżeństwem chrześcijan lub niechrześcijan ²³ mają tę zasługę, że chociaż ukazywały przeważnie jeden tylko aspekt, uwarunkowany niejednokrotnie daną epoką, kościelnego wymiaru problemu, to ukazywały zarazem, że małżeństwo wiąże

się dwoma węzłami ze strukturą Kościoła: jako rzeczywistość święta, która korzeniami swymi sięga samej ekonomii stworzenia, i jako rzeczywistość sakramentalna, odpowiadająca ekonomii zbawczej.

W zakresie elementu pierwszego, za którym opowiadał się także Luter uznający małżeństwo za instytucję wywodzącą się z prawa Bożego, konieczna jest rewizja koncepcji, zgodnie z którą małżeństwo wywodzi się z prawa naturalnego. Określenie „naturalny” staje się bowiem wieloznaczne, jeżeli odniesie się je — jak to ma miejsce w filozofii arystotelesowskiej — do abstrakcyjnej rzeczywistości metafizycznej. Jako owoc dokonanego przez umysł ludzki procesu abstrahowania, pojęcie natury zostaje w sposób jednoznaczny odniesione do małżeństwa, bez uwzględnienia różnorodnych sytuacji historycznych, w których natura ta się urzeczywistniała: stanu sprawiedliwości pierwotnej, stanu grzechu, stanu ekonomii stwórczej oraz stanu ekonomii zbawczej. Samo pojęcie prawa naturalnego zadomowiło się w teologii w wiekach średnich na skutek przyjęcia go przez św. Tomasza z filozofii Arystotelesa, która nie uwzględniała biegu dziejów nacechowanych dochodzeniem do głosu różnych sytuacji życiowych, a przy pomocy której stoicy utworzyli własne pojęcie natury (*physis*)²⁴.

Rzeczywistość, którą Chrystus podniósł do godności sakramentu, nie jest małżeństwem „naturalnym” takim, o jakim mogłaby mówić abstrakcyjna metafizyka w rodzaju arystotelesowskiej, bądź też metafizyka historycznie myśląca, ale neutralna religijnie, jaką reprezentowali stoicy, chociaż małżeństwo konkretne, ustanowione przez Boga w ekonomii stwórczej, zostało już przeznaczone do tego, ażeby profetycznie głosić miłość Chrystusa do Kościoła. Chrześcijańskie pojęcie prawa naturalnego zbliża się raczej do ujęcia Suareza, które dzięki swej syntetycznej formule zachowało się aż do KPK: *ius divinum, sive naturale, sive positivum*²⁵. W ujęciu tym dokonało się, zrealizowane stopniowo przez teologię łacińską, zespolenie odziedziczonego po filozofii greckiej pojęcia natury z właściwym dla myśli biblijnej pojęciem prawa — w którym sam Bóg jest uważany za bezpośrednie źródło prawa, a które przekształciło się w chrześcijańskie pojęcie *ius divinum*.

Zgodnie z tradycją teologiczną zarówno *ius divinum positivum* (za pomocą którego określa się prawo właściwe objawieniu), jak też *ius naturale* (właściwe dla ekonomii poprzedzającej objawienie), są pochodzenia Bożego. Prawo naturalne jest tego rodzaju prawem, które, chociaż jest poznawane przez rozum, nie może być jednak uważane za zwykły metafizyczny produkt zdolności abstrahowania, właściwej dla autonomicznego intelektu ludzkiego, lecz jest owocem odczytywania przez człowieka właściwego, ustanowionego przez Boga, statusu rzeczy. Łacińska tradycja teologiczna, podejmując myśl filozoficzną stoicko-cycerońską, dopatrywała się tego statusu w treści *lex aeterna*, to znaczy w stwórczym i zbawczym planie Boga.

Instytucja małżeństwa przedstawia punkt szczytowy, do którego zmierza całe opowiadanie biblijne o stworzeniu człowieka: mężczyzny i niewiasty, kiedy to Bóg objawia porządek naturalny, dotyczący zarówno stanu sprawiedliwości pierwotnej, jak też późniejszego stanu grzechu ²⁶.

Ponieważ zespolenie mężczyzny z niewiastą jest równocześnie rzeczywistością osobową oraz obrazem miłości Chrystusa do Kościoła, przedstawia ono (wśród rzeczywistości widzialnych) odniesienie szczególnie uprzywilejowane, dzięki któremu człowiek może osiągnąć więź dogłębnej jedności istniejącej między miłością Boga do ludzi a miłością człowieka do drugiego człowieka ²⁷. Z drugiej natomiast strony *ordinatio ad prolem*, typowe dla małżeństwa jako takiego, czyni z niego genetyczne źródło ludzkości rozumianej nie jako zwyczajna wielość jednostek należących do tej samej ontycznie natury ludzkiej, lecz jako wspólnota zespolona dogłębnie wspólnym przeznaczeniem z racji swego monogamicznego pochodzenia od pierwszego Adama ²⁸.

W ekonomii zbawienia Chrystus — drugi Adam — objął łaską odkupienia wszystkich ludzi ukazując im cel nadprzyrodzony, wyższy i ostateczny, którego specyficzna jedność urzeczywistniająca się w Kościele (jako Nowym Ludzie Bożym i Ciele Mistycznym Chrystusa) staje się skutecznym znakiem sakramentalnym. Kościół, w którym ludzie jednoczą się ze sobą poprzez chrzest, tworząc nową nadprzyrodzoną „naturę”, został ustanowiony jako

signum levatum in nationes nowego przeznaczenia, zespalającego w sobie całą ludzkość²⁹.

Centralne miejsce, jakie zajmowała w ekonomii stworzenia relacja mężczyzna-kobieta, nie może nie być odnowione w ekonomii zbawczej z chwilą, gdy samo stworzenie staje się przedmiotem odnowy dokonanej wraz z wcieleniem Chrystusa. W ekonomii zbawienia bezwzględna miłość Chrystusa do Kościoła nadaje miłości zespalającej mężczyznę i niewiastę pierwotne znaczenie chrystologiczne, nadane jej już w ekonomii stworzenia, czyniąc ją uczestnikiem tegoż samego ostatecznego znaczenia oraz wyrazem skuteczności odkupienia.

Wyniesienie małżeństwa do rangi sakramentu nie może być więc rozumiane w sposób nominalistyczny — jako jakiś gest, którego Chrystus, gdyby zechciał, mógłby także odmówić.

Odnawiając naturę ludzką i przewyższając ją za pomocą daru łaski nadprzyrodzonej, odkupienie nie przywraca jej jednak wewnętrznej jedności, którą się odznaczała w stanie sprawiedliwości pierwotnej i którą utraciła nieodwołalnie na skutek grzechu. Chrystus zwyciężył śmierć, nie usunął jednak wszystkich następstw grzechu, ciężących na naturze ludzkiej. Również scholastyczna zasada *gratia perficit, non destruit naturam* nie powinna mieć za punkt odniesienia jakiejś abstrakcyjnej, metafizycznej natury, lecz naturę ukonkretnioną historycznie poprzez stan grzechu pierworodnego.

Wyjaśnia to, dlaczego Chrystus, odnawiając naturę ludzką, skażoną grzechem pierworodnym, ukazał, obok rad ewangelicznych wytyczających nowe i zarazem niezwykle możliwości życia, małżeństwo podniesione do rangi sakramentu. Chodzi tu bowiem nie o odnowę natury będącej już w stanie grzechu, lecz o przypomnienie stanu sprawiedliwości pierwotnej. Rad ewangelicznych nie powinno się przecież uważać za własnowolny wybór Chrystusa. Będąc przypomnieniem stanu sprawiedliwości pierwotnej oraz profetycznym znakiem stanu natury ludzkiej w widzeniu uszczęśliwiającym, stanowią one element ciągłości, wiążący oba bieguny historii ludzkiej: stan początkowy ze stanem końcowym, w któ-

rym stan sprawiedliwości pierwotnej zostanie odnowiony i przewyciężony faktem widzenia uszczęśliwiającego.

Rozdwojenie natury ludzkiej, o jakim mówi św. Paweł, kiedy stwierdza, że człowiek żonaty jest podzielony³⁰, wiąże się z faktem, że sakrament odnawia jedynie relację nierozzerwalności, istniejącą już uprzednio w odniesieniu mężczyzny do kobiety — w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Inne konstytutywne oraz uzupełniające elementy stanu sprawiedliwości pierwotnej, jak płodność dziewicza (która ukazała się na nowo w dziewictwie Matki Bożej, poczętej bez grzechu pierworodnego), panowanie nad rzeczami stworzonymi — bez prawa własności prywatnej, posłuszeństwo realizowane w całkowitej wolności — utraciły posiadaną wcześniej zdolność przekazywania ludzkości jakiejś innej, rzeczywistej i autonomicznej alternatywy doświadczenia ludzkiego w historii, realizowanego poza istniejącymi aktualnie warunkami płodności fizycznej małżeństwa.

Sytuację doskonałej wewnętrznej jedności pierwotnej natury człowieka zastąpił, po grzechu pierworodnym, stan rozdarcia i dualizmu, w którym jedność jest przywracana jedynie zewnętrznie — poprzez tę relację wzajemności, jaka zachodzi między profetyczną funkcją rad ewangelicznych a małżeństwem rozumianym jako element naturalny, a zarazem — nierozłącznie — nadprzyrodzony. Jeżeli małżeństwo nie może się już urzeczywistniać w dziewictwie, również dane przez Boga, wraz z nakazem rozmnażania się i opanowywania ziemi, polecenie kulturalne (kulturotwórcze) nie może być realizowane (jak to by miało miejsce w stanie sprawiedliwości pierwotnej) w dziewictwie rad ewangelicznych, których płodność jest wyłącznie duchowa³¹.

Nasuwa się w związku z tym pytanie: dlaczego wśród elementów naturalnych ekonomii stwórczej jedynie małżeństwo (i kapłaństwo) otrzymało — po wszczępieniu go w ekonomię zbawczą — skuteczność sakramentalną, podczas gdy rady ewangeliczne, podejmujące w istocie swej wymiar wszczępiiony w naturę ludzką w stanie sprawiedliwości pierwotnej, nie zostały podniesione do rangi sakramentu, chociaż przywróciły w ekonomii zbawienia

możliwość realizowania — na inny wprowadzie sposób — wartości właściwych stanowi sprawiedliwości pierwotnej?

Unikając świadomie jakiegokolwiek czysto wolutarystycznego rozstrzygnięcia, które uzależniałoby wyniesienie małżeństwa do godności sakramentu wyłącznie od woli Chrystusa, trzeba stwierdzić, że ostatecznym motywem jego sakramentalności może być jedynie fakt zespolenia małżeństwa z Kościołem w samej jego naturze jak też w realizowanej przez nie funkcji historycznej. Zadaniem sakramentów jest bowiem dawanie bezwzględnej gwarancji nadprzyrodzonej skuteczności temu pierwiastkowi, który po grzechu pierwotnym pozostał konieczny i niezastąpiony, aby Kościół mógł urzeczywistniać, jednakowo dla całej ludzkości, polecenie kulturalne (kulturotwórcze) dane człowiekowi przez Boga. Gdyby się nie zakładało płodności fizycznej małżeństwa, ludzkość by wymarła. Również Kościół utraciłby naturalną podstawę swojej własnej egzystencji, chociaż jego wzrost liczebny dokonuje się nie na mocy sakramentu małżeństwa, lecz dzięki darom wiary, przekazywanym indywidualnie i nieustannie poszczególnym ludziom przez Ducha. W sakramencie małżeństwa — w którym urzeczywistnia się Kościół — natura (skażona) i nadprzyrodzoność zespalają się ze sobą, tworząc jedność.

Gdyby małżeństwo nie zostało wyniesione do godności sakramentu, relacja: mężczyzna—kobieta nie zostałaby poddana odnowie realizowanej przez łaskę; pozostałaby więc zbyt skażona, aby móc wypełniać nadal jeszcze funkcję kulturalną, dotyczącą przeznaczenia ludzkości, którą sam Bóg jej wyznaczył. Bez sakramentu małżeństwa również Kościół pozostałby niejako na uboczu, na zewnątrz, poza historycznym doświadczeniem ludzkości, w ramach którego małżeństwo zachowało chociaż w sposób nie wyłączny, centralne znaczenie przyznane mu w ekonomii stwórczej. Kościół stałby się w ten sposób jakąś ponadstrukturą w odniesieniu do rzeczywistych dziejów człowieka, albowiem nie przenikałby ich skutecznością swojej łaski w jednym ze swych nieodzownie konstytutywnych elementów.

Rady ewangeliczne natomiast nie mają na celu tworzenia podstaw takiej rzeczywistości ludzkiej, która miałaby się realizować

w dziejach w oparciu o elementy naturalne istniejące w człowieku także po grzechu pierworodnym. Będąc sakramentem rady ewangeliczne stanowiłyby swego rodzaju alternatywę w odniesieniu do sakramentu małżeństwa, podważając tym samym u podstaw samą dynamikę sakramentów, które — wywodząc się, wszystkie, z Eucharystii — nie mogą być względem siebie alternatywne. Wola Kościoła łacińskiego (i analogicznie Kościoła prawosławnego w odniesieniu do biskupstwa), by związać sakrament święceń z dziewictwem, stanowi jedynie ostateczną próbę instytucjonalnego odtworzenia przynajmniej zewnętrznej jedności między radami ewangelicznymi a kapłaństwem, czyli tym sakramentem, w którym człowiek zostaje wezwany do uobecniania Chrystusa nie tylko jako Jednostki, ale także jako Głowy całego Kościoła. Dzieje się tak, chociaż Kościół nie odważa się stwierdzić niemożliwości wewnętrznego pogodzenia obu tych sakramentów. Rady ewangeliczne ukazują na nowo człowiekowi (jako obiektywny stan życia) te wartości stanu sprawiedliwości pierwotnej, które — po odłączeniu się od małżeństwa na skutek grzechu — nie są już w stanie dać początku nowemu, autonomicznemu stylowi życia ludzkiego, będącemu w stanie zrealizować samo przez się rzeczywistą historię świata i doprowadzić do właściwego końca kulturowe zlecenie dane ludzkości przez Boga.

Jako znak profetyczny rzeczywistości przyszłej, która nadejdzie wraz z widzeniem uszczęśliwiającym i przyniesie ze sobą odnowę oraz przewyższy stan sprawiedliwości pierwotnej — i gdzie nie będzie już ani Kościoła, ani małżeństwa — rady ewangeliczne przedstawiają człowiekowi konkretną możliwość życia w małżeństwie (tak jak własność prywatna i posłuszeństwo) na sposób eschatologiczny ³².

W odróżnieniu od małżeństwa rady ewangeliczne nie są sakramentem, albowiem nie stanowią odpowiedniego naturalnie narzędzia do tworzenia rzeczywistości historycznej, tkwiącej w czasie; są natomiast znakiem rzeczywistości przyszłej, przekraczającej dzieje, która może być zapoczątkowana w czasie tylko jako pro-roctwo-zapowiedź. W ekonomii zbawczej nie istnieje już stan

sprawiedliwości pierwotnej jako takiej, lecz jedynie stan natury ludzkiej upadłej.

O ile w sakramencie schodzą się ze sobą, tworząc jakąś podstawową jedność, łaska oraz stan natury po upadku, to w radach ewangelicznych łaska zespala się z niektórymi elementami stanu sprawiedliwości pierwotnej, podejmując to skrajne dążenie, aby uobecnić w dziejach profetyczny znak widzenia uszczęśliwiającego. Nieadekwatność tego znaku ujawnia się w fakcie całkowitej zależności stanu doskonałości, wynikającego z rad ewangelicznych, od małżeństwa. Bez sakramentu małżeństwa stan rad ewangelicznych nie mógłby się utrzymać w sposób materialny. Z drugiej strony, bez profetycznej obecności tychże rad, małżonkowie chrześcijańscy byliby pozbawieni impulsu niezbędnego do urzeczywistniania, także w małżeństwie, formalnego wymiaru miłości Chrystusa do Kościoła, czyli wymiaru dziewictwa. Co więcej, bez nośności historycznej rad ewangelicznych małżeństwo nie musiałoby wcale być sakramentem, będąc bowiem znakiem miłości Chrystusa do Kościoła wymaga ono od chrześcijan — a zarazem przekazuje im łaskę — aby realizowali, także w swym życiu małżeńskim, wymiar dziewictwa. Ich również dotyczą i do nich się odnoszą rady ewangeliczne. Nie oznacza to, że rady nie należą do konstytucyjnej struktury Kościoła; należy do niej, ale na sposób charyzmatów. Stały nurt tradycji teologicznej słusznie uważał rady ewangeliczne za rzeczywistość wywodzącą się z prawa Bożego, a tym samym należącą do istotnej struktury Kościoła. Rady ewangeliczne nie tworzyły jednak jakiegoś wspólnotowego stanu życia, który mogłby być uznany, jako taki, za Kościół partykularny. Pozbawione sakramentu małżeństwa (lub ewentualnie sakramentu święceń) rodziny zakonne nie tworzyły wspólnoty kościelnej, w której Kościół powszechny się uobecnia wraz ze wszystkimi swoimi elementami konstytutywnymi.

Kościół istnieje wyłącznie w historii, albowiem tylko w historii może być głoszone Słowo i sprawowany sakrament! W ostatecznym stanie widzenia uszczęśliwiającego pozostanie natomiast specyficzny walor rad ewangelicznych jako definitywny i autonomiczny wymiar przemienionej natury ludzkiej, która nie będzie

musiała się już troszczyć o małżeństwo, aby przedłużyć swe istnienie, przestanie bowiem powiększać się liczebnie. Pojawi się też na nowo płodność w dziewictwie — właściwa dla stanu sprawiedliwości pierwotnej — przewyższy ją jednak równocześnie widzenie uszczęśliwiającej, albowiem płodność będzie polegała wyłącznie na możliwości ciągłego wzrastania człowieka w miłości Boga i we wspólnocie świętych.

3. Sakrament małżeństwa „velut Ecclesia domestica”

Między miłością mężczyzny i niewiasty w małżeństwie a miłością Chrystusa do Kościoła nie zachodzi relacja czysto metaforyczna, ale odniesienie udziału i zależności na płaszczyźnie ontycznej³³. Ta ontyczna zależność (analogiczna do zależności występującej między prawem bosko-naturalnym a prawem bosko-pozytywnym) wynika z faktu, że obie te miłości zakotwiczone są w *ius divinum* — zgodnie z suarezjańskim ujęciem *ius divinum sive naturale, sive positivum*, ujawniała się też na przestrzeni dziejów w dwóch różnych postaciach: dwubiegunowej — z ekonomii stwórczej, i jednobiegunowej — z ekonomii zbawczej.

Podobnie jak prawo boskie naturalne ekonomii stwórczej leżało u podstaw uwarunkowań historycznych, zgodnie z którymi dokonano się zbawienie, i było równocześnie określone w swym znaczeniu poprzez prawo boskie pozytywne ekonomii zbawczej, tak też małżeństwo, jako instytucja należąca do ekonomii stwórczej, zostało ustanowione jako wzór naturalny, zapowiadający miłość Chrystusa do Kościoła, a równocześnie — poniekąd już uprzednio — zdeterminowany w swym znaczeniu i w swej strukturze tą samą miłością Chrystusa do Kościoła³⁴.

Pierwotna świętość małżeństwa nie wynika z ontycznego udziału w stwórczej mocy Boga, najwyższego Bytu metafizycznego, poznawalnego *theologia naturali*, lecz jest ontycznym udziałem w płodności tajemnicy trynitarnej, poznawalnej tylko wiarą. Płodność ta urzeczywistniała się jednak inaczej w stanie sprawiedliwości pierwotnej, a inaczej w stanie grzechu. Podczas gdy w stanie pierwszym mężczyzna i niewiasta uczestniczyli w dzie-

wiczej płodności Trójcy Świętej, to w stanie grzechu są uczestnikami płodności zmienionej, już nie dziewiczej, odpowiadającej naturze zranionej. W tej sytuacji mężczyzna i niewiasta są niezdolni sami ze siebie, bez profetycznego, choć w strukturze swej jedynie dodatkowego wkładu rad ewangelicznych, ukazywać w sposób adekwatny dziewiczą miłość Chrystusa do Kościoła.

Z tego też powodu w ekonomii zbawczej ontyczny udział małżeństwa w tajemnicy Chrystusa i Kościoła nie jest już określany przez prawo boskie naturalne (pierwotnie dwubiegunowe) ekonomii stwórczej, które zastąpiła jednobiegunowa miłość Chrystusa do Kościoła. Element naturalny, który spełniał początkowo funkcję określająco-określaną, spadł do roli zwyczajnej przesłanki dla sakramentu. Tak pojęty proces przeobrażania doprowadził do „wyniesienia” małżeństwa do rangi sakramentu. Specyfika sakramentu wynika i opiera się na fakcie, że jedynie rzeczywistość oznaczana staje się wyrazem (rzeczywistością oznaczającą) treści i skuteczności znaku, jakim jest miłość Chrystusa do Kościoła, w której ukazuje się prawdziwa obecność w dziejach dziewiczej płodności Trójcy Świętej.

Skoro stwórcze zalecenie kulturalne, chociaż istnieje nadal w formie czynnika determinującego kontynuację dziejów, nie posiada już autonomicznego znaczenia, albowiem mieści się w przekazanym przez Ojca Synowi w nowej ekonomii poleceniu zbawczym, to nie istnieje również, po wcieleniu Syna, możliwość odzwierciedlenia i ukazywania przez chrześcijan miłości Chrystusa do Kościoła poprzez autonomiczną docelowość relacji mężczyzna-niewiasta, zakotwiczonej w prawie boskim-naturalnym. Małżeństwo chrześcijan może się już urzeczywistniać jedynie jako udział oraz ontyczna zależność od nadprzyrodzonej rzeczywistości, jaką jest miłość Chrystusa do Kościoła, która się stała ostatecznym faktem dziejów³⁵.

Również Kościół, jako tworzony przez sakramenty (i Słowo), winien realizować zalecenie kulturalne jedynie w tej mierze, jaką nadaje mu specyficzny wymiar zbawienia, w celu przygotowania całej rzeczywistości stworzonej oraz odkupionej przez Chrystusa na ostateczną odnowę, dokonaną przez Chrystusa w Ojcu. Wszcze-

pione w ontyczną rzeczywistość ekonomii zbawczej, małżeństwo nie funkcjonuje już według zasad przyczynowości, właściwych dla prawa boskiego-naturalnego, lecz według *opus operatum* prawa boskiego-pozytywnego, czyli miłości Chrystusa do Kościoła. W konsekwencji zgoda wyrażona przez oblubieńców chrześcijańskich nie jest już autonomicznym dziełem mężczyzny i niewiasty, lecz narzędziem, poprzez które ukazuje się w całej swej skuteczności to „tak” wypowiedane przez Chrystusa w Kościele ³⁶.

To Chrystus działa w sakramentach, tak jak działa w ekonomii zbawienia, która właśnie w Kościele znajduje tę rzeczywistość sakramentalną, poprzez którą się wyraża na przestrzeni dziejów.

Dzięki swej preegzystencji naturalnej, małżeństwo (podobnie jak kapłaństwo) jest tą rzeczywistością sakramentalną, w której spotykają się ze sobą i przenikają wzajemnie: natura i nadprzyrodzoność. Dlatego też istnienie sakramentu małżeństwa jest nieusuwalną podstawą bytu samego Kościoła, którego zadaniem jest także urzeczywistnianie w dziejach jedności między naturą a nadprzyrodzonością, spełnionej już w unii hipostatycznej Chrystusa. Mimo tej nieusuwalności i nierozzerwalności wyróżniającej małżeństwo (a także kapłaństwo) od pozostałych sakramentów, które nie mają swego poprzednika w ekonomii stwórczej i są dlatego określane jako *sacramenta tantum*, małżeństwo nie urzeczywistnia w samym sobie wszystkich elementów konstytutywnych Kościoła. A jednak tylko w nim Kościół jest obecny jako realizacja — nie czysto mistyczna, lecz sakramentalnie skuteczna — miłości Chrystusa do ludzkości. Podczas gdy pojęcia teologiczne „Ludu Bożego” i „Ciała Mistycznego” ukazują całą rzeczywistość Kościoła, to symboliczny obraz „Oblubienicy Chrystusa” odnosi się całkowicie do Kościoła, a tylko analogicznie do sakramentu małżeństwa. Jeżeli Kościół jest symbolicznie Oblubienicą Chrystusa, to małżeństwo stanowi sakramentalną realizację miłości Chrystusa do Kościoła.

Utożsamienie małżeństwa z Kościołem jest niemożliwe z tego względu, że rzeczywistość Kościoła korzeniami swymi sięga do dwóch różnych składników: do natury (odnowionej) właściwej stanowi grzechu (jaka się ukazuje w sakramentach małżeństwa

i święceń) i do stanu sprawiedliwości pierwotnej, który się ujawnia w sposób niesakramentalny w radach ewangelicznych.

Odrębność obu stanów: sprawiedliwości i grzechu, uwidacznia się dualistycznie w Kościele: z jednej strony jako niemożliwość pogodzenia sakramentu małżeństwa z radami ewangelicznymi, z drugiej zaś jako strukturalna ich komplementarność.

Nieadekwatność sakramentu małżeństwa w odniesieniu do całkowitej rzeczywistości Kościoła istnieje niezależnie od faktu, że Kościół, zbudowany na sakramentach (i Słowie), uczestniczy w samej naturze małżeństwa, a małżeństwo ze swej strony ma udział w globalnym wymiarze eschatologicznym Kościoła.

Ten brak identyczności między sakramentem małżeństwa a Kościołem podkreślił Sobór Watykański II, gdy nie nazwał małżeństwa po prostu Kościołem, lecz *velut Ecclesia domestica*³⁷. Oznacza to, że między Kościołem a małżeństwem nie zachodzi taka sama relacja, jaka istnieje między Kościołem powszechnym a partykularnym, chociaż można by, drogą analogii, utrzymywać, że Kościół urzeczywistnia się *w* i *poprzez* sakramentalną rzeczywistość małżeństwa, tak jak Kościół powszechny urzeczywistnia się *w* i *przez* Kościoły lokalne (KK 23).

Ecclesia domestica, uobecniając w dziejach podstawową strukturę miłości Chrystusa do Kościoła, nie jest w stanie, sama z siebie, urzeczywistniać ani struktury *communio hierarchica*, ani wymiaru eschatologicznego, właściwego radom ewangelicznym.

Z podporządkowania Kościoła Chrystusowi jako swojej Głowie (co wyraża się instytucjonalnie w sakramencie święceń) nie wynika jakiegokolwiek hierarchiczne podporządkowanie niewiasty mężczyźnie. Podporządkowanie takie bowiem nie opiera się na tej samej *potestas sacra*, jaką kapłan — jako osoba uobecniająca Chrystusa-Głowę — ma nad Kościołem. Hierarchia występująca między mężczyzną a niewiastą wynika z faktu, że niewiasta powstała z ciała Adama, zapowiadając niejako profetycznie powstanie Kościoła z kręgosłupa Chrystusa w ekonomii zbawczej³⁸. Zależność, o której mowa, nie musi się koniecznie przejawiać w kategoriach prawnego podporządkowania, tym bardziej, że mamy tu do czynienia bardziej z przejawem świeckiej koncepcji socjologicznej ani-

zeli z autentycznym ujęciem kanonicznym³⁹. W zależności tej chodzi przede wszystkim o przypomnienie faktu, że jedność mężczyzny i niewiasty jest wcześniejsza od samego małżeństwa, którego nierozzerwalność wynika z pierwotnej struktury przekazanej przez Boga mężczyźnie i niewieście. Jedność ta znajduje swój wyraz, będący równocześnie wzorcem ją określającym, w istniejącej już uprzednio jedności między Chrystusem i Kościołem, ukazanej w tym, że wszystkie rzeczy zostały od samego początku stworzone przez Ojca w Chrystusie.

Nawet zespolenie się kapłana w sakramencie małżeństwa z niewiastą nie utworzyłoby czegoś innego od rzeczywistości określonej przez Sobór Watykański II jako *Ecclesia domestica*. Hierarchiczna władza kapłańska w odniesieniu do niewiasty pozostałaby jedynie zewnętrzną w strukturze małżeństwa, albowiem kapłaństwo otrzymuje mężczyzna nie po to, by był głową niewiasty, lecz by uobecniał Chrystusa jako głowę Kościoła. Zespolenie kapłaństwa z sakramentem małżeństwa w jednej i tej samej rodzinie powoduje jedynie przybliżenie do siebie tych elementów, które z samej swej natury podlegają prawu biegunowości i spełniają funkcje zdecydowanie odrębne. Jednakże, w przeciwieństwie do dziewiczej płodności rad ewangelicznych, duchowa płodność kapłaństwa — różna jakościowo od fizycznej płodności mężczyzny i niewiasty — nie powoduje bezwzględnej niemożliwości pogodzenia kapłaństwa z małżeństwem. W tym kontekście nie można, mimo wszystko, przemilczeć faktu, że również Kościoły prawosławne wykluczają możliwość małżeństwa biskupów i nie zgadzają się na małżeństwo po święceniach kapłańskich. Niemożliwość współistnienia małżeństwa i rad ewangelicznych u jednej i tej samej osoby ma swe źródło w naruszeniu stanu sprawiedliwości pierwotnej, w którym płodność i dziewictwo były wymiarem tej samej rzeczywistości. Możliwość współistnienia małżeństwa z kapłaństwem wynika natomiast z faktu, że obie te rzeczywistości wywodzą się ze stanu natury, jaki zaistniał po grzechu, w którym to stanie miejsce pierwotnej jedności elementów zajęło ich rozdzielenie, powodujące w konsekwencji ich komplementarność. Kapłaństwo i małżeństwo, chociaż dają się pogodzić ze sobą, mają

jednak całkowicie odrębne cele, których realizacja prowadzi do rozdzwienku w rodzinie.

Innym czynnikiem nie pozwalającym na nazwanie małżeństwa *simpliciter* Kościołem jest całkowita niemożliwość pogodzenia go z radami ewangelicznymi. Udział mężczyzny i kobiety w dziewictwie typowym dla rad ewangelicznych możliwy jest do osiągnięcia jedynie w sposób formalny, a nie materialny. Dziewictwa nie da się traktować w małżeństwie jako wartości, którą dałoby się urzeczywistnić samą w sobie, lecz jedynie jako wymiar, w którym realizuje się płodność będąca, w stanie grzechu (nawet odkupionego), czymś z natury swej przeciwnym płodności typowej dla stanu dziewictwa. Przeciwieństwo to zanika, jak widzieliśmy, w fakcie, że rady ewangeliczne, w odróżnieniu od małżeństwa, nie mogą mieć charakteru sakramentalnego.

4. Zakończenie

Rozróżnienie w małżeństwie elementu sakramentalnego i kontraktu, które zostało wprowadzone przez teologię średniowieczną i uległo procesowi stopniowego wypaczania, prowadzącego aż do rzeczywistego oddzielenia elementu prawa naturalnego od elementu prawa boskiego, stało się swoistą tyranią doktrynalną, rzutuującą na całą chrześcijańską koncepcję małżeństwa aż po nasze czasy: prawo kanoniczne naginało w ostatecznym rozrachunku sakrament do wymogów kontraktu; teologia duchowości nie doceniała należycie zbawczej wartości miłości jednoczącej mężczyznę i kobietę; sama zaś teologia, oderwana często od Pisma św., nie uwzględniała związków zachodzących między małżeństwem a eklezjologią; lud chrześcijański ześwieczał własne przeżycia małżeńskie.

Również rezygnacja z rzymskiego pojęcia kontraktu, zastąpionego przez Sobór Watykański II biblijnym pojęciem „przymierza”⁴⁰, mogłaby pozostać czysto formalną, gdyby teologia i kanonistyka nie starały się rozwinąć z jednej strony nauki o małżeństwie, skoncentrowanej bardziej na eklezjologii⁴¹ aniżeli na teologii sakramentalnej, z drugiej zaś strony systemu prawnego

opartego raczej na pojęciu sakramentu niż na kontrakcie mogącym zniekształcić samo pojęcie przymierza. W szczególności kanonistyka powinna przebadać motywy i kryteria leżące u podstaw formułowania przeszkód małżeńskich (wyprowadzanych jak dotychczas bardziej z prawa naturalnego, aniżeli ze specyficznej natury sakramentu), a następnie formę kanoniczną (która zamiast być liturgiczną i sakramentalną pozostaje w dalszym ciągu prawną i zewnętrzną w odniesieniu do sakramentu), by z kolei sprecyzować treść zgody, określaną znów bardziej na podstawie prawa naturalnego, aniżeli specyficznej zawartości wiary. Kanonistyka, interesująca się raczej małżeństwem *in fieri*, aniżeli *in factum esse*, nie potrafiła dotychczas ująć precyzyjnie konstytucyjnych wymiarów rodziny chrześcijańskiej, określonej przez Sobór Watykański II *velut Ecclesia domestica*. Na stan małżeński nie spogląda się jeszcze z perspektywy rodziny jako jednego podmiotu życia kościelnego. Tymczasem rodzina, jako taka, należy do konstytucji Kościoła, stanowiąc jej istotny element, albowiem jest tym jedynym miejscem, w którym Kościół się urzeczywistnia jako specyficzny owoc oblubieńczej miłości Chrystusa do całej ludzkości — z właściwą sobie skutecznością. Pierwszeństwo, przyznawane przez projekty *Lex fundamentalis* bądź to fundamentalnym prawom jednostkowym, bądź też hierarchicznej strukturze Kościoła, grozi niebezpieczeństwem nadania konstytucji Kościoła bardziej posągowego niż kościelnego obrazu. *Lex fundamentalis*, która koncentrowałaby się bardziej na sakramentach (i Słowie), a także na radach ewangelicznych, pozwoliłaby w sposób bardziej odpowiedni ukazać konstytucyjną rolę samego sakramentu małżeństwa i rodziny ⁴².

Małżeństwo bowiem nie jest istotnym elementem konstytucji kościelnej na równi z innymi sakramentami, które są *sacramenta tantum*. Będąc razem z innymi sakramentami elementem konstytucyjnym struktury Kościoła, jest ono także nieodwołalną podstawą samego bytu Kościoła. To, że Eucharystia jest korzeniem i ośrodkiem wszystkich sakramentów, nie oznacza, by ona — w miarę, jak urzeczywistnia sakramentalnie cały Kościół — mogła istnieć bez tego związku, jaki sakrament małżeństwa ustala

między Kościołem a rzeczywistością ekonomii stworzenia, stanowiącej nieodłączalny punkt wyjścia i podstawę ekonomii zbawczej. Polecenie zespolenia całego stworzenia w jedynej nadprzyrodzonej ekonomii nowej nie jest możliwe do zrealizowania poza zjednoczeniem hipostatycznym dwu natur w Chrystusie. Przyjąwszy, że nie istnieje tożsamość między Chrystusem i Kościołem, trzeba stwierdzić, iż Kościół potrzebuje własnego „wcielenia się” w świat, by wypełnić od wewnątrz, a nie tylko zewnętrznie, swoje zbawcze posłannictwo. Sakrament małżeństwa jest tym konstytucyjnym elementem, który umożliwia Kościołowi wkroczenie w strukturalny kontakt z naturalną rzeczywistością ekonomii stwórczej. Jest ono bowiem miejscem, w którym natura spotyka się i zespała z nadprzyrodzonością na przestrzeni dziejów.

Teologia św. Pawła, którą podjął Sobór Trydencki głosząc, że lepszą rzeczą jest dla człowieka żyć w stanie rad ewangelicznych aniżeli w małżeństwie ⁴³, nie narusza w niczym bezwzględnej nieodzowności sakramentu małżeństwa. W ekonomii zbawczej jest ono warunkiem *sine qua non*, by Kościół mógł być Kościołem, to znaczy Ludem Bożym, którego posłannictwo w odniesieniu do ludzkości jest nie tylko zewnętrznie profetyczne, ale zmierza przede wszystkim do rodzenia nowej rzeczywistości historycznej w odniesieniu do tej części ludzkości, która, mimo że została już w zarodku odkupiona przez Chrystusa, nie przyjęła jeszcze zbawienia. Bez sakramentu małżeństwa Kościół byłby wspólnotą duchową, mającą wprawdzie spełnić misję profetyczną w świecie, nie stanowiącą jednak integralnej części (i to tej już odkupionej) samej ludzkości. Zadanie Kościoła różni się więc od funkcji, jaką spełniają rady ewangeliczne w obrębie wspólnoty kościelnej. Ma ona nie tylko przekazywać innej rzeczywistości wymiar eschatologiczny, ale — uobecniając odkupioną część ludzkości — winien przekazywać od wewnątrz zbawienie całej ludzkości tak dalece, by się z nią wreszcie mógł zespolić w jedną całość.

Rady ewangeliczne natomiast nie są w stanie, w żadnym wypadku, zespolić się z całością Kościoła; zespolenie bowiem takie oznaczałoby samo przez się koniec Kościoła. Nie da się ich zresz-

ta, podobnie jak kapłaństwa, określić wychodząc z pojęcia Kościoła, podczas gdy sakrament małżeństwa można zdefiniować *velut Ecclesia domestica*. Stanu rad ewangelicznych nie możemy również określić mianem *Ecclesia perfectionis*; podobnie jak nie byłoby — z eklezjologicznego punktu widzenia — poprawne określenie *ordo sacerdotalis* jako *Ecclesia hierarchica*. Obie te rzeczywistości są bowiem jedynie elementami przyczyniającymi się do realizacji tego jedyne go stanu podstawowego, jakim jest właśnie Kościół.

Podobnie jak sytuacja mężczyzny i niewasty w sakramencie małżeństwa, tak też pozycja Kościoła znajduje się w stanie podziału wynikającego ze współistnienia elementów należących początkowo do dwóch różnych stanów: tego, jaki nastąpił po grzechu i ujawnia się w niedziewiczej płodności małżeństwa, oraz stanu zbawienia, ujawniającego się zarówno dzięki tym sakramentom, które są *sacramenta tantum*, jak też poprzez rady ewangeliczne. Dzięki swojej naturze sakramentalnej Kościół zespala jednak oba te elementy w nadprzyrodzonej syntezie ekonomii zbawienia, w której nie da się już oddzielić natury od nadprzyrodzoności. Podobnie jak małżeństwo, również Kościół można zdefiniować jedynie wychodząc z jego charakteru sakramentalnego.

Sakrament małżeństwa, w którym uobecnia się stan natury skażonej po grzechu pierworodnym (choć już odkupionej), jest tym jedynym sakramentem (wraz z kapłaństwem), który określa podstawowy wymiar samego statusu Kościoła w ekonomii zbawienia. Mocą wewnętrznej kościelności (*velut Ecclesia domestica*) instytucji małżeństwa, w której prawo boskie naturalne przenika się z prawem boskim pozytywnym, Kościół zostaje dogłębnie zakotwiczony w ekonomii stwórczej, osiągając tym samym zdolność wszczepiania się w świat nie w sposób uboczny, ale jako podmiot odpowiedzialny ostatecznie za dzieje. W rzeczy samej, rozwijając w dalszym ciągu kulturalne polecenie stwórcze razem z całą ludzkością, Kościół nadaje mu właściwości sakramentalne ekonomii zbawczej — ze względu na ostateczną odnowę całego stworzenia w paruzji.

Mimo swej kościelności małżeństwo nie posiada autonomicz-

nego statusu kościelnego, który by mu pozwalał urzeczywistniać w sobie Kościół w pełnych jego wymiarach: potrzebuje kapłaństwa, by móc sprawować Eucharystię, niezbędne mu są także rady ewangeliczne, aby wieść życie w wymiarze dziewictwa z zachowaniem właściwej sobie płodności fizycznej. Rady ewangeliczne i kapłaństwo nie są ze swej strony autonomicznymi stanami kościelnymi, albowiem z jednej strony dziewictwo, z drugiej zaś dziedziczna nieprzekazywalność kapłaństwa nie dopuszczają, by mogły one same z siebie się odradzać jako stany Kościoła. Oba więc podobnie jak sam Kościół, zależą w swym istnieniu od sakramentu małżeństwa. Kapłaństwo i rady ewangeliczne istnieją po to, by mężczyzna i niewiasta mogli jednoczyć się nie tylko cieleśnie, ale także w wierze, według podwójnego wymiaru: sakramentalnego (którego gwarantem jest kapłaństwo), jednoczącego stare i nowe prawo, oraz wymiaru dziewictwa, zapożyczonego od rad, będącego gwarantem widzenia uszczęśliwiającego. Sakrament małżeństwa natomiast istnieje po to, by czy to rady ewangeliczne, będące przypomnieniem i zapowiedzią dziewiczej miłości Trójcy Świętej, czy też kapłaństwo, które jest znakiem sakramentalnym władztwa Chrystusa — Głowy Kościoła, mogły istnieć nadal jako istotne elementy konstytucyjnej struktury Kościoła.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹ W zakresie problematyki poruszanej w nr 1 por. M. Gerpe-Gerpe, *La potestad del Estado en el Matrimonio de los Cristianos y la noción contrato-sacramento*, Salamanca 1970, zwł. 1-38. 202—204. Por. też E. Corecco, *Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?*, PRMCL 67 (1978) 11—34.

² Por. P. Abellán, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939, s. 195—201.

³ C. I, D, 1, Gr. a.

⁴ Por. C. Fassó, *Storia della filosofia del diritto*, t. I: *Antichità e Medioevo*, Bologna 1970, zwł. s. 241—270.

⁵ Lombard posługiwał się wyrażeniem *pactio coniugalis*. L. IV, dist. XXVII, c. IV. Por. G. le Bras, *Mariage*, DTC IX, Paris 1927, c. 2182—2183.

⁶ Por. np. *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 78; In IV Sent., d. 42, q. 2, a. 2.

⁷ In IV Sent., d. 40, q. 1, a. 4; tamże, d. 27, q. 1, a. 2.

⁸ In IV Sent., d. 34, q. 1, a. 1.

⁹ Por. A. Di Pauli, *Das Recht des Staates bezüglich der Aufstellung trennender Ehehindernisse nach der Lehre der französischen und deutschen Regalisten*, AfKKR 97 (1917) 55—58.

- 10 Por. J. Basdevant, *Des rapports de l'Eglise et de l'Etat dans la législation du mariage du Concil de Trente au Code Civil*, Paris 1900, s. 1—3.
- 11 Na temat doktryny gallikańsko-regalistycznej por. E. Corecco, *Il sacerdote ministro del matrimonio?*, La Scuola Cattolica 98 (1970) 361—367. Por. też G. H. Joyce, *Matrimonio cristiano*, Alba 1955, s. 232—254; Le Bras, *Mariage*, art. cyt., s. 2274—2277.
- 12 Por. E. Corecco, *Il sacerdote ministro...*, s. 354—360. 470nn.
- 13 Por. J. Dauvillier, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le decret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933, s. 76—90; Le Bras, art. cyt., s. 2184—2186.
- 14 Na temat całokształtu rozwoju zagadnienia od Dunsza Szkota do Sua-reza por. E. Corecco, *L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio scolastico Gratia perficit, non destruit natu-ram*, Communio 16 (1974) 1010—1023.
- 15 Por. Gerpe-Gerpe, dz. cyt., s. 35—38. 204.
- 16 *De matrimonio*, c. 32; Gerpe-Gerpe, dz. cyt., s. 104—114. 167nn.
- 17 *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe = WA), Wai-mar 1883 nn, 40, III, 205; 10, II, 283.
- 18 Por. E. Wolf, *Ordnung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1961, s. 551—553.
- 19 WA, 6, 555, 4; tamże, 27, 24—25. Por. J. Heckel, *Lex Charitatis*, Mün-chen 1953, s. 102.
- 20 Por. H. Thielicke, *Theologische Ethik III*, Tübingen 1964, s. 595.
- 21 Por. A. Rouco Varela, *Peculiaridad cristiana del matrimonio entre cristianos de distintas Iglesias*, Dialogo Ecuménico, Salamanca 29 (1973) 50—52.
- 22 AAS 22 (1930) 570.
- 23 Por. Gerpe-Gerpe, dz. cyt., passim, a zwł. s. 104—114. 165—167. Gdy chodzi o rozwój doktryny o władzy Kościoła nad małżeństwem ochrzczonych oraz osoby ochrzczonej z nieochrzczonej por. J. Scheepers, *De regimine matrimonii disparis*, Romae 1964, zwł. s. 134—185.
- 24 Por. H. Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, s. 83—91.
- 25 Por. kan. 27 § 1, 1509, nr 1; gdy chodzi o przesłanki, które doprowa-dziły do rozwoju tego określenia por. E. Corecco, *Diritto, Dizionario Teo-logico Interdisciplinare*, t. I, Torino 1977, c. 112—133.
- 26 Por. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, W: *Theologie der Ehe*, Re-gensburg—Göttingen 1969, s. 82—88.
- 27 Por. W. Kasper, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*, W: *Die neue Gemeinde. Festschrift Th. Filthaut* (red. A. Exeler), Mainz 1967, s. 115.
- 28 Por. K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, s. 519—540, zwł. s. 523—529.
- 29 Por. np. KL 2.
- 30 1 Kor 7, 34. Por. H. Urs van Balthasar, dz. cyt., s. 128—136.
- 31 Gdy chodzi o naturę poszczególnych stanów ludzkości por. cytowane już dzieło von Balthasara, zwł. s. 51—314. 32 Por. 1 Kor 7, 29—31.
- 33 Por. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, § 85 *O małżeństwie* (s. 468—482), na którym teologowie współcześni często się opierają, choć go nie cytują.
- 34 Por. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958, s. 276—277.
- 35 W kwestii nierozłączalności kontraktu i sakramentu wypowiedziała się także Międzynarodowa Komisja Teologiczna (MKT) w dokumencie *Proposizioni sulla dottrina del matrimonio*, z grudnia 1977 r. MTK chciała oczywiście zachować istotę nauki tradycyjnej, ujętej w kan. 1012 (KPK), utrzymując, że „...małżeństwa, jako instytucji zamierzonej przez Boga-Stwórcę, nie da się odłączyć od małżeństwa-sakramentu. Sakramentalność...

należy tak dalece do samej istoty [małżeństwa], że nie może być od niego odłączona” (nr 3). Albo też: „W relacji do Kościoła nie istnieje między dwiema osobami ochrzczonymi małżeństwo naturalne odłączone od sakramentu, lecz wyłącznie małżeństwo naturalne podniesione do godności sakramentu” (tamże). Mimo takich ujęć MKT może stać się powodem niejasności doktrynalnych, gdy zauważa, że w odniesieniu do chrześcijan, „którzy negują swą wiarę lub nie zamierzają czynić tego, co czyni Kościół... obowiązuje prawo naturalne” (tamże). Nie można tymczasem przyjmując istnienia w odniesieniu do chrześcijan naturalnego prawa do małżeństwa, jeżeli się wcześniej zakwestionowało sam przedmiot tegoż prawa, to znaczy możliwość istnienia dla nich „naturalnej” instytucji małżeństwa. W tekście MKT pojęcie „małżeństwa naturalnego” posiada podwójny wymiar: metafizycznie abstrakcyjny, poznawalny przez sam rozum ludzki (do którego mogłoby się ewentualnie odwoływać państwo), oraz wymiar zbawczy, odnoszący się do małżeństwa w ramach różnych stadiów ekonomii stwórczej i zbawczej (do którego odwołuje się teologia i kanonistyka). Przyjmując, że pierwsze ujęcie, do którego zdaje się odnosić w tekście wzmianka „o naturalnym prawie do zawarcia małżeństwa” (nr 3), nie posiada znaczenia teologicznego (jako że chodzi w niej o czysto rozumowe podejście do zagadnienia), należy stwierdzić, że lepiej byłoby jej unikać, rezygnując równocześnie z wyrażenia „małżeństwo naturalne podniesione do godności sakramentu”. KPK w § 1 kan. 1012 nie mówi bowiem o wyniesieniu kontraktu „naturalnego” do rangi sakramentu, lecz o kontrakcie małżeńskim *tout court*. Małżeństwo naturalne nie istnieje przecież wcale jako metafizyczna rzeczywistość abstrakcyjna. Istniały natomiast na przestrzeni dziejów różne natury, przyjmowane przez małżeństwo w stanie sprawiedliwości pierwotnej, następnie w stanie grzechu oraz w stanie właściwym dla ekonomii zbawienia. W pierwszych dwóch stanach małżeństwo nie było zwykłą instytucją z prawa natury, poznawalną wyłącznie przez rozum ludzki, lecz rzeczywistością z prawa boskiego-naturalnego. Zmiany, jakie się dokonały w samej naturze małżeństwa wraz z przejściem z ekonomii stwórczej (stanu sprawiedliwości pierwotnej i grzechu) do zbawczej, nastąpiły w wyniku samego przeobrażenia się ekonomii Bożej jednej w drugą, z tym, że każda z nich jest poznawalna w odniesieniu do swego znaczenia zbawczego wyłącznie poprzez Objawienie. Z tego to właśnie powodu Pismo św. nie wspomina o nim ani w Starym, ani w Nowym Testamencie. Zamiast więc mówić o „małżeństwie naturalnym”, byłoby — z teologicznego punktu widzenia — rzeczą bardziej poprawną twierdzić po prostu, że w ekonomii zbawczej „natura” małżeństwa chrześcijańskiego zbiega się z jego sakramentalnością. Stałoby się w ten sposób rzeczą oczywistą, że w przypadku, gdy mężczyzna i niewiasta, ochrzczeni wykluczają sakramentalność, małżeństwo jako takie nie istnieje. Nie wystąpi jednak tym samym konkubinatem, obecna jest bowiem wola zawarcia małżeństwa, którego nie da się jednak określić mianem małżeństwa z „prawa natury”, albowiem nie ma ono w swoim ujęciu metafizycznie abstrakcyjnym żadnego odniesienia do teologii, w swym zaś ujęciu historycznym jako instytucja z prawa boskiego-naturalnego przestało już istnieć, stając się w ekonomii zbawczej instytucją z prawa boskiego-pozytywnego, którego natura jest wyłącznie sakramentalna. Sytuacji małżonków chrześcijańskich, znajdujących się poza rzeczywistością sakramentalną, nie da się więc określić w sposób pozytywny, na podstawie prawa natury, lecz jedynie negatywnie: z jednej strony jest to sytuacja różna od konkubinatu, z drugiej zaś strukturalnie obca ekonomii zbawczej. Każde odwołanie się do prawa natury staje się wieloznaczne; nie może też zawierać żadnej zadowalającej treści na skutek wieloznaczności samego pojęcia „natury”.

³⁶ Por. K. Reinhardt, *Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht*, W: *Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971, s. 26—34. ³⁷ KK 11.

³⁸ Por. rozdział *Ehestand* w cytowanym już dziele von Balthasara, s. 180—202.

³⁹ Na temat hierarchicznej struktury małżeństwa por. inne stanowiska K. Mörsdorfa (*Lehrbuch des Kirchenrechts I*), München—Paderborn—Wien 1958, s. 139—140, oraz K. Rahnera (dz. cyt., s. 537—538).

⁴⁰ Na temat doktryny *Vaticanum II* zob. U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*, Romae 1968, s. 108—127.

⁴¹ Por. np. W. Aymans, *Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht*, TThZ 83 (1974) 321—338.

⁴² Propozycję, która mogłaby radykalnie zmienić obraz Kościoła w *Lex fundamentalis*, biorąc za jego podstawę siedem sakramentów, podał w swoim czasie S. Kuttner (*Betrachtungen zur Systematik eines neuen Kodex Iuris Canonici*, W: *Ex Aequo et Bono. Wilibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag* (red. P. Leishing — R. Pototsching — R. Potz), Innsbruck 1977, s. 15—21). Abstrahując w tym kontekście od różnych form instytucjonalnych, w jakich realizują się w sposób prawny rady ewangeliczne, wydaje się rzeczą nieuniknioną określenie tychże rad jako podstawowych elementów konstytucjonalnych Kościoła. Jeżeli prawdą jest, że Kościół rodzi się poprzez Słowo i Sakramenty (por. K. Mörsdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, AfkKR 134 [1965] 72—79), albowiem do nich nawiązują wszystkie elementy instytucjonalne i charymatyczne Kościoła, prawdą jest również to, że rad ewangelicznych nie powinno się uważać za elementy przygodne, które mogłyby równie dobrze nie istnieć, albo też za coś nieuniknionego (*inconcussum*, por. kan. 27 § 2 *Lex fundamentalis, Textus emendatus*), lecz z istoty swej niekoniecznego dla istnienia Kościoła. Jako zakotwiczone w samym *ius divinum* rady ewangeliczne należą do samej konstrukcji Kościoła. Pewne wątpliwości nasuwa zatem sposób traktowania tychże rad przez oba projekty *Lex fundamentalis*, idące zresztą po linii *Vaticanum II*. Skoro jest rzeczą oczywistą, że chcąc je zdefiniować, nie wystarczy stwierdzić, w sposób negatywny, że nie należą one do hierarchicznej struktury Kościoła, to nie wystarcza również powiedzieć, że przynależą do życia i świętości Kościoła (jak czyni to kan. 25 § 2 nowego projektu oraz kan. 27 § 2 *textus emendatus*), jeżeli przy pomocy takiego sformułowania chciałoby się uniknąć podkreślenia, że są one tak, jak rozróżnienie na duchowieństwo i świeckich, oparte na *ius divinum*. Faktyczne istnienie *status perfectionis* nie należy jedynie od dobrowolnego wyboru dokonanego przez duchownych lub świeckich, którzy decydują się na taki stan życia. O ile byłoby to prawdą z subiektywnego punktu widzenia (podobnie zresztą jak w odniesieniu do stanu duchownego i świeckiego, jako że nikt nie może być wyświęcony lub ochrzczony wbrew swojej woli), to nie jest już prawdą w ujęciu obiektywnym, albowiem istnienie faktyczne *status perfectionis* (podobnie jak stanu duchownego i świeckiego) zostało zagwarantowane w Kościele w sposób pozytywny i obiektywny samą inicjatywą Boga, który stworzywszy instytucjonalny wzorzec wzbudza także nieodwołalnie konkretne powołania. W tym to właśnie znaczeniu trzy wymienione stany przynależą do *ius divinum* łącznie ze „stanem czwartym”, jakim jest małżeństwo. Kościoła nie da się pomyśleć bez jakiegokolwiek jednego z tych czterech stanów; odnoszą się one bowiem nawzajem, strukturalnie, do siebie uzupełniając się wzajemnie. Wynika stąd, że stany te nie zawsze mogą, w swej konkretnej realizacji, występować oddzielnie i różnić się od siebie. Tak więc stan laicki może się urzeczywistniać bądź

to jako stan małżeński, bądź też jako *status perfectionis*; *status perfectionis* z kolei może się przejawiać jako stan laicki lub kapłański; stan kapłański może się realizować jako *status perfectionis* i z nim się utożsamiać, choć nie może się urzeczywistniać jako stan małżeński, chyba że w postaci zbieżności przypadkowej, albowiem oba te stany nie przenikają się wzajemnie. Również ontyczna struktura czterech omawianych stanów jest inna: z jednej strony stany: laicki, małżeński i kapłański są sakramentalne w odróżnieniu od *status perfectionis*; z drugiej zaś stan laicki, w miarę jak specyfikuje go sam tylko chrzest, jest *sacramentum tantum*, w odróżnieniu od małżeństwa i prawdopodobnie także kapłaństwa. Uprzednie istnienie w ekonomii stwórczej dwóch ostatnich stanów wynika z faktu, że jedynie małżeństwo jest zakotwiczone zarówno w stanie sprawiedliwości pierwotnej, jak też w stanie grzechu. Sama przynależność czterech omawianych stanów do konstytucyjnej struktury Kościoła nie przeszkadza, by każdy z nich odznaczał się swoistym pierwszeństwem strukturalnym w odniesieniu do pozostałych — z racji właściwego sobie wszczęcia w samą konstrukcję Kościoła. Wyższość *status perfectionis* nad stanem świeckim i duchownym wynika z większej radykalności, z jaką ten stan ma realizować powołanie zbawcze; pierwszeństwo stanu świeckiego (jako rzeczywistości zmierzającej ku małżeństwu i z nim się zespalającej) w odniesieniu do kapłaństwa i rad ewangelicznych wypływa z funkcji, jaką spełnia on w sposób niezastąpiony w porządku uobecniania Kościoła w świecie i realizowania polecenia kulturalnego, które Kościół ma spełniać razem z całą ludzkością na przestrzeni dziejów; prymat małżeństwa nad stanem świeckim i nad *status perfectionis* (a w jakiejś mierze także nad kapłaństwem) wynika z tego, że małżeństwo jako sakrament różny od chrztu jest nieodzownym, strukturalnym punktem zbieżności ekonomii stwórczej i zbawczej. W nim ontyczna jedność natury i nadprzyrodzoności urzeczywistnia się sakramentalnie według specjalnego wzorca jedności zachodzącej między Chrystusem i Kościołem oraz między dwiema naturami w Chrystusie. To właśnie wyodrębnia małżeństwo spośród wszystkich innych rzeczywistości kościelnych, w których natura zespała się z nadprzyrodzonością w jedności sakramentalnej lub mistycznej. Jedynie w małżeństwie miłość Chrystusa do Kościoła urzeczywistnia się sakramentalnie, zgodnie z formalnymi właściwościami zaślubin. Zarówno w chrzcie, jak też w Eucharystii natura zostaje ontycznie włączona w nadprzyrodzoność, tworząc strukturalną jedność typową dla sakramentu; wszystko to nie odbywa się jednak zgodnie z dynamiką właściwą dla wzorca zaślubin Chrystusa z ludzkością. W chrzcie występuje wzorzec stworzenia (*nova creatura*), w Eucharystii — ofiary krzyża. W darach kontemplacji mistycznej, której prototypem i zapowiedzią strukturalnie obiektywną są rady ewangeliczne, Bóg jednoczy się z człowiekiem, ale nie w sposób sakramentalny. Pierwszeństwo stanu kapłańskiego wynika z jego funkcji hierarchicznej. W pełni zgadzając się z koncepcją von Balthasara (por. dz. cyt., zwł. s. 294—314) o istotnej wzajemności stanów: *perfectionis, sacerdotalis i laicalis*, trzeba stwierdzić jednak, że ta wzajemność — istotna w konstytucyjnej strukturze Kościoła — nie może wykluczać małżeństwa jako elementu autonomicznego w odniesieniu do stanu laickiego z chwilą, gdy ten ostatni nie zmierza koniecznie do małżeństwa. Tylko w ten sposób można właściwie ocenić, bez cienia pesymizmu, zbawczą i eklezjalną funkcję sakramentu małżeństwa jako elementu istotnego w konstrukcji Kościoła. To jego specyficzne znaczenie w i dla Kościoła uwypuklił Sobór Watykański II, kiedy starał się określić małżeństwo (w odróżnieniu od wszystkich innych stanów) *velut Ecclesia domestica*: zastosował bowiem w ten sposób do małżeństwa to samo pojęcie „Kościoła”, którym została określona ta rzeczywistość, w której w dziejach natura i nadprzyrodzoność nieustannie zespalają się ze sobą, najbardziej ściśle i nierozłącznie.