

ANDRZEJ PASTWA
Katowice

EKUMENICZNY WALOR FORMUŁY KODEKSOWEJ *FRUCTUOSA LITURGICA MATRIMONII CELEBRATIONE* (KPK, KAN. 1063, N. 3)

Eklezjologia *communio* Soboru Watykańskiego II, a z nią, iście przełomowe, ekumeniczne „otwarcie” zainaugurowane dekretem *Unitatis redintegratio*¹ oraz posoborowe zmiany katolickiej dyscypliny sakramentalnej w motu proprio *Matrimonia mixta* z 1970 roku² – oznaczały w swej istocie zaproszenie do dialogu, skierowane do siostrzanych Kościołów i wspólnot kościelnych. Było wszak oczywiste, że troska o małżeństwa chrześcijan o różnej przynależności wyznaniowej wyznacza newralgiczną płaszczyznę praktycznej ekumenii³ i stanowi „laboratorium jedności”⁴ – jeśli użyć współczesnego, jakże trafnego, określenia autorstwa papieża Benedykta XVI⁵.

¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [21 XI 1964] (dalej: UR), AAS 57 (1965), 90-112.

² PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Matrimonia mixta”* [31 III 1970], AAS 62 (1970), 257-263.

³ Dziś, z perspektywy czasu potwierdza to znawca problematyki ekumenicznej, profesor prawa kanonicznego w Bochum i Münster Heinrich Reinhardt: „Das ist zum einen die Ebene des Dialogs, der seit Jahrzehnten zwischen den Theologen der verschiedenen Bekenntnisse geführt wird, bi- und multilateral. Das betrifft Übereinstimmungen in den Fragen der Gotteslehre, der Soteriologie, der Christologie, der Offenbarung, der Ekklesiologie, der Ethik [...], aber auch der konkreten Ämter, der Taufe, der Eucharistie und der Ehe sowie der anderen Sakramente. [...] Eine zweite Ebene ist das Modell von Einzelvereinbarungen in konkreten Sachfeldern. Als Beispiel sei die konfessionsverschiedene Ehe genannt“. H.J.F. REINHARDT, *Die „Ecclesia Jesu Christi” und die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Kanonistische Aspekte*, in: *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, hg. D.M. MEIER, P. PLATEN, H.J.F. REINHARDT, F. SANDERS, Essen 2008, 549.

⁴ BENEDYKT XVI, *Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w ewangelicko-augsburskim kościele Świętej Trójcy* [25 V 2006], „L'Osservatore Romano” – wydanie polskie (dalej: OsRomPol) 27 (2006) nr 6-7, 20.

⁵ Tu pozwolę sobie przytoczyć konkluzję, którą sformułowałem w innym opracowaniu: „Można mieć nadzieję, że termin jakiego użył papież w odniesieniu do małżeństw mieszanych

Istotność rzeczonych zmian⁶ dobrze oddaje norma 9. motu proprio *Matrimonia mixta*, która przyznawała ordynariuszowi miejsca prawo dyspensowania od obowiązku formy kanonicznej, jeśli jej zachowanie wiązałoby się z poważnymi trudnościami. Jednakowoż w razie udzielania takiej dyspensy winna być zachowana jakaś publiczna forma zawarcia małżeństwa. Pierwszy krok zatem został uczyniony, za nim miały pójść następne. Adekwatnych, kompleksowych adaptacji oczekiwano przede wszystkim w prawie kodeksowym, wszak w toku były prace nad reformą zbioru Benedykta XV i Piusa X z 1917 roku, której naczelną ideą było dostosowanie nowego prawodawstwa Kościoła katolickiego do eklezjologii *Vaticanum II*. Jak niełatwe było to zadanie najlepiej świadczy fakt, że aby oddać w języku prawa doktrynę sankcjonującą liturgiczny współudział w czynnościach świętych (*communicatio in saris*)⁷ – w ukonstytuowaniu przymierza małżeńskiego, przymierza sakramentalnego z punktu widzenia katolickiej doktryny – należało wpierw poddać rewizji zastane systemowe unormowania, dość nieszczęśliwie naginające sakrament do wymogów kontraktu (usunąć dychozomię między elementem kontraktowym a elementem sakramentalnym)⁸. Słowem, reforma wprowadzająca bardziej szczegółowe regulacje, niż te zawarte we wcześniejszych dokumentach posoborowych, musiała sięgać głęboko. Efekt prac Komisji ds. Rewizji KPK nie zawiódł oczekiwań: trudno wskazać drugi taki obszar uregulowań prawnych w kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku, w którym zmiany w stosunku do kodyfikacji z 1917 roku byłyby tak daleko idące, jak prawo o małżeństwach mieszanych⁹.

(laboratorium jedności) na trwałe wejdzie do słownika ekumenii i stanie się wyznacznikiem autentycznego dialogu chrześcijańskiego”. A. PASTWA, *Wspólna celebrowanie liturgii małżeństw mieszanych wyzwaniem i szansą rozwoju dialogu z ewangelikami*, w: *W nurcie myśli Jana Kalwina*, red. J. BUDNIAK, P. JASKÓŁA, R. PORADA, Opole 2009, 106.

⁶ W opinii niemieckiego kanonisty Rainera Alfsa zakres i charakter magisterialnych dostosowań doktryny *de matrimoniis mixtis* w latach 1966-1970 dają podstawy, by mówić o prawdziwym skoku jakościowym. R. ALFS, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung*, hg. H. MÜLLER, R. WEIGLAND, Bd. 15, Würzburg 1993, 312-323.

⁷ UR 8, 15.

⁸ E. CORECCO, *Il matrimonio nel nuovo Codex Iuris Canonici. Osservazioni critiche*, in: *Studi sulle fonti del diritto matrimoniale canonico*, Padova 1988, 117. Niniejsze, wciąż aktualne wyzwanie, zidentyfikowane przez wybitnego szwajcarskiego kanonistę E. Corecca, doskonale współbrzmi z uwagą innego teologa, autorytetu w dziedzinie katolickiej liturgiki, Klemensa Richtera: “Es geht darum, Recht und Liturgie auch im Westen in eine größere Übereinstimmung miteinander zu bringen. Die Ostkirche kennt ohnedies kein Ehesakrament ohne liturgische Handlung”. K. RICHTER, *Trauungsliturgie im Wandel theologischer und rechtlicher Anschauungen*, in: *Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?* ed. K. RICHTER, Freiburg-Basel-Wien 1989, 14.

⁹ Zob. *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks prawa Kanonicznego*. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu. Poznań 1984 (da-

Nie jest wszakże moim zamiarem ani całościowe odniesienie się do treści kanonów, które kościelny prawodawca zamieścił pod nazwą *Matrimonia mixta*, ani też aspektowe przybliżenie ważniejszych unormowań tej części KPK. Zamyśl przygotowania niniejszego opracowania wiąże się z postrzeganiem współczesnej misji teologa-kanonisty – wedle paradygmatu „komunijnego” myślenia o Kościele – w takim podejściu do niełatwego dialogu chrześcijańskiego, które nad finezję naukowych dysput (z całym szacunkiem dla nieocenionych rezultatów badań teoretyków ekumenii) bardziej cenią szukanie (i proponowanie) rozwiązań realnych problemów natury pastoralnej¹⁰. Stąd próba zgłębienia treści przepisu kan. 1063, n. 3 (niestety dość pobieżnie traktowanego w komentarzach kanonistycznych¹¹) spoza wymienionego obszaru normatywnego („O małżeństwach mieszanych”), a zwłaszcza przywołanej w tytule formuły: *fructuosa liturgica matrimonii celebratione*. Na walor ekumeniczny tej wypowiedzi wskażą – w pierwszym punkcie przedłożenia – przesłanki doktrynalne leżące u podstaw pryncypium zapisanego w 1631 artykule *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (1990): „małżeństwo sakramentalne jest aktem liturgicznym”. W drugim punkcie rozwinięta zostanie teza, że istotę liturgii małżeństw ochrzczonych wyznacza kościelna proklamacja prawdy znaku sakramentalnego: „małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła” (kan. 1063, n. 3). W trzecim punkcie – zgodnie z niekwestionowaną zasadą o immanencji i wzajemnym przenikaniu liturgii i teologii – praktycznym wyrazem dobrze pojętej ekumenii okaże się świadectwo płynące z tekstów, wspólnie wypracowanych, ewangelicko-katolickich obrzędów liturgii małżeństw międzywyznaniowych.

lej: KPK), kan. 1124-1129. Warto zauważyć, że termin „małżeństwo mieszane” – zadowoliony w prawie kanonicznym (rozdział VI, tytułu VII w księdze IV KPK nosi tytuł: *Małżeństwa mieszane*) – jest synonimem bardziej adekwatnego w języku teologii ekumenicznej terminu „małżeństwo chrześcijan o różnej przynależności wyznaniowej” (w skrócie: „małżeństwo międzywyznaniowe”).

¹⁰ Kanonista nie może dziś abstrahować od swego testamentu Jana Pawła II, sformułowanego w głośnym przemówieniu do Roty Rzymskiej, który da się streścić w słowach: w Kościele wymiar prawny i wymiar pastoralny są nierozdzielnie związane. Por. IOANNES PAULUS II, *Allocutio Summi Pontificis ad Iudices, Administros Advocatosque Rotae Romanae coram admissos* (*Il giudice si guardi sempre da una malintesa compassione che scadrebbe in sentimentalismo, solo apparentemente pastorale*) [18 I 1990], „Communicationes” (dalej: ComCan) 22 (1990), 5, n. 4. Zob. A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009, 203-208.

¹¹ Zob. renomowane komentarze: K. LÜDICKE, *Kommentar zum c. 1063*, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, hg. K. LÜDICKE, Essen 1989, 1063/4; T. RINCON PEREZ, *Comentario al cc. 1063-1064*, in: *Comentario exegético al Código de Derecho canónico*, ed. Á. MARZO, J. MIRAS, R. RODRIGUEZ-OCANA, Pamplona 2002³, vol. 3/2, 1114.

1. Kontekst doktrynalny: „małżeństwo sakramentalne jest aktem liturgicznym” (KKK, n. 1631)

W komentarzu do numerów 12. i 13. adhortacji *Familiaris consortio* kardynał J. Ratzinger¹² dostrzega w pojęciu „przymierze” – identyfikującym biblijny topos: „Bóg miłuje swój lud” – klucz do poznania prawdy o małżeństwie. Upewnia o tym – jak zauważa ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary – doniosły *passus* dokumentu: „Komunia miłości pomiędzy Bogiem i ludźmi, stanowiąca zasadniczą treść Objawienia [...] znajduje swój wymowny wyraz w przymierzu oblubieńczym zawartym pomiędzy mężczyzną i kobietą”¹³. Ich miłosna więź „staje się obrazem i znakiem przymierza łączącego Boga z Jego ludem”¹⁴. I co najważniejsze – ostatnie cytowane zdanie przygotowuje wężłową dla katolickiej teologii sakramentu proklamację, że małżeńskie przymierze miłości odbija, jak w zwierciadle, odwiecznie ukrytą w Bogu Tajemnicę (*mysterium sponsalis Foederis*)¹⁵, a dokładniej – jest znakiem realnym Nowego i Wiecznego Przymierza¹⁶.

Uważny odbiorca magisterium papieskiego od razu zwróci uwagę – czego nie omieszkął zaznaczyć dostojny komentator, obecny papież – że Jana Pawła II nauka o małżeństwie (*sacramentum matrimonii*) koncentruje się na miłości. To w niej papież-nauczyciel personalizmu widzi specyficznie chrześcijańską substancję przymierza osób (jego zasadę strukturalną)¹⁷. Jeśli do tego dodać wskazania soborowej konstytucji *Gaudium et spes*¹⁸, nie może być wątpliwości: katolicka doktryna małżeńska ma już za sobą balast myśli neoscholastycznej –

¹² J. RATZINGER, *Ehe und Familie im Plan Gottes*, in: *Familie, werde, was du bist. Kommentare zu „Familiaris consortio”*, hg. N. und R. MARTIN, Vallendar-Schönstatt 1983, 94-95.

¹³ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* [22 XI 1981] (dalej: FC), 12.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ J. RATZINGER, *Ehe und Familie*, 95.

¹⁶ „Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, który Słowo Boże daje ludzkości, przyjmując naturę ludzką, i w ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie samego na krzyżu dla swej oblubienicy, Kościoła. W ofierze tej odsłania się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia małżeństwo ochrzczonych staje się ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa”. FC 13.

¹⁷ Piszę o tym w monografii: „Przymierze miłości małżeńskiej”. *Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*.

¹⁸ Ważne jest tu sformułowanie Ojców Soboru: „Chrystus Pan szczerze pobłogosławił tej przyjmującej wiele postaci miłości, zrodzonej ze źródła miłości Bożej i ustanowionej na wzór Jego zjednoczenia z Kościołem. Jak bowiem niegdyś Bóg wyszedł ma spotkanie swojemu ludowi poprzez przymierze miłości i wierności, tak teraz Zbawiciel ludzi i Oblubieniec Kościoła przez sakrament małżeństwa wychodzi na spotkanie chrześcijańskim małżonkom”. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (dalej: KDK), 48.

z charakterystycznym ontologiczno-instytucjonalnym i zarazem odpersonalizowanym podejściem do „siódmego sakramentu”¹⁹; balast tym bardziej dolegliwy, że wyraźnie obciążający i wręcz negatywnie wpływający na toczący się dialog ekumeniczny²⁰. Jakże zatem są owoce soborowej (i posoborowej) reintegracji katolickiej doktryny małżeńskiej wokół pojęcia-klucza: „przymierze miłości małżeńskiej”?

W próbie odpowiedzi na to pytanie – nie wychodząc poza ramy określone tematem opracowania – wypada poczynić następujące uwagi:

1. Małżeństwo w ekonomii stworzenia – sakrament najpierwotniejszy

Rozwinięcie niniejszej idei magisterialnej zawdzięczamy współczesnej personalistycznej teologii „obrazu Bożego”. U zarania dziejów najpierw w osobie ludzkiej, będącej szczytem Boskiego obdarowania, a następnie w małżeńskiej „komunii osób” objawiona zostaje sakramentalność całego stworzenia. Osobowa jedność mężczyzny i kobiety, konstytuowana przez „nieodwołalną osobistą zgodę” – tj. w akcie oblubieńczego przymierza, w którym „małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują”²¹ – staje się znakiem skutecznie przenoszącym w widzialność świata Tajemnicę Trójjedynego Boga²². „Naturalne” małżeństwo jako owoc pierwszego Przymierza ze Stwórcą – służy przekazywaniu „sakramentu Stworzenia”, czyli – jeśli zgodnie z Tradycją dociekać sensu myśli natchnionej 5. rozdziału *Listu do Efezjan* – udostępnianiu całego dziedzictwa łaski: nadprzyrodzonych owoców wiecznego wybrania człowieka przez Ojca w Umiłowanym Synu²³. Od „początku” zatem małżeńskie przymierze miłości niesie z sobą nieodłączny wymiar sakralny i sakramentalny²⁴.

¹⁹ A. PASTWA, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, 23-31; zob. szerzej W. MOŁOŃSKI, *Theologie der Ehe in der Geschichte*, Aschaffenburg 1976, 159-229.

²⁰ Nie miejsce tu, by poddawać szerszej analizie zasadną w dużej mierze Karla Bartha krytykę tych koncepcji. Odsyłam do monografii wnikliwie referującej stanowisko tego znakomitego reprezentanta teologii ewangelickiej. Zob. U. BAUMANN, *Die Ehe – ein Sakrament?*, Zürich 1988, 332-339. K. Barth konsekwentnie głosi – o czym zaświadcza ewangelicki badacz, profesor Martin Honecker – że pojęcie „przymierze” jest kluczowe we współczesnym ujmowaniu małżeństwa: „Bei Karl Barth führt die personalistische Deutung, unter Berufung auf die Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz, zur Sicht der Ehe als Exemplarischer Form der Mitmenschlichkeit. Der Leitbegriff dieser Deutung von Ehe lautet «Bund»”. M. HONECKER, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin-New York 1993, 163.

²¹ KDK 48.

²² Por. Ef 5,31-32; JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. STYCZEŃ, Lublin 1998, 67.

²³ Por. Ef 1,4-6.

²⁴ Przymierze małżeńskie jawi się jako integralna część i centralny punkt „sakramentu Stworzenia”. W tej optyce małżeństwo jest *par excellence* sakramentem najpierwotniejszym. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 51.

2. Małżeństwo w optyce chrystologiczno-eklezjologicznej – zakorzeniona w misterium Chrystusa rzeczywistość sakralna i sakramentalna jednej ekonomii Zbawienia

Nieoceniony walor poznawczy dla określenia istoty odnowionego w Chrystusie przymierza małżeńskiego kryje w sobie prawda o jedności obu zbawczych porządków: tajemnicy Stworzenia i Odkupienia²⁵, a ściślej mówiąc – prawda o ciągłości urzeczywistniania się odwiecznie ukrytej w Bogu Tajemnicy²⁶. Terminy „jedność” i „ciągłość” nie desygnują bowiem identycznej „rzeczywistości”. Ekonomię sakramentalną, ukonstytuowaną na fundamencie Odkupienia „coś” różni się od ekonomii pierwotnej. Dotknijmy sedna sprawy: nowy porządek „znaków” zbawczych, który bierze swój początek z oblubieńczo-odkupieńczego obdarowania Kościoła przez Chrystusa, nie jest już skierowany do „człowieka niewinności i sprawiedliwości”, lecz do „człowieka pożądlivosti”, obarczonego dziedzictwem grzechu pierworodnego i stanem grzeszności²⁷. Odnosząc tę myśl do małżeństwa warto podkreślić: rajski ideał doskonałej komunii osób (*una caro*) uległ spowodowanej grzechem destrukcji²⁸ zaciemnienia czy wręcz zatarcia „obrazu Bożego” – i tylko za sprawą Chrystusowej łaski Odkupienia małżeństwo może odzyskać swą naturalną godność i świętość. W perspektywie chrystocentrycznej – scalającej *ordo Creationis* i *ordo Redemptionis* – widać wyraźnie, co oznacza przywrócenie pierwotnej prawdy o sakralności „spotkania” małżeńskiego²⁹. W małżeństwie ochrzczonych sam Chrystus określa sposób oddania się osoby drugiej osobie w przymierzu nierozzerwalnym (realizowanym w „na obraz Boży”!). Ponieważ w miłosnym „spotkaniu” osób dar czyni chrześcijanin, czyli „ja” należące do Chrystusa, Boski Oblubieniec i Jego miłość do Oblubienicy przestaje być „na zewnątrz” (neoscholastyczna „Przyczyna zewnętrzna”), ale jest i pozostaje w samym centrum przymierza ludzkich oblubieńców³⁰.

²⁵ K. RAHNER, *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie: praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, hg. F.X. ARNOLD, Bd. 2/2, Freiburg 1966, 208-228.

²⁶ Zob. TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 279-284.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 55.

²⁸ O.H. PESCH, *Ehe im Blick des Glaubens*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg. F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE, Vol. 7, Freiburg-Base-Wien 1981, 25-27.

²⁹ Tu wypada wspomnieć o wkładzie w katolicką teologię sakramentu małżeństwa Edwarda Schillebeeckxa. Tak, jak cytowany wcześniej K. Rahner nadał katolickiej wizji wymienionego sakramentu rys par excellence eklezjalny, tak holenderskiemu teologowi zawdzięczamy dowartościowanie optyki chrystologicznej. Jego postawę ideową trafnie ujmują U. Baumann w formule: *Christliche Ehe als Horizont der Christusbegegnung*. E. SCHILLEBEECKX, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 19652, 23-26, 180-181; U. BAUMANN, *Die Ehe*, 296-301.

³⁰ G. ZANNONI, *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto. L'amore avvenimento giuridico*, Genova 2002, 315-406.

3. Małżeństwo w zintegrowanej perspektywie antropologiczno-historiozbawczej – odnowiona koncepcja znaku sakramentalnego

Umiejętne sprzężenie optyk antropologicznej, chrystologicznej i eklezjologicznej w katolickiej teologii małżeństwa³¹ – wokół centralnej kategorii „przymierza” – przynosi odpowiedź na pytanie, w czym tkwi istota odnowionej wizji „siódmeo” sakramentu. Jej programowy azymut wyznacza genialna myśl Josefa Ratzingera, że u samego jądra idei sakramentalnej należy widzieć etos chrześcijańskiego małżeństwa³² – etos budowany na gruncie prawdy o jedności tajemnicy Stworzenia i tajemnicy Chrystusowego Przymierza³³. A jeśli tak, to sakrament – znak owego Przymierza – nie może być czymś dodanym do małżeństwa (czymś „z zewnątrz”, „ponad” czy „obok”). Co więcej, w duchu soborowego *aggiornamento* nie może być wątpliwości, że znak sakramentalny to w rzeczy samej ułomna (bo ludzka!) rzeczywistość wprowadzona w tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa. Dopowiedzmy: chodzi o całą rzeczywistość małżeństwa (*matrimonium in facto esse*), a nie tylko o inicjujący je prawno-liturgiczny akt konstytutywny (*matrimonium in fieri*). Już to wstępne przybliżenie treści znaku sakramentalnego pokazuje, że należy zdecydowanie odrzucić dawne tendencje – tak drażliwe w dialogu z braćmi ewangelikami – ontologizacji³⁴ czy apoteozy małżeństwa. „Małżeństwa w Panu” nie sposób dziś pojmować w kategoriach *hieros gamos* – związku, który sam w sobie jest święty. Realizacja Chrystusowego Przymierza ma przecież miejsce w realnym świecie niedoskonałych (grzesznych) istot potrzebujących odkupienia. W praktyce musi to oznaczać, że do wspomnianego Przymierza są włączone naturalne (nie abstrakcyjne, ale konkretne!) komponenty małżeństwa: płeć i eros³⁵.

W ten sposób podążając za dyskursem J. Ratzingera, dochodzimy do istotnej konstatacji. Wypracowany przez Sobór nowy kształt etosu chrześcijańskie-

³¹ Wedle Ursy Baumanna zawdzięczamy to w dużej mierze niemieckim teologom: J. Ratzingerowi, W. Kasperowi i K. Lehmannowi – przedstawicielom kierunku w matrymonialistyce, którego wiodącą ideę da się zawrzeć w słowach: *Christliche Ehe als sakramentale Situation*. U. BAUMANN, *Die Ehe*, 302.

³² Tuż po zakończeniu Soboru Watykańskiego II ów niemiecki teolog (obecny papież) przedstawił oryginalną historiozbawczo-eklezjologiczną koncepcję sakramentu małżeństwa, opartą na ostro zarysowanych założeniach antropologiczno-etycznych. J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, „Theologische Quartalschrift” 149 (1969), 53-74.

³³ „Das Schöpfungsgeheimnis wird zum christologischen Bundesgeheimnis”. O.H. PESCH, *Ehe im Blick des Glaubens*, 21.

³⁴ Osobliwością byłoby jeszcze dziś utrzymywać – zwłaszcza na kanwie egzegezy Ef 5 – że samo sakramentalne małżeństwo (instytucja) jest odbiciem relacji Chrystus-Kościół. Zob. celną krytykę tego stanowiska K. HERTZBERG, *Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung*, Frankfurt am Main 1999, 306-307.

³⁵ J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, 54-60.

go małżeństwa³⁶ determinuje teologiczną myśl *de sacramento matrimonii*. Jeśli zatem w katolickiej (chrześcijańskiej?) teologii małżeństwa podkreśla się wewnętrzny związek między stworzeniem i Przymierzem, to m.in. dlatego, że ów związek w kategoriach etycznych wyraża wzajemną przynależność do siebie: *eros* i *agape*. *Eros* nie jest czymś obcym w stosunku do *agape*, ale należy do niej tak, jak stworzenie należy do Przymierza: z jednej strony *eros* pochodzi od *agape*, z drugiej zaś *agape* wskazuje na *eros*³⁷. Stąd sztuczne i z gruntu fałszywe jest ich przeciwstawianie, zwłaszcza gdy bodaj najpiękniejsze karty Pisma Świętego Starego Testamentu: prorocstwo Ozeasza oraz *Pieśń nad Pieśniami* rzucają światło na wspaniałą dynamikę ludzkiej miłości (*eros*) zmierzającej ku swej pełni (dopełnieniu przez *agape*)³⁸. Ukazują też prawdziwy sens *erosa*: raz jako niekończącą się tęsknotę człowieka, który woła do Boga, innym razem – jako intymne zwrócenie się do siebie oraz przynależność mężczyzny i kobiety. Niniejsze manifestacje ciągle niedoskonałej miłości (*eros*) są znakiem sakramentalnym (*sacramentum*) owej tęsknoty za tym, co Boskie. Tak staje się jasne, co stanowi prawdziwą substancję sakramentalnego przymierza małżeńskiego. Ponieważ ludzka *eros* „potrzebuje” wprowadzenia w tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania – czyli zapoczątkowanego aktem zgody małżeńskiej złączenia z misterium Chrystusa (*actus+habitus sacramentalis*) – właśnie tej miłości przysługuje status materii sakramentu. Trudno dobitniej ukazać eklezjotwórczy dynamizm transformacji *eros* w sakrament. W konkluzji Ratzinger stwierdza: miłość małżeńska może być cierpliwa, czysta, pokorna, ofiarna i przebacząca (*agape*)³⁹, ale taką staje się tylko z wiary i dzięki łasce⁴⁰.

Nie trzeba dodawać, że w ten sposób wspomniana wcześniej proklamacja 13. numeru *Familiaris consortio*, dotycząca relacji: małżeństwo ochrzczonych – misterium Chrystusa, zyskuje solidną personalistyczną wykładnię. Funkcję sakramentalnego odzwierciedlania misteryjnej więzi Chrystusa-Oblubieńca i Kościoła-Oblubienicy (funkcję „znaku realnego”) spełnia w przymierzu małżeńskim osobowa miłość małżonków⁴¹. Upewnia o tym autor *Listu do Efezjan*,

³⁶ Zob. J. BAJDA, *Etos sakramentu małżeństwa*, w: JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 231-248.

³⁷ Tu J. Ratzinger wypowiada się kategorycznie: chrześcijańskie małżeństwo bez owej *eros* nie mogłoby istnieć; tak jak Przymierze bez stworzenia stałoby się puste, tak *agape* bez *eros* byłaby nieludzka. TENŻE, *Zur Theologie der Ehe*, 65-66.

³⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 95-99.

³⁹ 1 Kor 13,4-8.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, 66-67.

⁴¹ Tak też należy rozumieć ważną konstatację K. Rahnera: „Durch den Verweis- und Zeichencharakter der ehelichen Liebe ist die Ehe nie ein bloß „Weltlich Ding“. Denn diese Liebe selbst ist kein weltlich Ding, sondern das Ereignis der Gnade und Liebe, die Gott und Menschen eint. Wenn solche Ehe darum in der Kirche geschieht, ist sie ein Moment des Selbstvollzuges der Kirche als solcher, der von zwei getauften Christen vollbracht wird, die durch die Taufe zur akti-

gdy ukazują przymierze małżeńskie jako rzeczywistość wpisaną w „wielki sakrament” Chrystusa i Kościoła – sakrament, w którym dwa wymiary miłości: oblubieńczy i odkupieńczy łączą się w jedno. Nie może być inaczej: Chrystus zaślubił Kościół – swą Oblubienicę, przez to, że „wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). Konsekwentnie, w małżeństwie sakramentalnym oba wspomniane wymiary miłości – szczegółowo zdeterminowane „mową ciała”, że nawiążę do Jana Pawła II – stają się (wraz z łaską sakramentu) udziałem nowo zaślubionych małżonków⁴². Czytelnym tego świadectwem, wedle paradygmatu: *lex credendi – lex orandi*, jest inspirowana w dużej mierze właśnie *Listem do Efezjan* katolicka liturgia sakramentu małżeństwa. Z jednej strony owa miłosna „mowa ciała” – „jedność dwojga” (*communio personarum*) otwarta na szerokie kościelne „współuczestnictwo” (*communio Ecclesiae*)⁴³ – staje się „tworzywem” liturgii Kościoła, gdy w oparciu o nią buduje się znak sakramentalny. Z drugiej strony język i forma liturgii (m.in. formuła ślubowania: „biorę ciebie... za żonę/męża i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską...”⁴⁴) kształtują małżeński dialog miłości⁴⁵; dodajmy za Janem Pawłem II – kształtują nie inaczej, jak tylko „przez Przymierze i łaskę, którą liturgia głosi i aktualizuje w sakramencie”⁴⁶. Taką też jest wymowa słów z 67. numeru adhortacji *Familiaris consortio* wartych zacytowania: „Małżeństwo chrześcijańskie wymaga z reguły obrzędu liturgicznego, który w formie społecznej i wspólnotowej wyraża kościelną i sakramentalną, z samej swej istoty, naturę przymierza małżeńskiego zawartego pomiędzy ochrzczonymi. Obrzęd zaślubin jako *sakramentalny akt uświęcenia* – włączony w liturgię, będącą szczytem całej działalności Kościoła i źródłem, z którego wypływa cała jego moc uświęcająca – winien być sam w sobie ważny, godny i owocny”⁴⁷. Zwięźlej tę samą myśl oddaje formuła katechizmowa: „małżeństwo

ven Teilnahme an diesem Selbstvollzug ermächtigt sind“. K. RAHNER, *Die Ehe als Sakrament*, in: TENŻE, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 533.

⁴² JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 66.

⁴³ „Podstawową racją jest tu [...] pierwotny plan Stwórcy, który »od początku« chciał, ażeby człowiek był »jednością dwojga«, oraz by mężczyzna i kobieta stanowili pierwszą wspólnotę osób, z której wyrastają wszystkie inne wspólnoty i która równocześnie jest »znakiem« międzyosobowej Komunii Miłości, stanowiącej tajemnicze życie wewnętrzne Boga w Trójcy Jedynej”. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”* [30 XII 1988] (dalej: ChL), 52.

⁴⁴ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Wydanie trzecie według drugiego wydania wzorcowego, Katowice 1996, 31.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, t. 4: *Sakrament*, 107.

⁴⁶ *Ibid.* „Liturgia sakramentu małżeństwa kształtuje ów znak – bezpośrednio: w wymiarze obrzędu sakramentalnego, na podstawie całej jego wymowy; pośrednio: w wymiarze całego życia. Mężczyzna i kobieta jako małżonkowie zabierają ów znak w całe swoje życie i pozostają nim aż do śmierci”. *Ibid.*, 71.

⁴⁷ FC 67.

sakramentalne jest aktem liturgicznym; wypada zatem, by było celebrowane podczas publicznej liturgii Kościoła⁴⁸.

2. Istota liturgii małżeństwa chrześcijańskiego: „ukazywać, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła” (KPK, kan. 1063, n. 3)

Badanie procesu posoborowej odnowy doktryny małżeńskiej wokół pojęcia-kłucza „przymierza miłości małżeńskiej” ma tę zaletę, że nie pozwala stracić z pola widzenia najważniejszego celu reformy kodeksu z 1917 roku, którym było dostosowanie *ius matrimoniale* do odnowionej eklezjologii. Niniejsza, celowa metodycznie, konstatacja tłumaczy, dlaczego w gąszczu opinii ekspertów zaangażowanych w dyskusję nad kształtem normatywnego ujęcia sakramentu małżeństwa uwagę przyciąga głos Winfrieda Aymansa. Ten wybitny kanonista niemiecki już w pierwszej fazie reformy wykazywał nieadekwatność formuły *contractus matrimonii* dla wyrażenia relacji Chrystus – Kościół (w świetle *locus theologicus*: Ef 5, 21–33), „modelu”, który leży u ontycznych podstaw sakramentalnego przymierza mężczyzny i kobiety. Był on zdania, że reistyczno-instytucjonalny stygmat dawnych ujęć, stanowi przeszkodę do zredagowania w języku kanonów całej prawdy o małżeńskiej *communio personarum* – tej dynamicznej rzeczywistości w obrębie kościelnej *Communio* (*kirchliche Existenzform*), której twórcą jest sam Bóg⁴⁹.

Głos Winfrieda Aymansa nie był odosobniony. Kiedy reforma weszła w fazę konsultacji, zespół studyjny „De iure matrimoniali” (opracowujący wota organów konsultacyjnych) musiał m.in. odnieść się do krytyki pewnej konferencji episkopatu i nie wymienionego z nazwy uniwersytetu. W zgłoszonych uwagach podnoszono, że w propozycjach kanonów wstępnych (i podstawowych) prawa małżeńskiego w Schemacie z 1975 roku⁵⁰ ewidentnie zabrakło wymiaru eklezjalnego. Za jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy konferencja uznała pominięcie w określeniu małżeństwa chrześcijańskiego bezpośredniego odniesienia do Przymierza miłości Chrystusa i Kościoła⁵¹. Łukę tę starał się wypełnić jeden z biskupów, wnioskując by w kanonie określającym małżeństwo (242 § 1) znalazło się zdanie: *Ex Christi institutione unio matrimonialis inter baptizatos*

⁴⁸ KKK 1631.

⁴⁹ W. AYMAN, *Die Sakramentalität christlicher Ehe in ekklesiologisch-kanonistischer Sicht*, „Trierer theologische Zeitschrift” 83 (1974), 323; IDEM, *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgehalt kirchlicher Existenz*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 147 (1978), 429.

⁵⁰ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur*, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

⁵¹ ComCan 9(1977), 117.

signum est unionis Christi et Ecclesiae. Wreszcie, co warto podkreślić, do teologicznego „modelu” Chrystusowej tajemnicy zjednoczenia z Kościołem (z nieodłącznym terminem *foedus*) nawiązywały dwa „gotowe” projekty wymienionego kanonu⁵².

Jakkolwiek dezyderaty te nie wywołały takiego rezonansu, jakiego można było oczekiwać⁵³ – bo w samej normie „definiującej” chrześcijańskie małżeństwo (kan. 1055) zabrakło owych teologicznych odniesień⁵⁴ – to jednak autorzy reformy wprowadzili postulowany zapis w kan. 1063⁵⁵, w pierwszym rozdziale poświęconym duszpasterskiemu przygotowaniu do zawarcia małżeństwa. Nie jest przy tym bez znaczenia, że ich zamysłem (wyraźnie artykułowanym) było podkreślenie godności chrześcijańskiego małżeństwa oraz troska o właściwe przygotowanie wiernych/wierzących nupturientów do owocnego sprawowania liturgii sakramentu⁵⁶. Postawmy kropkę nad „i”: nie tylko uprawniona, ale i wiążąca jest teza zgłoszona przez Rainera Alfsa, iż rzetelna wykładnia kan. 1055 § 1-2 doma-

⁵² Projekt 1: „Ex institutione Christi ad sacramenti dignitatem evehitur ipse contractus matrimonialis inter baptizatos, foedus coniugale instaurans quo mysterium unitatis et foecundi amoris Christum inter et Ecclesiam significant et participant et spiritu Christi roborantur, ita ut sibi invicem in propria perfectione et sanctificatione atque in prolis susceptione et educatione adiutorio sint”. Projekt 2: „Ex Christi institutione ad dignitatem sacramenti et signi unionis Christi et Ecclesiae evehitur ipse contractus matrimonialis inter baptizatos, quo foedus coniugale instauratur”. *Ibid.*, 121.

⁵³ Dziś można już z całą stanowczością stwierdzić, że doskonalsze w tym względzie uregulowania przyniosła reforma prawa małżeńskiego w kodeksie katolickich Kościołów wschodnich z 1990 roku. Zob. K.-H. SELGE, *Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie*, Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 12, Frankfurt am Main 1999, 287-292; A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”, 169-171.

⁵⁴ KPK, kan. 1055: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu” (§ 1); „Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem” (§ 2).

⁵⁵ KPK, kan. 1063: „Duszpasterze mają obowiązek troszczyć się o to, aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc wiernym, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił. Ta pomoc winna być udzielana przede wszystkim: [...] n. 3: przez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa, która winna ukazywać, że małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”. Tu warto zauważyć, że choć wcześniejsza wersja tego przepisu nie była jeszcze kompletna, to znalazło się w niej m.in. znaczące teologicznie słowo *foedus* (przymierze) przeniesione potem do następnego, 4. numeru tegoż kanonu – Schemat 1975, kan. 249, n. 3: „liturgica foederis matrimonialis celebratione in qua hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviavit”. ComCan 9(1977), 137.

⁵⁶ ComCan 9 (1977), 138-139; por. N. LÜDECKE, *Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes” in kanonistischer Auswertung*, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, hg. H. MÜLLER, R. WEIGLAND, Bd. 7, Würzburg 1989, 902.

ga się jednocześniej, kontekstualnej interpretacji 3. numeru kan. 1063⁵⁷. Innymi słowy, wymienione przepisy kanoniczne, tak samo przekazujące prawdę o małżeństwie chrześcijańskim⁵⁸, winny być odczytywane łącznie.

Zasadne jawi się przeto dopełnienie wypowiedzi z pierwszego punktu niniejszego przedłożenia („małżeństwo sakramentalne jest aktem liturgicznym”) – zdaniem, że kwintesencję liturgii małżeństwa chrześcijańskiego wyrażają słowa kan. 1063, n. 3: „małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”. Co przy tym istotne: *ratio legis* (wewnętrzna celowość) tego unormowania wyraża troskę Kościoła o owocne sprawowanie liturgii małżeństwa. Właśnie ta ostatnia okoliczność naprowadza nas na fragment adhortacji *Familiaris consortio*, stanowiący dla wymienionego przepisu kanonicznego relevantną ośnowę magisterialną: „Małżeństwo chrześcijańskie, jak wszystkie sakramenty, których celem »jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu« (KL, n. 59) samo w sobie jest aktem liturgicznego uwielbienia Boga w Jezusie Chrystusie i w Kościele: sprawując ten sakrament, małżonkowie chrześcijańscy wyznają Bogu swoją wdzięczność za udzielony im wzniosły dar, którym jest to, że w swym życiu małżeńskim i rodzinnym mogą przeżywać miłość samego Boga do ludzi i miłość Pana Jezusa do Kościoła, Jego oblubienicy”⁵⁹. Wzajemny dar osobowy ochrzczonych nupturientów znajduje swój najtrwalszy fundament oraz najgłębsze źródło w nieskończonej Miłości Trójjedynego Boga – sakramentalnie „tu i teraz” urzeczywistnianej w Jezusie Chrystusie. O ile Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Pan każdemu z ludzkich oblubieńców ofiarował już swe miłosne „Tak”⁶⁰, o tyle mogą oni w akcie przymierza małżeńskiego – przyjmując siebie

⁵⁷ R. ALFS, *Sakramentale Ehe als „Ereignisort” gelebten Glaubens und Glaubensmangel als Ehenichtigkeitsgrund. Theologischer Anspruch und kanonistische Konsequenz*, „De processibus matrimonialibus” (dalej: DPM) 5(1998), 28-29.

⁵⁸ Toteż za nader skromny i niewystarczający wypada uznać komentarz do kan. 1063, n. 3 w postaci przywołania nauki papieskiej o tzw. bezpośrednim przygotowaniu do małżeństwa: „W zakres treści tego, co na tej, analogicznej do katechumenatu, drodze wiary należy przekazać, winno wejść także pogłębione poznanie tajemnicy Chrystusa i Kościoła, znaczenia łaski i odpowiedzialności chrześcijańskiego małżeństwa, jak również przygotowanie do podjęcia czynnego i świadomego udziału w liturgicznym obrzędzie zaślubin”. FC, 66; T. RINCON Perez, *Comentario al cc. 1063-1064*, 1114.

⁵⁹ FC, 56. Cytowana w adhortacji ważna idea soborowej konstytucji o liturgii znajduje rozwinięcie w dalszym passusie, który warto przytoczyć: „Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz [...] ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania tej łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości”. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 59.

⁶⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego* naucza, że „już chrzest jako wejście do Ludu Bożego wyraża tajemnicę zaślubin, a skoro tak, to całe życie chrześcijańskie nosi znamię oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła”. KKK, 1617.

z ręki Boga i oddając się „drugiemu” w „Drugim” – wyrazić obopólnie wolne, bezwarunkowe „tak”. Tym samym u początków ich małżeństwa, a potem w przeżywanej codziennie wspólnocie losu i biografii (*consortium totius vitae*⁶¹) – w nowy sposób (!) – uobecnia się i konkretyzuje się miłość Chrystusa do Kościoła.

Od razu widać, jak ważne w odkrywaniu głębi teologii przymierza małżeńskiego tudzież jądra liturgii chrześcijańskiego małżeństwa – potencjalnie w ekumenicznym zespoleniu wysiłków – jest nawiązanie do tzw. świadomości chrzcielnej, czyli dochodzenie do prawdy na gruncie *par excellence* eklezjologicznym (i tym samym chrystocentrycznym). Powtórzmy raz jeszcze: przez chrzest mężczyzna i kobieta doznają odkupieńczej miłości Chrystusa i otrzymują w darze pełnoprawne uczestnictwo w Jego miłości oblubieńczej do Kościoła⁶²; już wtenczas udziałem przyszłych oblubieńców chrześcijańskiego małżeństwa staje się budująca jedność Ciała Mistycznego „relacja małżeńska” z Chrystusem. Wyraźne akcenty takich eklezjalnych odwołań obecne są w kolejnych passusach *Familiaris consortio*⁶³. Jan Paweł II naucza w adhortacji, że sakrament małżeństwa stanowi „kontynuację chrztu z wody i Ducha”⁶⁴, „podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu”⁶⁵, na nowo „nakłada obowiązek wszczepiony na chrzcie świętym”⁶⁶. To też powołaniem chrześcijańskich małżonków jest konsekwentne trwanie „w prawie łaski i świętości chrzcielnej, odnowionej w sakramencie małżeństwa”⁶⁷.

Jednakowoż, aby właściwie identyfikować w małżeńskim przymierzu miłości (w małżeńskiej realizacji *Foedus Caritatis*) jego wymiar eklezjalny, wypada za współczesną doktryną katolicką⁶⁸ przenieść punkt ciężkości refleksji nad wewnętrznym związkiem sakramentu małżeństwa i chrztu św. z płaszczyzny indywidualno-soteriologicznej na płaszczyznę uniwersalno-soteriologiczną, określającą udział w powszechnym posłannictwie Chrystusa (i Kościoła)⁶⁹. Instruktywne w tym względzie są słowa Jana Pawła II z cytowanej adhortacji: „Rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła: mał-

⁶¹ KPK, kan. 1055 § 1.

⁶² JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, t. 4: Sakrament, 33.

⁶³ W całym magisterium papieskim Jana Pawła II o małżeństwie wydarzenie chrztu – czyli określone przez niezniszczalny „charakter sakramentalny” wydarzenie łaski, oznaczające dla chrześcijanina nowe „życie w Chrystusie” (w sensie ontycznym i egzystencjalnym) – jawi się jako fundament sakramentalnego przymierza małżeńskiego. Zob. szerzej A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”, 145-149.

⁶⁴ FC 63.

⁶⁵ *Ibid.*, 56.

⁶⁶ *Ibid.*, 54.

⁶⁷ *Ibid.*, 58.

⁶⁸ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: KK], n. 11, 33; ChL 62; FC 49-64.

⁶⁹ Zob. K. HERZBERG, *Taufe, Glaube und Ehesakrament*, 309-311.

żonkowie i rodzice chrześcijańscy, na mocy sakramentu «we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego» (KK, n. 11). Dlatego też nie tylko otrzymują miłość Chrystusa, stając się wspólnotą «zbawioną», ale są również powołani do przekazywania braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«⁷⁰. Jeśli zaś widzieć w *unitas* klucz hermeneutyczny do rozumienia katolickiej nauki o *sacramentum matrimonii* – jak to precyzyjnie artykułuje w swych badaniach niemiecki kanonista Kurt Herzberg⁷¹ – prawda o powołaniu wszystkich małżeństw chrześcijan na gruncie ich udziału w kapłaństwie Chrystusa daje się wyrazić proklamacją: aktualizować w dniu zaślubin i całym życiu małżeńskim kościelne „wydarzenie jedności”⁷². Powiedzmy wyraźnie: istota sakramentu małżeństwa nie zasadza się wyłącznie na statyczno-ontologicznie rozumianych skutkach chrztu, lecz na osobowo-dialogowej dynamice świadomości chrzcielnej⁷³ – jest przeto *par excellence* wyrażaniem jednoczącej miłości Chrystusa⁷⁴. To chce przekazywać Kościół, zwłaszcza w liturgicznej celebracji zaślubin, kiedy nawiązując do chrzcielnej więzi z Chrystusem i udziału małżonków w Jego kapłaństwie – głosi prawdę, że małżeństwo chrześcijan jako sakrament Kościoła jest znakiem i narzędziem jedności.

Podsumujmy: chrześcijańskie małżeństwo i zrodzona z sakramentu małżeństwa rodzina przez uczestnictwo w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa są powołane do budowania „w Panu” – w ramach tej samej, określonej historycznie, kościelnej więzi z Boskim Arcykapłanem – małżeńsko-rodzinnej *communio personarum* oraz powszechnej *Communio Ecclesiae*⁷⁵.

3. Małżeństwo międzywyznaniowe „Kościołem domowym” – świadectwo wspólnych ewangelicko-katolickich agend liturgicznych

„Różne liturgie zawierają wiele formuł błogosławieństw i modlitw epikletycznych, w których prosi się Boga o łaskę i błogosławieństwo dla nowożeńców,

⁷⁰ FC 49.

⁷¹ K. HERZBERG, *Taufe, Glaube und Ehesakrament*, 300-303.

⁷² Wedle nauki Soboru Watykańskiego II (KK, n 10, 11) – jak celnie konstatuje Kurt Herzberg – sakramentalność małżeństwa wyrasta z rzeczywistości chrzcielnej, jednak nie tyle z czystego faktu chrztu, ile raczej z opartego na chrzcie uczestnictwie wiernych (wszystkich chrześcijan) w kapłaństwie wspólnym, którego konsekwencją jest żywa relacja z Chrystusem: „Die traditionelle Formulierung der Taufe als „Sakrament des Glaubens“ läßt sich hier – ganz im Sinne von Röm 6 – als „Sakrament der Christusbeziehung“ übersetzen. In LG 7 bettet das Konzil die Taufe deutlich in den Gedanken der Christusbeziehung ein“. Ibid., 309-310.

⁷³ Cytowany wcześniej, niemiecki teolog katolicki O.H. Pesch zawarł tę myśl w sentencji: „Die Ehe ist nicht erst dann Ehe, wenn sie sakramental ist. Vielmehr umgekehrt: Die Ehe ist sakramental, wenn sie im Glauben gelebt wird“. O.H. PESCH, *Ehe im Blick des Glaubens*, 23.

⁷⁴ Por. R. ALFS, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung*, 463-464.

⁷⁵ Por. FC 15, 21, 50.

szczególnie dla żony. W epiklezie tego sakramentu małżonkowie otrzymują Ducha Świętego jako komunię miłości Chrystusa i Kościoła. Jest On pieczęcią ich przymierza, zawsze żywym źródłem ich miłości, mocą, w której będzie odnawiać się ich wierność⁷⁶. Rzeczywistość nowej komunii⁷⁷, a wraz z nią całe bogactwo dynamizmu miłości w przymierzu małżeńskim⁷⁸ – jak głosi Kościół katolicki w przytoczonym, ważnym artykule *Katechizmu* – jest dziełem Ducha Świętego, udzielonego małżonkom podczas uroczystości sakramentalnej⁷⁹. Tak, zgodnie z Tradycją, zostaje uwypuklona we współczesnym Magisterium – i znajduje swój pełny wyraz w kościelnej liturgii – trynitarna struktura sakramentu małżeństwa. Przy okazji, jeszcze raz potwierdza się prawda, że treść kościelno-liturgicznego obrzędu zaślubin dobrze oddaje teologiczna kategoria przymierza. Sakrament w tej perspektywie to przymierze „przed Bogiem”, „w Panu” i „przez Ducha”⁸⁰, przymierze, które dalece wykracza poza samo wydarzenie małżeńskiego ślubowania. Obejmuje wszak całkowitość (*totalitas*) ustanawianej wspólnoty losu i biografii w jej wymiarze historycznym – o czym zaświadczały słowa katolickiej liturgii: „...oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż, Panie Boże wszechmogący, w Trójcy Jedyny...”⁸¹.

W tym kontekście cytowany Rainer Alfs zwraca uwagę na znaczenie „prze-strzeni” miłosnego spotkania i zbawczego dialogu małżeńskiej pary wiernych z Trójjedynym Bogiem: „w Kościele” i „przez Kościół”. Właśnie uwypuklenie prawdy, że „małżeństwo sakramentalne jest aktem liturgicznym [...] Kościoła”⁸² daje kanoniście asumpt do sformułowania niebłahej tezy. Jego zdaniem, stosowanie kanonicznej zwyczajnej formy zawarcia małżeństwa wraz z obrzędem li-

⁷⁶ KKK 1624.

⁷⁷ Tę nowość kościelnej „jedności dwojga” (*das Ehesakrament, das umfasst Ehefeier und Eheleben, ist ein Lebensvollzug der Kirche*) dobrze ukazuje Th. Schneider, w latach 1988-2005 katolicki przewodniczący „Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen” (*nota bene* kard. J. Ratzinger od 1964 roku aż do swego wyboru na Stolicę Piotrową był członkiem ÖAK), obecnie emerytowany profesor dogmatyki i teologii ekumenicznej Uniwersytetu w Moguncji. W swej głośniej monografii autor pisze: „Wenn zwei durch die Taufe vom Geist Gottes ergriffene und in die Lebenswirklichkeit des erhöhten Christus einbezogene Menschen sich ehelich verbinden, dann ist genau diese Verbindung als solche und nicht nur ihre Einzelexistenz von dieser neuen Christuswirklichkeit geprägt und bestimmt. Nicht nur die beiden Partner, sondern auch ihre Gemeinschaft sind eine Wirklichkeit des neuen Seins in Christus“. TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes*, 291.

⁷⁸ Por. KDK 49.

⁷⁹ Por. FC 19.

⁸⁰ „Nur „durch den Geist” Gottes und Jesu Christi, den Heiligen Geist, wird Gottes Kraft und Macht wirksam und erfahrbar als bleibende und immer wieder neu erfahrbare Gegenwart seiner Treue, immerwährender Versöhnung und bergender Gemeinschaft: Das ist die pneumatologische Dimension christlicher Ehe“. U. BAUMANN, *Die Ehe*, 389.

⁸¹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, 31.

⁸² KKK 1631.

turgicznym⁸³ w optymalny (i adekwatny) sposób wyraża – proklamowany przez Sobór Watykański II – kościelny horyzont wydarzenia sakramentu (*ekklesiales Handlungsgeschehen*, czyli *Element „Kirchlichkeit”*)⁸⁴. Zgadzając się z autorem, wypada zauważyć, że w odróżnieniu od form nadzwyczajnych – w których i tak muszą się urzeczywistnić wszystkie trzy istotne elementy sakramentalnego zawarcia małżeństwa (a więc nie tylko *Ehekonsens*, *Öffentlichkeit*, lecz także *Kirchlichkeit*)⁸⁵ – zwyczajna forma ukonstytuowania wspólnoty całego życia niesie z sobą nader klarowne przesłanie: „zawarcie małżeństwa, skoro wiąże się z szafarstwem sakramentu, nie jest tylko czynnością prywatną, lecz liturgiczną czynnością samego Kościoła dotyczącą całego Ciała Mistycznego (zob. kan. 837 § 1 KPK)”⁸⁶.

Tę ostatnią myśl szeroko rozwija w swych badaniach katolicki teolog Urs Baumann⁸⁷. W liturgii sakramentu małżeństwa – jako emanacji wiary Kościoła – kładzie on akcent na jedność czynności liturgicznych całej zgromadzonej wspólnoty kościelnej. Obrzęd sakramentalny należy bowiem wiązać nie tylko z jakąś formą wyrażenia przez parę małżeńską osobistej (subiektywnej) wiary⁸⁸, lecz na-

⁸³ Tu warto przytoczyć stosowną normę kodeksową: „Poza wypadkiem konieczności, przy zawieraniu małżeństwa należy zachować obrzędy przepisane w księgach liturgicznych zatwierdzonych przez Kościół albo przyjęte prawnymi zwyczajami” – KPK, kan. 1119. *Nota bene* z krytyką tego zapisu, krótko po promulgacji KPK, wystąpił Eugenio Corecco. Twierdził on, że słowa kanonu *serventur ritus in libris liturgicis* bynajmniej nie wskazują na o to, by celebrowanie liturgiczne, która w Kościele katolickim nie jest wymagana do ważności, była wymagana do godziwości szafarstwa sakramentu. Jego zdaniem, jasny komunikat w tej ostatniej kwestii (obowiązywalności formy liturgicznej *ad liceitatem*) mogłaby zapewnić dopiero formuła *servetur liturgica forma, secundum ritum in libris liturgicis*. Tu wypada odnotować, że szwajcarski kanonista jednoznacznie opowiadał się za wprowadzeniem formy liturgicznej *ad validitatem matrimonii* (jednym z argumentów, choć nie jedynym, było powołanie się na tradycję wschodnich Kościołów katolickich). E. CORECCO, *Il matrimonio nel nuovo Codex*, 124-126.

⁸⁴ R. ALFS, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung*, 484-485.

⁸⁵ *Ibid.*, 602.

⁸⁶ *Ibid.*, 484, zob. szerzej 482-535; por. też K.-H. SELGE, „*Consensus solus*” versus *ekklesiale einbindung der eheschließung*?, DPM 14(2007), 126-133.

⁸⁷ Nie sposób nie zauważyć, że Urs Baumann, autor m.in. cenionej monografii *Die Ehe – ein Sakrament?* (jak i inni autorzy, np. wcześniej cytowany Karl-Heinz Selge), szuka „programowo” w katolickiej doktrynie małżeńskiej punktów „stycznych” do podjęcia trudnego dialogu ekumenicznego z chrześcijanami Zachodu, tradycyjnie nie przyjmującymi wiary w sakrament małżeństwa. Zważywszy na fakt bliskości doktrynalnej katolików z chrześcijanami Wschodu w nauce *de sacramento matrimonii*, wypada podzielić opinię o celowości skoncentrowania wysiłków na tym kierunku badań.

⁸⁸ Tu należy pamiętać o autorytatywnym objaśnieniu tej kwestii przez Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio*: „Wiara osób proszących o ślub kościelny może mieć różny poziom i pierwszym obowiązkiem pasterzy jest dopomóc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości. Muszą oni także rozumieć racje, które skłaniają Kościół, że dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe. Wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekono-

de wszystko z otwarciem się małżonków na dar przepowiadanej wiary Kościoła (w Słowie i Znak) i tym samym uczynienia jej owocną/owocującą w nowo ukonstytuowanej „jedności dwojga”. W niniejszych eklezjalno-liturgicznych „ramach” wiara małżonków – nawet ułomna i niedoskonała – ma realną szansę egzystencjalnego spełnienia, pogłębienia i umocnienia⁸⁹. Wobec takich jednoznacznych ustaleń – w ocenie autora – aż nadto wyraźnie rysuje się wspólna płaszczyzna dialogu doktrynalnego z braćmi ewangelikami, dialogu dobrze rokującego, jeśli zważyć, że w ich kościelnej tradycji zawarcie „przed Bogiem” przymierza małżeńskiego jest nade wszystko wydarzeniem wiary⁹⁰.

W tej samej ekumenicznej perspektywie inny znany teolog katolicki Herbert Vorgrimler – *nota bene* nieco inaczej rozkładający akcenty i polemizujący z Ursem Baumannem⁹¹ – dostrzega w rezultatach badań ewangelickich teologów

mii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę »od początku«. Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski. Znaleźli się już zresztą na prawdziwej i właściwej drodze zbawienia, która – założywszy ich szczerą intencję – może być dopełniona i doprowadzić do celu przez obrzęd sakramentu i bezpośrednie doń przygotowanie”. FC, 68; zob. też A. PASTWA, „*Sacramentalitas*” czwartym dobrem małżeństwa? w: „*Ars boni et aequi*”. *Księga pamiątkowa Uroczynowa Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy Urodzin*, red. J. WROCEŃSKI, H. PIETRZAK, Warszawa 2010, 401-409.

⁸⁹ „Das sakramentale Geschehen ist der Ort, wo Glaube sich artikulieren, selbst bezeugen und sichtbar zum Ausdruck bringen muß. Es ist aber noch mehr der Ort, wo Glauben geweckt und erschlossen wird, wo eingeladen wird zum Hören und Verstehen des Evangeliums, wo hingeführt wird zur Möglichkeit glaubender Existenz und Praxis gerade in der Ehe. [...] Es geht beim sakramentalen Handeln der Kirche nicht um eine religiöse Verbrämung oder Umrahmung gesellschaftlicher Konventionen, nicht bloß um allgemeinmenschliche Werte und Symbole, sondern um das, was Christen glauben, daß menschliche Liebe und Treue im Lichte der Liebe und Treue Gottes in Christus Jesus eine letzte Tiefe und sinngestalt gewinnt“. U. BAUMANN, *Die Ehe*, 392.

⁹⁰ *Ibid.*, 388. Interesująca jest szersza konkluzja cytowanej tu monografii: „Diese theologische Bestimmung der Ehe als eines Lebensbundes erlaubt es uns, die Anliegen der verschiedenen konfessionellen Eheauffassungen kritisch konstruktiv aufzunehmen und auf die Eheschließung anzuwenden: (...) Die Eheschließung mit der orthodoxen Tradition vor allem als Ritus zu sehen, ohne aber in Ritualismus abzugleiten; (...) Die Eheschließung mit der katholischen Tradition als Konsens voraussetzenden Rechtsakt ernst zunehmen, ohne in Juridismus zu verfallen; (...) Die Eheschließung mit der protestantischen Tradition als Realisierung des subjektiven Glaubens zu betrachten, ohne ihn in frommen Subjektivismus aufzulösen“. *Ibid.*, 387-388; zob. podobnie S. DEMEL, *Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?* Stuttgart-Uerlin-Köln 1993, 264.

⁹¹ Podczas, gdy Urs Baumann koncentruje swą uwagę na liturgicznej, realno-symbolicznej akcji całej wspólnoty kościelnej „wzorcowego” podmiotu wiary („Das Brautpaar, die Gemeinschaft der Mitfeiernden, Amtsträger und Zeugen werden so zu einer Handlungseinheit: Das „Sakrament“ wird zum gemeinsamen „Vollzug“ der so versammelten „ekklesia“). [...] Das ist die

oznaki wielce obiecującego zbliżenia stanowisk. Dobrym tego przykładem są – przywołane także przez Ursą Baumann – słowa Ernsta Kindera, tak opisującego kościelne zawarcie związku małżeńskiego⁹²: „Dokonuje się ono na mocy wypełnienia zbawczych obietnic Boga w czynnościach liturgicznych: prośbie i udzieleniu błogosławieństwa. Wówczas udziałem małżonków stają się obietnice Pana dotyczące ich małżeństwa i [co ważne – A.P.] jest im ofiarowana Jego wspierająca i uświęcająca łaska. W rezultacie ów konkretny związek zostaje potwierdzony przez samego Boga – wobec wspólnoty kościelnej – jako małżeństwo »w Chrystusie«”⁹³. Trudno nie podzielić opinii Herberta Vorgrimlera (i zbliżonej Ursy Baumann), że ewangelicki teolog, obrazując tymi słowami istotę kościelnego obrzędu zawarcia małżeństwa, ukazuje faktycznie czynność sakramentalną, i co więcej – liturgię Kościoła z jej istotnymi elementami⁹⁴. Dość przypomnieć przytoczony w „otwarcu” tej części opracowania artykuł *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Różne liturgie zawierają wiele formuł błogosławieństw i modlitw epikletycznych, w których prosi się Boga o łaskę i błogosławieństwo dla nowożeńców...”⁹⁵.

W tym miejscu warto postawić pytanie, czy – patrząc przez pryzmat posoborowych badań nad doktryną małżeńską – da się na nowo odkryć potencjał „ekumeniczny” słów adhortacji *Familiaris consortio*: „Jako znak, obrzęd liturgiczny powinien przebiegać w taki sposób, aby był, również w swym wyrazie zewnętrznym, głoszeniem Słowa Bożego i wyznaniem wiary wspólnoty wierzących. Obo-

unverzichtbare ekklesiologische Dimension christlicher Ehe“⁹⁶. Ibid., 390), Herbert Vorgrimler podkreśla prawno-liturgiczną istotność sakramentalnego błogosławieństwa nowożeńców: „Ich möchte dieser Auffassung, daß das Segensgebet zu den wesentlichen Elementen der Trauungsliturgie gehört [...] ausdrücklich zustimmen“⁹⁷. H. VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung und Neueinschätzung der kirchlichen Trauung*, in: *Eheschließung*, 61.

⁹² E. KINDER, *Die evangelische Auffassung von der Ehe und die Bedeutung der kirchlichen Trauung*, „Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung” 7 (1953), 117-121.

⁹³ Ibid., 119.

⁹⁴ H. VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung*, 57; por. U. BAUMANN, *Die Ehe*, 345-346; zob. też K.-H. SEGLE, *Ehe als Lebensbund*, 337-343.

⁹⁵ KKK 1624. Celowe wydaje się tu zacytowanie szerszej wypowiedzi H. Vorgrimlera, który nie tracąc z oczu owej ekumenicznej perspektywy, wymienia – w nawiązaniu do stanowiska Ursy Baumann – istotne elementy liturgii sakramentu małżeństwa: „Die im Gebet versammelte Kirche, der rechtmäßig bestellte und beauftragte Amtsträger (man darf hinzufügen: der nicht notwendigerweise ein Priester sein muß, gerade nachdem auch das neue Kirchenrecht die Formpflicht unter einer gewissen Bedingung gelockert hat), die Anerkennung des durch das Ja-Wort geschlossenen Bundes und dessen Segnung im Namen der Gemeinde (man darf hinzufügen: Anamnese und Epiklese, wobei der Segen die Gestalt einer demütigen Bitte um den Segen Gottes haben dürfte und nicht um jeden Preis den Eindruck der Spendung aus einer Segensvollmacht erwecken müßte). Anders als Baumann meint, repräsentieren nicht nur die Trauzeugen, sondern alle im Gebet Versammelten die Öffentlichkeit der Kirche. Die Versammelten insgesamt, das Brautpaar, der (die) rechtmäßig bestellte Amtsträger(in), die Trauzeugen und die anwesenden Freude vollziehen gemeinsam die Liturgie dieses Sakraments. Das in römisch-katholischen Tradition [...] bleibt so völlig unangetastet“⁹⁸. H. VORGRIMLER, *Zur dogmatischen Einschätzung*, 59.

wiązek pasterski wyrazi się tu w rozumnym i starannym przygotowaniu „Liturgii Słowa” i w wychowaniu do wiary uczestników zaślubin, w pierwszym rzędzie nowożeńców. Jako *akt sakramentalny* Kościoła, obrzęd liturgiczny małżeństwa powinien włączyć wspólnotę chrześcijańską przez pełny, aktywny i odpowiedzialny udział wszystkich obecnych, zależnie od miejsca i roli każdego: nowożeńców, kapłana, świadków, rodziców, przyjaciół, innych wiernych, wszystkich członków zgromadzenia, które wspólnie objawia i przeżywa tajemnicę Chrystusa i Jego Kościoła”⁹⁶. A sprowadzając rzecz do pastoralnego „konkreту” małżeństw par ewangelicko-katolickich (owego szczególnego „laboratorium jedności” – jak wcześniej sygnalizowano) wolno pytać, czy w obrzędach zawierania takich związków w kościele ewangelickim weryfikują się elementy sakramentalnej liturgii małżeństwa, sformalizowane w *Praenotanda do Rytuału rzymskiego „Ordo celebrandi matrimonium”* (1990): „W liturgii małżeństwa powinny wyraźnie występować zasadnicze elementy, a mianowicie: liturgia słowa, która uwydatnia znaczenie chrześcijańskiego małżeństwa w dziejach zbawienia oraz jego zadania i obowiązki dotyczące uświęcenia małżonków i dzieci; zgoda zawierających umowę małżeńską, o którą asystujący pyta i którą przyjmuje; czcigodna modlitwa, w której prosi się o błogosławieństwo Boże dla oblubienicy i oblubieńca...⁹⁷”; ten zaś ostatni element tak dookreślono we wprowadzeniu do niemieckojęzycznego wydania *Rytuału*: „w nim wzywa celebrans w imieniu Kościoła w anamnetyczno-epikletycznej modlitwie Ducha Świętego na pannę młodą i pana młodego i prosi o Boże błogosławieństwo dla ich przymierza małżeńskiego”⁹⁸.

⁹⁶ FC 67.

⁹⁷ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Ordo celebrandi matrimonium. Praenotanda* [19 III 1990], editio typica altera, Città del Vaticano 1991, n. 35; tekst polski – *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, 20. Ponieważ wykraczałoby poza ramy niniejszego opracowania badanie jeszcze jednego elementu wymienionego w Rytuale, a mianowicie „komunii eucharystycznej”, odsyłam do obowiązującego prawa i niektórych opracowań – KPK, kan. 844; W. REES, „*Communicatio in sacris*” und „*consortium totius vitae*”. *Kirchenrechtliche Überlegungen im Blick auf die konfessionsverschiedene Ehe*, DPM 7 (2000), 69-98; I. RIDEL-SPANGENBERGER, *Die „communicatio in sacris” – Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen*, in: *Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine?*, hg. H. HALLERMANN, Mainz 2000, 63-83; EADEM, *Bedingte Teilhabe nichtkatholischer Christen an der Eucharistie. Kirchenrechtliche Gesichtspunkte zum Verhältnis Eucharistie und Kirche*, in: *Ökumene und Kirchenrecht*, 167-193; H. HALLERMANN, *Das Problem der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien*, in: *Ökumene und Kirchenrecht*, 194-214; CH. SCHMITT, *Kommunion trotz Trennung. Universalrechtliche Vorgaben zur Eucharistiezulassung evangelischer Christen und ihre partikularrechtliche Umsetzung*, Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 49, Essen 2007.

⁹⁸ *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Zürich-Braunschweig-Freiburg-Basel-Regensburg-Wien-Salzburg-Linz 1993², [*Pastorale Einführung der Bischöfe des Deutschen Sprachgebiet*, n. 27], 27.

Nawet esencjalne i oszczędne w słowach podjęcie zarysowanej kwestii musi posiłkować się przepisami Kościoła katolickiego o małżeństwach międzywyznaniowych – najlepiej z wydanego przez Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan *Dyrektorium ekumenicznego* (1993)⁹⁹. W dokumencie tym – powtarzając regułę zapisaną w KPK¹⁰⁰ – stwierdza się: „Dla podkreślenia jedności małżeństwa nie jest rzeczą dozwoloną sprawowanie dwóch odrębnych obrzędów religijnych, kiedy to wymiana zgody małżeńskiej zostałaby wyrażona dwukrotnie, ani też taki obrzęd, w którym by celebrowano łącznie lub następczo tego rodzaju wymianę”¹⁰¹. Właśnie niniejsza formuła posłużyła Papieskiej Radzie jako punkt wyjścia do określenia praktycznych zasad sprawowania w duchu ekumenii liturgii zawarcia (sakramentu) małżeństwa. Ważne w tym względzie unormowania, zawarte w numerach 157–158, dotyczą: po pierwsze, celebracji małżeństwa mieszanego poza Kościołem katolickim (za dyspensą od formy kanonicznej), po wtóre, zawarcia takiego małżeństwa według katolickiej formy kanonicznej. I tak, przepis numer 157 reguluje: „Za uprzednią zgodą Ordynariusza miejsca kapłan katolicki lub diakon, o ile tylko został zaproszony, może być obecny, względnie uczestniczyć w jakiejś mierze w celebracji małżeństw mieszanych, gdy udzielona została dyspensacja od formy kanonicznej. W takim jednak przypadku może mieć miejsce jedna tylko ceremonia, podczas której osoba jej przewodnicząca przyjmuje wymianę zgody małżonków. Na zaproszenie celebransa kapłan katolicki lub diakon może odmówić dodatkowe i odpowiednio dostosowane modlitwy, odczytać Pismo św., powiedzieć krótkie słowa zachęty i pobłogosławić związek”. W numerze 158. zaś czytamy: „Jeżeli małżeństwo tego się domaga, Ordynariusz miejsca może pozwolić, by kapłan katolicki zaprosił szafarza z Kościoła lub Wspólnoty ekumenicznej strony niekatolickiej do udziału w celebrowaniu małżeństwa, do odczytania Pisma św., do wypowiedzenia słów krótkiej zachęty i do pobłogosławienia związku”.

Czy rzeczywiście podane przepisy – i wcześniejsze podobne uregulowania – spełniły pokładaną w nich nadzieję. Fakty mówią same za siebie. Jak owocny może być dialog ekumeniczny dzięki dobrej woli i operatywności władz zwierzchnich Kościołów chrześcijańskich – pokazuje wspólna reakcja na problem pastoralny częstego w niektórych rejonach Europy zawierania małżeństw mieszanych. Ujmując rzecz z katolickiej perspektywy, wyzwaniem stojącym przed Kościołami, i od razu dodajmy – wyzwaniem podjętym i uwieńczonym sukcesem w Niemczech, Szwajcarii i Austrii, było dostosowanie do lokalnych warunków przytoczonych zasad kanonicznych. Ów sukces polegał na wydaniu w każdym

⁹⁹ PAPIESKA RADA DS. POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* [25 III 1993] (dalej: DyrE), ComP 14 (1994), nr 2, 62-67, 143-160.

¹⁰⁰ KPK, kan. 1127 § 3.

¹⁰¹ DyrE, 156.

z tych krajach – w drodze dwu- bądź wielostronnych uzgodnień doktrynalnych – agend wspólnej celebracji liturgii małżeństw mieszanych: w Kościele ewangelickim z udziałem duchownego katolickiego i w Kościele katolickim z udziałem duchownego ewangelickiego¹⁰².

Jeśli zatem przyjąć, że wymienione agendy dobrze odzwierciedlają „to co wspólne” w ostatnich trzech dekadach XX wieku, latach intensywnego dialogu między katolikami i ewangelikami w dziedzinie teologii małżeństwa¹⁰³, to – odnosząc się wprost do interesującego nas problemu – czy rzeczywiście w obrzędach zawierania małżeństw mieszanych w Kościele ewangelickim z udziałem duchownego katolickiego (tak jak w Kościele katolickim z udziałem duchownego ewangelickiego) weryfikują się elementy sakramentalnej liturgii małżeństwa? Jeśli tak, to jakie?

¹⁰² Co zrozumiałe, w Niemczech i Szwajcarii – krajach, w których liczby katolików i ewangelików są porównywalne – w naturalny sposób podjęto trud wypracowania ekumenicznych obrzędów zawierania takich małżeństw. W przypadku Niemiec chodzi przede wszystkim o rytuały z 1971 i 1995 roku: pierwszy – *Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Regensburg-Hannover 1971; drugi, aktualnie używany – *Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Regensburg 1997² [dalej: Ordnung D]. Ciekawym ewenementem jest funkcjonowanie od 1974 roku osobnego rytuału w niemieckiej archidiecezji Freiburg i siostrzanych ewangelickich Kościołach w Baden, nazywanego formularzem C (nazwa wzięła się stąd, że wymieniony niemiecki rytuał z 1971 miał dwa formularze A i B) – *Ordnung der Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*, hg. von der der Erzdiözese Freiburg, der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Evangelischen Brüderunität Baden, der Evangelisch-methodistischen Kirche in Baden, der Altkatholischen Kirche in Deutschland, Freiburg-Karlsruhe 1974 [dalej: Ordnung C]. Z kolei rytuał szwajcarski z 2001 roku jest poprawionym wydaniem pierwszej wersji rytuału z 1993 roku (o tym samym tytule) – *Ökumenische Feier der Trauung*, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Freiburg/Schweiz-Zürich 2001² [dalej: Ordnung Ch]. Jest natomiast godnym podkreślenia (i naśladowania) fenomenem, że w Austrii – kraju o wyraźnej liczebnej przewadze katolików – także obowiązuje podobny rytuał – *Die Trauung katholisch- evangelischer Paare unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen*, hg. von der Österreichischen Bischofskonferenz und dem Oberkirchenrat der Evangelischen Kirchen A.B. und H.B, Wien 1997 [dalej: Ordnung A] (wersja wcześniejsza – *Ordnung der kirchlichen Trauung konfessionsverschiedener Paare unter der Mitwirkung der Pfarrer beider Kirchen*, hg. von der Liturgischen Kommission für Österreich in Übereinstimmung mit der Gemischten Katholisch-Evangelischen Kommission Österreichs und der Österreichischen Bischofskonferenz, Texte der Liturgischen Kommission für Österreich, 4, Salzburg 1979).

¹⁰³ A. PASTWA, *Wspólna celebracja liturgii małżeństw mieszanych*, 118-119; por. R. ALFS, *Gemeinsame Trauung? Die Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare in ihren beiden Ausgaben. Vergleich und kritische Würdigung*, DPM 8/2 (2001), Bd. 2, 206.

W świetle prowadzonych tu analiz, zasadne wydaje się podjęcie próby rozpoznania tej kwestii i zbadania tekstów obowiązujących dziś dwóch rytuałów niemieckich: krajowego z 1995 roku i lokalnego z 1974 roku (Formular C), austriackiego z 1997 roku oraz szwajcarskiego z 2001 roku – wzorem *Praenotanda* do rytuału rzymskiego – w trzech podstawowych obszarach. Dodatkowym przedmiotem kwerendy będzie zastosowanie we wszystkich trzech elementach formuł trynitarnych¹⁰⁴.

1. *Wstęp, liturgii słowa, rozesłanie (Eröffnung, Wortverkündigung, Sendung)*¹⁰⁵

a. *Anamneza tajemnicy Stworzenia: pierwszego Przymierza*

Celebracja liturgii zawarcia małżeństwa nieodmiennie łączy się z anamnezą Bożego dzieła stwórczego. Chodzi wszak o kulminacyjny akt Stworzenia i pierwszego Przymierza – stworzenie człowieka jako mężczyzny i niewiasty na obraz i podobieństwo Boże. „Obraz i podobieństwo odnosi się do wspólnego ich człowieczeństwa, do ich jedności. Przypomina, że oboje małżonkowie posiadają tę samą naturę i godność. Każde z nich jako pełne »ja« osobowe istnieje jedno w relacji do drugiego. Są oni powołani do istnienia wzajemnie dla siebie oraz do ukazywania w świecie wspólnoty miłości istniejącej w Bogu, wspólnoty miłości trzech Osób Boskich. Zostali powołani do przekazywania życia w nierozzerwalnej wspólnocie miłości jednego mężczyzny i jednej kobiety oraz do wzajemnej pomocy”¹⁰⁶. Liczne anamnetyczne nawiązania w badanych rytuałach są świadectwem znaczenia niniejszych teologicznych wyznaczników, wskazujących na uprzywilejowane „miejsce” małżeństwa w ekonomii Stworzenia. I tak, wszystkie rytuały (w licznych tekstach) wiążą powstanie owej naturalnej instytucji z aktem stwórczym Boga¹⁰⁷, niemal wszystkie (wyjątkiem jest Ordnung D)

¹⁰⁴ Austriacka teolog Sylwia Hell w eksploracji niniejszej problematyki (poddając analizie 3 rytuały: dwa austriackie z 1979 i 1997 roku i niemiecki z 1995 roku) wskazała aż osiem osobnych obszarów badawczych. Wobec takiego „zaprogramowania” badań, w niczym nie ujmując wnikliwości badawczej autorki, wolno zgłosić wątpliwości natury metodologicznej. Zob. S. HELL, *Die konfessionsverschiedene Ehe. Vom Problemfall zum verbindenden Modell*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 403-405.

¹⁰⁵ Kwerenda wszystkich czytań liturgicznych „do wyboru” mogłaby być przedmiotem osobnego opracowania. Ich liczba wykazana na końcu obrzędów (*Lesungen zur Auswahl* – Ordnung D, 64; *Bibeltexte* – Ordnung C, 30-32; *Auswahl von Schrifttexten* – Ordnung Ch, 79; w Ordnung A brak wskazania tekstów) każe niniejsze szkicowe zarysowanie problematyki ograniczyć jedynie do tekstów bezpośrednio włączonych do obrzędów: *Gottes Wort für die Ehe* – Ordnung D, 17-19; *Lesungen* – Ordnung C, 13; *Schriftworte zur Ehe* – Ordnung A, 39-40.

¹⁰⁶ J. WOŁOSZKA, *Celebracja sakramentu małżeństwa anamnezą tajemnicy stworzenia*, „Anamnesis” 8(2002), nr 31, 78.

¹⁰⁷ Przykładowo: *Gott hat von Anfang an Mann und Frau füreinander geschaffen* [*Gottes Wort für die Ehe*] – Ordnung D, 17; *Gott, der im Anfang den Menschen geschaffen hat, schuf sie als Mann und Weib...* [*Lesungen*] – Ordnung C, 13; „*Gott sprach: Lasset uns Menschen machen...*”

używają w tym kontekście – znaczącego teologicznie – słowa „przymierze”¹⁰⁸. Teologią „obrazu Bożego”¹⁰⁹ inspirowane są teksty podkreślające godność osoby¹¹⁰, a nieco mniej wyraźnie – godność komunii osób (analogia trynitarna)¹¹¹. Ale pośrednio tę ostatnią ideę da się odczytać z formuł „mażeńskich” nawiązujących do toposu: „Bóg jest miłością”¹¹² tudzież wywodzonych zeń formuł wskazujących na nierozzerwalność małżeństwa¹¹³. Wszystkie rytuały podnoszą temat pierwotnej świętości małżeństwa, której źródłem jest Boże błogosławieństwo¹¹⁴.

J. Mose 1, 26.28 [Schriftworte zur Ehe] – Ordnung A, 39; Dank sei dir, großer, guter Gott, Schöpfer des Lebens, Urquell der Liebe... [Gebet 5/7] – Ordnung Ch, 37.

¹⁰⁸ *O Gott, Du hast den Bund der Ehe geheiligt... [Gebet] – Ordnung C, 11; Herr, himmlischer Vater [...]. Laß diesen Ehebund nicht nur das Werk von Menschen sein... [Gebet, 5/1] – Ordnung Ch, 34.* Także w kontekście stworzenia – tyle, że w części *Traubekenntnis, Ringübergabe* – Ordnung A zawiera słowa: *Weil ihr vor Gott und diesen Zeugen einander eheliche Liebe und Treue gelobt habt, bestätige ich als Diener der Kirche eure Ehe als einen christlichen, nach Gottes Ordnung geschlossenen Bund [Bestätigung] – Ordnung A, 43.*

¹⁰⁹ Zob. A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”, 113-122.

¹¹⁰ *Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes [Gottes Wort für die Ehe] – Ordnung D, 17; „Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn...” J. Mose 1, 26.28 [Schriftworte zur Ehe] – Ordnung A, 39; Du hast uns Menschen nach deinem Bild geschaffen... [Fürbitten, 14/1, 14/2] – Ordnung Ch, 52.*

¹¹¹ W analizowanych rytuałach brakuje bezpośrednich nawiązań do prawdy, że nie tylko osoba ludzka, ale i małżeńska „jedność dwojga” jest obrazem Trójjedyne Boga.

¹¹² *Laßt uns beten zu Gott, unserm Vater, zu Gott, der die Liebe ist [Fürbitten, A] – Ordnung D, 24; Wir bitten Dich: öffne unser Herz für das Wort der Liebe: für die Botschaft Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus – der es uns gesagt hat – und wir haben es geglaubt, daß Du selbst die Liebe bist... [Gebet (Fürbitten)] – Ordnung C, 23; Laßt uns beten zu Gott, unserem Vater, zu Gott, der die Liebe ist [Dank- und Fürbittgebet] – Ordnung A, 46; Lasset uns beten zu Gott, unserm Vater – zu Gott, der die Liebe ist [Fürbitten, 14/6] – Ordnung Ch, 57*

¹¹³ Prawie wszystkie rytuały (z wyjątkiem Ordnung Ch) wprost przywołują zamieszczony w Księdze Rodzaju logion *una caro* (Rdz 2, 24) oraz/lub słowa Chrystusa o wymienionej prawdzie biblijnego początku (Mt 19, 6) – Ordnung D, [*Gottes Wort für die Ehe*], 18; Ordnung C, [*Lesungen*], 13; Ordnung A, [*Schriftworte zur Ehe*], 40. Podobnie można interpretować trynitarną formułę zamieszczoną w Ordnung Ch: *Herr, himmlischer Vater [...] dein Geist wirke in allem, was wir tun. Deine Gnade vollende, was wir in deinem Namen beginnen. Laß diesen Ehebund nicht nur das Werk von Menschen sein, sondern Ausdruck und Zeugnis deiner Liebe und Treue. Durch Christus, unsern Herrn... [Gebet, 5/1] – Ordnung Ch, 34.*

¹¹⁴ *Allmächtiger Gott und Vater. Du hast Mann und Frau füreinander geschaffen und der Ehe deinen Segen verheißen... [Psalmgebet/ Eingangsgebet] – Ordnung D, 16; Herr, unser Gott, Du hast Deinen Segen denen verheißen, die mit gläubigem Herzen zu Dir kommen... [Gebet] – Ordnung C, 10; Allmächtiger Gott und Vater, du hast den Ehestand gestiftet und deinen Segen denen verheißen, die in diesem Stande leben... [Eingangsvotum] – Ordnung A, 39.* Jest rzeczą naturalną, że to anamnetyczne wspomnienie (jeśli nawet nie występuje w innych częściach obrzędów) pojawia się w formule błogosławieństwa nowożeńców – *Wir danken dir, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott: Du hast den Menschen als Mann und Frau geschaffen, ihn gesegnet und zum Verwalter deiner Schöpfung bestellt... [Ehesegen, 12/2] – Ordnung Ch, 48.*

b. *Anamneza misterium Chrystusa: Nowego i Wiecznego Przymierza*

W liturgii Nowego Przymierza każda czynność liturgiczna, szczególnie celebrowanie sakramentów, jest spotkaniem Chrystusa i Kościoła¹¹⁵. Czy i w jakim zakresie liturgia omawianych tu „ekumenicznych” obrzędów aktualizuje tę sentencję *Katechizmu*? W odpowiedzi zauważmy, że choć głównym tematem formuł anamnetycznych wszystkich czterech rytuałów jest małżeństwo w ekonomii Stworzenia, to – zgodnie z regułą, że zasadniczą treścią anamnezy jest misterium Chrystusa¹¹⁶ – w większości (wyjątkiem jest tu Ordnung D) ukazują one również prawdę, że „małżonkowie są znakiem i zarazem uczestniczą w tajemnicy jedności oraz płodnej miłości Chrystusa i Kościoła”¹¹⁷. Niewątpliwą zaletą szwajcarskiego rytuału jest anamnetyczno-epikletyczne złączenie *misterium Christi* z działalnością – tu i teraz – Ducha Chrystusowego¹¹⁸.

c. *Anamneza wydarzenia chrztu świętego: udziału ludzkich oblubieńców w Chrystusowym Przymierzu Miłości*

Jako istotne jawi się przywołanie prawie we wszystkich rytuałach (z wyjątkiem Ordnung A) tego, co wspólne małżonkom w małżeństwie międzywyznaniowym: chrztu świętego i związanego z tym sakramentem zadania chrzcielnego. W obrzędach znajdujemy zachęty, by małżonkowie – w sytuacji, gdy „na sobie” doświadczają bolesnego podziału Kościoła – realizowali wspólnie chrzcielne (kapłańskie) powołanie budowania kościelnej komunii i byli znakiem nadziei na jedność Mistycznego Ciała Chrystusa¹¹⁹. Godne odnotowania jest zdanie rytuału Szwajcarskiego (Ordnung Ch), wyprzedzające w jakimś sensie późniejsze słowa Benedykta XVI, który – przypomnijmy – nazywa małżeństwo międzywyznaniowe „laboratorium jedności”: „Wszyscy mamy nadzieję, że wasza wspólnota małżeńska, mocą łaski otrzymanej od Pana, będzie cegiełką (*Baustein*) do jedności Kościoła”¹²⁰.

¹¹⁵ KKK 1097.

¹¹⁶ Zob. KKK 1099-1103.

¹¹⁷ KPK, kan. 1063, n. 3; Ordnung C, 11; Ordnung A, 40; Ordnung Ch, 31.

¹¹⁸ *Er hat seine Kirche geliebt bis zur Vollendung; er sende auch in eure Herzen den Geist seiner Liebe* [Entlassungssegen] – Ordnung Ch, 64.

¹¹⁹ „Sie sind beide getauft auf den Namen des Dreieinigten Gottes und damit Glieder der Kirche geworden. Daß sie zu Gemeinden verschiedener Konfessionen gehören, macht uns schmerzlich bewußt, daß die Kirche Jesu Christi noch nicht geeint ist. Mit der gemeinsamen Trauung am Beginn Ihrer Ehe setzen Sie ein Zeichen der Hoffnung: Auf Ihrem gemeinsamen Lebensweg werden Sie immer wieder danach streben, eins zu sein im Glauben, in geduldiger Liebe und im Vertrauen auf die Kraft des Geistes, der von Gott kommt. In gleicher Weise, liebe Gemeinde, sollen auch wir alle miteinander umgehen und beharrlich suchen, was uns verheißen ist: daß alle eins sind unter dem einen Herrn Jesus Christus“ [Einführung], Ordnung D, 14; por. Ordnung Ch, 33-34; Ordnung C, 8.

¹²⁰ Ordnung Ch, 34.

2. Zawarcie małżeństwa (*Traubekentnis, Ringübergabe*)

a. Wyrażenie zgody małżeńskiej

Przyczyną sprawczą małżeństwa jest wyrażona obopólnie przez parę oblubieńców wola konsensualna wejścia w związek małżeński¹²¹. Wszystkie analizowane obrzędy – co bynajmniej nie jest niespodzianką – wypuklają element oświadczenia woli w składanych przyrzeczeniach małżeńskich, czy to w formie odpowiedzi na pytania duchownego-liturga (*Traufragen*)¹²², czy też wypowiedzianych przez nupturientów słów przysięgi małżeńskiej (*Trauerklärung*)¹²³. Należy też przypomnieć, że w wymiarze teologiczno-liturgicznym naturę zgody (*consensus matrimonialis*) optymalnie oddaje biblijny termin „przymierze”. Otóż, w pytaniu o małżeńskie „tak”, skierowanym do obojga nupturientów: czy przyrzekają dochować świętości przymierza, które zawierają – element ten najlepiej eksponuje Ordnung Ch¹²⁴. Z kolei można pytać, czy słowa przysięgi małżeńskiej w Ordnung D, mimo że nie zawierają wymienionego terminu, faktycznie nie stanowią doskonałego opisu przymierza miłości małżeńskiej: „N., z ręki Bożej przyjmuję cię za swoją żonę (swojego męża). Chcę cię kochać i szanować, zaufać ci i być ci wiernym (wierną). Chcę ci pomagać i troszczyć się o cię. Chcę ci przebaczać, jak Bóg nam przebaczył. Chcę razem z tobą służyć Bogu i ludziom – aż do końca życia. Tak mi dopomóż Bóg”¹²⁵. O czym innym jak nie o przymierzu, mówi formuła, która komunikuje, że „nie małżonkowie są »prawodawcami« i dysponentami treści umowy małżeńskiej (jako jej strony), ale sam Bóg jest twórcą konkretnego małżeństwa. To On oddaje męża żonie/żonę mężowi i tym samym łączy oblubieńców – na gruncie całkowitości ich osobowego daru – więzami nierozzerwalnego przymierza. Innymi słowy, Bóg, wprowadzając małżonków w przymierze z Sobą, kładzie pieczęć na ich przymierzu oblubieńczym”¹²⁶.

¹²¹ KPK, kan. 1057.

¹²² Ordnung D, 19-20; Ordnung C, [*Form I-III*], 14-16 ; Ordnung A, [*Form A-C*], 41-42; Ordnung Ch, [10/1-3], 40-42.

¹²³ Ordnung D, 20; Ordnung C, [*Konsenserklärung*], 17 ; Ordnung A, [*Form D*], 42; Ordnung Ch, [10/4a], 42-43.

¹²⁴ „N. und N., gelobt ihr, den Bund eurer Ehe heilig zu halten, einander treu und herzlich zu lieben, weder in guten noch in bösen Tagen einander zu verlassen, bis der Tod euch scheiden wird, so bekräftigt euren Entschluß mit einem gemeinsamen Ja“ [*Eheversprechen*, 10/3] – Ordnung Ch, 42.

¹²⁵ Zunächst spricht der Bräutigam: „N., ich nehme dich als meine Ehefrau aus Gottes Hand./ Ich will dich lieben und achten./ dir vertrauen und treu sein./ Ich will dir helfen und für dich sorgen./ Ich will dir vergeben, wie Gott uns vergibt./ Ich will zusammen mit dir Gott und den Menschen dienen./ Solange wir leben./ Dazu helfe mir Gott“. Dann spricht die Braut: „N., ich nehme dich als meinen Ehemann aus Gottes Hand./ Ich will dich lieben und achten./ dir vertrauen und treu sein./ Ich will dir helfen und für dich sorgen./ Ich will dir vergeben, wie Gott uns vergibt./ Ich will zusammen mit dir Gott und den Menschen dienen./ Solange wir leben./ Dazu helfe mir Gott“. *Traubekentnis – Gemeinsame Feier der kirchlichen Trauung*, 20.

¹²⁶ Ordnung D, 20; A. PASTWA, *Wspólna celebrowanie liturgii małżeństw mieszanych*, 121.

b. *Pytania o integralność zgody w zakresie przymiotów i celowości małżeństwa: zrodzenia i chrześcijańskiego wychowania potomstwa.*

W katolickich obrzędach sakramentu małżeństwa ważnym zabezpieczeniem kościelnej troski o integralność woli konsensualnej jest odpowiedź nupturientów na *Pytania przed wyrażeniem zgody małżeńskiej*, czy chcą: „dobrowolnie i bez żadnego przymusu zawrzeć związek małżeński”, „wytrwać w tym związku [...] aż do końca życia”, „z miłością przyjąć i po katolicku wychować potomstwo”¹²⁷. We wszystkich analizowanych tekstach rytuałów – co godne jest podkreślenia – należy stwierdzić obecność drugiej formuły, odnoszącej się do elementu (przymiotu) nierozzerwalności małżeństwa¹²⁸. Co więcej, element ten odnajdujemy również w słowach wypowiedzianych przez nowożeńców w czasie nałożenia obrączek. Na pierwszy plan w tej części liturgii – tak samo jak w liturgii katolickiej („znak [...] miłości i wierności”)¹²⁹ – wysuwa się, związany z nierozzerwalnością, obowiązek wierności małżeńskiej¹³⁰. Rytuały nie przewidują natomiast szczegółowej deklaracji o wolności wyboru współmałżonka – ma wystarczyć proste wyrażenie woli: „chcę”. Co się zaś dotyczy celowości małżeństwa, jedynie *Ordnung C* w pytaniu o małżeńskie zobowiązania (*Traufragen*) ogólnie podnosi kwestię zadań rodziny chrześcijańskiej¹³¹.

c. *Odebranie zgody w imieniu Kościoła*

Katolickie przepisy o formie kanonicznej dokładnie określają, kto może ważnie asystować (i tym samym przewodniczyć liturgii) przy zawieraniu małżeństwa w formie zwyczajnej. Chodzi o uprawnionego duchownego przyjmującego zgodę małżeńską – w imieniu Kościoła – czyli tzw. świadka urzędowego¹³². Na

¹²⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, 29.

¹²⁸ Wobec dużej liczby tych formuł podam tylko przykłady: ...*bis der Tod euch scheidet...* [*Traubekenntnis*] – *Ordnung D*, 19; ...*bis der Tod uns scheidet...* [*Konsenserklärung*] – *Ordnung C*, 17; ...*bis der Tod uns scheidet...* [*Traubekenntnis, Form D*] – *Ordnung A*, 42; ...*bis der Tod euch scheiden wird...* [*Eheversprechen*, 10/3] – *Ordnung Ch*, 42.

¹²⁹ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, 34.

¹³⁰ *Ordnung D*, 21; *Ordnung C*, 19; *Ordnung A*, 42-43; *Ordnung Ch*, 41, 43-44.

¹³¹ *Willst du dich mit deiner Frau zur Gemeinde halten, dein Haus auf Christus gründen und deine Familie eine Stätte christlicher Gemeinschaft sein lassen?* [*Traufragen, Form III*] *Ordnung C*, 16. Dodajmy, temat potomstwa i jego wychowania jest mało obecny w całych obrzędach. Np. w rytuale szwajcarskim w formule błogosławieństwa nowożeńców pojawia się wzmianka o dzieciach, wzięta w nawias: *Laß sie mit Kindern gesegnet sein zu ihrer Freude und zur Freude deiner Kirche* [*Ehesegen*, 12/1] – *Ordnung Ch*, 47. O wychowaniu potomstwa mówi z kolei fragment modlitwy wiernych w *Ordnung C*: *Daß der barmherzige Gott [...] ihnen Weisheit gebe zur Erziehung der Kinder* [*Gebet (Fürbitten)*] – *Ordnung C*, 24.

¹³² KPK, kan. 1108: „Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich; a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w następnych

znaczenie tego elementu wskazują tytuły rytuałów niemieckiego i austriackiego (...*unter Beteiligung der zur Trauung Berechtigten beider Kirchen*; ...*unter Mitwirkung der Bevollmächtigten beider Kirchen*). Można tylko dodać, że mniej lub bardziej szczegółowo kwestię przewodniczenia liturgii (o której tu mowa)¹³³, poruszają wstępu do obrzędów oraz rubryki tekstów liturgicznych.

3. *Błogosławieństwo (Ehesegen)*:

a. *wezwanie Ducha Świętego*

Wedle wiary Kościoła katolickiego Duch Święty w liturgii nie tylko przypomina, ale i aktualizuje misterium Chrystusa. Ten ważny element liturgii sakramentalnej zwany jest epiklezą. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina: „Epikleza [...] jest modliwą wstawienniczą, w której kapłan prosi Ojca o posłanie Ducha Uświęciciela”¹³⁴. Toteż integralną częścią katolickich obrzędów sakramentu małżeństwa jest hymn do Ducha Świętego poprzedzony wstępem: „Prośmy Ducha Świętego, aby uświęcił ten związek i dał narzeczoną łaskę wytrwania. Niech ich miłość przez Niego umocniona stanie się znakiem miłości Chrystusa i Kościoła”¹³⁵. Powiedzmy wprost: „nie można mówić o sprawowaniu sakramentów świętych bez epiklezy, która wszystkim sakramentalnym czynnościom Kościoła nadaje wymiar pneumatologiczny, czyli wskazuje, że moc tych sakramentów należy wiązać z Osobą Ducha Świętego”¹³⁶. Prośbę o zstąpienie Ducha

kanonach i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 144, 1112, § 1, 1116 i 1127, §§ 2-3” (§ 1); „Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła” (§ 2).

¹³³ Jak należałoby się tego spodziewać chodzi o liturgia ewangelickiego. Wyjątkiem jest Ordnung C, gdzie w wyniku porozumienia arcybiskupa Freiburga ze zwierzchnikami Kościołów ewangelickich dawnego landu Badenu (Evangelische Landeskirche in Baden, Evangelische Bräuerunität Baden; Evangelisch-methodistische Kirche in Baden; Altkatholische Kirche in Deutschland) – choć liturgii przewodniczy duchowny ewangelicki – zgodę małżeńską odbiera od nupturientów zawsze duchowny katolicki (uprawniony świadek urzędowy). Jest to o tyle ważne, że w tym jedynym przypadku zawierania małżeństwa międzywyznaniowego w świątyni ewangelickiej (z liturgiem ewangelickim) spełnione są wymogi Kościoła katolickiego dotyczące zastosowania formy kanonicznej. Nie wymaga się przeto (do ważności małżeństwa), by strona katolicka zwróciła się do miejscowego ordynariusza o dyspensę od formy kanonicznej – zob. KPK, kan. 1127 § 2. Nie trzeba dodawać, że taki wymóg musi być spełniony przy zastosowaniu obrzędów: Ordnung D, Ordnung A, Ordnung Ch.

¹³⁴ KKK 1105. „Celem posłania Ducha Świętego w każdej czynności liturgicznej jest doprowadzenie do komunii z Chrystusem, by formować Jego Ciało. [...] Duch komunii zawsze pozostaje w Kościele i dlatego Kościół jest wielkim sakramentem Boskiej komunii, która gromadzi rozproszone dzieci Boże. Owocem działania Ducha w liturgii jest nierozłącznie komunika z Trójcą Świętą i komunika braterska” – KKK 1108.

¹³⁵ *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, 29.

¹³⁶ J. WOŁOSZKA, *Epikletyczne treści „Obrzędów sakramentu małżeństwa”*, „Anamnesis” 8 (2002), nr 30, 66.

Uświęciela, który jest prawdziwym Twórcą jedności małżeńskiej, znajdujemy w każdym z analizowanych rytuałów¹³⁷. I jakkolwiek, nie we wszystkich wersjach formuły błogosławieństwa (w poszczególnych rytuałach) to wezwanie *explicite* występuje (wówczas zastępuje go zwykle formuła trynitarna), i tak wypada uznać obecność tego elementu w liturgicznych obrzędach zawarcia małżeństwa ewangelicko-katolickiego za ważny punkt „styczny” w dialogu ekumenicznym.

b. *modlitwa anamnetyczno-epikletyczna o Boże błogosławieństwo dla nowożeńców i ich przymierza małżeńskiego.*

Poczyniona uwaga odnosi się również do pełnych formuł błogosławieństwa nowożeńców w rytuałach, formuł, których treścią jest modlitwa *anamnetyczno-epikletyczna* do Ducha Świętego. Jak głosi *Katechizm*: „Anamneza i epikleza stanowią centrum każdej celebracji sakramentalnej”¹³⁸. Przypomnijmy: w katolickiej liturgii sakramentu małżeństwa w formule błogosławieństwa zwykle po części wspominającej *mysterium Foederis* – anamnezie, następuje epikleza – prośba o Boże błogosławieństwo dla nowożeńców i ich przymierza małżeńskiego (wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej). Duch Uświęciela obdarza parę nowożeńców darem miłości i odtąd już nie tylko sam moment zaślubin, lecz także realizacja ich powołania małżeńskiego, ich małżeńskie życie z wiary (sakramentalne, bo włączone w misterium miłości Chrystusa i Kościoła) zostaje przeniknięte mocą i obecnością Ducha Świętego. I w tym elemencie tekstu badanych formuł błogosławieństw w czterech rytuałach wykazują podobieństwo do analogicznych treści w *Obrzędach sakramentu małżeństwa*. Choć generalnie można mówić o słabiej rozbudowanej części anamnetycznej, należy wyraźnie stwierdzić powszechne występowanie epiklezy.

* * *

Rezultaty niniejszych analiz wychodzą na przeciw intuicjom profesora Uniwersytetu w Bochum Heriberta Heinemanna, który zwrócił uwagę na ekumeniczny aspekt soborowego określenia małżeństwa (rodziny) chrześcijańskiego nazwą

¹³⁷ Tę prośbę epikletyczną najlepiej oddają dwie formuły: jedna w Ordnung D, druga w Ordnung Ch: *Gott, unser Vater, du willst, daß Mann und Frau in der Ehe eins werden. Wir bitten dich für N. und N. N.: Gib ihnen den Heiligen Geist...* [Segnung, A] – Ordnung D, 22. *Wir bitten dich: Sende deinen Heiligen Geist und segne deine Dienerin N. und deinen Diener N., die den Bund der Ehe vor dir geschlossen haben* [Ehesegen, 12/2] – Ordnung Ch, 48. Należy jednak od razu dodać, że i w pozostałych rytuałach błogosławieństwo nowożeńców jest związane z wezwaniem Ducha Świętego: *Heiliger, barmherziger Gott, Du lenkst und regierst die Herzen. Gib uns die Kraft Deines Heiligen Geistes, damit wir unser Versprechen halten* [Trufragen] – Ordnung C, 14; *Gott, unser Vater, der euch zur Ehe berufen hat, gebe euch seinen Geist, den Geist der Liebe, der Hoffnung und der Geduld...* [Segnung, Form E] – Ordnung A, 44.

¹³⁸ KKK 1106.

*Ecclesia domestica*¹³⁹. Wypada w pełni podzielić opinię kanonisty, że małżeństwo chrześcijan o różnej przynależności wyznaniowej jest również Kościołem domowym¹⁴⁰. Owszem znane różnice konfesyjne z braćmi ewangelikami powodują, że tezy tej nie można podeprzeć powołaniem się – w planie eklezjologicznym – na występowanie głębokiego związku między sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej i „pierwszą i żywotną komórką” Kościoła¹⁴¹. Jednak za niepodważalny należy uznać fakt, że konstytutywny akt przymierza małżeńskiego (*consensus matrimonialis*) ochrzczonych: mężczyzny i kobiety, jest – *in Spiritu Sancto* – aktem eklezjalnym, powołującym do życia rzeczywistość sakramentalną, która stanowi swoistą reprezentację Kościoła Chrystusowego. W małżeństwie międzywyznaniowym Kościół objawia się w bardzo szczególnym sensie. Tak jak jedno Ciało Mistyczne Chrystusa w swym wymiarze ogólnospołecznym doświadcza dziś podziałów (*communio non plena*), tak też jego „częstka” – małżeństwo międzywyznaniowe, stanowi widoczny znak braku kościelnej komunii. Ale jednocześnie nie wolno zapominać, że małżeństwo chrześcijan jest znakiem jedności (i płodnej miłości) pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Tym bardziej znacząca jawi się jego misja uczestniczenia, dzięki łasce Ducha Świętego, w zbawczym posłannictwie Kościoła¹⁴². Tym głębszego sensu nabiera określenie małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej terminem „laboratorium jedności”.

Ecumenical Value of the Canon Law Formula *fructuosa liturgica matrimonii celebratione* (CIC, can. 1063, no. 3)

Summary

This study is an attempt to analyze, from the ecumenical perspective, number 3 of canon 1063, especially the expression: *a fruitful liturgical celebration of marriage*. The first point presents doctrinal reasons which are at the foundation of the principium expressed in article 1631 of *The Catechism of the Catholic*

¹³⁹ KK 11; zob. A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”, 162-166.

¹⁴⁰ H. HEINEMANN, *Erwägungen zur rechtlichen Ordnung der konfessionsverschiedenen Ehen*, „Theologie und Glaube” 69 (1979), 400-401; podobnie R. ALFS, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung*, 473-474.

¹⁴¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o apostołstwie świeckich* „*Apostolicam actuositatem*”, 11; A. PASTWA, „Przymierze miłości małżeńskiej”, 149-156; por. też CH. SCHMITT, *Kommunion trotz Trennung*, 190-193.

¹⁴² Por. KK 11.

Church: “Sacramental marriage is a liturgical act”. The second point develops the thesis that the essence of the liturgy of marriage between the baptized is a Church proclamation of the truth of the sacramental sign: “the spouses signify and share in the mystery of the unity and fruitful love between Christ and the Church” (can. 1063, no. 3). The third point, according to the unquestionable rule of the immanence and the mutual interrelation between liturgy and theology, shows the practical side of ecumenical efforts which is present in commonly elaborated protestant-catholic liturgical rites of interchurch marriages. The interest is focused in four currently used rites: German (1995), German, so-called *Formular C* (1974), Austrian (1997) and Swiss (2001). Results of the analysis confirm the intuitions of professor Heribert Heinemann from the University of Bochum, who points out an ecumenical aspect of the Council definition of Christian marriage (family) describing it as *Ecclesia domestica* (*Lumen gentium*, no. 11). Heinemann’s opinion that the interchurch marriage is a Domestic Church should be fully supported. In this marriage, the Church is revealed in a particular sense. As, at the present time, the one Mystical Body of Christ, in its social dimension, is experiencing divisions (*communio non plena*), so in the same way its “particle” – the interchurch marriage, is a visible sign of a missing Church communion. At the same time, it is necessary to keep in mind that the marriage of Christians is a sign of unity (and fecund love) between Christ and the Church. This marriage, thanks to the grace of the Holy Spirit, has the meaningful task of participating in the redemptive mission of the Church. In this context, the interchurch marriage can certainly be termed a “laboratory of unity” (Benedict XVI).