

Wojciech Góralski

Nierozdzielność ważnej umowy małżeńskiej zawartej między ochrzczonymi i sakramentu (kan. 1055 § 2 KPK i kan. 776 § 2 KKKW)

Ius Matrimoniale 12 (18), 7-33

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Wojciech Góralski

**Nierozdzielność ważnej umowy małżeńskiej zawartej
między ochrzczoneymi i sakramentu
(kan. 1055 § 2 KPK i kan. 776 § 2 KKKW)**

Małżeństwo, owa szczególna wspólnota mężczyzny i kobiety, nie jest instytucją czysto ludzką, jej twórcą bowiem jest sam Bóg¹. Przypominając tak doniosłą dla ludzkości prawdę, Katechizm Kościoła Katolickiego jednocześnie stwierdza, że ten naturalny związek dwojga osób, stworzonych wzajemnie dla siebie i powołanych do miłości, „od najdawniejszych czasów był zagrożony niezgodą, duchem panowania, niewiernością, zazdrością i konfliktami, które mogą prowadzić aż do nienawiści i zerwania go”². Ten nieporządek, mający charakter powszechny, „nie wynika z *natury* mężczyzny i kobiety, ani z natury ich relacji, ale z *grzechu*”³. Dotkliwym skutkiem pierwszego grzechu, owego zerwania z Bogiem, stało się naruszenie pierwotnej komunii mężczyzny i kobiety – ich wzajemna relacja doznała drastycznego wypaczenia, czego wyrazem okazały się ich obopólne oskarżenia, przerodzenie się ich pociągu ku sobie w relację panowania i pożądlivości, a także obciążenie wzniosłego powołania do płodności bólem rodzenia dzieci i trudem zdobywania pożywienia⁴.

Do leczenia dotkliwych ran zadanych porządkowi stworzenia przez grzech niezbędna była pomoc łaski, „której Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu nigdy im [małżonkom – W. G.] nie odmawiał. Bez tej pomocy mężczyzna i kobieta nie mogliby urzeczywistnić wzajemnej jedności ich życia, dla której Bóg stworzył ich «na początku»”⁵. Oto

¹ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum 1994, n. 1603.

² Tamże, n. 1606.

³ Tamże, n. 1607.

⁴ Por. tamże.

⁵ Tamże, n. 1608.

wraz z nastaniem Nowego Przymierza, posłany przez Ojca do ludzkości Jego Syn, Jezus Chrystus, mający przywrócić naruszony przez grzech pierwotny porządek stworzenia, „daje siłę i łaskę do przeżywania małżeństwa w nowych wymiarach Królestwa Bożego”⁶.

Podniesienie przez Chrystusa naturalnego związku mężczyzny i kobiety do rangi sakramentu sprawia, że staje się on „skutecznym znakiem, sakramentem przymierza Chrystusa i Kościoła”⁷. „Małżeństwo między ochrzczoneymi, stwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego za Soborem Trydenckim, jest prawdziwym sakramentem Nowego Przymierza, ponieważ oznacza łaskę i jej udziela”⁸. Odtąd małżeństwo, jak powie w 1969 roku J. Ratzinger, będące rzeczywistością naturalną, zakorzoną w ekonomii stworzenia, w pełny sposób realizuje się w sakramencie – w taki sam sposób, w jaki ekonomia stworzenia urzeczywistnia się w pełni w ekonomii zbawienia⁹.

Konsekwencją nadania przez Jezusa Chrystusa małżeństwu, jako naturalnemu kontraktowi, godności sakramentalnej jest absolutna nierozdzielność tych dwóch rzeczywistości u chrześcijan. Prawda ta, mocno utrwalona w tradycji, w stałym nauczaniu Kościoła oraz w jego ustawodawstwie, jest powszechnie przyjmowana także w doktrynie i w orzecnictwie sądowym, jakkolwiek tu i ówdzie bywa kwestionowana.

Celem niniejszego studium jest bliższe przedstawienie relacji kontrakt-sakrament u ochrzczoneych, z jednoczesnym ukazaniem nierozdzielności tych dwóch wymiarów (naturalnego i nadprzyrodzonego) tej samej rzeczywistości.

1. Sakramentalność małżeństwa

Małżeństwo, ów szczególnie dar Stwórcy dla stworzenia, jako rzeczywistość naturalna, zostało włączone w zbawczy zamysł Boga. Już w Starym Testamencie instytucja ta, uwolniona od jej religijnych elementów pogańskich, traktowana była jako prawdziwe dobro dane człowiekowi, aby go doświadczał mocą wiary. Wartość tego daru znała-

⁶ Tamże, n. 1615.

⁷ Tamże, n. 1617.

⁸ Tamże.

⁹ J. Ratzinger, *Zur theologie der Ehe*, w: *Theologie der Ehe*, Regensburg Göttingen 1969, s. 92.

zła jednoznaczne potwierdzenie w Nowym Testamencie, który ukazał go „jako rzeczywiste odtworzenie w życiu małżonków przymierza łaski między Chrystusem i Kościołem”¹⁰.

Istotne znaczenie dla rozumienia małżeństwa jako przymierza należy przypisać fragmentowi Listu św. Pawła do Efezjan (5, 21-33). W świetle tego tekstu małżeństwo chrześcijańskie jest rzeczywistością, która sprawia, że małżonkowie uczestniczą w nadprzyrodzonym związku miłości Chrystusa z Kościołem. Odtwarza ono nie tylko historyczną relację istniejącą między Adamem i Ewą, lecz także relację zbawczą, jaka zachodzi między Chrystusem i Kościołem. Postrzegając małżeństwo w relacji do przymierza Chrystusa z Kościołem, w doktrynie katolickiej dochodzi się do wniosku, że miłość Chrystusa do Kościoła stanowi źródło miłości małżeńskiej, a tym samym źródło łaski, stąd związek ten otrzymuje świętość i godność sakramentu.

Rozwijająca się powoli, lecz systematycznie na przestrzeni wieków myśl o sakramentalności małżeństwa zaowocowała wypracowaniem w średniowieczu doktryny, wedle której małżeństwo w całej swej strukturze jest sakramentem. Jednak momentem bardziej znaczącym w debacie teologicznej na ten temat stał się dopiero Sobór Trydencki. Zanegowanie sakramentalności małżeństwa przez protestantów, a także scholastyczno-kanonistyczne ujmowanie tego związku przez teologię, skłoniły ojców soborowych do bardziej wnikliwego, historiozbowczego podejścia do owej rzeczywistości małżeńskiej. I jakkolwiek opinie teologów soborowych w podstawowych kwestiach dotyczących istoty sakramentu małżeństwa w ekonomii Nowego Testamentu były podzielone, to jednak w sprawach podstawowych panowała jednomyślność: małżeństwo jest sakramentem w taki sam sposób, jak pozostałe sakramenty, a rzeczywistość sakramentalna tego związku nie niweczy małżeństwa naturalnego, które znajduje swoje źródło w Bogu¹¹. Definitywne i wiążące potwierdzenie przez *Tridentinum* – podczas sesji XXIV, w dniu 11 listopada 1563 roku – sakramentalności małżeństwa¹² stanowiło nie tylko powrót do tradycji biblijno-patrystycznej, lecz także

¹⁰ Cz. Rychlicki, Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologiczno-dogmatyczne, Płock 1997, s. 363.

¹¹ A. Sobczak, Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki, Poznań 2006, s. 84-85.

¹² Concilium Tridentinum, sessio XXIV – Doctrina de sacramento matrimonii, can. 11, w: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, pod red. G. Alberigo, G. L. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, H. Jedin, Bologna 1992, s. 754.

gruntownie wypracowaną syntezę antropologiczno-teologiczną znaku sakramentalnego małżeństwa.

Według Soboru, nie tekst św. Pawła z Listu do Efezjan, lecz cała tradycja Kościoła stanowi główny argument na rzecz tezy o sakramentalności małżeństwa. Wspomniany List podsuwa jedynie myśl, że Chrystus wysłużył swoją męką łaskę małżonkom, skierowaną ku doskonaleniu miłości naturalnej, dla zachowania i wzmocnienia nierozdzielnej jedności oraz uświęcenia małżonków¹³.

W okresie potrydenckim, aż do czasów współczesnych, debata nad określeniem natury sakramentalnej małżeństwa podzieliła biblistów i teologów. Podczas gdy ci pierwsi rozwijali naukę o sakramentalności tego związku głównie o oparciu o List św. Pawła do Efezjan, to wielu teologów dążyło do przywrócenia znakowi sakramentalnemu znaczenia bardziej biblijnego i patrystycznego. W rezultacie tego, w dociekaniaх spekulatywnych zwracano uwagę bardziej na kwestie teologiczno-prawne niż *stricte* teologiczne¹⁴.

W czasach późniejszych, znamienne stwierdzenie odnoszące się do sakramentalności związku małżeńskiego zostało zawarte w encyklice Piusa XI *Casti connubii* z 31 grudnia 1930 roku. Przytaczając słowa kard. R. Bellarmina¹⁵, papież stwierdził: „Na sakrament małżeństwa można patrzeć na dwa sposoby: po pierwsze, gdy jest celebrowany po drugie, gdy trwa po jego zawarciu. W ten sposób jest on podobny do Eucharystii, która jest sakramentem nie tylko, gdy jest sprawowany, lecz także kiedy trwa; dlatego też dopóki żyją małżonkowie, ich związek jest zawsze sakramentem Chrystusa i Kościoła”¹⁶.

Znaczny rozwój myśli teologicznej w obszarze godności sakramentalnej małżeństwa – w porównaniu z okresem potrydenckim – stanowi nauka Soboru Watykańskiego II, w której dokonano się przejście od wizji jurydycznej do koncepcji personalistycznej małżeństwa. W podejściu do sakramentalności tego związku przez *Vaticanum II* zauważa się nawiązanie do tradycyjnej optyki biblijnej, która znalazła tutaj swoje rozwinięcie. Podjęta przez ojców soborowych idea św. Pawła, sytuują-

¹³ Rychlicki, jw., s. 292-293.

¹⁴ Rychlicki, jw., s. 368.

¹⁵ R. Bellarmino, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis hereticos*, t. 3: *De Sacramento matrimonii Liber unicum*, w: *Roberti cardinalis Bellarmini opera omnia*, t. 3, Milano 1859, s. 790.

¹⁶ Pius XI, Enciclica. *Casti connubii* – 31.12.1930, AAS 22 (1930), s. 583.

ca związek małżeński w relacji do przymierza miłości Chrystusa wobec Kościoła, stała się istotnym momentem inspirującym refleksję teologiczną nad godnością sakramentalną tegoż związku. Akcentując osobowy walor małżeństwa, powstającego „przez przymierze małżeńskie, czyli nieodwołalną osobistą zgodę”¹⁷, Sobór dostrzega w tym związku, zawieranym przez ochrzczonych, znak sakramentalny. W każdy konkretny związek małżeński „wciela się” niejako oblubieńcze przymierze Chrystusa z Kościołem, a naturalna miłość małżonków doznaje udoskonalenia i uświęcenia przez łaskę sakramentalną. Ta ostatnia zaś jawi się jako osobowa więź małżonków z Chrystusem, „dzięki której naturalny związek miłości między nimi zostaje wyniesiony do porządku Bożego, jako źródła miłości i łaski”¹⁸. *Vaticanum II* podkreśla wyraźnie wymiar chrystocentryczny i eklezjalny sakramentu małżeństwa. Analizując tekst Pawłowy (Ef 5, 21-33), wskazuje na przymierze małżeńskie jako objawiające misterium miłości Boga i znak obecności tej miłości wobec ludzi. Jednoznacznie daje do zrozumienia, że małżeństwo ochrzczonych, mimo że znajduje swój fundament w związku naturalnym, to jednak przewyższa porządek natury. Dostrzega w samym sakramencie jego naturę bardziej dynamiczną: nierozzerwalny związek mężczyzny i kobiety pozwala im uczestniczyć w jedności Chrystusa z Kościołem, udzielając „łaski trwałego miłowania się tą samą miłością, jaką Chrystus miłuje ustawicznie swój Kościół”¹⁹.

Dla K. Rahnera relacja małżeńska nie jest nigdy *per se* całkowicie świecka, przeciwnie, jest to rzeczywistość święta, jest bowiem znakiem, „ślądem” relacji pomiędzy Bogiem i ludźmi²⁰. Tym bardziej między ochrzczonymi, którzy nie mogą nie działać jako „organy” w Duchu samego Chrystusa²¹.

Odwołując się do Soboru Trydenckiego, prawdę o sakramentalności małżeństwa przypomniał ostatnio papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* z 22 listopada 1981 roku, stwierdzając: „Przyjmując i rozważając wiernie Słowo Boże, Kościół uroczyście

¹⁷ Konstytucja *Gaudium et spes*, n. 48.

¹⁸ Rychlicki, *iw.*, s. 369.

¹⁹ Tamże, s. 371.

²⁰ K. Rahner, *Il matrimonio come Sacramento*, w: *Novi saggi*, t. 3, Roma 1969, s. 592; Zob. także D. Baudot, *L'inséparabilité entre le contract et le sacrement de mariage*, Roma 1987, s. 347.

²¹ P. A. Bonnet, *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità*, w: *Diritto matrimoniale canonico*, a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo, Città del Vaticano 2002, s. 129.

nauczał i naucza, że małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza” (n. 22).

Prawda o sakramentalności małżeństwa znalazła swój wyraz zarówno w KPK z 1917 roku (kan. 1012 § 1), jak i w KPK z 1983 roku (kan. 1055 § 1), a także w KKKW (kan. 776 § 2).

2. Problem relacji kontrakt-sakrament

Jakkolwiek kwestia dotycząca relacji zachodzącej pomiędzy kontraktem małżeńskim i sakramentem przewijała się wielokrotnie podczas obrad Soboru Trydenckiego, szczególnie na kanwie debaty na temat władzy Kościoła stanowienia przeszkody zrywającej tajnego zawierania związku małżeńskiego, to jednak Sobór nie uznał za właściwe, autorytatywne wypowiedzenie się za żadnym z możliwych rozwiązań. Kwestia ta wszakże dość szybko pojawiła się w teologii posoborowej. Z uwagi zaś na swoje implikacje nie przestawała być przedmiotem refleksji zarówno teologów, jak i kanonistów aż do początków XX stulecia. W trakcie debaty doktrynalnej nad tak doniosłym problemem wielokrotnie interweniowało Magisterium Kościoła, zdecydowanie broniąc tezy o nierozdzielności kontraktu i sakramentu. Do pogłębienia właściwego rozumienia tej prawdy znaczny wkład wniósł Sobór Watykański II, a następnie posoborowe Magisterium Kościoła, posoborowa doktryna teologii i prawa kanonicznego oraz orzecznictwo Roty Rzymskiej.

2.1. Od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego II

Podczas gdy przed Soborem Trydenckim istniało powszechne przekonanie o tożsamości kontraktu i sakramentu, to wśród problemów teologicznych, które pojawiły się w debacie posoborowej, znalazła się kwestia relacji między kontraktem i sakramentem. Zainteresowanie doktryny ta kwestią wynikało w dużej mierze stad, iż w ukształtowanej w duchu jurydycznym doktrynie trydenckiej, odwołującej się wyłącznie do wymiaru prawnego małżeństwa, zabrakło wyjaśnienia wewnętrznej relacji owych dwóch rzeczywistości.

Zaznaczający się w połowie XVI stulecia i trwający do połowy XVII w. rozwój piśmiennictwa teologiczno-kanonistycznego na temat

małżeństwa wskazuje, że komentatorzy *Tridentinum* ustawicznie pogłębiali doktrynę soborową, m.in. w odniesieniu do relacji sakramentu i kontraktu. Wśród kwestii bardziej znaczących, które podejmowano w refleksji posoborowej na temat relacji kontrakt-sakrament, dominowały następujące: określenie szafarza małżeństwa jako sakramentu; charakter sakramentalny (lub jego brak) małżeństwa zawieranego przez nieobecnych; charakter sakramentalny (lub jego brak) małżeństwa niechrześcijan po ich nawróceniu i przyjęciu chrztu.

Wielu autorów, przyjmując tożsamość zachodzącą między kontraktem i sakramentem, podkreślało, że intencja zawierających małżeństwo powinna obejmować także sakramentalność kontraktu. Powstała jednak trudność dotycząca sprawdzenia takiej intencji, tym bardziej, że istniała możliwość uznania sakramentalności za element zewnętrzny, „dodany” do kontraktu, to zaś uniemożliwiało rozpoznanie nierozdzielności tych dwóch rzeczywistości. Wiadomo było, że istotę małżeństwa stanowi kontrakt, lecz trudno było wyjaśnić, w jaki sposób kontrakt staje się sakramentem (przy traktowaniu kontraktu w wymiarze czysto prawnym).

Tymczasem poglądy i M. Cano (zm. 1560) i G. Vazquesa (zm. 1604), sprzyjające kształtowaniu się koncepcji rozdzielenia kontraktu i sakramentu, chętnie przyjmowali zwolennicy doktryny, wedle której kontrahenci, u których brak było intencji przyjęcia sakramentu, nie są jego szafarzami. Poglądy te podzielali także tzw. regaliści (zwolennicy jurysdykcji państwa nad małżeństwem), usiłujący sprowadzić sakramentalność związku do zwykłego obrzędu²². Należy jednak podkreślić, iż większość autorów opowiadała się za nierozdzielnością sakramentu i ważnie zawartego kontraktu, ten ostatni bowiem został podniesiony do godności sakramentu przez Chrystusa. Do zwolenników tej opinii należeli m.in. T. Sanchez (zm. 1610) i R. Bellarmin (zm. 1621), uznający tożsamość obydwu rzeczywistości, tj. kontraktu i sakramentu w myśl zasady: *gratia perficit, non destruit naturam* (kontrakt przez łaskę zostaje udoskonalony wewnętrznie, stając się znakiem nowej rzeczywistości sakramentalnej)²³.

Częsta konfrontacja z zapatrywaniami części przedstawicieli doktryny, którzy nie identyfikowali kontraktu z sakramentem, i którzy

²² Zob. Sobczak, *ju.*, s. 86-89.

²³ Zob. Rychlicki, *ju.*, s. 312-313; G. Dzierżon, *Sakramentalność małżeństwa ochrzczonych*, „*Jus Matrimoniale*” 4 (1999), s. 109; L. Sabbaresi, *Fede, intenzione e dignità sacramentale nel matrimonio tra battezzati*, „*Periodica*” 96 (2006), s. 253-265.

próbowali przenosić trwające kontrowersje z poziomu doktrynalnego i spekulatywnego także na płaszczyznę polityczną, skłaniała Magisterium Kościoła do ustawicznego pogłębiania i przypominania własnej doktryny i własnych praw. Poczynając od Piusa VI (zm. 1799) zaczęto nauczać w sposób bardziej zdecydowany, że w małżeństwie ochrzczonych nie można rozdzielać kontraktu i sakramentu. Wymieniony biskup rzymski i jego następcy nie przestawali przeciwstawiać się inicjatywom władz politycznych w dziedzinie jurysdykcji małżeńskiej, opierając się na doktrynie całkowitej tożsamości kontraktu i sakramentu, i usiłując w ten sposób bronić wyłącznej kompetencji Kościoła nad małżeństwem chrześcijan. Bardziej zaś precyzyjne określenia doktrynalne w tym względzie wyszły od Piusa IX: głównie w 1851 i 1864 roku²⁴, a następnie od Leona XIII: głównie w 1880 roku²⁵, i Piusa XI: w 1930 roku²⁶.

Szczególny walor należy przypisać tutaj interwencjom Leona XIII, kolejni bowiem papieże nie widzieli już konieczności dalszego pogłębiania jego doktryny, czego dowodem jest m.in. to, że w encyklice Piusa XI *Casti connubii* została ona wyraźnie przywołana. Przykładem doniosłości sformułowań Leona XIII może być następujący fragment jego encykliki *Arcanum*: „Etenim non posse huiusmodi distinctio, seu verius distractio, probari; cum exploratum sit in matrimonio Christiano contractum a Sacramento non esse dissociabilem; atque ideo non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso Sacramentum [podkr. – W. G.]. Nam Christus Dominus dignitate Sacramenti auxit matrimonium; matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factio iure. Hunc accedit, quo ob hanc causam matrimonium est Sacramentum, quia est sacrum signum et efficiens gratiam, et imagiem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia. Istarum autem forma ac figura illo ipso exprimitur summae coniunctionis vinculo, quo vir et mulier inter se conligantur, quodque aliud nihil est, nisi ipsum matrimonium. Itaque apparet, omne iter Christianos iustum coniugium *in se et per se* [podkr. – W. G.] esse Sacramentum nihilque

²⁴ Pius IX, Littera apostolica *Ad apostolicæ* – 22.08.1851, w: Insegnamenti pontifici, t. 1, Roma 1957, s. 91 oraz Sylabus errorum z 1964 r., w: H. Denzinger, A. Schönmezer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, ed. 34, Fryburgi Br. 1967, n. 2965.

²⁵ Leo XIII, Enciclica *Arcanum* – 10.02.1880, w: Codicis Iuris Canonici Fontes, cura Emi Petri Card. Gasparri, t. 3, 1925, s. 153-167.

²⁶ Pius XI, Enciclica *Casti connubii*, jw., s. 536-538.

magis abhorrere a veritate, quam esse Sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat”²⁷.

Warto wspomnieć, że tak jednoznaczne sformułowania Leona XIII na temat nierozdzielności kontraktu małżeńskiego i sakramentu, potwierdzające stałą doktrynę Kościoła w tym względzie, znalazły swój wyraz m.in. w odpowiedzi wyjaśniającej Roty Rzymskiej c. Persiani z 27 sierpnia 1910 roku²⁸. Stwierdza się tutaj, że wspomnianą nierozdzielność należy traktować jako doktrynę o kwalifikacji *proxima fidei*.

Prawda o nierozdzielności kontraktu i sakramentu u chrześcijan znalazła się w KPK z 1917 roku (kan. 1012 § 2).

2.2. W dokumentach Soboru Watykańskiego II, w posoborowych enuncjacjach Magisterium Kościoła oraz w obowiązującym ustawodawstwie

Kwestia nierozdzielności kontaktu i sakramentu nie pojawiła się w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Nie spotkamy tutaj, nawet w konstytucji *Gaudium et spes*, zwrotu „tożsamość kontaktu i sakramentu”, ani też wzmianki o „nierozdzielności” tych rzeczywistości. Na płaszczyźnie jednak substancjalnej nauczanie soborowe jest pod tym względem bardzo bogate, nie tylko bowiem przedkłada – unikając wszakże języka techniczno-jurydycznego – utrwalone stanowisko doktrynalne Magisterium kościelne, lecz także wskazuje na motywy takiego punktu widzenia, pozwalając sięgnąć do samego ich fundamentu. M. Mingardi trafnie zauważa, że refleksję *Vaticanum II* w tym względzie uprzedza – o całe stulecie – oryginalna myśl M. J. Scheebena (zm. 1888)²⁹.

Punktem wyjścia dla teologa niemieckiego jest tutaj postrzeżenie małżeństwa w jego wymiarze porządku stworzenia (związek ten, jako rzeczywistość czysto ludzka, pochodzi od Boga)³⁰. Tak więc na płaszczyźnie stworzenia małżeństwo nie może być uważane za rzeczywistość

²⁷ Leo XIII, Enciclica *Arcanum*, jw., s. 160-161.

²⁸ Dec. c. Persiani z 27.08.1910 r., AAS 2 (1910), s. 933.

²⁹ Zob. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski i I. Bieda, Kraków 1970, s. 469-477.

³⁰ Zob. konstytucja *Gaudium et spes*, n. 48.

świecką, i nie tylko dlatego, że bierze swój początek od Stwórcy (podobnie jak całe dzieło stworzenia), lecz także dlatego, że w związku tym wyraża się, w sposób uprzywilejowany, to, iż człowiek stanowi obraz i podobieństwo tegoż Stwórcy, i że w wezwaniu do bycia z innym bytem ludzkim odkrywa w swoim wnętrzu głębokie powołanie do pozostawania w relacji z Bogiem, a relacja ta znajduje swoje pełne i ostateczne dopełnienie w unii Chrystusa i Kościoła. Zastosowanie fragmentu Listu św. Pawła do Efezjan do małżeństwa niesakramentalnego, które zostało ustanowione przez Boga, jako symboliczna zapowiedź relacji Chrystusa i Kościoła, pozwala mówić o sakramentalności w sensie szerokim także małżeństwa niechrześcijan³¹. Natomiast charakter ściśle sakramentalny kontrakt przyjmuje tylko wówczas, gdy strony znajdują się w stanie nadprzyrodzonym, tj. są ochrzczeni, i jako tacy jednoczą się u celu nadprzyrodzonym³².

W świetle tego rodzaju sformułowań Scheebena, zauważa Mingardi, można interpretować treść konstytucji soborowej *Gaudium et spes*, podobnie jak liczne wypowiedzi teologów i kanonistów³³. W nurcie myśli wymienionego teologa niemieckiego dostrzega się kilka wątków, które znalazły swój wyraz także w nauczaniu *Vaticanum II*.

Sobór Watykański II głosi, podobnie jak to utrzymywał Scheeben³⁴, że naturalny kontrakt małżeński przyjmuje charakter sakramentalny. Istnieje zatem ciągłość między małżeństwem w porządku stworzenia i małżeństwem sakramentalnym. W n. 48 konstytucji *Gaudium et spes* opisuje się najpierw małżeństwo jako rzeczywistość ustanowioną przez Boga w stworzeniu, a następnie ukazuje się jej podniesienie do godności sakramentu. Podobnie w n. 49 podkreśla się bogactwo miłości małżeńskiej (w porządku ludzkim), a potem wspomina się o uświęceniu jej sakramentem Chrystusowym³⁵.

Można następnie powiedzieć, że sakrament daje małżeństwu nowe znaczenie, nie niwecząc i nie modyfikując natury małżeńskiej kontraktu, co podkreśla się w konstytucji *Gaudium et spes* (n. 48). Wsparcie

³¹ M. Mingardi, Il principio d'identità fra contratto e Sacramento, „Periodica” 87 (1998), s. 224-229; Zob. także Sobczak, *op. cit.*, s. 132-138.

³² Scheeben, *op. cit.*, s. 473-474.

³³ Mingardi, *op. cit.*, s. 230.

³⁴ M. J. Scheeben, I misteri del cristianesimo, Brescia 1953, s. s. 442.

³⁵ Mingardi, *op. cit.*, s. 230-231; Por. E. Corecco, L'inseparabilità tra contratto matrimoniale e Sacramento alla luce del principio scolastico „gratia perficit non destruit naturam”, „Communio” 16-17 (1974), s. 1014.

łaski płynącej z sakramentu kierunkuje się więc ku umożliwieniu urzeczywistnienia tego, czym jest małżeństwo już na poziomie porządku stworzenia, nie zaś ku dopełnieniu przez cokolwiek obcego temu związkowi lub wychodzącego poza jego „ramy”³⁶. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj stwierdzenie Soboru³⁷, związane z drogą małżonków ku świętości, w myśl którego uświęcenie małżonków realizuje się w życiu małżeńskim, na co zwrócił uwagę już papież Leon XIII³⁸.

Należy przy tym zauważyć, że sakramentalność małżeństwa nie pochodzi od chrztu jako zwykły skutek prawny, lecz wynika z nowej rzeczywistości ontologicznej powstającej na skutek przyjęcia chrztu. Owa transformacja ontologiczna, dokonana mocą chrztu, jest nieodwracalna, nie zależy więc od przyszłego stylu życia moralnego czy od świadomości subiektywnej ochrzczonego (chodzi o stan obiektywny)³⁹.

Gdy mowa o pogłębieniu przez *Vaticanum II* doktryny o nierozdzielności kontraktu i sakramentu w aspekcie relacji porządku stworzenia do porządku nadprzyrodzonego, to należy zauważyć, że w teologii współczesnej podkreśla się ciągłość istniejącą pomiędzy naturą i nadnaturą. Te dwie rzeczywistości nie mogą być dzisiaj traktowane jako dwie niezależne płaszczyzny, a w szczególności nie do przyjęcia jest hipoteza czystej natury, która „wyczerpuje się” sama w sobie, bez ukierunkowania ku celowi nadprzyrodzonemu. To oczywiście odnosi się także do małżeństwa.

Mając na uwadze owo ściśle powiązanie porządku natury i porządku sakramentalnego, trzeba zachować dużą ostrożność w mówieniu, że małżeństwo jest *symbolem* przymierza odnowionego – najpierw pomiędzy Bogiem i swoim ludem, a następnie pomiędzy Chrystusem i Kościołem, istnieje bowiem tutaj obawa przedstawia-

³⁶ „Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne [...]”. Konstytucja *Gaudium et spes*, n. 48.

³⁷ Zob. konstytucja *Lumen gentium*, n. 11 oraz konstytucja *Gaudium est spes*, n. 48 i 49.

³⁸ Leo XIII, Enciclica *Arcanum*, jw., s. 156.

³⁹ Zob. U. Navarrete, [l'intervento in „Dialogus”], „Periodica 67 (1978), s. 86; K. Lüdicke, Heiligungsamt: Ehe, w: Mümsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, t. 3, Essen 1985, ad 1055 nr 2; C. Burke, La sacramentalidad del matrimonio: Reflexiones canonicas, „Ius Canonicum” 34 (1994), s. 183; E. Corecco, Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium: baptismus an sacramentum matrimonii?, „Periodica” 67 (1978), s. 30; W. Góralski, Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony: 1095-1107), Gdańsk 1991, s. 15; G. Dzierżon, Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna, Warszawa 2002, s. 272-276; Sobczak, jw., s. 268-269.

nia tej symboliki jako czegoś zewnętrznego, analogicznie jak w odniesieniu do innych sakramentów. Tymczasem małżeństwo zostało oparte, już w akcie stworzenia, na relacji istniejącej pomiędzy Chrystusem a ludzkością odkupioną (Kościołem), i dlatego nosi ono w sobie obraz tej relacji, w której zaczyna rzeczywiście uczestniczyć w momencie, w którym ochrzczeni zawierają kontrakt lub gdy niechrześcijanie przyjmują chrzest.

Istnieje zatem pierwszeństwo ontologiczne unii Chrystusa i Kościoła, na której wzorowane jest małżeństwo ludzkie, zdolne do symbolizowania owej unii. Konstytucja *Gaudium et spes* nie mówi zresztą nigdy, że małżeństwo symbolizuje jedność Chrystusa i Kościoła, stwierdza natomiast, że małżeństwo jest „obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła” (n. 48), a jest nim dlatego, gdyż jedność małżeńska (już na płaszczyźnie stworzenia) jest „ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem” (tamże). Istnieje zatem zawsze pierwszeństwo jedności Chrystus-Kościół w stosunku do ludzkiej jedności małżeńskiej⁴⁰.

Jedność i miłość dwóch osób oraz jedność Chrystusa i Kościoła nie stanowią jedynie analogii zewnętrznej, lecz relację wzajemnego uwarunkowania: ta pierwsza istnieje, ponieważ istnieje ta druga. Nie jest to relacja zewnętrzna, jest to prawdziwa relacja uczestnictwa. W rzeczywistości jedność małżeńska pochodzi przyczynowo od jedności pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Już M. J. Scheeben zauważa: „Małżeństwo chrześcijańskie [...] pozostaje w relacji rzeczywistej, istotnej i wewnętrznej z tajemnicą jedności Chrystusa z Kościołem; znajduje w tym swoją podstawę, jest organicznie z tą tajemnicą związane, uczestniczy więc w jej naturze i w jej nadprzyrodzonym charakterze. Nie jest zwykłym symbolem tej tajemnicy albo pozostającym poza nią wzorcem, lecz jest parą osób rodzącą się z jedności Chrystusa z Kościołem, od niej pochodzącą i nią nasyconą, zważywszy że nie tylko symbolizuje tę tajemnicę, lecz ją w sobie rzeczywiście urzeczywistnia, ukazując ją jako czynną i skuteczną w sobie”⁴¹.

Konsekwentnie, w doktrynie posoborowej przyjmuje się, że sakrament urzeczywistnia się za każdym razem, gdy małżeństwo jest zawierane przez ochrzczonego, jest bowiem *per se* rzeczywistością świętą, zawierającą w sobie odniesienie do Boga; wystarczy więc włączenie onto-

⁴⁰ Mingardi, jw., s. 243-244; P. A. Bonnet, jw., s. 130;

⁴¹ Scheeben, jw., s. 594.

logiczne w Chrystusa (poprzez chrzest), by owa rzeczywistość otworzyła się na pełnię swoich możliwości.

Zasada ta, o charakterze czysto doktrynalno-teologicznym, została uwzględniona w posoborowych interwencjach Magisterium kościelnego. Tak więc wzmianka na temat nierozdzielności kontraktu i sakramentu pojawia się w Generalnym Dyrektorium Katechetycznym, wydanym przez Św. Kongregację dla Duchowieństwa 11 kwietnia 1971 roku (nr 59)⁴², w Tezach Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1-6 grudnia 1977 roku (n. 9)⁴³ oraz w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* (n. 13). W tym ostatnim dokumencie szczególnie doniosły fragment brzmi: „Przez Chrzest bowiem mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia, ta głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę, doznaje wywyższenia i włączenia w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą”⁴⁴.

Już podczas prac posoborowych nad kodyfikacją prawa kanonicznego Papieska Komisja do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego określiła naukę identyfikującą kontrakt z sakramentem jako mającą kwalifikację doktryny teologicznie prawnej („doctrina catholica seu theologice certa”)⁴⁵.

Nierozdzielność ważnie zawartego kontraktu małżeńskiego przez ochrzczonych i sakramentu proklamuje posoborowy KPK. Bezpośrednio po przytoczeniu – w kan. 1055 § 1 – opisowej definicji małżeństwa, w której wspomina się o podniesieniu przez Chrystusa Pana przymierza małżeńskiego pomiędzy ochrzczonymi do godności sakramentu, w § 2 tegoż kanonu ustawodawca stwierdza: „Z tej racji mię-

⁴² Sacra Congregazione per il Clero, Directorio Catechistico Generale – 11.04.1971, w: EV 4/542.

⁴³ Commissio Theologica Internationalis, Theses de doctrina matrimonii christiani, w: Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem, t. 2, pod red. Z. Grochowskiego, Romae 1980, s. 26; Zob. także Mingardi, jw., s. 235-236.

⁴⁴ Adhortacja Apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o zasadach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Częstochowa 1982, s. 23.

⁴⁵ Pontificia Commissio Coddicis Iuris Canonici Recognoscendo, Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a Secreteria et Consultoribus datis, Typis Polyglottis Vaticanis 1981, s. 245.

dzy ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”.

Analogiczne stwierdzenie znalazło się także w kan. 776 § 2 KKKW: „Z ustanowienia Chrystusa ważne małżeństwo między ochrzczonymi tym samym jest sakramentem, przez który małżonkowie jednoczą się na obraz doskonałej jedności Chrystusa i Kościoła i taską sakramentalną są jakby konsekrowani i umacniani przez Boga”.

W obydwu kodeksach podkreśla się zatem zarówno godność sakramentalną umowy małżeńskiej, jak i realną identyczność (tożsamość) ważnie zawieranego kontraktu z sakramentem.

Z treści przytoczonych norm prawnych wynika, iż charakter sakramentalny przybierają następujące kategorie małżeństw: 1) między katolikami; 2) między ochrzczonymi niekatolikami; 3) między nieochrzczonymi, gdy po zawarciu małżeństwa przyjęli chrzest⁴⁶. Natomiast związek taki zawarty przez osobę ochrzczonej z osobą nieochrzczonej nie jest sakramentem⁴⁷.

2.3. W posoborowej doktrynie teologii i prawa kanonicznego oraz w orzecznictwie Roty Rzymskiej

Nierozdzielność istniejąca pomiędzy naturalną instytucją małżeństwa i sakramentem jest prawdą mocno utrwaloną w tradycji i w stałym nauczaniu Kościoła. Jakkolwiek w historii nie brakowało autorów opowiadających się przeciwko takiej tezie, to jednak ich opinia nigdy nie przeważała, spotykając się zawsze ze zdecydowaną repliką, podejmowaną bądź pośrednio, bądź wprost przy czym ta druga forma dezaprobaty dla opinii o rozdzielności dwóch rzeczywistości pojawiła się stosunkowo niedawno.

W doktrynie posoborowej zdecydowanie dominuje pogląd przyjmowany w tradycyjnej nauce Kościoła, tj. o nierozdzielności kontraktu i sakramentu. W przekonaniu przedstawicieli tego kierunku, stwierdzenie kan. 1055 § 2 KPK nie stanowi tylko normy prawnej, lecz jest wyrazem bogactwa myśli teologicznej, m.in. w odniesieniu do tezy o skuteczności sakramentalnej *ex opere operato*⁴⁸. U podstaw tego po-

⁴⁶ Dzierżon, Sakramentalność, jw., s. 113.

⁴⁷ Por. Sabbarese, jw., s. 270-271.

⁴⁸ U. Mosiek, H. Zapp, Kirchliches Eherecht, Freiburg 1981, s. 25; Dzierżon, Sakramentalność, jw., s. 118;

głędu leży przekonanie, iż godność sakramentalna małżeństwa zawieranego przez ochrzczonych nie jest dziełem człowieka, lecz stanowi dar Stwórcy⁴⁹. Podkreśla się przy tym rolę chrztu, dzięki któremu małżeństwo może stać się – w konkretnym przypadku – sakramentem. W tym znaczeniu chrzest jest kluczem dla godności sakramentalnej małżeństwa⁵⁰; stanowi tutaj *praesuppositum* o naturze teologicznej, jak się wyraża U. Navarrete⁵¹. Sakramentalność małżeństwa chrześcijan traktuje się nie jako jeden z elementów tego związku, lecz jako fundamentalną właściwość warunkującą jego integralność⁵². Rys sakramentalny, sprawiający nową jakość ściśle związaną z istotą małżeństwa, jest czynnikiem transformującym naturę związku małżeńskiego chrześcijan⁵³. Ten zaś wymiar sakramentalności został szczególnie podkreślony przez ustawodawcę, gdy stwierdza, że jedność i nierozzerwalność – istotne przymioty małżeństwa – „nabierają w małżeństwie chrześcijańskim szczególnej mocy z racji sakramentu” (w kan. 1056 KPK)⁵⁴.

Tymczasem zjawisko laicyzacji i sekularyzacji, nasilające się w ostatnich dziesiętkach lat w wielu środowiskach, dotykając także instytucji małżeństwa chrześcijańskiego, nie pozostało bez wpływu na poglądy w przedmiocie nierozdzielności kontraktu i sakramentu u części przedstawicieli doktryny, bardziej lub mniej wyraźnie nawiązujących do wspomnianych już zapatrywań M. Cano. Punktem wyjścia dla refleksji owych autorów nad tą kwestią stał się fakt bynajmniej nierzadkiego zawierania małżeństw w formie kanonicznej przez osoby ochrzczone, które jednak utraciły wiarę, w wyniku czego nie zawsze uznają taki związek za sakramentalny, czy wręcz sakramentalność tę negują.

Biorąc pod uwagę taki stan rzeczy, autorzy owi odnoszą się krytycznie do zasady wpisanej najpierw do kan. 1012 § 2 KPK z 1917 roku, a następnie do kan. 1055 § 2 KPK z 1983 roku, dostrzegają

⁴⁹ Zob. C. Ghirlanda, *Il diritto della Chiesa Misterio di comunione*, wyd. 2, Roma 1993, s. 329.

⁵⁰ Zob. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997, s. 142.

⁵¹ U. Navarrete, *Do notione et effectibus consummationis matrimonii*, w: *Quaedam problemata actualia de matrimonio*, pod red. U. Navarrete, Romae 1980, s. 132.

⁵² P. Moneta, *Il matrimonio*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. 3, wyd. 2, Roma 1992, s. 180.

⁵³ Zob. Z. Grochowski, *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Napoli 1973, s. 38.

⁵⁴ Tamże, s. 181; Por. *Adhortacja Familiaris consortio*, n. 13.

w niej bowiem rodzaj nieuzasadnionego automatyzmu, oznaczającego, że charakter sakramentalny małżeństwa nie zależy od wiary kontrahentów. Wspomniany automatyzm miałby wynikać z przyjęcia statycznej wizji człowieka, nieliczącej się ze współczesną antropologią i psychologią⁵⁵. Źródło innej trudności przeciwnicy takiego automatyzmu upatrują w możliwości powzięcia przez jedną ze stron (lub obydwie) intencji przeciwnej sakramentalności związku⁵⁶. Obiekcję miałby stanowić poza tym wymóg istnienia u kontrahentów intencji sakramentalnej, jak również uznawanie sakramentalności małżeństw osób ochrzczonych zawartych w kościołach niekatolickich⁵⁷. W świetle tej ostatniej trudności, jak zauważają niektórzy, m.in. W. Aymans, zasada kan. 1055 § 2 KPK nie koresponduje z eklezjologią *Vaticanium II*⁵⁸.

Wysuwając wspomniane trudności, część przedstawicieli doktryny zaczęła dostrzegać potrzebę nowego spojrzenia na zasadę nierozdzielności kontraktu i sakramentu, opowiadając się w rezultacie za rozdzielenością tych dwóch rzeczywistości. Niektórzy z nich, m.in. T. Rincon Perez⁵⁹, sądzą nawet, że nieuwzględnianie braku wiary u kontrahentów ochrzczonych stoi w sprzeczności z nauczaniem Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej i godności osoby ludzkiej. Nie brakowało też głosów, w myśl których formułę *inter baptisatos* (chodzi o zaistnienie sakramentu) należałoby zastąpić zwrotem *inter credentes*⁶⁰. A ze środowiska pastoralistów francuskich wyszedł postulat, zgoła obcy systemowi teologii katolickiej, by do „pełnego” sakramentu małżeństwa dopuszczać tylko tych, którzy posiadają mocną wiarę, w stosunku zaś do innych stosować ceremonię małżeńską „mniejszej rangi” (małżeństwo niesakramentalne), z możliwością zakwalifikowania danych

⁵⁵ Zob. B. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, w: *Przymierze małżeńskie*, pod red. W. Góralskiego i R. Szytchmiera, Lublin 1993, s. 16-17; Zob. także J. Castaño, *De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 § 2, scilicet „quin sit eo ipso sacramentum”*, „*Periodica*” 67 (1978), s. 273; Sabbarese, *ju.*, s. 272-273.

⁵⁶ Zob. J. Hervada, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, s. 359-360; P. A. Bonnet, *ju.*, s. 142-143; Dzierżon, *Niezdolność, ju.*, s. 281-282.

⁵⁷ Zob. Sabbarese, *ju.*, s. 288-289.

⁵⁸ W. Aymans, *Die sacramentale Ehe – Gottgestifter Bund und Vollzuggestalt kirchlicher Existenz*, „*Revista Espanola de Derecho Canonico*” 47 (1990), s. 629-637.

⁵⁹ T. Rincon Perez, *El matrimonio. Sacramento de la creaci3n y de la redenci3n*, Pamplona 1997, s. 220-222.

⁶⁰ Zob. P. Lo Jacono, *Considerazioni sull'attitudine della mancanza di fede ad integrare un atto positivo di volont3*, „*Il Diritto Ecclesiastico*” 115 (1995), s. 223.

kontrahentów do małżeństwa sakramentalnego, gdy będą gotowi go przyjąć⁶¹. Wypada także wspomnieć, że w trakcie posoborowych prac kodyfikacyjnych niektórzy konsultorzy Papieskiej Komisji do Rewizji KPK podzielali opinię o ścisłej współzależności pomiędzy wiarą a zdolnością do zawarcia małżeństwa sakramentalnego⁶². W związku z projektem schematu KPK z 1980 roku padła nawet propozycja, by kan. 1008 tego dokumentu przybrał następujące brzmienie: „*Quare inter baptisatos minima praesupposita requisita intentione credendi cum Ecclesia [podkr. – W. G.], nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum*”⁶³.

Można powiedzieć, że w ostatnich dziesiątkach lat miały miejsce częste próby „dowartościowania” sakramentalności małżeństwa, także na płaszczyźnie prawno-kanonicznej, poprzez akcentowanie konieczności wiary nadprzyrodzonej, jako koniecznej do ważnego zawarcia małżeństwa przez chrześcijan, a przynajmniej poprzez przyjęcie takiego założenia w oparciu o intencje kontrahentów czynienia tego, co czyni Kościół odnośnie do małżeństwa ochrzczonych⁶⁴. Zdecydowanie przeważający nurt we współczesnej doktrynie przyjmuje, że brak wiary powoduje nieważność małżeństwa jedynie wówczas, gdy ma miejsce nastawienie wolitywne kontrastujące ze stanowiskiem Kościoła, zasady zaś działania sakramentu *ex opere operato* nie może uchylić efektywna wola nupturienta. Wykluczenie sakramentalności pozostaje zawsze związane ze schematem tradycyjnym, i dlatego brak wiary, *per se*, nie jest uznawany za zdolny do spowodowania symulacji⁶⁵. Mówiąc inaczej, brak wiary, daleki od bycia zwykłym stanowiskiem intelektualnym, identyfikuje się z aktem pozytywnym woli wówczas, gdy intencja ogólna czynienia tego, co czyni Kościół, zostaje „przewyciężona” przez ogólną intencję pozytywną przeciwną sakramentalności, powziętą nawet *implicite*. Oznacza to, że ochrzczony, lecz niewierzący kontrahent podejmuje nieważny konsens wyłącznie w przypadku, w którym odejście od nakazów wiary przeradza się w wirtualne wykluczenie god-

⁶¹ Zob. O. Fumagalli Carulli, *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua tradizione giuridica, „Il Diritto Ecclesiastico”* 99 (1979), s. 48.

⁶² Zob. „*Communications*” 9 (1977), s. 121-122.

⁶³ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens*, jw., s. 244.

⁶⁴ C. J. Errázuriz, *La rilevanza canonica della sacramentalità del matrimonio e della sua dimensione familiare, „Ius Ecclesiae”* 7 (1995), s. 562-563.

⁶⁵ P. Pellegrini, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio*, w: *Diritto matrimoniale canonico*, t. 2: *Il consenso*, a cura di P. A. Bonnet e C. Gullo, Città del Vaticano 2003, s. 382.

ności sakramentalnej⁶⁶. Do kwestii tego rodzaju wykluczenia przypadnie jeszcze powrócić.

Gdy chodzi o postulat dotyczący **uzależnienia sakramentalności małżeństwa od wiary kontrahenta**, to źródłem nieporozumienia jest utożsamianie ważności sakramentu z jego owocnym przyjęciem. Wiara stanowi bowiem przyczynę (tzw. dyspozytywną) jedynie owocności sakramentu, nie zaś jego ważności (o warunkach owocnego przyjęcia sakramentu małżeństwa wspomina kan. 1065 § 2 KPK). Zwróciła na to uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna w grudniu 1977 roku, choć jednocześnie w swoich tezach zaznaczyła, że jakkolwiek osobista wiara kontrahentów *per se* nie stanowi o sakramentalności małżeństwa, to całkowity jej brak powodowałby „naruszenie” ważności sakramentu⁶⁷.

Nie należy zapominać o następującym fragmencie adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*: „Chęć ustalenia ostatecznych kryteriów dopuszczenia do zawarcia ślubu w Kościele, które by brały pod uwagę stopień wiary nowożeńców, mieści w sobie, niezależnie od wszystkiego, wielkie niebezpieczeństwa. Przede wszystkim ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących osądów; następnie ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności małżeństw już zawartych, oraz nowego bezpodstawnego niepokoju sumień współmałżonków; popadałoby się w niebezpieczeństwo kwestionowania czy też poddawania w wątpliwość ważności sakramentalnej wielu małżeństw braci odłączonych od pełnej komunii z Kościołem katolickim, pozostając w ten sposób w sprzeczności z tradycją kościelną”⁶⁸.

Za opinią, w myśl której wiara nie jest konieczna do ważności sakramentu (jest konieczna do jego owocnego przyjęcia), opowiadają się m.in. tacy autorzy, jak: C. Burke⁶⁹, E. Corecco⁷⁰, U. Navarrete⁷¹,

⁶⁶ Tamże, s. 382-383.

⁶⁷ Istotne zdanie w tekście p. 2,3: (Baptismum, fides actualis, intentio, matrimonium sacramentale) brzmi: „Jak zaznaczono, osobista wiara kontrahentów *per se* nie stanowi sakramentalności małżeństwa, lecz gdy całkowicie brakuje osobistej wiary, zostałaby naruszona ważność sakramentu”. *Commissio Theologica Internationalis*, jw., (p. 2,3), s. 29.

⁶⁸ Adhortacja *Familiaris consortio*, n. 68.

⁶⁹ C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, w: *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano 1995, s. 146.

⁷⁰ Corecco, jw., s. 495.

⁷¹ U. Navarrete, *Per un nuovo ordinamento canonico del matrimonio*, w: *Matrimonio, famiglia e divorzio*, Napoli 1971, s. 344.

A. Stankiewicz⁷², Z. Grocholewski⁷³, M. F. Pompedda⁷⁴. Stanowisko przeciwne zajmują m.in.: D. Faltin⁷⁵, J. Manzanares⁷⁶ J. M. Serrano Ruiz⁷⁷. Należy podzielić przekonanie zdecydowanie przeważającego w doktrynie kierunku tradycyjnego, utrzymującego, iż do ważności przyjęcia sakramentu wiara – z wyjątkiem sakramentu pokuty (bez wiary niemożliwe byłoby nawrócenie) – nie jest konieczna⁷⁸.

Ponieważ małżonkowie są nie tylko podmiotami przyjmującymi sakrament małżeństwa, lecz także jego szafarzami, zasadne jest pytanie o to, czy możliwe jest sprawowanie sakramentu bez wiary. Otóż powszechnie przyjmuje się, że choć do ważności sakramentu nie wymaga się u szafarza wiary, to jednak niezbędna jest u niego przynajmniej intencja czynienia tego, co czyni Kościół (*intentio faciendi id, quod facit Ecclesia*)⁷⁹. Od kontrahentów zatem, zarówno jako szafarzy sakramentu małżeństwa, jak i przyjmujących go, do ważności sakramentu nie wymaga się wiary.

W orzecznictwie Roty Rzymskiej brak wiary u nupturienta nie stanowi tytułu nieważności małżeństwa⁸⁰. Wymieniony trybunał apostołski zawsze stał na stanowisku nierozdzielności kontraktu i sakramentu, niezmiennie utrzymując, że brak wiary nie jest wymogiem koniecznym do ważnego zawarcia małżeństwa, jest natomiast przeszkodą do skutecznego przyjęcia tego sakramentu⁸¹. Jeszcze w okresie przedsoborowym audytorzy rotalni przyjmowali, że do ważnego zawarcia małżeństwa nie jest konieczna wiara, lecz konsens małżeński, sakrament bowiem nie zależy ani od wiary kontrahentów, ani od ich woli, lecz od

⁷² Dec. c. Stankiewicz z 29.04.1982 r., RRDec. 74 (1987), s. 245-254.

⁷³ Z. Grocholewski, L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale, „Monitor Ecclesiasticus” 121 (1996), s. 236-237.

⁷⁴ M. F. Pompedda, Studi di diritto matrimoniale canonico, Milano 1993, s. 422.

⁷⁵ D. Faltin, L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti, w: Simulazione del consenso canonico, Città del Vaticano 1990, s. 57-94.

⁷⁶ J. Manzanares, Habitudo matrimonium baptisatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptisatorum estne necessario sacramentum?, „Periodica” 67 (1978), s. 63-66.

⁷⁷ J. M. Serrano Ruiz, L'ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio canonico, w: Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento, Bologna 1985, s. 42-45.

⁷⁸ Zob. Sabbarese, jw., s. 282-284.

⁷⁹ Dzierżon, Niezdolność, jw., s. 292.

⁸⁰ Zob. dec. c. Stankiewicz z 26.06.1986 r., RRDec. 78 (1986), s. 400; Dec. c. Stankiewicz z 19.05.1988 r. RRDec. 8 (1988), s. 325; Dec. c. Boccafolo z 15.02.1988 r., RRDec. 80 (1988), s. 89.

⁸¹ Zob. Sabbarese, jw., s. 290.

woli Chrystusa. Za ważny uznawano związek, jeśli nupturient chciał zawrzeć prawdziwe małżeństwo, choć zwyczajnie wykluczył jego sakramentalność. Nieważność orzekano tylko wówczas, gdy u kontrahenta istniała wola tzw. przeważająca (*voluntas praevalens*) odrzucenia samego małżeństwa (gdyby miało być sakramentem)⁸².

Orzecznictwo rotalne po 1983 roku kierunkuje się ku przyjęciu stanowiska zmierzającego do nieuznawania ważności małżeństwa, gdy u nupturientów brak jest jakichkolwiek śladów wiary, ani żadnego pragnienia łaski i zbawienia⁸³. Istnieje wszakże nurt jurysprudencajny, w którym utrzymuje się, że brak wiary nie ma znaczenia dla ważności (lub nieważności) małżeństwa, gdyż w sposób konieczny nie niesie ze sobą braku woli małżeńskiej⁸⁴. Właściwa intencja zawarcia małżeństwa jest więc tradycyjnie uznawana za wystarczającą do ważnego zawarcia małżeństwa przez ochrzczonych⁸⁵. Takie stanowisko idzie w parze ze wspomnianym już zwracaniem uwagi na szczególną naturalność małżeństwa: szafujący i przyjmujący ten sakrament chrześcijanie winni podporządkować się jedynie wymogom właściwym małżeństwu jako kontraktowi naturalnemu, kto bowiem chce kontraktu, chce również sakramentu.

Jakkolwiek do ważnego sprawowania sakramentu, u szafarza nie jest konieczna wiara, to jednak konieczna jest **właściwa intencja**, bez której miałby miejsce jedynie zwykły obrzęd formalny. Czy jednak intencja taka możliwa jest u szafarza nieposiadającego wiary? W odpowiedzi należy powiedzieć, że w myśl powszechnie przyjętej opinii, do ważnego udzielenia sakramentu, także małżeństwa, konieczna jest przynajmniej intencja *czynienia tego, co czyni Kościół*, jak naucza Sobór Trydencki⁸⁶. Nie znalazła uznania na Synodzie Biskupów w 1980 roku

⁸² Zob. dec. c. Pasquazzi z 28.07.1960 r., SRRDec. 62 (1960), s. 429; Dec. c. Masala z 20.11.1969 r., SDRRDec. 59 (1969), s. 1034; Dec. c. Pompedda z 09.05.1970 r., RRDec. 62 (1970), s. 476; Zob. także, s. 368; Dzierżon, Niezdolność, jw., s. 292.

⁸³ P. Moneta, Il matrimonio nel nuovo diritto canonico, Genova 1998, s. 33-34; Pellegrini, jw., s. 381.

⁸⁴ Zob. dec. c. Fiore z 17.07.1973 r., SRRDec. 69 (1973), s. 594; Dec. c. De Jorio z 23.04.1975 r., SRRDec. 67 (1975), s. 394; Dec. c. Stankiewicz z 29.04.1982 r., RRDec. 74 (1982), s. 247; Dec. c. Burke z 23.06.1987 r., RRDec. 79 (1987), s. 335; Dec. c. Stankiewicz z 19.05.1988 r., RRDec. 80 (1988), s. 320-325; Dec. c. Giannecchini z 18.11.1996 r., „Il Diritto Ecclesiastico” 123 (1998), s. 570.

⁸⁵ Pellegrini, jw., s. 384.

⁸⁶ Szerzej na ten temat zob. J. M. Tillard, A proposito dell'intenzione del ministro dei sacramenti, „Concilium” 4 (1968), s. 131-147.

propozycja, by do ważności małżeństwa niezbędna była specyficzna intencja sakramentalna⁸⁷.

Przyjmując stwierdzenie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku, iż tam, gdzie jest brak wiary, powstaje wątpliwość co do możliwości istnienia intencji sakramentalnej, część przedstawicieli doktryny sądzi, że brak wiary może spowodować, że intencja nie będzie wówczas wystarczająca. Inni jednak autorzy przyjmują, że wiara nie jest niezbędna ani do powzięcia przez szafarza wystarczającej intencji, ani – tym samym – do ważnego sprawowania sakramentu. Wystarczy bowiem jedynie wspomniana już intencja czynienia tego, co czyni Kościół, szafarz bowiem działa wówczas w imieniu Kościoła, którego wiara „uzupełnia” brak wiary u szafarza⁸⁸. Nie trzeba dodawać, że intencja taka może być zarówno aktualna, jak i wirtualna.

Gdy chodzi o właściwą intencję u kontrahentów jako podmiotów przyjmujących sakrament małżeństwa, to według części przedstawicieli doktryny wystarczy tu intencja tzw. kontraktualna. Identyfikuje się ona z intencją małżeńską naturalną (dotyczy zawarcia małżeństwa naturalnego), która może współistnieć z brakiem wiary. Do ważnego zawarcia małżeństwa nie jest wymagana żadna intencja sakramentalna, nawet powzięta *implicitie*, wystarczy intencja małżeńska (zawarcia małżeństwa), ta zaś zawiera w sobie *implicitie* wolę czynienia tego, co czyni Kościół. Należy pamiętać, że do zawarcia małżeństwa sakramentalnego nie wymaga się specjalnego obrzędu religijnego, jako czegoś istotnego, wystarczy ważna wymiana zgody małżeńskiej. Wymagana intencja zatem jest po prostu intencją zawarcia małżeństwa, natomiast intencja przyjęcia sakramentu nie jest tutaj istotna⁸⁹. Ten kierunek doktrynalny, znany już przed Soborem Watykańskim II, głosi prymat wymiaru małżeństwa naturalnego, pomijając zupełnie jego wymiar sakramentalny⁹⁰.

Według reprezentantów innego nurtu doktryny, do ważności małżeństwa obojga ochrzczonych niezbędna jest intencja sakramentalna, zakładająca wolę świadomego przyjęcia sakramentu⁹¹.

⁸⁷ Zob. Sinodo dei Vescovi 1980, Elenco delle proposizioni, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 7, Bologna 1991, n. 734.

⁸⁸ Sabbarese, *ju.*, s. 283.

⁸⁹ Burke, *ju.*, s. 143-145.

⁹⁰ Sabbarese, *ju.*, s. 288.

⁹¹ Zob. D. Faltin, *ju.*, s. 80; Zob. także A. Sobczak, Wiara a sakramentalność małżeństwa, w: *Ad sapientiam cordis*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin, pod red. P. Podeszwy i W. Szczerbińskiego, Gniezno 2002, s. 433-434.

W poszukiwaniu właściwej drogi, która uwzględniałaby określone „minimum” intencji kontrahenta (do ważnego zawarcia małżeństwa), należy najpierw zauważyć, że druga ze wskazanych wyżej opinii jest nie do przyjęcia, zakłada bowiem u kontrahenta istnienie wiary, bez niej bowiem niemożliwe byłoby powzięcie intencji sakramentalnej, tzn. ukierunkowanej bezpośrednio ku sakramentowi. Tymczasem, jak to już próbowano wykazać, wiara nie jest wymagana do ważnego przyjęcia sakramentu małżeństwa.

Należy natomiast zdecydowanie opowiedzieć się za pierwszą z owych opinii, która pozostaje w pełni spójna z tezą o nierozdzielności kontraktu i sakramentu u kontrahentów ochrzczonych. Nie jest bynajmniej konieczne, by nupturienti mieli intencję przyjęcia sakramentu. Wystarczy intencja zawarcia małżeństwa tak, jak to czynią chrześcijanie. Taka intencja małżeńska zawiera w sobie *implicite* intencję przyjęcia sakramentu, a tę ostatnią przekreślałoby jedynie pozytywne wykluczenie (przez jedną lub obydwie strony) sakramentalności⁹², podobnie jak błąd w tym zakresie, determinujący wolę.

Próbę pogodzenia obydwu przedstawionych opinii podjął ostatnio L. Sabbarese, zauważając, że całkowite pominięcie wymiaru sakramentalnego przez rzeczników intencji kontraktualnej nie jest w pełni właściwe. Sądzi zatem, że niezbędne jest ustalenie jakiegoś minimum intencji sakramentalnej („in qualche modo sacramentale”). Tęgo rodzaju intencją, w jakiejś mierze sakramentalną, powziętą *implicite*, winno być niewykluczenie (pozytywnie) przez żadną ze stron sakramentalności małżeństwa⁹³. Zapatrywanie to odpowiada w gruncie rzeczy opinii o wystarczalności intencji kontraktualnej, przy czym niesłuszna jest uwaga wymienionego autora o całkowitym zignorowaniu przez rzeczników tej opinii wymiaru sakramentalnego małżeństwa. O wymiarze tym przedstawiciele nurtu „kontraktowego” nie wspominają *expressis verbis*, kierując się zasadą nierozłączności kontraktu i sakramentu.

Także w orzecznictwie rotalnym przyjmuje się tezę o wystarczalności intencji czynienia tego, co czyni Kościół, ta zaś zawarta jest w inten-

⁹² Zob. W. Kasper, *Teologia del matrimonio christiano* (tłumacz. Z jęz. niemieckiego G. Polent), Brescia 1979, s. 78; Hervada, *iw.*, s. 360; J. Manzanares, *Habitudin matrimonium baptisatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptisatorum estne necessario sacramentum?*, „Periodica” 67 (1978), s. 70.

⁹³ Sabbarese, *iw.*, s. 288-289.

cji zawarcia kontraktu naturalnego w tym wszystkim, co go stanowi w jego istocie, stosownie do zamysłu Boga⁹⁴

Co się tyczy z kolei kwestii **wykluczenia sakramentalności**, to nie bez wpływu pozostawała tutaj wspomniana już doktryna, w myśl której wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa nie może mieć miejsca, gdyż sakramentalność jest samym małżeństwem (nie zaś jego istotnym elementem)⁹⁵. Jeszcze w wyroku rotalnym c. Burke z 23 czerwca 1987 roku ponens zdecydowanie stwierdza, że nie leży w mocy chrześcijanina wykluczenie sakramentalnego wymiaru małżeństwa⁹⁶. Z tej też racji, do końca lat siedemdziesiątych XX stulecia, w doktrynie nie poruszano wyraźnie tematu wykluczenia godności sakramentalnej przez pozytywny akt woli. Intencjonalność kontraktualna, a więc wola zawarcia małżeństwa, uznawana była za intencjonalność sakramentalną, czyli wolę przyjęcia sakramentu.

Tymczasem w nowszej doktrynie i orzecznictwie rotalnym pojawia się autonomiczny tytuł nieważności w postaci pozytywnego wykluczenia godności sakramentalnej małżeństwa⁹⁷. Początkowo dominował wspomniany już pogląd, iż w ocenie nieważności małżeństwa zawartego z wykluczeniem godności sakramentalnej należy wziąć pod uwagę to, która wola przeważała: czy zawarcia małżeństwa, czy też wykluczenia sakramentalności (do tego stopnia, że gdyby małżeństwo miało być sakramentem, nie zostałoby przez kontrahenta zawarte)⁹⁸. Następnie pojawiła się opinia, w myśl której pozytywne wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa powoduje nieważność związku niezależnie od woli przeważającej⁹⁹. Dostrzegano tutaj o symulację całkowitą zgody małżeńskiej, kto bowiem wyklucza sakrament, wyklucza *ipsum matrimonium*¹⁰⁰. Wreszcie dał się zauważyć jeszcze inny pogląd, podzielany przez pewną część doktryny i orzecznictwa, który wykluczenie sakramentalności stawia na równi z wykluczeniem istotnego elementu lub istotnego przymiotu mał-

⁹⁴ Zob. dec. c. Burke z 23.06.1987 r., RRDdec. 79 (1987), s. 335.

⁹⁵ Zob. Pellegrini, jw., s. 368; Zob. także O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1950, s. 98.

⁹⁶ Dec. c. Burke z 23.06.1987 r., RRDdec. 79 (1987), s. 394-395.

⁹⁷ Zob. Sabbarese, jw., s. 272-274.

⁹⁸ Zob. Rincon Perez, jw., s. 467.

⁹⁹ Zob. Z. Grocholewski, *Crisis doctrinae et jurisprudentiae circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali*, „Periodica” 67 (1978), s. 286.

¹⁰⁰ Pellegrini, jw., s. 371-372.

żeństwa (kan. 1101 § 2 KPK), przyjmując, że mamy wówczas do czynienia z symulacją częściową konsensu¹⁰¹. Dla jeszcze innego nurtu – tak doktryny, jak i orzecznictwa, wykluczenie godności sakramentalnej małżeństwa można zakwalifikować zarówno jako symulację całkowitą, jak i symulację częściową, w zależności od konkretnego przypadku; przesądza o tym ukształtowanie się u nupturienta aktu woli¹⁰². Symulacja całkowita jest zazwyczaj silnie umotywowana w świadomości symulującego, stanowi pewien akt deklaracji wrogości wobec wiary¹⁰³. Jak się wydaje, opinię o (o możliwości wystąpienia obydwu rodzajów symulacji) należy podzielić.

Wszystkie z zaprezentowanych kierunków jednoznacznie nawiązują do tezy o nierozdzielności kontraktu i sakramentu. To bowiem, co godzi w godność sakramentalną małżeństwa, godzi jednocześnie w sam kontrakt. Czymś znamionym jest przy tym brak regulacji ustawowej w przedmiocie wykluczenia sakramentalności, bowiem Papieska Komisja do Rewizji KPK nie uznała rozstrzygnięcia tej sprawy za swoje zadanie, gdyż w grę wchodzi tutaj kwestia teologiczna¹⁰⁴.

Wypada dodać, iż poza symulacją, mającą za przedmiot godność sakramentalną małżeństwa, przyczyną nieważności tego związku może być **błąd prawny co do sakramentalności**, gdy determinuje wolę kontrahenta (kan. 1099 KPK)¹⁰⁵. Dla znacznej części doktryny tego rodzaju błąd aktualizuje się najczęściej jako przyczyna symulacji¹⁰⁶.

Jeśli chodzi wreszcie o kwestię **sakramentalności małżeństw osób ochrzczonych, zawartych w kościołach niekatolickich**, to trudność wy-suwana przez przeciwników nierozdzielności kontraktu i sakramentu nie wydaje się uzasadniona. Należy bowiem mieć na względzie kann. 96 i 204 § 1 KPK, wedle których chrzest wszczepia w Chrystusa i włącza do Kościoła Chrystusowego (nie do Kościoła katolickiego). Nie bez znaczenia pozostaje tutaj także kan. 869 § 2 KPK, w myśl którego ochrzczonych we wspólnocie kościelnej niekatolickiej nie należy chrzcić warunkowo. Kierując się konsekwentnie zasadą nierozdzielno-

¹⁰¹ Zob. U. Navarrete, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Roma 1988, s. 66; Dzierżon, *Niezdolność*, jw., s. 296-297; Grochowski, *Crisis*, jw., s. 292.

¹⁰² A. Stankiewicz, *De iurisprudentia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem*, „*Monitor Ecclesiasticus*” 122 (1997), s. 216.

¹⁰³ Zob. dec. c. Stankiewicz z 26.06.1986 r., jw., s. 401-402.

¹⁰⁴ Zob. „*Communicationes*” 9 (1977), s. 122.

¹⁰⁵ Zob. Pellegrini, jw., s. 385; Faltin, jw., s. 91; Dzierżon, *Niezdolność*, jw., s. 294-295.

¹⁰⁶ Dzierżon, *Niezdolność*, jw., s. 295.

ści kontraktu i sakramentu, ustawodawca uznał związki małżeńskie zawarte pomiędzy ochrzczonymi (gdziekolwiek) za sakramentalne.

Obiekcje natomiast może budzić to, iż szereg kościołów akatolickich nie przyjmuje doktryny w przedmiocie sakramentalności małżeństwa, a poza tym podejście ustawodawcy kanonicznego do małżeństw ochrzczonych akatolików, jako odmienne w stosunku do traktowania przezeń niektórych innych sakramentów, np. chrztu czy kapłaństwa (nie uznaje ich ważności w kościołach, w których stanowią one obrzęd niemający znaczenia sakramentalnego)¹⁰⁷.

* * *

Małżeństwo, określone przez M. J. Scheebena w 1865 roku jako *mysterium sacramentale*, który to zwrot znalazł się następnie, 65 lat później, w encyklice papieża Piusa XI *Casti connubii*, jest nie tylko instytucją zajmującą znaczące miejsce w strukturze sakramentalnej Kościoła, lecz także rzeczywistością niezwykle bogatą w swojej treści. Jako naturalna umowa mężczyzny i kobiety, powołanych przez Stwórcę do wzajemnej miłości, podniesiona przez Chrystusa do godności sakramentu, legitymizuje małżonków do aktywnego współdziałania z Bogiem w urzeczywistnianiu odwiecznego dzieła stwórczego.

Ów szczególny, *sui generis*, pakt-kontrakt przez nich zawierany, nosi na sobie znamię sakramentalne tylko wówczas, gdy zostaje włączony w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. To zaś dokonuje się poprzez sakrament chrztu – nie w tym znaczeniu jakoby był on przyczyną sprawczą sakramentalności małżeństwa, lecz w tym sensie, że stanowi on tutaj wymóg *sine qua non*, przez chrzest bowiem „człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą” (kan. 96 KPK). Właśnie wszczęcie osoby ludzkiej do Mistycznego Ciała Chrystusa stanowi moment determinujący, by przymierze małżeńskie stało się sakramentem. Małżeństwo chrześcijańskie pozostaje więc w relacji rzeczywistej, istotnej i wewnętrznej do tajemnicy jedności Chrystusa z Kościołem, znajdując w niej swój fundament i organiczne z nią powiązanie, uczestniczy zatem w jej naturze i w jej charakterze nadprzyrodzonym. Nie jest zwykłym symbolem tej tajemnicy, czy po-

¹⁰⁷ Zob. Zubert, jw., s. 22-23; Zob. także Dzierżon, Niezdolność, jw., s. 292-294.

zostającym na zewnątrz jej obrazem. Nie tylko więc symbolizuje tę tajemnicę, lecz ją uosabia w sobie i przez siebie.

Od wiążącego orzeczenia Soboru Trydenckiego z 1563 roku nie może ulegać wątpliwości, że natura małżeństwa ochrzczonych sama w sobie stanowi sakramentalność. Co więcej, zarówno w nauczaniu Magisterium Kościoła, pogłębionym ostatnio przez Sobór Watykański II, jak i w doktrynie teologii i prawa kanonicznego, a także w orzecznictwie rotalnym podkreśla się tak ściśle powiązanie wewnętrzne pomiędzy naturalnie ważnym kontraktem ochrzczonych i sakramentem, że należy uznać absolutną ich nierozdzielność. Dał temu wyraz ustawodawca kościelny – zarówno w KPK z 1917 roku, jak i w Kodeksie posoborowym. Niezależnie od wiary kontrahentów – chrześcijan, jeśli spełniają oni wszystkie warunki do ważnego zawarcia kontraktu, ten ostatni jest sakramentem, która to teza uchodzi za teologicznie pewną. W woli zawarcia związku naturalnego zawiera się *implicite* intencja czynienia tego, co czyni Kościół, tę zaś można uznać za symptom owego minimum wiary „w załączku”, czego domagała się w 1977 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Gdy natomiast jedna ze stron (lub obydwie) wyklucza pozytywnie sakramentalność albo ulega błędowi w tym względzie determinującemu wolę, to małżeństwo jest nieważne.

Wydaje się, że prawdę o nierozdzielności ważnego kontraktu zawartego pomiędzy ochrzczonymi i sakramentu trafnie ujmuje następujący fragment adhortacji apostoelskiej *Familiaris consortio* papieża Jana Pawła II: „Wśród sakramentów małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych, że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę «od początku»”¹⁰⁸.

**L'inseparabilità del valido contratto fra i battezzati e del sacramento
(can. 1055 § 2 CJC e can. 776 § 2 CCEO)**

Tra i battezzati il contratto matrimoniale è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento. Da tale principio dogmatico, dichiarato dal *Tridentinum*, segue l'inseparabilità tra contratto e sacramento; e come tale è stato codificato nel CJC del

¹⁰⁸ Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, n. 68.

1917, e quindi nel CJC del 1983 ed è presentato dal magistero pontificio, in quanto fondato sulla rivelazione del progetto di Cristo Redentore sul matrimonio.

La questione sulla sacramentalità del contratto matrimoniale ha conosciuto nella storia differenti risposte, che possono ricondursi sostanzialmente a due: 1) una identità tra contratto e sacramento, dalla quale scaturisce l'inseparabilità tra i due aspetti; 2) il sacramento è un elemento aggiuntivo al contratto naturale.

Nello suo studio l'autore, dopo aver presentato la dottrina della Chiesa sulla sacramentalità del matrimonio si occupa del rapporto tra contratto e sacramento indicando il fondamento della inseparabilità di questi due aspetti, presentando le opinioni della dottrina e della giurisprudenza riguardo alla questione concernente il rapporto tra fede e sacramento del matrimonio, e quindi fermandosi sul problema dell'intenzione dei contraenti.