

SYMPOZJUM

ISSN 1429-558X

Rok XIV 2010, nr 1(19)

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Robert Ptak SCJ (red. naczej.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. naczej.)
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Rada naukowa

ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (PWT Wrocław)
ks. dr hab. Stanisław Hałas SCJ (UPJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv (UPJPII Kraków)
ks. dr hab. Władysław Majkowski SCJ (UKSW Warszawa)
ks. prof. dr hab. Tadeusz Panuś (UPJPII Kraków)
ks. prof. dr hab. Jan Walkusz (KUL Lublin)
ks. dr hab. Józef Wrocęński SCJ (UKSW Warszawa)
ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ (KUL Lublin)
ks. dr hab. Antoni Źurek (UPJPII Kraków)

Kontakt

„Sympozjum”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: sympozjum@scj.pl
www.sympozjum.scj.pl

ISSN 1429-558X

NAKŁAD: 310 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

KS. ARTUR MALINA Biblia o nierozzerwalności małżeństwa	9
KS. BOGDAN FERDEK Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym	27
KS. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ Nierozzerwalność małżeństwa w Kościele prawosławnym	41
KS. TADEUSZ KAŁUŻNY SCJ Nierozzerwalność małżeństwa w optyce luterańskiej	61
KS. JANUSZ GRĘŻLIKOWSKI Stwierdzenie nieważności małżeństwa w Kościele rzymsko- katolickim – teoria i praktyka	75
URSZULA DUDZIAK Przygotowanie do małżeństwa a jego nierozzerwalność – ocena postaw i wskazania pastoralne	103
KRYSTIAN WOJACZEK Małżeństwo w kryzysie?	133

ARTYKUŁY

- KS. HENRYK MAJKRZAK SCJ
Wiara uzupełnia rozum. Antropologia Błażeja Pascala 157
- KS. LESZEK POLESZAK SCJ
Lenistwo duchowe 175

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- CHRISTOPHER GRZELAK SCJ, *The "Inclusive pluralism" of Jacques Dupuis, its contribution to a Christian theology of religions, and its relevance to the South African interreligious context*, Lublin 2010, ss. 348
(ks. R. Ptak SCJ) 191
- KS. LESZEK POLESZAK SCJ, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księżych Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, ss. 413 (ks. D. Salamon SCJ) 196
- Sprawozdanie z sympozjum *Co Bóg złączył... Nerozerwalność małżeństwa – między teorią a praktyką życia*, Stadniki, 9.11. 2010 roku
(ks. R. Ptak SCJ) 201

Od redakcji

Drodzy Czytelnicy, oddajemy do waszych rąk kolejny numer „Sympozjum” i zapraszamy do skorzystania z materiałów w nim zawartych. Zgodnie z pierwotną ideą, która towarzyszyła powołaniu do życia tego periodyku w 1997 roku, na początku tomu zamieszczono referaty symposium naukowego zorganizowanego w Stadnikach (9 listopada 2010 roku), a poświęconego zagadnieniu nierozzerwalności małżeństwa. Od niniejszego numeru, oprócz materiałów z symposium (temat numeru), będą zamieszczane także inne artykuły z zakresu teologii oraz recenzje i sprawozdania.

Od tego roku „Sympozjum” ma nową redakcję oraz radę naukową. W związku z tym chciałbym podziękować wszystkim, którzy tworzyli to czasopismo na przestrzeni ostatnich trzynastu lat. Szczególnie zaś pragnę wspomnieć jego założyciela i pierwszego redaktora naczelnego – ks. Eugeniusza Ziemanna SCJ oraz kolejnych redaktorów: ks. Zbigniewa Morawca SCJ i ks. Krzysztofa Palucha SCJ.

Nasze czasopismo ma także stronę internetową, gdzie dostępne są numery archiwalne oraz fragmenty z bieżącego wydania. Chętnych zapraszamy do współpracy i prosimy o zapoznanie się z warunkami przygotowania i nadsyłania materiałów.

TEMAT NUMERU

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA

ks. Artur Malina
Uniwersytet Śląski, Katowice

BIBLIA O NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Tytuł niniejszego artykułu odpowiada rozpowszechnionemu kojarzeniu tematu małżeństwa z kwestią rozwodu. Również najbardziej znana wypowiedź Jezusa na temat małżeństwa znajduje się w Jego odpowiedzi na pytanie faryzeuszów o możliwość rozwodu. Kwestią możliwości rozpadu małżeństwa muszą zajmować się egzegeci badający tzw. klauzulę Mateuszową, teolodzy określający cechy istotne małżeństwa sakramentalnego, kanoniści w sądach biskupich oraz duszpasterze konfrontowani z różnymi sytuacjami życiowymi. Co może wyznaczyć bardziej pozytywny tok refleksji nad biblijnym nauczaniem o małżeństwie i o jego nierozzerwalności?

1. Odpowiedź Jezusa

Słowa o cudzołóstwie należą do najbardziej znanych fragmentów nauczania Jezusa. Przytaczają je wszystkie Ewangelie synoptyczne (Mt 5,31-32; 19,9; Mk 10,11-12; Łk 16,18). Przykazanie o nierozzerwalności małżeństwa i słowa o cudzołóstwie pojawiają się w nich w dwóch kontekstach: w trzeciej antytezie Kazania na górze¹ oraz w odpowiedzi

¹ Komentarz naukowy z wybraną bibliografią podaje A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Rozdziały 1-13. Część I*, Częstochowa 2005, s. 229-234.

na pytanie faryzeuszów o dopuszczalność rozwodów². Warto zwrócić uwagę na odpowiedź Jezusa na pytanie Jego przeciwników, ponieważ znaczenie jej kontekstu nie jest dostatecznie doceniane, sama odpowiedź zaś wywołuje trudności u Jego uczniów.

1.1. Znaczenie kontekstu

Jeśli znaczenie wypowiedzi zawsze zależy od ich bezpośredniego kontekstu, to należy rozważyć, dlaczego pytanie o możliwość rozwodu pojawia się w określonym momencie publicznej działalności Jezusa. Ewangelisci poprzedzają pytanie faryzeuszów Jego nauczaniem na temat konieczności przebaczenia bliźnim ich win oraz zachowywania pokoju między uczniami.

W Ewangelii Mateusza apel Jezusa wieńczy mowę rozpoczętą od pytania uczniów o to, kto jest największy w królestwie niebieskim (Mt 18,1). Po przedstawieniu im dziecka oraz ostrzeżeniu przed gorszeniem i lekceważeniem najmniejszych (Mt 18,2-14) nauczanie koncentruje się na relacji między uczniami (Mt 8,15-18). Ich więź na ziemi jest warunkiem skuteczności ich modlitwy zanoszonej do Ojca w imię Jezusa: „Jeśli dwóch z was na ziemi zgodnie o coś prosić będzie, to wszystko otrzymają od mojego Ojca, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,19-20). Całą mowę zamyka Przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18,23-35). Następuje ona po pytaniu Piotra o konieczność wielokrotnego przebaczenia (Mt 18,21-22). Odpowiedzią na pytanie apostoła jest wieńczące ją zdanie: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18,35).

W Ewangelii Marka spór o hierarchię wśród uczniów wywołuje serię wypowiedzi Jezusa, które rozpoczyna wezwanie do radykalnej zmiany pragnień odnoszących się do pierwszeństwa (Mk 9,33-35). Uczniowie są szczególnie odpowiedzialni za tych ludzi, których więź z Jezusem jest krucha i narażona na zerwanie. Jakie konkretnie ich po-

² Por. TENŻE, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 14-28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Część II*, Częstochowa 2008, s. 246-253.

stawy mogą stanowić tego rodzaju zagrożenie dla słabych w wierze, sugeruje najbliższy kontekst. Pragnienie wielkości może być przyczyną zgorzenia słabych w wierze, zarówno pociągając ich do podobnego dążenia, jak też odwracając ich od Jezusa. Takie rozumienie zgorzenia podsuwa paralelizm wezwania uczniów do służby, któremu towarzyszy przedstawienie im dziecka (Mk 9,36-37), i ostrzeżenia przed zgorzeniem, które wymierzone jest w ludzi słabych w wierze, nazwanych małymi (Mk 9,42). Gdy uczniowie przeszkadzają obcemu egzorcyście powołującemu się na imię Jezusa, również w tym przypadku zagrażają słabej więzi łączącej tego człowieka z ich Nauczycielem (Mk 9,38). Odrzucanie dobra, które jest dokonywane przez ludzi spoza kręgu wyznawców Chrystusa, rodzi bowiem podejrzenie o złe motywacje Jego wyznawców. Nauczanie Jezusa jest zdecydowanie skierowane przeciw zaniedbywaniu starań o zbawienie wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy najbardziej powinni być otoczeni ich troską. W tym kontekście wyjaśnia się znaczenie słów Jezusa bezpośrednio poprzedzających perykopę o trwałości małżeństwa: „Każdy ogniem będzie posolony. Dobra jest sól; lecz jeśli sól smak swój utraci, czymże ją przyprawicie? Miejcie sól w sobie i zachowujcie pokój między sobą” (Mk 9,49-50). Posolenie ogniem oznacza, że nie chodzi o jednorazowe oczyszczenie, ale o trwałą ochronę przed zepsuciem. Pytanie retoryczne o utracie smaku przez sól, które Jezus łączy z wezwaniem skierowanym do uczniów, aby zachowywali w sobie sól i pokój, oznacza, że zepsuciem grożącym uczniom są spory między nimi, powodowane dążeniem do znaczenia i dominacji nad bliźnimi.

Konflikty między małżonkami mogą zagrozić ich wzajemnej więzi, doprowadzić do zniszczenia małżeństwa, tak jak rywalizacja między uczniami może być przyczyną unicestwienia nie tylko relacji między nimi, ale także ich więzi z Jezusem. W tym sensie pytanie o rozwód odwołuje się do Jego nauczania o niebezpieczeństwach zgorzenia oraz do Jego apelu o nieograniczone przebaczenie bliźnim i o zachowanie pokoju wśród wyznawców Jezusa. Także dzisiaj rozpad małżeństw sakramentalnych jest rzeczywistym zgorzeniem dla świata, antyświadcstwem wyznawców Jezusa, negatywne konsekwencje zaś ich rozpadu spadają przede wszystkim na tych najsłabszych – na dzieci rozwodzą-

cych się małżonków. Ostrzeżenie przed zgorzeniem tych najmniejszych skierowane jest także do chrześcijańskich rodziców.

Inny związek z kontekstem – może jeszcze bardziej znaczący, choć niedostrzegany przez komentujących perykopę o małżeństwie – jest ustanowiony przez odwołanie się Jezusa do woli Stwórcy: „Na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem” (Mk 10,6-8). Dla większego dobra, jakim jest małżeństwo, mężczyzna opuszcza swoich rodziców, aby zjednoczyć się ze swoją żoną. Dla małżeństwa przedstawionego jako jedność ciała człowiek poświęca najsilniejsze więzi rodzinne. Apelując do uczniów o unikanie zgorzenia, Jezus wzywa ich do odrzucenia tego, co w ziemskim życiu – jako symbolizowane przez części ciała – jest najcenniejsze, aby nie utracić wartości największej, tj. królestwa Bożego i życia wiecznego (por. Mk 9,43-48). Na płaszczyźnie takiego właśnie znaczenia symbolicznego ujawnia się ścisły paralelizm zarówno odrzucenia części ciała i opuszczenia najbliższych krewnych (rodziców), jak też wejścia do życia i zjednoczenia się w małżeństwie (stanie się jednym ciałem).

1.2. Wskazanie na wolę Stwórcy

Ewangeliczną scenę otwiera pojawienie się przeciwników Jezusa: „Przystąpili do Niego faryzeusze, a chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę” (Mk 10,2). Samo pytanie faryzeuszów może się wydawać zbędne, jeśli chodzi o ogólne dyspozycje Tory, według której każdy mężczyzna mógł dać swojej żonie list rozwodowy i odesłać ją z powrotem do jej domu rodzinnego (por. Pwt 24,1). W tym sensie odpowiedź na ich pytanie nie powinna więc stwarzać większych trudności. Faktyczne intencje pytających nie są szczere, ponieważ ich pytanie nie odnosi się wyłącznie do jednego przepisu³. Ich

³ Zwrócenie się faryzeuszów z pytaniem o rozwód Marek i Mateusz nazywają kuszeniem – wystawianiem na próbę. W Ewangelii Marka są tylko dwa podmioty tego działania: szatan (Mk 1,13) oraz faryzeusze (w Mk 8,11; 10,2; w 12,15 razem ze zwolennikami).

dialog z Jezusem odsłania stopniowo, że są oni zainteresowani nie tyle poznaniem i podporządkowaniem się woli Boga, ile utrzymaniem czy nawet poszerzeniem własnej wolności od tej Jego woli.

W obydwu wersjach – Mateuszowej i Markowej – faryzeusze pytają o to, czy wolno (gr. *ei exestin*) oddalić żonę. Skoncentrujmy się na wersji Marka, w której rozmówcy Jezusa w swojej wypowiedzi akcentują to, na co zezwolił Mojżesz w kwestii pisma rozwodowego. Odpowiadając na ich pytanie, Jezus przypomina o tym, co nakazał im Mojżesz oraz w jakim celu zostawił im przykazanie odnoszące się do wymienionego pisma. W pytaniu Jezusa pojawia się zaimek osobowy „wam” (gr. *ti hymin eneteilato*), natomiast w odpowiedzi faryzeuszków brak osobowego odniesienia do dyspozycji Mojżesza (gr. *epetrepesen Mōysēs*). To odniesienie do osób potwierdza następną wypowiedź Jezusa, od którego otrzymują wyjaśnienie, że przyczyną ustanowienia tego przepisu jest zatwardziałość ich serca (gr. *pros tēn sklērokardian hymōn egrapsen*). Należy ją rozumieć raczej jako osobiste nieposłuszeństwo wobec Boga niż brak czułości w stosunku do bliźniego. Postawa ta charakteryzowała lud na pustyni, który nie był posłuszny słowu Boga, przekazanemu przez Mojżesza, mimo że widział znaki w Egipcie i po wyjściu z niewoli⁴.

nikami Heroda). Treść kuszenia na pustyni nie jest zrelacjonowana w Ewangelii Marka. Słowa zamykające krótką relację o służbie aniołów świadczą o zwycięstwie nad kusiciellem, a rozpoczęcie publicznej działalności sugeruje, że celem kuszenia było powstrzymanie Jezusa przed tą działalnością. Żądanie przez faryzeuszków znaku z nieba oraz pytanie o obowiązek płacenia podatku Cezarowi pokazują, że kuszenie polega na podstępny stawianiu pytań lub przedstawianiu niejednoznacznych próśb. Pytania i żądania tylko pozornie są jednoznaczne, a odpowiedzi – proste. W rzeczywistości jest inaczej. Faryzeusze żądają znaków bez wiary, dlatego Jezus odmawia spełnienia ich prośby. Z powodu hipokryzji pytających o podatek nie udziela wprost odpowiedzi, ale formułuje wezwanie, aby oddać Bogu to, co do Niego należy. Podobnie złą intencją podsztyte jest ich pytanie o rozwód.

⁴ Termin ten występuje w greckich przekładach tekstów odnoszących się do wydarzeń z początku historii narodu wybranego (Pwt 10,16; Syr 16,10). W dłuższym zakończeniu Ewangelii termin „zatwardziałość serca” (*sklērokardia*) występuje razem z „niewiarą” (*apistia*). Zmartwychwstały zarzuca te braki uczniom, którzy nie uwierzyli pierwszym naocznym świadkom (Mk 16,11-14).

Na pierwszym planie historii zbawienia nie znajduje się jednak negatywne postępowanie ludu, ale stwórcze i zbawcze działanie Boga, dlatego Jezus odwołuje się do tego początkowego aktu Boga oraz przypomina Jego wolę: od początku „stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Mk 10,6). Wyrażenie przyimkowe „od początku”, które wskazuje na nazwę hebrajską pierwszej księgi *Bereszit* (dosł.: „na początku”), pozwala na powiązanie nauczania o nierozzerwalności małżeństwa z planem Stwórcy.

2. Znaczenie małżeństwa w pierwotnym planie Stwórcy

Znaczenie małżeństwa uwydatniają dwa opisy stworzenia z Księgi Rodzaju. Nie oznacza to, że mówią one wprost o instytucji małżeństwa. W pierwszym tekście przytaczanym często w tym znaczeniu mowa jest bowiem tylko o różnicy płci oraz płodności: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27) oraz „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»” (Rdz 1,28). Nie można jednak twierdzić, że stworzenie osób dwóch płci oraz nakaz płodności nie oznaczają same w sobie małżeństwa. Teksty te nie powinny być interpretowane w izolacji od środowiska historycznego. W biblijnym Izraelu relacje seksualne oraz płodność miały bowiem znajdować swoje spełnienie w małżeństwie, ich urzeczywistnianie zaś poza małżeństwem lub przeciw niemu były najczęściej poddawane negatywnemu osądowi jako postawy grzeszne lub do grzechu prowadzące. Właśnie z tego powodu obydwie opisy stworzenia zawierają istotne treści dla poznania biblijnego obrazu małżeństwa⁵.

⁵ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka Biblii*, Kraków 2009, s. 289.

2.1. Więż mężczyzny i kobiety

W pierwszym opowiadaniu, pochodzącym z kręgów kapłańskich Judy, małżeństwo ukazane jest jako wypełnienie aktu stwórczego Boga. Człowiek stworzony na obraz Boży ma panować nad ziemią i rozmnażać się. Płodność ludzi jest celem życia seksualnego. Jak interpretować ten plan Boga w szerszym projekcie stworzenia?

Pierwszy opis stworzenia pokazuje, że Bóg jest nie tylko Stwórcą, ale również Panem całego stworzenia, udzielającym mu błogosławieństwa na dwa sposoby: bezpośrednio i pośrednio. Istotom stworzonym piątego dnia Bóg błogosławi bezpośrednio, natomiast spośród istot stworzonych szóstego dnia tylko mężczyzna i kobieta otrzymują od Niego błogosławieństwo. Stwarzając człowieka na swoje podobieństwo, Bóg ustanawia go współuczestnikiem panowania nad stworzeniem oraz pośrednikiem Bożego błogosławieństwa dla istot poddanych jego panowaniu. Życie seksualne ukierunkowane na płodność nie jest więc celem samym w sobie, lecz narzędziem realizacji pierwszego planu Boga względem człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26). Warto zwrócić uwagę na obecność przydawki przymiotnikowej *kol* (hebr. „cały”, „wszystek”), która odnosi się tylko do dwóch części stworzenia: *kol ha-arec* („cała ziemia”) oraz *kol ha-remesz* („każda istota pełzająca”). Znaczenie tego zaakcentowania nie jest marginalne. Ten sam przymiotnik pojawia się jeszcze raz w cytowanym już pierwszym poleceniu skierowanym przez Boga do mężczyzny i kobiety: „Bądźcie płodni [...], abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Więż mężczyzny i kobiety nie dotyczy tylko sfery seksualnej, nie kończy się na rodzeniu potomstwa, ale jest podstawą realizacji Bożego planu przekazywania błogosławieństwa przez panowanie. Przydawka *kol* oznacza, że to zadanie panowania, powierzone istocie męskiej i żeńskiej, nie dopuszcza żadnych wyjątków.

2.2. Skutki odrzucenia planu Stwórcy

Interpretację roli ludzi stworzonych jako mężczyzna i kobieta w pośredniczeniu błogosławieństwa Stwórcy potwierdza drugi opis stworzenia. W drugim i trzecim rozdziale tej samej księgi znajduje się starsze opowiadanie o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi. Choć opis ten odpowiada poglądom dawnej epoki, przekazuje on jednak prawdy niezmiennie. Mężczyzna i kobieta są wzajemnie dla siebie niezbędną pomocą. Ich jedność wyraża się poprzez ciało, dlatego życie seksualne nie jest nieczyste, lecz jest wypełnieniem woli Boga oraz odpowiada naturze człowieka: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). W planie Stwórcy życie małżeńskie nie miało być ani przedmiotem wstydu, ani powodem utrapień. Dopiero grzech pierworodny uderza w powołanie mężczyzny i kobiety do panowania nad stworzeniem, doprowadza do naruszenia ich wzajemnej relacji oraz ich więzi z Bogiem. Słyszając głos Boga, człowiek odczuwa lęk, usiłuje ukryć się przed Bogiem, nie może jednak uniknąć konsekwencji złamania Jego przykazania. Negatywne skutki tego wykroczenia dotyczą wszystkich dotychczasowych dobrodziejstw: zachwiane są relacje z drugim człowiekiem, wprowadzona jest nieprzyjaźń z częścią stworzenia, zakłócone jest panowanie nad ziemią, a ostatecznym rezultatem jest wygnanie z ogrodu Eden. Konsekwencje poddania się człowiekowi istocie, nad którą miał panować, burzą porządek stworzenia oraz naruszają najpierw więź wertykalną, a potem horyzontalną. Jakże wymownie brzmi odpowiedź mężczyzny pytanego o powód ukrywania się przed Bogiem: przed oskarżeniem kobiety (Rdz 3,12: „Kobieta [...] dała mi”) stawia zarzut Stwórcy („Kobieta, którą mi dałeś”!

Grzech mężczyzny i kobiety nie polega dopiero na spożyciu zakazanego owocu, ale na poddaniu się temu, nad czym człowiek powinien panować. Nie wypełniając tego zadania, deformuje obraz Boży i podobieństwo do Stwórcy, ponieważ nie tylko poddaje się istocie najniższej żyjącej, ale i pozbawia błogosławieństwa stworzenie poddane pod swoje panowanie (por. Rdz 3,14.17). Słowa Stwórcy po upadku pierwszych ludzi potwierdzają takie rozumienie konsekwencji sprzeniewie-

rzenia się przez człowieka powołaniu do panowania. Wąż, któremu człowiek ulega, nie otrzymuje błogosławieństwa, lecz przekleństwo: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i dzikich” (Rdz 3,14). Podobnie dzieje się z ziemią daną człowiekowi do uprawy: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia” (Rdz 3,17). Chociaż słowa pochodzą od Boga, to jednak nie On jest rzeczywistą przyczyną przekleństwa, lecz tylko człowiek: „przeklęta niech będzie ziemia z twojego powodu”. Nie wypełniając zadania otrzymanego od Boga, człowiek pozbawia Bożego błogosławieństwa całe stworzenie poddane pod swoje panowanie. Innymi słowy, Bóg nie wymierza kary, lecz stawia diagnozę odnoszącą się do stanu radykalnie różnego od tego, co było sądem wieńczącym całość stwarzania: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty” (Rdz 1,31).

Interpretację planu Stwórcy co do mężczyzny i kobiety jako pośredników błogosławieństwa dla poddanego im stworzenia potwierdzają także liczne wypowiedzi wskazujące na konsekwencje zerwania więzi z Bogiem. Często zwraca się uwagę na negatywne skutki polityczne i społeczne dla Izraela: rozpad królestwa na Izrael i Judę, deportację asyryjską i zniszczenie Samarii, zburzenie świątyni i niewolę babilońską. Najstarsze zapisane w Biblii oskarżenia dotyczą odpowiedzialności ludzi wobec stworzenia. O zaangażowaniu Boga w tę ocenę świadczy forma wypowiedzi, która brzmi jak oskarżenie wnoszone przez jedną ze stron w procesie sądowym. U Ozeasza, a więc w jednej z pierwszych ksiąg biblijnych czytamy: „Słuchajcie słowa Pana, synowie Izraela, bo to jest spór Pana z mieszkańcami kraju, nie ma bowiem wierności i miłości ani poznania Boga na ziemi. Przekleństwo, kłamstwo, mord, kradzież i cudzołóstwo! Gwałca, a zabójstwo idzie za zabójstwem!” (Oz 4,1-2). Nie chodzi o pojedyncze epizody ograniczone w jednym miejscu i czasie. Kryzys jest bardzo głęboki, a jego skutki zataczają duże kręgi. Złe czyny ludzi niosą całemu stworzeniu chaos i zniszczenie – nawet „zwierzętom polnym, ptactwu powietrznemu i rybom morskim” (por. Oz 4,3). Oskarżenie nawiązuje do opowiadania o początkach świata. Trzy kategorie zwierząt są wymienione w ko-

lejności odwrotnej do opisu stworzenia. To odwrócenie kolejności oznacza, że zerwanie więzi z Bogiem i dopuszczanie się nieprawości między ludźmi to jakby antystworzenie (Oz 4,3; por. Rdz 1,20-24.26.28; Ps 104,11-12). Ten sam związek między zniszczeniem jako odwróceniem aktu stwórczego można zauważyć w zapowiedzi zguby dokonanej przez Boga u Sofoniasza: „Usunę ludzi i bydło, usunę ptactwo podniebne i ryby morskie, i zgorzenia wraz z bezbożnymi; i wytępię człowieka z powierzchni ziemi – wyrocznia Pana” (So 1,3). Pozbawienie stworzenia błogosławieństwa z powodu zamknięcia kanału jego przekazywania przez człowieka mającego być obrazem Stwórcy prowadzi jednocześnie do zniszczenia stworzenia.

3. Małżeństwo a wiara Abrahama

Wyjście Abrahama z ziemi rodzinnej powiązane jest z obietnicą przekazywania na nowo błogosławieństwa (por. Rdz 12,3). Drogą do przekazywania błogosławieństwa nie jest panowanie wszystkich ludzi nad całą ziemią, które nie jest możliwe po podziale ludzkości podczas budowy wieży Babel. Człowiek na nowo staje się pośrednikiem błogosławieństwa już nie w wymiarze horyzontalnym dla całej ziemi, lecz wertykalnym z pokolenia na pokolenie, a przez nie w końcu także dla innych narodów. Wiąż między mężczyzną a kobietą ściśle wpisana jest w ten plan Boga, co pokazują obrazy małżeństwa patriarchów oraz uwydatnienie w tych obrazach troski rodziców o potomstwo. Pomimo związków poligamicznych nie ma żadnej wątpliwości, że miłość patriarchów do Sary, Rebeki i Racheli służy nowemu planowi Boga.

3.1. Warunek oddalenia żony

W Starym Testamencie trwałość małżeństwa pozostaje wpisana w plan Boga realizowany od powołania Abrahama. Odstępstwem może się wydawać przepis Prawa, na który powołują się faryzeusze: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze

jej list rozwodowy, wręczy go jej, potem odeśle ją od siebie” (Pwt 24,1). Warunek „coś odrażającego” był interpretowany przez rabinów jako zdrada, kłótność, niegospodarność. Występujący w tekście hebrajskim rzeczownik *’erwah* ma jednak dość określone znaczenie – nagości. Świadczy o tym jego użycie dosłowne i przenośne, gdyż odnosi się zarówno do odsłoniętych narządów płciowych, jak i nieobwarowanych miejsc w kraju⁶. W regulacji dotyczącej rozwodu ma on znaczenie fizycznej niechęci, którą mógł odczuwać małżonek zawierający małżeństwo z osobą wcześniej niepoznaną. Potwierdzeniem takiego znaczenia terminu jest przepis nakazujący mężczyźnie, który przymusił dziewczę do współżycia, poślubienie jej bez prawa do rozwodu: „Jeśli mężczyzna znajdzie młodą kobietę – dziewczę nie zaślubioną – pochwyti ją i śpi z nią, a znajdując ich, odda ten mężczyzna, który z nią spał, ojcu młodej kobiety pięćdziesiąt syklów srebra i zostanie ona jego żoną. Za to, że jej gwałt zadał, nie będzie jej mógł porzucić przez całe swe życie” (Pwt 22,28-29). W tym przypadku bowiem nie mógł się powoływać na fizyczną niechęć⁷.

O wartości trwałego małżeństwa świadczą wypowiedzi z późniejszych ksiąg biblijnych: „Dlatego że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przenieścisz opuściłeś. Ona była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza. [...] Strzeżcie się więc w duchu waszym: wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś, nienawidząc, oddalił [żonę swoją] – mówi Pan, Bóg Izraela – wtedy stał się winny gwałtu. Mówi Pan Zastępów: Strzeżcie się więc w duchu waszym i nie postępujcie zdradliwie!” (Ml 2,14-16); „Ona jest dana tobie zgodnie z postanowieniem księgi [Prawa] Mojżesza i niebo też postanowiło, abym ci ją dał. Weź więc swoją siostrę! Od teraz ty jesteś jej bratem, a ona twoją siostrą. Jest ona dana tobie od dziś na zawsze. Niech Pan nieba będzie, dziecko, łaskawy dla was tej nocy i niech okaże wam miłosierdzie i da pokój!” (Tb 7,12); „Tyś stworzył Adama, stwo-

⁶ Po raz pierwszy pojawia się w narracji o występku Chama wobec ojca (Rdz 9,22-23). Następne dwie wzmianki w pierwszej księdze Biblii znajdują się w zarzucie Józefa o szpiegowaniu odkrytych miejsc, skierowanym do jego braci (Rdz 42,9.12).

⁷ Por. M. WOJCIECHOWSKI, *Etyka...*, dz. cyt., s. 300-301.

rzyłeś dla niego pomocną ostoję – Ewę, jego żonę, i z obojga powstał rodzaj ludzki. I Ty rzekłeś: Nie jest dobrze być człowiekowi samemu, uczynimy mu pomoc podobną do niego. A teraz nie dla rozpusty biorę tę siostrę moją za żonę, ale dla prawdziwego związku. Okaż mnie i jej miłosierdzie i pozwól razem dożyć starości!” (Tb 8,6-7).

3.2. Trwałość istotną cechą małżeństwa

Nierozzerwalność małżeństwa zakładają także metafory opisujące dzieje relacji między Bogiem a Izraelem. Wzmianki o rozpadzie małżeństwa pojawiają się w negatywnych obrazach zerwania przez człowieka więzi z Bogiem (por. Iz 50,1; Jr 3,1-5). W licznych tekstach związek między Bogiem a Jego ludem ukazany jest jako relacja narzeczeństwa lub małżeństwa. Małżonek to termin, którego Bóg używa na określenie siebie samego w relacji do Izraela: „Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów” (Iz 54,5). Obraz małżeństwa z jednej strony podkreślał międzypersonalny charakter tego związku; z drugiej strony – w starotestamentowym kontekście rodzinnospołecznym – uwydatniał inicjatywę Boskiego Oblubieńca. Bóg Jahwe z własnej woli stworzył cały świat, z własnej inicjatywy i z poszanowaniem wolności drugiej strony zawarł przymierze ze swoim ludem. Historia interpretacji hymnów Pieśni nad pieśniami, które opiewają miłość między dwojgiem młodych ludzi, stanowi najpiękniejszy przykład przeniesienia doświadczenia miłości dwojga ludzi na obraz miłości Boga do Jego ludu. W tekstach prorockich dziewica i oblubienica to symbole ludu połączonego w przymierzu z Bogiem (por. Jr 2,2; 31,3-4; Ez 16,8-14). Te same teksty ukazują też mroczną stronę takiej relacji. Obrazem społeczności niewiernej przymierzu jest małżonka zdradzająca swego męża i nierządnicą powracającą do grzechu (por. Jr 2,20; 3,6-10; Ez 16,15-52; Oz 2,4-15)⁸. Bóg to narzeczonny, oblubieniec, mąż

⁸ Dopatrywano się w tym typie podobieństw z mitami egipskimi czy kananejskimi. W religiach kananejskich bóstwo, zapładniając ziemię, stawało się jej Baalem, czyli panem i małżonkiem. Kananejczycy składali ofiary bóstwu opiekującemu się ich miastem, oddawali się prostytucji sakralnej, a ono miało w zamian zapewnić pokój, płodność i pomyślność. Innymi słowy, potrzebowali oni swojego boga, lecz bóg również potrzebował ich ofiar. Ob-

zawsze wierny, nawet jeśli wspólnota synów Izraela to narzeczona i oblubienica okazująca się często niewierną.

Pełna jedność Boga z człowiekiem, na wzór podobieństwa do jedności małżeńskiej oddanej słowami „stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24), urzeczywistnia się dopiero w Nowym Testamencie – w osobie i misji Jezusa Chrystusa. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa Listu do Efezjan: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5,31-32). Wspólnota Jezusa z pierwszymi uczniami, terazniejsze sakramenty Kościoła-Oblubienicy oraz ostateczne przyjście Oblubienca to trzy kolejne etapy realizacji jednego i tych samych zaślubin między Bogiem i ludźmi⁹.

4. Reakcja uczniów

Jezus nie tylko przypomina zdanie z Księgi Rodzaju: „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Podaje także dwa uzupełnienia: pierwsze zdanie akcentuje przez paralelizm antytetyczny jedność małżonków – „tak nie są już dwojgiem, lecz jednym ciałem”; drugie – nieodwracalny charakter tej jedności, wynikający z postanowienia Bożego: „co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela”. Drugie zdanie stanowi *novum* w judaizmie czasów Jezusa.

rzędy symbolizujące tę relację mają postać prostytucji sakralnej. Wszystkie teksty Starego Testamentu odrzucają zgodnie każdą postać bałwochwalstwa, zarówno potępiając obrzędy seksualne, jak i identyfikując zwracanie się ku obcym bóstwom z nierządem. Kontrast dotyczy nie tylko wynaturzeń obrzędowych. Różnica między metaforą biblijną a kananejską dotyka samej istoty związku. Relacja Boga z Izraelem nie jest wzajemnie konieczna. Jahwe objawiał się jako Oblubieniec i Pan nie jakiejś określonej ziemi, lecz swojego ludu, niezależnie od tego, czy ten lud przebywał w swojej ziemi czy znajdował się na wygnaniu. W religii Izraela obraz jego relacji z Bogiem jako małżeństwa nie jest wpisany w cykliczność natury. Związek ten rozwija się linearnie w historii ludu. Oblubienicą Boga nie jest ziemia poddana cyklowi pór roku z okresami płodności. Jego Oblubienicą jest lud zamieszkujący tę ziemię i nieustannie doświadczający w swoich dziejach miłości Bożej.

⁹ Por. W. RAKOCY, *Bóg – Biblia – Rodzina*, w: G. WITASZEK (red.), *Biblia o rodzinie*, Lublin 1995, s. 29-31.

Uczniowie mają trudności ze zrozumieniem znaczenia tych słów. Gdy znajdują się w domu razem z Nim, zadają Mu pytanie o ostatnią wypowiedź (por. Mk 10,10). Słyszając o jednoznacznym wykluczeniu prawa do rozwodów jako sprzecznego z objawioną przez Jezusa wolą Boga, mają trudności z przyjęciem Jego nauki. Ich pytanie nie jest scharakteryzowane jako wystawianie pytanego na próbę, jak to było w przypadku faryzeuszów, ponieważ nie ma negatywnego podtekstu, a ich wątpliwości są szczere i niewyrażane publicznie. W dialogu z faryzeuszami rozmówców Jezusa określały zaimki drugiej osoby liczby mnogiej: „Co wam przykazał Mojżesz? [...] Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie” (Mk 10,3.5). W odpowiedzi danej uczniom nie ma bezpośredniego wskazania pytających i oceny ich postawy, lecz jest odniesienie do przykazania w dwóch paralelnych sentencjach, które dotyczą jednakowo męża i żony (por. Mk 10,11-12).

5. Nerozerwalność małżeństwa a klauzula Mateuszowa

Najbardziej dyskutowane jest wtrącenie występujące w odpowiedzi Jezusa na pytanie uczniów według wersji Mateusza: „Kto oddał swoją żonę – chyba że w wypadku nierządu (*mē epi porneia[i]*) – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,9)¹⁰. W zastrzeżeniu pojawia się grecki termin *porneia*. Polskie przekłady tłumaczą go jako „nierząd”. W grece pozabiblijnej rzeczownik *porneia* odnosił się do relacji seksualnych niezgodnych z zasadami moralnymi lub innymi regułami przyjętymi w danej społeczności. W ten sposób nazywano zarówno nierząd uprawiany w celach zarobkowych, jak i prostytutkę sakralną. Z powodu niejednoznaczności terminu pojawia się pytanie o jego sens w tekście Mateusza. Nie chodzi o jego znaczenie w czasach Jezusa, ale o jego interpretację we wspólnocie, która czytała pierwszą Ewangelię.

¹⁰ Znaczenie klauzuli nie różni się od sensu sformułowania z Kazania na górze, choć występuje w nim inne wyrażenie: *parektos logou porneias* – „poza wypadkiem nierządu” (Mt 5,32).

5.1. Autorytet uzupełnienia

Nieobecność klauzuli w pozostałych Ewangeliach wskazuje na to, że nie pochodzi ona od Jezusa. Pierwotna forma zakazu rozwodu musiała odpowiadać wersji zachowanej w trzeciej Ewangelii: „Każdy, kto oddał swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Łk 16,18). Brak wyjątku zgadza się z uzasadnieniem nierozzerwalności małżeństwa wołą Stwórcy: „A tak już nie są dwojgiem, lecz jednym ciałem. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6). Podobne odwołanie do najwyższego autorytetu zawiera nauczanie Pawła, który odróżnia swoje rady od przykazania Pana. Warto przytoczyć obszerny fragment tego nauczania o podwójnym autorytecie: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie odda żony. [...] Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie odda. [...] Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie!” (1 Kor 7,10-11.12.15). Z tego tekstu wynika, że przykazanie wypowiedziane przez Jezusa nie dopuszczało żadnych wyjątków. Słowa apostoła odnośnie do małżeństwa z osobami niewierzącymi pokazują, że pozwolenie na odejście niewierzącego z małżeństwa nie oznaczało ograniczenia nauczania Jezusa, ale dostosowało je do przypadków, które nie były w nim przewidziane.

W przypadku klauzuli chodzi o nową sytuację w Kościele, która ujawniła się dopiero w okresie powstawania Ewangelii Mateusza. Apostołowie i ich uczniowie uwzględniali doświadczenia związane z życiem wyznawców Jezusa – również te związane z życiem małżeńskim i z samym zawieraniem małżeństwa. Uzupełnienia w pierwotnym nauczaniu Jezusa wynikały z autorytetu ewangelistów i autorów innych pism Nowego Testamentu. W najstarszej księdze drugiej części Biblii znajdują się znamienne słowa o Boskim autorytecie tego nauczania: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przyjęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jako

to, czym jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was, wierzących” (1 Tes 2,13). Klauzula Mateusza ma zatem tę samą rangę, co słowa pochodzące bezpośrednio od Jezusa.

5.2. Znaczenie klauzuli

Pozostaje do wyjaśnienia znaczenie klauzuli w czasach powstania Ewangelii. Zależy ono jednak od pewnych okoliczności wspólnoty Mateusza, które nie są dzisiaj znane. Próbując odkryć te okoliczności, egzegeci podają różne wyjaśnienia wyrażen „oprócz przypadku rozpusty” i „nie z powodu rozpusty”.

a. Termin *porneia* mógłby określać przedmażeńskie relacje seksualne. W środowisku chrześcijan pochodzenia żydowskiego wymagano, aby przyszła żona była dziewicą. Gdy mąż stwierdził, że ten warunek nie został spełniony, wówczas małżeństwo było uznawane za nieważne od samego początku, kobieta zaś mogła być oddalona, a on sam mógł zawrzeć nowe małżeństwo.

b. Termin ten mógłby odnosić się do małżeństw zawieranych przez bliskich krewnych. Prawo Mojżeszowe uznawało je za bezprawne (por. Kpł 18,6-18). Takie małżeństwa nie były rzadkie w środowiskach pogańskich. Zawierano je, by zachować majątki w jednej rodzinie. Od osób żyjących w tego rodzaju związkach i pragnących nawrócić się na judaizm rabini wymagali rozejścia się przed przyjęciem do społeczności żydowskiej. Ewangelia Mateusza związana jest ze środowiskiem judeo-chrześcijańskim, dlatego niektórzy uważają, że ten sam warunek został przypomniany przez klauzulę i był stawiany poganom przyjmującym chrzest.

c. Od tych dwóch hipotetycznych wyjaśnień różni się trzecia, najbardziej rozpowszechniona interpretacja. Dotyczy ona małżeństwa prawnie zawartego, które może być rozwiązane przez mężczyznę w przypadku cudzołóstwa jego żony. W klauzuli nie chodzi tyle o wyjątek od zasady nierozzerwalności małżeństwa, ile o uznanie wyższości świętości małżeństwa nad innymi jego przymiotami. W tym sensie cudzołóstwo rujnowałoby małżeństwo. Nauczanie Jezusa byłoby więc podobne do interpretacji Szammaja pozwalającego na rozwód w przy-

padku cudzołóstwa. Na podstawie takiej interpretacji klauzuli i w pewnych okolicznościach niekatolickie wspólnoty kościelne pozwalają na rozwód i na zawarcie powtórnego małżeństwa.

Przyjmując rozumienie *porneia* jako cudzołóstwa jednego z małżonków, greccy ojcowie Kościoła i niektórzy łacińscy interpretowali pozwolenie na oddalenie żony wyłącznie jako pozwolenie na separację w przypadku cudzołóstwa, a nie jako zgodę na zawarcie nowego małżeństwa. Za taką interpretacją przemawia składnia zdania greckiego, w którym wyrażenie „nie z powodu rozpusty” jest wtrąceniem między dwoma aktami o konsekwencjach prawnych: „kto oddała swoją żonę” oraz „bierze inną”. W tej pozycji takie zastrzeżenie mogłoby się odnosić tylko do separacji, a nie do ponownego zawarcia małżeństwa. Innymi słowy, choć w przypadku niewierności oddalenie byłoby usprawiedliwione, co rozważa Józef, dowiedziawszy się o brzemienności Maryi (por. Mt 1,18-19), to jednak w żadnym wypadku nie było możliwe ponowne zawarcie małżeństwa¹¹.

6. Małżeństwo nie jest ostatecznym celem

Na jednoznaczną i ostateczną interpretację klauzuli rozwodowej nie pozwalają ani ograniczone dane historyczne o środowisku wspólnoty Mateusza, ani sama analiza gramatyczna i semantyczna niewielkiego fragmentu tekstu. Z tego powodu pojawiają się ciągle nowe wyjaśnienia. Wszystkie te interpretacje są tylko hipotetyczne. Natomiast z całą pewnością można stwierdzić, że nauczanie o nierozzerwalności małżeństwa – nawet z klauzulą Mateusza – stanowi nowość na tle wcześniejszych poglądów na małżeństwo. Gdyby nauczanie Jezusa było tylko powtórzeniem interpretacji rabinów lub zastosowaniem znanych wyjątków, to trudno byłoby wyjaśnić przyczynę natychmiastowej reakcji

¹¹ Uznanie za cudzołóstwo poślubienia przez rozwiedzioną kobietę w trzeciej antytezie Kazania na górze (Mt 5,32) razem z analogicznym określeniem poślubienia przez rozwiedzionego mężczyznę (Mt 19,9) przemawia za taką interpretacją klauzuli; por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Rozdziały 14-28. Część II*, Częstochowa 2008, s. 251.

Jego uczniów: „Rzekli Mu uczniowie: «Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić»” (Mt 19,10). Odpowiedź Jezusa na ich wątpliwości kieruje z powrotem rozważania o małżeństwie ku temu, co jest celem powołania człowieka i źródłem jego szczęścia: ku egzystencji dla królestwa niebieskiego (por. Mt 19,12). Ewangelia nie jawi nam się jako zbiór gotowych rozwiązań na każdą okazję, nie jest uzasadnieniem dla kazuistyki, lecz świadectwem więzi z Bogiem, która powstaje niezależnie od stanu życia człowieka powołanego do tej więzi.

The Bible on the Indissolubility of Marriage

Summary

The Church's teaching on marriage, especially on its indissolubility, is highly contested even by many Catholics themselves. The indissolubility is frequently considered without connection to the biblical anthropology. The subject of the study are Jesus' statements on this issue examined in their immediate context of the Gospel narration and in their relationship to the first chapters of the Bible. God brings to perfection His work with the creation of man and woman in His own image and likeness because in marriage they should transmit His blessing to their children and to the earth subdued to them. The last part of the paper considers the meanings of the Greek word *porneia* in Jesus' teaching according to Matthew.

Ks. dr hab. Artur Malina, kapłan diecezji katowickiej, adiunkt w Zakładzie Teologii Biblijnej (Starego i Nowego Testamentu) Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; współzałożyciel Gruppo Internazionale di Studio Esetico sui Vangeli; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, a także zarządów Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Dzieła Biblijnego w Polsce.

ks. Bogdan Ferdek
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

NAUCZANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO O NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA W ASPEKTCIE DOGMATYCZNO-HISTORYCZNYM

Jednym z działów teologii dogmatycznej jest sakramentologia, w ramach której dokonuje się również teologiczna refleksja nad sakramentem małżeństwa. Ta refleksja znajduje się jednak w cieniu tego, co o małżeństwie mówią teologia moralna, teologia pastoralna, teologia duchowości czy prawo kanoniczne. Ponieważ jednak dogmatyka była nazywana *królową teologii* i taką powinna pozostać, jej refleksja nad małżeństwem powinna być podstawą refleksji dokonywanej przez inne dyscypliny teologiczne. Celem niniejszej publikacji jest ukazanie niejako *dogmatyki małżeństwa* na podstawie wybranych wypowiedzi Magisterium Kościoła, którymi będą: *Wyznanie wiary dla waldensów* z 1208 roku ułożone przez papieża Innocentego III, wypowiedź Soboru Trydenckiego *Nauka, kanony oraz inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa* z 1563 roku, encyklika Leona XIII *Arcanum divinae sapientiae* z 1880 roku i adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio* z 1981 roku. Z tych dokumentów zostanie wybrane to, co dotyczy dogmatyki małżeństwa, przede wszystkim jego sakramentalności i nierozzerwalności. A zatem co o sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa mówią wybrane wypowiedzi Magisterium Kościoła? Wypowiedzi te zostaną skomentowane za pomocą dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* z 1977 roku.

Papież Innocenty III adresował wyznanie wiary do waldensów, którym przypisywano zastrzeżenia co do materii. Podawali oni w wątpliwość jej pochodzenie od Boga i w konsekwencji odrzucali sakramentalność małżeństwa, a nawet możliwość zbawienia małżonków¹. Sobór Trydencki podkreślił sakramentalność i nierozzerwalność małżeństwa w kontekście reformacji. Dla Marcina Lutra małżeństwo było znakiem tajemnicy jedności Chrystusa z Kościołem, ale nie jest sakramentem, ponieważ nie zawiera obietnicy łaski i zostało ustanowione już w dziele stworzenia². Leon XIII napisał swoją encyklikę w czasach, kiedy zaczęto rozróżniać w małżeństwie umowę i sakrament. Umowa była rezerwowana kompetencji państwa, a sakrament kompetencji Kościoła³. Jan Paweł II napisał adhortację *Familiaris consortio* w czasach tolerancyjnych dla wszystkiego, co stoi w opozycji do chrześcijaństwa, i równocześnie nietolerancyjnych dla samego chrześcijaństwa, w tym także dla chrześcijańskiej wizji małżeństwa. W opozycji do tej wizji kreuje się związki tej samej płci lub tzw. wolne związki.

Teologiczna refleksja nad małżeństwem dokonywana na gruncie teologii dogmatycznej nie może być zastąpiona licznymi teologicznymi dyscyplinami zajmującymi się małżeństwem. Dogmatyka musi być niejako lokomotywą teologicznej refleksji nad małżeństwem. Bez niej ta refleksja stanie się kaznodziejstwem.

1. Sakramentalność małżeństwa

Z 1208 roku pochodzi *Wyznanie wiary dla waldensów* zredagowane przez papieża Innocentego III. Względną nowością tego wyznania jest zbiór siedmiu sakramentów. Przed XII wiekiem określenie liczby sakramentów nie stanowiło ważnej kwestii w teologii. *Wyznanie wiary dla waldensów* wymienia małżeństwo wśród siedmiu sakramentów, które zostały wyliczone w następującej kolejności: chrzest, bierzmo-

¹ Zob. B. ŠEŠBOŮĚ (red.), *Historia dogmatów*, t. III: *Znaki zbawienia*, Kraków 2001, s. 98-99.

² Tamże, s. 172.

³ Tamże, s. 189.

wanie, Eucharystia, święcenia, pokuta, namaszczenie chorych, małżeństwo. Według Innocentego III: „Nie odrzucamy także sakramentów, których udziela Kościół i z którymi współdziała bezcenna i niewidzialna moc Ducha Świętego, choćby nawet udzielał ich grzeszny kapłan... Nie przeczymy, że – zgodnie z nauką Apostoła (1 Kor 7) – należy zawierać małżeństwa rzeczywiste... Wierzymy i wyznajemy, że mężczyzna ze swoją żoną mogą się zbawić i nie potępimy drugiego małżeństwa ani też następnych”⁴.

Więcej na temat sakramentalności małżeństwa powiedział Sobór Trydencki, według którego: „Łaskę zaś, która by doskonaliła tę naturalną miłość, umacniała nierozzerwalną jedność i uświęcała małżonków, wysłużył dla nas swą męką Chrystus, twórca i dokonawca czcigodnych sakramentów. Wskazuje na to Paweł Apostoł, mówiąc: «Mężowie, miłujcie wasze żony, jak Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie», zaraz dodając: «Jest to tajemnica wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła». Ponieważ małżeństwo w Prawie ewangelicznym dzięki Chrystusowi przewyższa łaską dawne małżeństwa, słusznie nasi święci ojcowie, sobory i tradycja Kościoła powszechnego zawsze nauczali, że należy je zaliczać do sakramentów Nowego Prawa”⁵. Ojcowie Soboru Trydenckiego wypowiadają się o sakramentalności małżeństwa w kontekście Listu do Efezjan, który jednak tylko sugeruje i podsuwa sakramentalność małżeństwa, nie stanowiąc jednak biblijnego dowodu w ścisłym sensie. Relacja pomiędzy Chrystusem a Kościołem prefiguruje związek małżeński, który ma być przymierzem mężczyzny i kobiety wzorowanym na przymierzu Chrystusa z Kościołem.

Również papież Leon XIII w encyklice *Arcanum divinae sapientiae* z 1880 roku próbuje wyprowadzić sakramentalność małżeństwa z Listu do Efezjan: „Chrystus Pan wyniósł małżeństwo do godności Sakramentu. Dostosowując w przedziwny sposób te śluby do mistycznego swego związku z Kościołem, Chrystus Pan uszlachetnił miłość właściwą

⁴ Tamże, s. 98-99.

⁵ SOBÓR TRYDENCKI, *Nauka, kanony oraz inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*, 3.

związkowi małżeńskiemu” (9). Motyw tego listu wprowadza Leon XIII do definicji małżeństwa jako sakramentu. Jest ono: „znakiem świętym, sprowadzającym łaskę; jest obrazem mistycznego związku Chrystusa z Kościołem. Obraz ten tworzy się przez tę najcisłejszą jedność, jaka powstaje w połączeniu mężczyzny i niewiasty, a to połączenie jest właśnie małżeństwem” (24). Umowa małżeńska przynależy zatem do sakramentu i stanowi część jego definicji, a zatem sakrament nie jest dodatkiem do umowy. Z tego względu nie można dzielić małżeństwa na umowę i sakrament. „Tak więc każde uczciwie zawarte przez chrześcijan małżeństwo jest już samo przez się Sakramentem; nic zatem nie jest tak dalekie od prawdy, jak twierdzenie, że Sakrament jest jakąś ozdobą albo nadaną z zewnątrz częścią, która może być odłączona od kontraktu według uznania ludzkiego” (24).

Definicja Leona XIII została pogłębiona przez papieża Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio* z 1981 roku. Małżeństwo – „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. Małżeństwo, podobnie jak każdy sakrament, jest pamiątką, uobecnieniem i prorocstwem tego zbawczego dzieła...” (13). Rozwijając myśl Jana Pawła II, można powiedzieć, że sakrament małżeństwa jako pamiątka nawiązuje do krzyża, na którym Chrystus okazał miłość swojej oblubienicy – Kościołowi. Jako uobecnienie sakrament małżeństwa daje łaskę, która pomaga małżonkom we wzajemnej miłości na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Jako prorocstwo daje zadatek doskonałej komunii życia i miłości wszystkich zbawionych w komunii Trzech Boskich Osób.

Wypowiedzi Soboru Trydenckiego, papieża Leona XIII i papieża Jana Pawła II wywodzą sakramentalność małżeństwa z Listu do Efezjan 5,21-32. Przytoczone wypowiedzi można podsumować cytatem z dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* z 1977 roku: „... małżeństwo chrześcijańskie jest ukształtowane według tajemniczej więzi Chrystusa i Kościoła. Już sam fakt, że małżeństwo chrześcijańskie jest do tego stopnia włączone w ekonomię zbawienia, uzasadnia nadanie mu miana «sakramentu» w sensie szerszym. Oznacza jednak zarazem także konkretną realizację i rzeczywistą aktualizację tego pierwotnego sakramentu.

Małżeństwo chrześcijańskie jest więc w sobie, w sposób realny i właściwy, znakiem zbawienia, który udziela łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dlatego Kościół katolicki wymienia go wśród siedmiu sakramentów⁶. W sakramencie małżeństwa wiąże się więc dzieło stworzenia z dziełem zbawienia: „... sakramentalność małżeństwa jest oryginalna, gdyż sakrament ten dotyczy pewnej rzeczywistości ludzkiej, która istnieje obok niego i która jest, jako taka, «instytucją», zachowującą odniesienie do Boga z tytułu stworzenia. W sakramencie małżeństwa stworzenie i zbawienie w Chrystusie łączą się zatem ze sobą. Łaska Chrystusa «wydoskonala» i «wzmacnia» ludzką miłość, powiada Sobór Trydencki, «czyni ją doskonałą», dodaje Leon XIII⁷.

Sakrament małżeństwa chce przynieść odnowę małżeństwa, które ustanowione w akcie stworzenia zostało dotknięte tragedią grzechu pierworodnego. Skutki tego grzechu opisuje Edyta Stein: „... w obcowaniu płci owoce grzechu pierworodnego przybierają najstraszniejsze formy: życia popędami... wzajemną walkę między mężczyznami i kobietami o swoje prawa⁸. Poprzez małżeństwo, które wyszło z samego aktu stworzenia, człowiek znalazł się najbliżej Stwórcy i dlatego grzech pierworodny rozbił je i poddał swojej korupcji. Potrzebuje więc ono oczyszczenia i uświęcenia przez łaskę, która może leczyć małżeństwo z pogrzechowych ran. To spotkanie łaski należącej do porządku odkupienia z małżeństwem zranionym skutkami grzechu pierworodnego rodzi pewne napięcie pomiędzy tajemnicą drugiego Adama a rzeczywistością pierwszego Adama. „Szczególne wylanie Ducha... sprawia, że miłość tych małżeństw staje się obrazem miłości, jaką Chrystus ukochał Kościół. Jednak to stałe wylanie Ducha Świętego nigdy nie dyspensuje małżonków chrześcijańskich od ludzkich warunków wolności, ponieważ tajemnica drugiego Adama nigdy nie zawiesza ani nie zastępuje w czymkolwiek rzeczywistości tego pierwszego⁹”. To napięcie pomiędzy rzeczywistością pierwszego Adama a tajemnicą drugiego Adama opisuje prawosławny teolog John Meyendorff: „Małżeństwo

⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, 2.2.

⁷ B. SESBOŮÉ (red.), *Historia...*, dz. cyt., s. 291.

⁸ E. STEIN, *Kobieta – jej zadanie według natury i łaski*, Tuchów 1995, s. 38-39.

⁹ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., B.7.

chrześcijańskie, rozumiane jako misterium bądź sakrament, z pewnością popada w konflikt z praktyczną, doświadczalną rzeczywistością «upadłej» ludzkości. Wydaje się być nieosiągalnym ideałem, podobnie jak sama Ewangelia. Jednakże istnieje zasadnicza różnica pomiędzy «sakramentem» a «ideałem». Sakrament nie jest urojoną abstrakcją. Jest doświadczeniem, w które człowiek nie angażuje się sam, lecz działa we wspólnocie z Bogiem. Poprzez sakrament człowiek uczestniczy w wyższej rzeczywistości Ducha, jednakże bez utraty swego człowieczeństwa. Z tego też powodu sakrament nie jest czymś magicznym. Duch Święty nie ogranicza ludzkiej wolności, lecz raczej wyzwala człowieka z ograniczeń grzeszności. Błędy, nieporozumienia czy nawet świadomy bunt przeciwko Bogu, tj. grzech, są możliwe tak długo, jak długo człowiek żyje w obecności doświadczanej i widzialnej rzeczywistości «upadłego świata»¹⁰. To napięcie pomiędzy łaską pochodzącą od drugiego Adama a małżeństwem zranionym skutkami grzechu pierwszego Adama domaga się synergizmu, czyli współdziałania małżonków z łaską. Dopiero wtedy mogą oni doświadczać wyzwolenia z ograniczeń grzeszności. Małżonkowie współpracujący z łaską podobni są do uczniów, którzy przyjmują wiedzę nauczyciela. Nauczyciel nie po to uczy, by zastępować ucznia. Wręcz przeciwnie, chce go przebudzić, zdynamizować i pokazać kierunki rozwoju. *Duch łaski* działa podobnie jak nauczyciel. Nie chce on zastąpić małżonków, ale ich inspirować, dynamizować i pokazywać kierunki rozwoju. Ten synergizm *Ducha łaski* i małżonków można by określić jako działanie ludzkie wewnątrz działania Ducha Świętego.

Początkiem synergizmu jest intencja zawierających małżeństwo. „Wymagana intencja – czyli intencja czynienia tego, co czyni Chrystus i Kościół – jest minimalnym koniecznym warunkiem do tego, aby naprawdę miał miejsce ludzki akt zaangażowania na poziomie sakramentalnym. Oczywiście, nie należy mieszać problemu intencji z problemem osobistej wiary zawierających małżeństwo, ale jest rzeczą równie niemożliwą całkowicie je oddzielać. Ostatecznie prawdziwa intencja rodzi się z wiary i jest nią karmiona”¹¹. Intencja karmiona wiarą wpływa na

¹⁰ J. MEYENDORF, *Małżeństwo w prawosławiu*, Lublin 1995, s. 25-26.

¹¹ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., 2.3.

owocność sakramentu. Owocem synergizmu jest miłość małżonków upodabniająca się do miłości Chrystusa do Kościoła. Natomiast skutkami braku synergizmu może być to, o czym napisał Leon XIII w encyklice: „Cóż dobrego zaiste przynieść może małżeństwo, z którego usuwają ducha religii chrześcijańskiej, gdy ten duch właśnie rodzi wszelkie dobra, pielęgnuje najwznośniejsze cnoty, wzbudza i potęguje wszystko, co może być wzniosłego w duszach szlachetnych i szczytnych? Z chwilą usunięcia i odrzucenia religii, muszą małżeństwa zejść do poziomu służenia wyłącznie naturze człowieka i najgorszych władczyni – żądź ludzkich; względy bowiem naturalnej uczciwości są zbyt słabe, aby mogły obronić małżeństwo od tego upadku” (27). Łaska sakramentu małżeństwa chce wspomóc małżonków w realizowaniu ideału miłości, którym jest miłość Chrystusa do Kościoła. Natomiast odrzucenie łaski naraża małżeństwo na korupcję grzechu, przez co osiąga ono zaprzeczenie ideału miłości.

2. Nierozzerwalność

Z sakramentalności małżeństwa wypływa jego nierozzerwalność. „Między nierozzerwalnością małżeństwa i jego sakramentalnością istnieje szczególnie związany związek, to znaczy wzajemna konstytutywna relacja. Nierozzerwalność pozwala łatwiej uchwycić sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego; z drugiej strony, z teologicznego punktu widzenia, sakramentalność stanowi ostateczny fundament, chociaż nie jedynie, nierozzerwalności małżeństwa”¹². Na nierozzerwalność małżeństwa zwrócił uwagę synod w Elwirze (ok. 300-303 r.): „Jeśli chrześcijanka zostawi męża cudzołożnika, również chrześcijanina i wyjdzie za innego, trzeba jej tego zabronić. Jeśli to zrobi, otrzyma komunię dopiero, gdy umrze opuszczony mąż, chyba że choroba każe ją dopuścić” (kan. 9). Z tej wypowiedzi wynika że nawet cudzołóstwo nie usprawiedliwia rozerwalności małżeństwa. Zdaje się, że jest to wbrew klauzuli z Mateuszowej Ewangelii: „Kto oddała swoją żonę – chyba że w wypadku nieżądź – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,9).

¹² Tamże, 2.2.

Na nierozzerwalność małżeństwa zwracają uwagę również *Konstytucje apostołskie*: „Po zawarciu małżeństwa nie wolno oddalić małżonki, jeśli jest bez zarzutu. Powiedziano bowiem: «... nie porzucisz żony, którą poślubiłeś w młodości...». Pan mówi: «Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela». Żona jest bowiem towarzyszką życia, złączoną przez Boga, aby dwoje stanowili jedno ciało, kto zaś ponownie dzieli jedno na dwoje, jest wrogiem Bożego stworzenia...»¹³. W sumie „Tradycja pierwotnego Kościoła stwierdza nierozzerwalność małżeństwa także w przypadku cudzołóstwa”¹⁴.

Tę tradycję starożytnego Kościoła potwierdził papież Innocenty III w *Wyznaniu wiary dla waldensów*: „należy zawierać małżeństwa rzeczywiste, stanowczo zaś zabraniamy rozwiązywać takie, które zostały należycie zawarte”¹⁵. Sobór Trydencki potwierdził nierozzerwalność małżeństwa, ale jej nie zdogmatyzował: „Gdyby ktoś mówił, że Kościół jest w błędzie, gdy nauczał i naucza zgodnie z nauką Ewangelii i apostołów, iż z powodu cudzołóstwa jednego z małżonków węzeł małżeński nie może być rozwiązany, i żadna ze stron, nawet niewinna, która nie dała powodu do cudzołóstwa, nie może zawrzeć innego małżeństwa za życia swego małżonka, oraz że cudzołożny mąż, który opuściwszy cudzołożną żonę pojął inną, i żona, która opuściwszy cudzołożnego męża wyszła za innego – niech będzie wyklęty”¹⁶. Według komentarza Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Sobór Trydencki stwierdził, że Kościół nie znajduje się w błędzie, gdy nauczał i naucza, zgodnie z doktryną ewangeliczną i apostołską, że związek małżeński nie może zostać rozwiązany z powodu cudzołóstwa. Racji tej wstrzeźliwości należy szukać w wątpliwościach, jakie pojawiły się w ciągu wieków (opinie Ambrozjastera, Katarinusa, Kajetana) oraz ze względu na perspektywy ekumeniczne. Nie można zatem twierdzić, że Sobór miał intencję uroczystego zdefiniowania nierozzerwalności małżeństwa jako prawdy wiary. Trzeba jednak mieć na względzie słowa wypowiedziane przez Piusa XI w encyklice *Casti connubii*, w odniesieniu do inte-

¹³ *O schizmach: C. Wiara i nauka apostołska*, 4.

¹⁴ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., 4.1.

¹⁵ B. SESBOÛÉ (red.), *Historia...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁶ *Kanony o sakramencie małżeństwa*, 7.

resującego nas kanonu: «Jeśli Kościół nigdy nie mylił się i nie myli się nauczając w tej dziedzinie, w przeszłości i obecnie, jest zatem rzeczą absolutnie pewną, że małżeństwo nie może zostać rozwiązane, nawet w przypadku cudzołóstwa»¹⁷.

Papież Leon XIII w przywołanej encyklice zwrócił uwagę na swoich poprzedników, którzy stawali w obronie nierozzerwalności małżeństwa: „Ilekolwiek razy papieże przeciwstawiali się najpotężniejszym monarchom, którzy przy użyciu nawet gróźb usiłowali osiągnąć potwierdzenie ze strony Kościoła dokonanych przez siebie rozwodów, zawsze walczyli nie tylko o nienaruszalność zasad religii, lecz także o kulturę ludów. Przykłady niezłomności ducha w tym zakresie pozostawili dla wszystkich pokoleń papieże tacy, jak Mikołaj I swym dekretem przeciwko Lotariuszowi; Urban II i Paschalis II – przeciwko Filipowi I, rólowi francuskiemu; Celestyn III i Innocenty III przeciwko Filipowi II, księciu francuskiemu; Klemens VII i Paweł III przeciwko Henrykowi VIII; wreszcie Pius VII, mężny i święty w swych dekretach przeciwko Napoleonowi I, gdy stał na szczycie powodzenia i potęgi” (34).

Według Jana Pawła II, głównym argumentem teologicznym za nierozzerwalnością małżeństwa jest to, że: „... małżonkowie chrześcijańscy powołani są do rzeczywistego uczestnictwa w nieodwołalnej nierozzerwalności, która łączy Chrystusa z Kościołem, Jego oblubienicą, umiłowaną przez Niego aż do końca”¹⁸. Nierozzerwalność małżeństwa powinna być więc rozpatrywana w perspektywie chrystologicznej. „Widziana w perspektywie chrystologicznej nierozzerwalność małżeństwa chrześcijańskiego opiera się na jeszcze głębszej perspektywie. Wynika ona z faktu, że małżeństwo chrześcijańskie jest obrazem, sakramentem i świadectwem nierozzerwalnego zjednoczenia Chrystusa i Kościoła”¹⁹.

Teologia Kościoła wschodniego, głosząc nierozzerwalność małżeństwa, dopuszcza jednak wyjątki. Według Meyendorffa: „Powtarzane potępienie rozwodu przez samego Chrystusa jest dobrze znane. Jednak możliwość rozwodu na gruncie «nierządu» i nawet o wiele bardziej ogólna akceptacja dokonana przez św. Pawła, iż żona może odłą-

¹⁷ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., 4.2.

¹⁸ *Adhortacja Familiaris consortio*, 20.

¹⁹ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., 4.3.3.

czyć się od swego męża (2 Kor 7,11), jasno ukazują, że Nowy Testament nie przedstawia nierozzerwalności małżeństwa jako całkowitego stłumienia ludzkiej wolności. A wolność zakłada możliwość grzechu, jak i jego konsekwencji, co w ostateczności może doprowadzić do rozbitcia związku małżeńskiego. Nigdzie jednak bezpośrednio Nowy Testament nie przebacza powtórnego małżeństwa po rozwodzie. Święty Paweł jest bardzo przeciwny małżeństwom rozwiedzionych (1 Kor 7,10-11). Zarazem jednak Kościół nigdy nie traktował Ewangelii jako systemu nakazów prawnych. Wydłużona pokuta była wymagana dla rozwiedzionych zawierających nowy związek małżeński i trwała siedem lat²⁰. W tradycji zachodniej nie tylko nie ma możliwości pokuty, ale powtórnie zawarte małżeństwo wyklucza możliwość przyjmowania Eucharystii. Międzynarodowa Komisja Teologiczna uzasadnia to również chrystologicznie: „Skoro Chrystus jest jedynym Oblubieńcem Kościoła, małżeństwo chrześcijańskie nie może stać się i pozostać autentycznym obrazem miłości Chrystusa do Kościoła, nie uczestnicząc w wierności, która określa Chrystusa jako Oblubieńca Kościoła, jeśli rozwód, według swego celu, deklaruje rozwiązanie prawowitego związku i pozwala na zawarcie nowego, to jak można oczekiwać, by Chrystus uczynił z tego drugiego «małżeństwa» rzeczywisty obraz swojej osobowej relacji z Kościołem? Nowe małżeństwo osób rozwiedzionych, chociaż pod pewnym względem może być szanowane, zwłaszcza w przypadku małżonka niesprawiedliwie opuszczonego, nie może być sakramentem i powoduje obiektywną niezdolność do przyjmowania Eucharystii²¹. „Dopuszczając takie osoby do Eucharystii Kościół pozwalałby im wierzyć, że mogą one, na poziomie znaków, pozostać w komunii z tym, którego tajemnicę małżeńską odrzucają na poziomie rzeczywistości²². Takie stanowisko chce chronić przed *duchową schizofrenią* wyrażającą się w tym, że równocześnie chce się trwać w sakramentalnej jedności z Chrystusem i odrzucać jego naukę o sakramentalnej jedności mężczyzny i kobiety w małżeństwie.

²⁰ Zob. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 65-69.

²¹ *Doktryna katolicka...*, dz. cyt., B.11.

²² Tamże, B.12.

3. Chrystologiczny wymiar sakramentu małżeństwa

Według św. Pawła, małżeństwo chrześcijan powinno być zawierane „w Panu” (1 Kor 7,39). W tym duchu określił małżeństwo chrześcijan św. Klemens: „Kim są dwaj lub trzej, zgromadzeni w imię Chrystusa, pomiędzy którymi jest Pan? Czyż nie są to mężczyzna i kobieta zjednoczeni przez Boga?”. Małżeństwo chrześcijan jest więc zjednoczeniem mężczyzny i kobiety w Chrystusie, dlatego małżonkowie chrześcijańscy znajdują się w sytuacji uczniów z Emaus, z którymi wędruje Chrystus. Dla tak chrystologicznie określonego małżeństwa trzeba szukać chrystologicznych argumentów przemawiających za jego sakramentalnością i nierozzerwalnością. Wypowiedzi Magisterium Kościoła, zwłaszcza Soboru Trydenckiego, Leona XIII i Jana Pawła II wskazują, że należy ich szukać w Liście do Efezjan 5,21-33. Na tym fragmencie Listu do Efezjan można zbudować chrystologię małżeństwa, w której decydujące znaczenie będzie miał chrystologiczny tytuł *Oblubieniec*.

Według Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „W sposób uzasadniony zatem Stary Testament stosuje symbolizm miłości małżeńskiej dla ukazania bezgranicznej miłości Boga do Jego ludu. U proroka Ozeasza Bóg objawia się jako Oblubieniec, który z czułością i bezmierną wiernością zdoła w końcu pozyskać dla siebie Izraela. W ten sposób Stary Testament, w którym Jezus wiele razy zostaje określony jako Oblubieniec, otwiera nas na pełne zrozumienie tego, co nowe. Tak jest nazywany przez Jana Chrzciciela (por. J 3,29) i sam Jezus nazywa się w ten sposób (por. Mt 9,15); także św. Paweł dwa razy przypisuje Jezusowi to określenie (por. 2 Kor 11,2 i Ef 5,21-23); czyni to także Apokalipsa (por. 22,17-20); by nie cytować wyraźnych odniesień, jakie znajdują się w eschatologicznych przypowieściach o królestwie (por. Mt 22,1-10; 25,1-12)²³.

Oblubienicą Jezusa jest Kościół. Dokument Kongregacji Nauki Wiary *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* stwierdza, że: „W swej działalności apostołskiej Paweł pogłębia małżeńskie znaczenie odkupienia, określając życie chrześcijańskie jako tajemnicę oblubieńczą. Pisze do wspólnoty Kościoła w Koryncie przez niego za-

²³ Tamże, B.3.

łożonej: «Jestem o was zazdrosny boską zazdrością. Poślubiłem was przeciw jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę» (2 Kor 11,2). W Liście do Efezjan relacja oblubieńcza między Chrystusem a Kościołem zostaje ponownie podjęta i pogłębiona w całej rozciągłości. W Nowym Przymierzu Oblubienicą ukochaną jest Kościół (Ef 5,25-27). Samo Objawienie zamyka się słowami Małżonki i Ducha, którzy wzywają przybycia Oblubieńca: «Przyjdź, Panie Jezu» (Ap 22,20)» (10-12).

Miłość Chrystusa-Oblubieńca do Oblubienicy-Kościół oddaje następująca wypowiedź apostoła Pawła: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25). Misterium odkupienia jest więc darem Chrystusa z samego siebie w ofierze na krzyżu. Również misterium stworzenia jest darem, w którym Bóg obdarowuje bytem. Skoro małżeństwo wpisane jest w misterium stworzenia i odkupienia, które noszą znamię daru, to jest ono *sakramentem daru*. Ideałem tego daru jest Bóg obdarowujący ludzi w misterium stworzenia i Jego Syn obdarowujący ludzi w misterium odkupienia. Takiego ideału daru nie osiągnie człowiek własnymi siłami. Ideał daru na miarę Boga domaga się pomocy Boga do jego realizacji. Z pomocą w realizowaniu ideału daru na miarę Boga przychodzi sam Bóg poprzez sakrament małżeństwa. On swoją łaską chce uleczyć małżeństwo z korupcji grzechu, która powoduje rywalizację, nieprzyjaźń i przemoc w relacjach pomiędzy mężczyzną a kobietą. Łaska, lecząc relacje pomiędzy mężczyzną a kobietą, równocześnie podnosi do poziomu relacji pomiędzy Chrystusem i Kościołem, czyniąc małżonków wzajemnym darem dla siebie na miarę wydania się Chrystusa za Kościół.

Chrytologia małżeństwa oparta jest w zasadzie na jednym tylko tekście. Międzynarodowa Komisja Teologiczna nie wklucza, że Kościół dokładniej sprecyzuje sakramentalność małżeństwa²⁴. Jednak tytuł Oblubieniec włącza sakrament małżeństwa w dokonane przez Chrystusa dzieło odkupienia, które odnawia dzieło stworzenia. Dlatego „Chrystus jest prawdziwą podstawą, często zapominaną przez samych chrześcijan, ich małżeństwa jako sakramentu”²⁵.

²⁴ Tamże, 4.4.

²⁵ Tamże, B.16.

The teaching of Catholic Church about indissolubility of marriage – dogmatic and historic aspects

Summary

The purpose of this publication is to present *the dogmatic teaching of matrimony* basing on the selected statements of the Magisterium of the Church, like: the Waldensian Confession of Faith of 1208 framed by the Pope Innocent III, the Doctrine on the Sacrament of Matrimony formulated by the Council of Trent in 1563, the Encyclical *Arcanum divinae sapientiae* of Leo XIII (1880) and the Apostolic Exhortation of John Paul II *Familiaris consortio* (1981). Everything that relates to the sacramentality and indissolubility of marriage has been chosen from the foregoing documents. The statements of the Church's Magisterium indicate that the principles of the sacramentality and indissolubility of marriage are to be found in the Letter to Ephesians 5:21-33. *The dogmatic teaching of matrimony* can be built basing on this fragment of the Letter to Ephesians, where the Christological title of *the Bridegroom* has a crucial meaning. This title merges the sacrament of marriage with the Christ's work of Redemption, which revives the work of Creation.

Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, wykładowca teologii dogmatycznej na PWT we Wrocławiu; autor następujących publikacji: *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny*; *Zukunft als theologisches Problem*; *Teologiczna futurologia*; *Eschatologia Taboru*; *Nasza Siostra – Córą i Matką Pana*; *Duch Boży nad wodami Renu. Refleksje nad ścieżkami nadreńskiej pneumatologii*.

ks. Tadeusz Kałużny SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM

Nierozzerwalność małżeństwa jest mocno zakorzeniona w wierze i w tradycji Kościołów Wschodu i Zachodu. Równocześnie należy zauważyć, że Kościoły chrześcijańskie – jak powszechnie wiadomo – zajmują odmienne stanowisko w niektórych obszarach nauki i dyscypliny małżeńskiej, w tym również w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Kwestia ta stanowi jedną z różnic między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Jednocześnie coraz częściej daje się słyszeć głosy, że ostateczne pojednanie chrześcijan jest nie do pomyślenia bez twórczej, podyktowanej życzliwością konfrontacji stanowisk i porozumienia w tej sprawie.

Wobec powyższego, w niniejszym artykule zostanie podjęta próba syntetycznego przedstawienia, co w kwestii nierozzerwalności małżeństwa głoszą prawosławni, na jakich przesłankach opierają swoje poglądy oraz jakie są ekumeniczne i duszpasterskie implikacje różnicy stanowisk między katolikami a prawosławnymi w badanej kwestii.

1. Nierozzerwalność jako ideał chrześcijańskiego małżeństwa

Kościół prawosławny, podobnie jak i katolicki kładzie duży nacisk na nierozzerwalność sakramentalnej więzi małżeńskiej. Źródło

jedności i trwałości małżeństwa widzi on przede wszystkim w słowach Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6; por. Mk 10,9). Opiera się więc na tym samym co i w nauce katolickiej fundamencie skryptyrystycznym¹. Ponadto słowa z Listu św. Pawła do Efezjan o „wielkim misterium” (5,32) każą teologom prawosławnym widzieć w chrześcijańskim związku odtworzenie wielkiej tajemnicy oblubieńczej miłości Chrystusa z Kościołem. Przez sakramentalne małżeństwo ludzka miłość przestaje być tylko ludzka, ale staje się wyrazem i znakiem miłości samego Chrystusa do swojej oblubienicy – Kościoła. Eucharystia, której zapowiedzią jest wesele w Kanie Galilejskiej – podczas niego Chrystus dokonuje cudownej przemiany wody w wino – stanowi misterium przebóstwienia tego, co ludzkie, i wprowadzenia w porządek niebieski. W ten sposób przez Eucharystię – pisze John Meyendorff (1926-1992) – „Kościół prawosławny *implicite* łączy małżeństwo z wiecznym Misterium, gdzie nie istnieją granice pomiędzy niebem a ziemią, gdzie również ludzka decyzja i działanie osiągają wieczny wymiar”². Patrząc na sakrament małżeństwa z tej perspektywy, prawosławie mówi o trwałości węzła małżeńskiego również po śmierci małżonka³.

¹ Por. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia, życie*, Lublin 1995, s. 65; A. ZNOSKO, *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 2, Warszawa 1975, s. 66. Ta świadomość biblijnych podstaw nierozzerwalności małżeństwa znalazła wyraz m.in. w dokumencie Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku, zatytułowanym: *Podstawy społecznej koncepcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*. W dokumencie tym czytamy: „Kościół żąda od małżonków wierności na całe życie i nierozzerwalności prawosławnego małżeństwa, opierając się na słowach Jezusa Chrystusa: «Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela. [...] Kto oddał swoją żonę – chyba w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo» (Mt 19,6.9)”. CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti della concezione sociale* (X.3), „Il Regno-documenti” 2001, nr 1 (supplemento), s. 28.

² J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 29-30. Por. K. GRYZ, *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*, Kraków 2009, s. 203-204.

³ „W swej istocie małżeństwo chrześcijańskie – pisze John Meyendorff – jest spotkaniem dwojga osób w miłości, miłości ludzkiej, która może być przemieniona przez sakramentalną łaskę Ducha Świętego w wieczny związek, nierozzerwalny nawet przez śmierć”. J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 56.

Trwałość chrześcijańskiego małżeństwa jest więc następstwem trwania w prawdziwej miłości i wierności z pomocą sakramentalnej łaski. O tę łaskę dla nowożeńców modli się kapłan w czasie prawosławnej liturgii tego sakramentu, wypowiadając m.in. słowa: „Boże wieczny, który prowadzisz do jedności tych, którzy są Ci poddani i nakładasz na nich nierozzerwalną więź miłości...”⁴.

Jak zatem, na tle prawosławnej nauki o nierozzerwalności małżeństwa, rozumieć dopuszczenie „rozvodu” i zgody na ponowne małżeństwo w tym Kościele?

2. Dopuszczalność rozwodu i powtórnego małżeństwa

Próby uzasadnienia praktyki rozwodów w tradycji prawosławnej koncentrują się wokół trzech zasadniczych racji. Przede wszystkim Kościół prawosławny widzi uzasadnienie swojej postawy w klauzuli Mateuszowej (5,32; 19,9). Powołując się na świadectwo niektórych ojców Kościoła, prawosławie przyjmuje jej dosłowną interpretację jako prawdziwego wyjątku od zasady nierozzerwalności⁵. Teologowie prawosławni uważają, że nakaz Jezusa zobowiązujący do trwałego związku małżeńskiego przedstawia pewien stan idealny i nie należy z tego ideału czynić absolutnego prawa⁶. „Jezus – zgodnie z ich rozumieniem – wyraźnie i niezmiennie naucza, że małżeństwo *nie powinno* być rozwiązane, ale nie mówi, że *nie może* być rozwiązane”⁷.

Łączy się z tym ściśle specyficzna dla prawosławia koncepcja małżeństwa, w której zostaje zaakcentowany jego wymiar personalistyczny

⁴ *Sakrament małżeństwa w obrządku bizantyjskim. Liturgia sakramentu* (tł. H. PAPROCKI), w: P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 141.

⁵ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne...*, dz. cyt., s. 67.

⁶ Por. R. KUPISZEWSKI, *Teologowie o możliwości rozwodu i ponownego małżeństwa*, „Więź” 1992, nr 6, s. 26.

⁷ PIERRE BP (L'HUILLIER), *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe*, „Messenger Orthodoxe de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 65 (1969), s. 26; por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze nella prassi e nella teologia delle Chiese ortodosse*, „La Scuola Cattolica” 2009, nr 3, s. 477.

i synergiczny. Małżeństwo jako sakrament nie jest jakimś magicznym aktem prawnym, lecz dynamicznym misterium, „wspólnotą życia”, darem Bożej łaski zwróconym do ludzkiej wolności. Aby wydać owoc, łaska sakramentu winna być przyjęta zgodnie z zasadą synergii (współdziałania). Małżonkowie mogą się jednak okazać niezdolni do akceptacji i rozwoju tej łaski we wspólnym życiu. Istotnie, chociaż małżeństwo jest nierozzerwalne, to faktycznie wciąż jest rozrywane przez grzech, brak wiary i miłości. Jeśli zaistnieje taka sytuacja, Kościołowi nie pozostaje nic innego, jak uznać ten fakt, to znaczy stwierdzić, że łaska sakramentu małżeństwa nie została przyjęta lub wręcz została odrzucona i w rezultacie samo małżeństwo zostało faktycznie unicestwione. Uznanie przez Kościół takiego odrzucenia jest właśnie „rozwozem”⁸. W takiej sytuacji bowiem – zauważa Paul Evdokimov (1901-1970) – „nie pozostaje już nic do uratowania: więź, początkowo uważana za nierozzerwalną, została już zerwana, i prawo nie dysponuje niczym, co mogłoby zastąpić łaskę. Nie może ani uzdrowić, ani wskrzesić, ani powiedzieć: *Wstań i chodź!*”⁹. Kościół – zgodnie z takim ujęciem – nie udziela rozwodu w sensie ścisłym, ale przez swoje orzeczenie jedynie stwierdza zaistniały stan faktyczny¹⁰.

W końcu, uznanie różnych przyczyn rozwodu oraz dopuszczenie powtórnych związków rozwiedzionych tłumaczy się odwołaniem do „ekonomii kościelnej”, czyli czasowego i doraźnego odejścia od ścisłego zastosowania przepisów o trwałości związku małżeńskiego z racji pastoralnych¹¹. Wyraża się ona zawsze w decyzjach Kościoła (biskupa,

⁸ Por. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 252; E. GAJDA, *Prawne aspekty „rozwozu” w doktrynie prawosławnej a wybrane zagadnienia nierozzerwalności małżeństwa*, w: B. CZECH (red.), *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*, Katowice 1996, s. 264.

⁹ P. EVDOKIMOV, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 213; por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 493.

¹⁰ Por. SAWA (HRYCUNIAK), *Rozwód w pojmowaniu prawosławnym*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT) 19 (1977), z. 2, s. 104; J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 2003, s. 113.

¹¹ Termin „ekonomia” etymologicznie pochodzi z języka greckiego i oznacza „zarządzanie domem”, „gospodarowanie”. W kulturze hellenickiej termin ten posiadał znaczenie świeckie, które przetrwało do naszych czasów. W chrześcijaństwie posługiwano się

synodu), który posiada władzę do zezwolenia poszczególnym osobom na odstąpienie od prawa¹². W duchu „ekonomii kościelnej” prawosławie dopuszcza w pewnych okolicznościach możliwość rozwiązania małżeństwa i zawarcie nowego związku nawet wówczas, gdy stoi to w sprzeczności z ogólną nauką o małżeństwie. Rozwód traktuje się jako wyjątkowe, choć konieczne ustępstwo, podyktowane wyrozumiałością, łagodnością i troską Kościoła o duchowe dobro człowieka¹³.

nim na ogół na określenie rządów zbawczych Boga nad światem, co znalazło wyraz w sformułowaniach „Boska ekonomia”, „zbawcza ekonomia”. Oprócz tego, można powiedzieć, historycznozbawczego sensu terminu „ekonomia” pojawił się inny, stosowany na oznaczenie niektórych czynności podejmowanych przez Kościół w trosce o zbawienie swoich wiernych. Tego rodzaju postawę nazwano „ekonomią kościelną” bądź też „ekonomią eklezjalną”. Ma ona dwa wymiary: kanoniczny i duszpasterski. Ekonomia w sensie prawnym pozwala biskupowi zachować ogólny przepis kanonu, wraz z jego niezmiennością, a równocześnie w konkretnym przypadku pominąć go lub zastosować z pewną tolerancją. Stąd ekonomia w teologii prawosławnej przeciwstawia się tzw. akrybii, czyli ścisłemu i rygorystycznemu zastosowaniu normy prawnej. Kościół prawosławny, odwołując się często w swej praktyce do zasady ekonomii, widzi dla niej uzasadnienie w łagodnym i pełnym miłosierdzia postępowaniu Chrystusa. Zasada ekonomii stanowi jedną z charakterystycznych cech prawosławia. Należy jednak dodać, że w ciągu wieków zasada ta była niejednomyślnie interpretowana przez teologów prawosławnych, i to zarówno w sferze teorii, jak i zastosowaniu praktycznym. Na ten temat zob. m.in. W. HRYNIEWICZ, *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), z. 6, s. 137-152; D. SALACHAS, „Oikonomia” e „akribeia” nella ortodossia odierna, „Nicolaus” 4 (1976), fasc. 2, s. 301-340.

¹² Niektórzy z kanonistów prawosławnych – analogicznie do nauki Kościoła katolickiego na temat możliwości rozwiązania związku naturalnego lub niedopełnionego – wysunęli hipotezę, że również Kościół prawosławny posiada od Boga prawo do rozwiązania małżeństw, które w terminologii tradycji łacińskiej określane są mianem „ważne i dopełnione”. Por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 482.

¹³ „W sytuacjach różnych konfliktów między małżonkami – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego – Kościół uważa za swój pasterski obowiązek odwołanie się do wszystkich środków, które ma do dyspozycji (nauczanie, modlitwa, uczestnictwo w sakramentach) w celu zachowania integralności małżeństwa i uniknięcia rozwodu. [...] Niekiedy jednak, z powodu słabości wynikającej z grzechu, małżonkowie mogą okazać się niezdolni do zachowania daru łaski, otrzymanego w sakramencie małżeństwa i zachowania jedności rodziny. Wówczas Kościół, powodowany troską o zbawienie grzeszników, daje im możliwość poprawy i gotów jest – gdy wyrażą żal – dopuścić ich na nowo do sakramentów” (X.3). CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti...*, dz. cyt., s. 28.

Akceptując możliwość rozwodu – twierdzi Paul Evdokimov – daje się wyraz poszanowaniu jedynej i niepowtarzalnej osoby ludzkiej, jej wewnętrznej wolności i osobistej odpowiedzialności przed Bogiem. Nie oznacza to jednak, że rozwód jest czymś dobrym. Wręcz przeciwnie, jest on zawsze porażką i przeszkodą na drodze osobistego uświęcenia się małżonków i budowania domowego Kościoła. Normą jest zawsze nie-rozerwalność małżeństwa. Ze względu jednak na ludzką słabość możliwości jest rozwód i zawarcie nowego związku małżeńskiego¹⁴.

Kolejne małżeństwa nie cieszą się jednak pełną aprobatą kościelną. Trzecie jest w tradycji prawosławnej zaledwie tolerowane, natomiast czwarte jest absolutnie zabronione¹⁵. To ostatnie bywa porównywane do ikony, na której czas całkowicie zniszczył farby, albo do zepsutego chleba eucharystycznego, który nie ma już swojej jakości i w konsekwencji utracił realną obecność Chrystusa. W związku z tym powtórne małżeństwo zawarte po rozwodzie oraz małżeństwo osób owdowiałych nie jest uznawane za sakrament¹⁶.

¹⁴ Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości*, dz. cyt., s. 212-213; J. MEYENDORFF, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 65; K. GRYZ, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 205. Należy zauważyć, że rozwiązanie małżeństwa dopuszczalne jest tu bez względu na to, czy było ono zawarte ważnie i dopełnione, czy też nie. W tym bowiem względzie prawosławne prawo kościelne nie wprowadza rozróżnienia między małżeństwem ważnym i dopełnionym a niedopełnionym. Por. P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice między prawem małżeńskim Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego a prawem Kościoła prawosławnego*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Kościół i prawo. Materiały pomocnicze do nauki prawa kanonicznego*, Lublin 1981, s. 163.

¹⁵ Por. J. PRADER, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 113.

¹⁶ Por. M. PALEARI, *Le seconde e le terze nozze...*, dz. cyt., s. 489; E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna 1996, s. 308; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym*, w: Z. KIJAS, J. KRZYWDA (red.), *Sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2002, s. 61. W tej kwestii nie wszyscy teologowie prawosławni zajmują jednoznaczne stanowisko. „Odmówienie sakramentalnej pełni drugiemu małżeństwu – zauważa Andrea Palmieri – nie oznacza jednak, że nie posiada ono żadnego znaczenia sakramentalnego. W rzeczywistości, drugie małżeństwo uczestniczy w pewnej mierze w sakramentalności, o ile jedyną i stałą więź należy uznać za lepszą od nierządu. W jedynej i stałej relacji, która ma miejsce po rozpadzie poprzedniego małżeństwa, nie znikają zupełnie aspekty misterium nadprzyrodzonego, których związek małżeński jest obrazem i z tej racji nie może być ona stawiana po prostu na równi z grzechem cudzołóstwa.

O jego „dyskredytującym” charakterze świadczyć mogą następujące konsekwencje:

- Kto zawiera drugie (i ewentualnie trzecie) małżeństwo, musi odbyć odpowiednią pokutę kościelną, polegającą zwłaszcza na okresowym wykluczeniu z przyjmowania Eucharystii.
- Wobec wstępujących w ponowny związek stosuje się specjalny obrzęd zaślubin, naznaczony wymiarem pokutnym¹⁷.
- Duchowny, który błogosławi drugie małżeństwo, nie może uczestniczyć w przyjęciu weselnym.
- Drugie małżeństwo pozbawia możliwości wstąpienia do stanu duchownego¹⁸.

W prawosławiu zgody na zawarcie ponownego związku udziela się przede wszystkim stronie niewinnej rozwodu. W praktyce jednak, przy zastosowaniu zasady „ekonomii kościelnej” również drugiej stronie rozwiedzionej zezwala się w zasadzie na zawarcie ponownego związku małżeńskiego. Jedynie w niektórych przypadkach stronie winnej rozwodu może być zabronione ponowne małżeństwo na stałe lub na czas odbywania nałożonej pokuty¹⁹.

Powstaje pytanie, jakie powody uznaje Kościół prawosławny za rozwiązujące małżeństwo, a tym samym uprawniające do otrzymania rozwodu?

Pozostaje «tylko tyle», na które składa się właśnie jedyność i stałość, wystarczające jednak do tego, aby Kościół mógł rozpoznać prawdziwe małżeństwo chrześcijańskie w związku małżeńskim tych, którzy nie potrafią zdecydować się na życie samotne. Ponieważ więź jedyna i stała może w pewnym stopniu stać się obrazem misterium nadprzyrodzonego, Kościół wychodzi naprzeciw ludzkiej słabości”. A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Bari 2007, s. 130.

¹⁷ Więcej na temat obrzędu „drugiego małżeństwa”: A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze...*, dz. cyt.

¹⁸ Por. С. БУЛГАКОВ, *Настольная книга для священноцерковнослужителей*, Харьков 1900, s. 1159; Г. НЕФЕДОВ, *Таинства и обряды Православной Церкви*, Москва 1999, s. 168; T. KAŁUŻNY, *Sakrament małżeństwa...*, dz. cyt., s. 61-62.

¹⁹ Por. A. ZNOSKO, *Prawosławne...*, dz. cyt., s. 68; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, dz. cyt., s. 161-162.

3. Powody uprawniające do otrzymania rozwodu

Teologowie i kanoniści wschodni utrzymywali przede wszystkim, że Chrystus zezwolił na rozwód w przypadku cudzołóstwa (por. Mt 19,9), dodając następnie, że słowa Pisma Świętego, mówiące o zerwaniu węzła małżeńskiego, zawierają raczej ogólne wskazania, które można – w duchu „ekonomii kościelnej” – rozszerzyć na inne trudne przypadki.

Tak np. serbski kanonista prawosławny, bp Nikodem Miłasz (1845-1915), utrzymuje, że małżeństwo jest absolutnie nierozzerwalne, z wyjątkiem cudzołóstwa, i tylko śmierć może przerwać węzeł małżeński (por. 1 Kor 7,39). Przez „śmierć” rozumie on jednak nie tylko śmierć biologiczną, ale również tę moralną i religijną. Wszystkie możliwe przypadki rozwodu, a tym samym motywy dające podstawy do jego otrzymania, sprowadza on do tych trzech rodzajów „śmierci” małżeństwa (biologicznej, moralnej i religijnej)²⁰.

Myśl tę rozwinęli później inni teologowie i kanoniści prawosławni. W sposób syntetyczny ujmuje to zagadnienie współczesny teolog prawosławny, profesor Prawosławnego Instytutu Świętego Sergiusza w Paryżu, Paul Evdokimov, wyróżniając kilka rodzajów śmierci małżeństwa, a tym samym kilka powodów do uzyskania rozwodu, a mianowicie:

- śmierć miłości jako materii sakramentu spowodowana przez cudzołóstwo;
- śmierć religijna w wyniku odstępstwa od wiary;
- śmierć cywilno-prawna (społeczna) na mocy skazania na karę śmierci;
- śmierć przez trwającą długo nieobecność²¹.

²⁰ Por. НИКОДИМ (МИЛАШ), *Православно церковно право*, Мостар 1902, s. 668-669; L. BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, s. 41-42.

²¹ Por. P. ЕВДОКИМОВ, *Сакрамент...*, dz. cyt., s. 206. Fakt, że więź małżeńska może być rozerwana nie tylko przez cudzołóstwo czy nierząd w sensie ścisłym (por. Mt 19,1), ale również przez brak wzajemnej miłości i rzeczywistej wspólnoty życia, prowadzi niektórych autorów prawosławnych do dość radykalnych wniosków. Niektórzy zdają się utrzymywać, że w takiej sytuacji dalsze wspólne życie małżonków nie jest niczym innym jak ciągłym grzechem cudzołóstwa. Należy jednak zauważyć, że nie wszyscy autorzy prawosławni podzielają ten dość radykalny pogląd. Większość z nich zdaje się

Ogół współczesnych teologów prawosławnych, odwołując się do prawa bizantyjskiego, wskazuje na dwie kategorie powodów do rozwodu: a. przyczyny *cum damno*, tzn. takie, które w konsekwencji zabraniają stronie winnej rozwodu zawrzeć ponowny związek małżeński, oraz b. przyczyny *bona gratia*, tj. bez żadnych negatywnych konsekwencji dla obu stron. Do przyczyn *cum damno* zalicza się: cudzołóstwo, zbroczenia seksualne oraz inne sytuacje naruszające godność sakramentu małżeństwa, jak np. zamach na życie współmałżonka, aborcja, gorszące życie. Natomiast do drugiej kategorii przyczyn (*bona gratia*) zalicza się: niezdolność fizyczną, trwającą długo nieobecność współmałżonka, śluby zakonne (za zgodą współmałżonka), święcenia biskupie (za zgodą żony)²².

Należy zauważyć, że powody upoważniające do otrzymania rozwodu nie są jednakowe we wszystkich lokalnych Kościołach prawosławnych, gdyż na ich ustalenie miały wpływ synody lokalne i przepisy państwowe uznające rozwody. Lista powodów nie jest też stała i niezmienna, ponieważ praktyka „ekonomii kościelnej” sprawia, że do tej listy mogą zostać dołączone nowe przyczyny, nie ujęte we wcześniejszych przepisach kościelnych²³.

utrzymywać, że pojedynczy grzech cudzołóstwa nie unicestwia automatycznie małżeństwa, ale czyni to dopiero powtarzający się tego rodzaju grzech. Taka sytuacja nie nakłada też obowiązku ubiegania się o rozwód. Małżonkowie mogą więc podjąć drogę przebaczenia i odbudowania wspólnoty życia. Jeśli jednak wybiorą drogę rozwodu, to władza kościelna jest zobowiązana interweniować. Por. A. ALTAN, *Indissolubilità ed oikonomia nella teologia e nella disciplina orientale del matrimonio*, „Sacra Doctrina” 49 (1968), s. 105; L. BRESSAN, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 42-45.

²² Por. D. SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale*, „Nicolaus” I (1978), s. 59-61; B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, s. 180-181.

²³ Por. L. BRESSAN, *Il divorzio...*, dz. cyt., s. 38; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, dz. cyt., s. 162. W rosyjskim Kościele prawosławnym, dla przykładu, obowiązują następujące powody rozwodu: 1) odstępstwo małżonka od wiary prawosławnej; 2) zdrada małżeńska i występki przeciwko naturze; 3) niezdolność płciowa; 4) zaraźliwa choroba weneryczna, a także choroba trądu, na którą cierpi współmałżonek; 5) długo trwająca nieobecność małżonka niedającego o sobie znaku życia; 6) skazanie małżonka prawomocnie na karę więzienia powyżej trzech lat; 7) nastawianie na życie współmałżonka lub dzieci; 8) perwersja seksualna oraz inne występki naruszające godność małżeństwa; 9) zawarcie przez współmałżonka nowego związku małżeńskiego, gdy pierwszy nie został jeszcze prawnie

Ostatecznie powody upoważniające do uzyskania rozwodu dają się sprowadzić do dwóch zasadniczych kategorii: a. powody wynikające z nierządu (*porneia*) rozumianego w sensie właściwym lub związanych z nim czynów niemoralnych; b. powody wynikające z nieobecności jednego z małżonków, która może przybierać różny charakter²⁴.

Rozwód w takich wypadkach orzeka sąd eparchialny (diecezjalny) na prośbę jednego z małżonków. Orzeczenie tego sądu zatwierdza zawsze biskup miejscowy, a tylko w razie apelacji synod biskupów jako druga i ostateczna instancja²⁵.

rozwiązany; 10) ciężka i nieuleczalna choroba psychiczna współmałżonka, uniemożliwiająca kontynuację życia małżeńskiego; 11) złośliwe opuszczenie współmałżonka. Listę tę Sobór Biskupów Kościoła rosyjskiego w 2000 roku uzupełnił o następujące powody: 12) AIDS; 13) alkoholizm i toksykomania; 14) aborcja dokonana bez zgody męża. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, *Препятствия к браку*, w: КОМИССИЯ ПРИ СВЯЩЕННОМ СИНОДЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО РАЗРАБОТКЕ КАТАЛОГА ТЕМ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО ПРЕДСОБОРА, *Проекты Резолютивных документов*, mps, Москва 1968, s. 98-99; L. LORUSSO, *Il diritto matrimoniale proprio dei fedeli ortodossi nella Dignitas connubii*, „Quaderni di diritto ecclesiale” 21 (2008), s. 238; S.L. GŁÓDŹ, *Praktyka rozwodowa w Kościele prawosławnym*, „Wiadomości Kościelne” (Białystok) 5 (1979), nr 1, s. 114-115. Ponadto należy wymienić jeszcze dwa powody, nie ujęte bezpośrednio w przytoczonym wykazie, ale powszechnie uznawane w prawosławiu, a mianowicie: 1) wstąpienie jednego lub obu małżonków do klasztoru i złożenie ślubów zakonnych; 2) święcenia biskupie. Por. CONCILIO DEI VESCOVI DELLA CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *I fondamenti...*, dz. cyt., s. 28; SAWA (HRYCUNIAK), *Rozwód...*, dz. cyt., s. 116-117; P. EVDOKIMOV, *Sakrament...*, dz. cyt., s. 206. W odniesieniu do przypadku niezdolności płciowej należy dodać, że do wszczęcia procesu rozwodowego – jak precyzuje prawosławny abp Piotr L’Huillier (1926-2007) – wymaga się minimum trzech lat wspólnego życia. Impotencja nie stanowi powodu rozwodu, jeśli jest następstwem choroby ujawnionej dopiero po zawarciu małżeństwa. Por. PIOTR ABP [L’HUILIER], *Rozwód w teologii i prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego*, „Cerkiewny Wiestnik” 1999, nr 3, s. 59. Z kolei nieobecność małżonka winna trwać przynajmniej pięć lat. Por. P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości...*, dz. cyt., s. 206. W przypadku zaginięcia zakłada się uzasadnione domniemanie śmierci zaginionego. Po zawarciu nowego małżeństwa należy się jednak liczyć z możliwością jego anulowania, gdy okaże się, że rzekomo nieżyjący współmałżonek żyje. Por. PIOTR ABP (L’HUILIER), *Rozwód w teologii...*, dz. cyt., s. 59.

²⁴ Por. PIOTR ABP (L’HUILIER), *Rozwód w teologii...*, dz. cyt., s. 56.

²⁵ Por. В. ЦЫПИН, *Курс церковного права*, Клин 2002, s. 587.

W świetle nauki prawosławnej zatem małżeństwo jako sakrament jest w zasadzie nierozzerwalne. Prawosławie nie traktuje jednak nierozzerwalności jako absolutnego wymogu prawa, ale jako ideał moralny, którego Kościół powinien bronić. Kiedy więc nierozzerwalność okazuje się nieosiągalna, gdyż małżonkowie nie dorośli do tajemnicy, którą powierza im Kościół, to prawosławie dopuszcza rozwód i ponowne małżeństwa rozwiedzionych. Tym ostatnim jednak odmawia charakteru związków w pełni sakramentalnych. Nierozzerwalność – jak się wydaje – zostaje tu odniesiona w zasadzie tylko do sakramentu lub do ikonicznego wymiaru małżeństwa, nie zaś do jego wymiaru prawnego („umowy” małżeńskiej). Sakrament pozostaje więc zawsze nierozzerwalny, jeśli nawet faktycznie zostaje zniszczony przez grzech człowieka. Natomiast umowa małżeńska – przy zastosowaniu „ekonomii kościelnej” – może zostać rozwiązana przez Kościół²⁶. Wszystko to wskazuje na specyficzne rysy prawosławnej koncepcji nierozzerwalności małżeństwa.

4. Nierozzerwalność małżeństwa w katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym

Kwestia nierozzerwalności małżeństwa stanowi duże wyzwanie dla ekumenicznego dialogu. Trzeba jednocześnie zauważyć, że zagadnienie to – biorąc pod uwagę daleko idącą zgodność w nauce i praktyce sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim i Kościele prawosławnym – nie było dotąd przedmiotem teologicznego dialogu między dwoma Kościołami na forum światowym²⁷. Temat małżeństwa i małżeństw mieszanych był natomiast podejmowany w kilku dialogach między katolikami i prawosławnymi na forach lokalnych. W wypracowanych w ramach tych dialogów dokumentach wyraźne odniesienie do kwestii nierozzerwalności

²⁶ Por. S. PRIVITERA, *L'indissolubilità del matrimonio nella Chiesa ortodossa orientale*, „Nicolau” 1983, fasc. 1, s. 86.

²⁷ W dotychczas wypracowanych uzgodnieniach tego dialogu znajdujemy bezpośrednie odniesienie jedynie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej i sakramentu święceń w relacji do Kościoła. Por. J. BUJAK, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001.

znajdujemy m.in. w takich tekstach jak: zalecenia Komisji katolickiego Episkopatu Francji do spraw jedności i Komisji biskupów prawosławnych Francji z 1971 roku pt. *Wspólne duszpasterstwo małżeństw mieszanych*²⁸; wspólna deklaracja Rzymskokatolicko-Prawosławnej Rady USA z 1978 roku pt. *Świętość małżeństwa*²⁹; dokument Katolicko-Prawosławnej Komisji w Szwajcarii z 1985 roku pt. *Małżeństwa międzywyznaniowe między rzymskimi katolikami i prawosławnymi*³⁰ oraz dokument Katolicko-Prawosławnej Komisji w Niemczech z 1993 roku pt. *Małżeństwa między chrześcijanami katolikami i prawosławnymi*³¹. W dokumentach tych nie znajdujemy jednak obszerniejszej prezentacji tematu nierozzerwalności małżeństwa, ale jedynie podkreślenie istotnego znaczenia tego przymiotu małżeństwa dla obydwu Kościołów, przy uwzględnieniu różnego stanowiska obydwu stron w sprawie rozwodów³².

²⁸ Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni „La pastorale comune dei matrimoni misti”* (1971), w: G. CERETI, S.J. VOICU (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale* [dalej: EOe], vol. 2, Bologna 1988, s. 293-310.

²⁹ Por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio*, New York, 8 dicembre 1978, w: EOe, vol. 2, s. 1628-1632.

³⁰ Por. COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali fra cristiani cattolici romani e ortodossi*, Ginevra-Ingenbohi, dicembre 1985, w: EOe, vol. 4, s. 815-819.

³¹ Por. COMMISSIONE MISTA DELLA METROPOLIA GRECO-ORTODOSSA IN GERMANIA E DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Matrimoni tra cristiani cattolici e ortodossi*, Bonn, 1993, w: EOe, vol. 8, s. 901-909. Spośród innych dokumentów katolicko-prawosławnego dialogu na forum lokalnym, które podejmują problem małżeństw mieszanych, na uwagę zasługują: deklaracja Katolicko-Prawosławnej Rady USA z 1970 roku pt. *Małżeństwa mieszane* – por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Dichiarazione congiunta „Matrimoni misti”*, New York, 20 maggio 1970, w: EOe, vol. 2, s. 1608-1609; zalecenia tej samej Rady USA z 1980 roku pt. *Formacja duchowa dzieci narodzonych z małżeństw mieszanych* – por. CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *Raccomandazioni comuni „Formazione spirituale dei figli nati da matrimoni misti”*, New York, 11 ottobre 1980, w: EOe, vol. 2, s. 1633-1636. Na ten temat zob. także dokument końcowy I Europejskiego Forum Katolicko-Prawosławnego, Trydent, 11-14 grudnia 2008, pt. *Rodzina: dobro ludzkości*. Polski przekład dokumentu w: T. KAŁUŻNY, Z. KIJAS (red.), *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, Kraków 2009, s. 187-197.

³² Por. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, *Raccomandazioni „La pastorale comune dei matrimoni*

Na obecnym etapie istnieją więc rozbieżności poglądów między katolikami a prawosławnymi w sprawie nierozzerwalności małżeństwa, które mają swoje duszpasterskie implikacje.

5. Implikacje pastoralne różnicy stanowisk w sprawie nierozzerwalności małżeństwa

Należy zauważyć, że Kościół katolicki uznaje deklarację nieważności małżeństwa, wydaną przez Kościół prawosławny zgodnie z jego własnym prawem i zawartymi w nim przeszkodami do ważności, jeśli nawet takie przeszkody nie istnieją w katolickim prawie kanonicznym, o ile nie są przeciwne prawu Bożemu. Kościół katolicki nie uznaje natomiast żadnego orzeczenia rozwodu małżeństwa zawartego zgodnie z prawem, wydanego przez jakąkolwiek władzę, świecką czy religijną. W praktyce jednak sprawa jest bardziej złożona. Na podstawie bowiem przedstawionych przez stronę prawosławną dokumentów nie zawsze jest łatwo ocenić w sposób jednoznaczny, czy mamy do czynienia ze stwierdzeniem nieważności czy też z orzeczeniem rozwodu. W większości Kościołów prawosławnych nie wydaje się praktycznie orzeczeń o nieważności małżeństwa w rozumieniu katolickim, ale pomijając rozróżnienie „deklaracji nieważności” i „rozwodu”, w duchu „ekonomii kościelnej” stosuje się od razu praktykę rozwodów. Przy tym w dokumentach wydawanych przez Kościoły prawosławne słowo „rozwód” zostaje często oddane za pomocą słowa „unieważnienie”, co prowadzi do nieporozumień³³.

misti” (1971), nr 16; CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, *La santità del matrimonio* (1978), s. 1629-1630; COMMISSIONE PER IL DIALOGO FRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI IN SVIZZERA, *Matrimoni interconfessionali fra cristiani cattolici romani e ortodossi* (1985), nr 6; *Rodzina: dobro ludzkości, dz. cyt.*, s. 188, 190.

³³ Por. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini. Sussidio canonico-pastorale*, Roma 2007, s. 152. W niektórych krajach (np. Grecja, Liban) władze kościelne wydają deklaracje o nieważności małżeństwa, które mają znaczenie cywilne. Na ten temat zob. także P. GEFAELL, *La giurisdizione delle Chiese ortodosse per giudicare sulla validità del matrimonio dei loro fedeli*, „*Ius Ecclesiae*” 19 (2007), s. 773-791; P. PAŁKA, *Zasadnicze różnice...*, *dz. cyt.*, s. 163.

Tak więc zdarza się często, że do proboszcza katolickiego zgłasza się wierny prawosławny i przedstawia dokument wydany przez swoją władzę kościelną, z którego wynika, że jego poprzednie małżeństwo zostało „unieważnione” zgodnie z przepisami Kościoła prawosławnego. Człowiek taki jest przekonany, że jest stanu wolnego i może zawrzeć nowe małżeństwo. Dokument dotyczący unieważnienia – jak podkreśla wybitny znawca wschodniego prawa kanonicznego, Dimitrios Salachas – nie powinien być uznany przez Kościół katolicki *a priori*, bez wcześniejszego wyjaśnienia czy też zbadania kwestii ważności poprzedniego małżeństwa prawosławnego. Tylko w przypadku nieważności małżeństwa z braku przepisanej formy (tj. świętego obrzędu) można uznać tego rodzaju orzeczenie kompetentnej władzy Kościoła prawosławnego bez specjalnej procedury sprawdzającej. W rzeczywistości bowiem przedstawiany przez stronę prawosławną dokument o „nieważności małżeństwa” to nic innego jak świadectwo wystawione przez odpowiednią władzę prawosławną, która zatwierdza jedynie orzeczenie sądu cywilnego o rozwiązaniu małżeństwa religijnego danego obywatela prawosławnego³⁴.

Jeżeli zatem pierwsze małżeństwo chrześcijanina niekatolika zostanie uznane za ważne, kolejne małżeństwo między rozwiedzioną stroną prawosławną (lub protestancką) i stroną katolicką nie może być ważne zawarte z racji istnienia ze strony niekatolickiej przeszkody węzła poprzedniego małżeństwa, i to bez względu na to, z jakiego tytułu uzyskały one rozwód. Strony są niezdolne do zawarcia nowego ważnego małżeństwa również wtedy, gdy złożyły wyznanie wiary w Kościele katolickim. W takiej samej sytuacji byłiby również katolicy, którzy za dyspensą swego ordynariusza zawarliby ważne i godziwe małżeństwo w Kościele prawosławnym (lub Wspólnocie protestanckiej), a następnie uzyskaliby tam rozwiązanie swego małżeństwa przez rozwód. W myśl nauki katolickiej osoby te nie mogłyby zatem zawrzeć ważne nowego związku ani w Kościele katolickim, ani w Kościele prawosław-

³⁴ Por. D. SALACHAS, *Teoria e prassi del divorzio nelle Chiese ortodosse*. Konferencja wygłoszona w Centro Russia Ecumenica, Rzym, 19 maja 2005 roku [mps, 8 stron w posiadaniu autora], s. 5-7.

nym (ani też we Wspólnocie protestanckiej), mimo że przepisy Kościoła czy Wspólnoty niekatolickiej nie stałyby temu na przeszkodzie. To wszystko domaga się wielkiej czujności duszpasterzy przy ustalaniu stanu wolnego osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński w innych Kościołach czy Wspólnotach kościelnych, a później pragną zawrzeć małżeństwo w Kościele katolickim³⁵.

Wszystkie te trudności natury duszpasterskiej i ekumenicznej sprawiają, że nierozzerwalność małżeństwa jest przedmiotem gorącej debaty. W dyskusji tej wielu teologów i duszpasterzy katolickich szuka inspiracji dla swej refleksji w tradycji wschodniej.

6. Wpływ tradycji wschodniej na współczesne dyskusje wokół nierozzerwalności małżeństwa w kręgu teologii zachodniej

W ten nurt poszukiwań wpisuje się przede wszystkim pamiętne wystąpienie melchickiego arcybiskupa Eliasza Zoghby na IV sesji II Soboru Watykańskiego (29 września 1965 roku)³⁶. Powołując się na świadectwo ojców Kościoła oraz wielowiekową dyscyplinę prawosławia, abp Zoghby zaproponował ojcom soborowym przemyślenie możliwości dopuszczenia ponownego małżeństwa osób rozwiedzionych, które bez własnej winy zostały nieodwołalnie opuszczone przez współmałżonka. Pomijając dyskusje egzegetyczne wokół klauzuli Mateuszowej, skupił się on na stanowisku Kościoła w tej sprawie. Podkreślił, że do Magisterium Kościoła należy wydanie osądu, czy klauzulę powinno się rozumieć restrykcyjnie czy też jako rzeczywiste dopuszczenie wyjątku od zasady nierozzerwalności. Przypomniał zarazem, że w tym względzie istnieją dwie tradycje: zachodnia i wschodnia, katolicka i prawosławna. Zauważył ponadto, że pogląd chrześcijańskiego Wschodu na

³⁵ Por. D. SALACHAS, K. NITKIEWICZ, *Rapporti interecclesiali...*, dz. cyt., s. 114-115.

³⁶ Tekst przemówienia znajduje się w *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, Periodus quarta, Pars III, Congregationes generales, Vatican 1977-, s. 45-47.

sprawę powtórnych małżeństw nie spotkał się z potępieniem Kościoła w ciągu dziesięciu wieków jedności. Kościół nie wykluczył praktyki wschodniej również na Soborze Trydenckim, chociaż usankcjonował wtedy restrykcyjną interpretację klauzuli. Przedłożona ojcom soboru propozycja – w przekonaniu abpa Eliasza – nie jest sprzeczna z nauką katolicką pod względem dogmatycznym. Nie kwestionuje ona bowiem samej zasady nierozzerwalności małżeństwa, a jedynie postuluje dopuszczenie „dyspensy” dla dobra niewinnego małżonka jako zachodniego odpowiednika „ekonomii kościelnej”, a ściślej ujmując, dodanie do motywów dyspens przyjętych przez Kościół katolicki motywu cudzołóstwa oraz nieodwracalnego porzucenia jednego współmałżonka przez drugiego³⁷. I chociaż ten oryginalny głos ze Wschodu wzbudził zakłopotanie i został odrzucony przez ojców II Soboru Watykańskiego, to dał impuls do badań nad sprawą powtórnych związków chrześcijan rozwiedzionych³⁸.

Do tej kwestii odnie się później m.in. znany teolog moralista, redemptorysta Bernard Häring. Podejmuje on ten problem – jak sam zaznacza – bardziej jako duszpasterz aniżeli teolog, który pragnie pogodzić ze sobą dwie prawdy doktryny chrześcijańskiej: o nierozzerwalności małżeństwa oraz o Bożym miłosierdziu. Analiza pierwszej z nich prowadzi autora do pytania nie tyle o ewentualne wyjątki od zasady nierozzerwalności, ile raczej o to, czy wspólnotę małżonków należy uważać za realną, jeśli więź miłości i życia nie da się dłużej utrzymać. Czerpiąc inspirację z tradycji wschodniej, Häring zwraca uwagę na zasadę: nie opuszczę cię aż do śmierci. W interpretacji tej zasady – jego zdaniem – należy rozważyć nie tylko śmierć biologiczną, ale także śmierć moralną współmałżonka, kiedy nastąpiło całkowite zniszczenie związku, jak również śmierć duchową, polegającą na deprawacji danej osoby, uniemożliwiającej drugiej stronie normalne funkcjonowanie i dążenie do świętości. W związku z tym Häring stawia pyta-

³⁷ Por. T. SIKORSKI, *Interwencja melchickiego biskupa Eliasza Zoghby na Soborze Watykańskim II w sprawie powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983), nr 2, s. 76-77, 97-99.

³⁸ Por. tamże, s. 85-91.

nie: czy tego rodzaju śmierć – którą przyjmuje duchowość i praktyka Kościoła wschodniego – nie powinna być również brana pod uwagę w Kościele zachodnim?³⁹

Spośród współczesnych badaczy problemu na uwagę zasługuje głos wybitnego znawcy prawosławnej teologii moralnej, wykładowcy rzymskich uczelni, ks. Bazylego Petry⁴⁰. Uzasadnienie szukania inspiracji w tradycji wschodniej w refleksji na temat nierozzerwalności małżeństwa autor widzi w „Propozycjach” wypracowanych przez V Synod Biskupów z 1980 roku nt. *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Ojcowie synodu wskazują w nich na potrzebę podjęcia pogłębionych badań nad zagadnieniem nierozzerwalności małżeństwa, „mając również na uwadze praktykę Kościołów wschodnich” (14.6)⁴¹.

Należy zwrócić uwagę zwłaszcza na trzy spostrzeżenia autora, poczynione jako komentarz do kanonu 1141, który stwierdza, że „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”. Przede wszystkim zawarte w tym kanonie pojęcie „dopełnienia” – zdaniem autora – ulegało na przestrzeni historii różnym zmianom. Wynika stąd, że pojęcie to jest uwarunkowane historycznie i kulturowo. Jeśli zatem jest prawdą – kontynuuje autor – że Kościół nie ma takiej „władzy”, to również jest prawdą, że tylko Kościół może określić, kiedy małżeństwo jest dopełnione⁴².

³⁹ Por. B. HÄRING, *Il perdono dopo il fallimento*, „Famiglia oggi. Documentazione” 16 (1993), nr 6, s. 9-14; TENŽE, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, Bologna 1990 (tekst oryginalny: *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg-Basel-Wien 1990); TENŽE, *Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases*, „The Jurist” 30 (1970), s. 21-30; P. GÓRALCZYK, *Bernard Häring, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg-Basel-Wien 1990 [recenzja], „Collectanea Theologica” 64 (1994), nr 1, s. 177-179.

⁴⁰ W sposób całościowy problematyka ta została omówiona w publikacji: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, Bologna 1995.

⁴¹ Por. SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), *Le 43 proposizioni*, „Il Regno-documenti” 1981, nr 13, s. 390.

⁴² Por. B. PETRÀ, *Potere della chiesa e matrimoni falliti*, „Rivista di Teologia Morale” 38 (2006), nr 151, s. 394. W związku z tym w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 roku m.in. czytamy: „Nie jest jednak wykluczone, by Kościół mógł

Autor stawia zarazem pytanie, dlaczego śmierć rozwiązuje małżeństwo, jeśli – zgodnie z wiarą chrześcijańską – śmierć nie jest końcem osoby. Nie bez znaczenia jest tutaj fakt, że przez wieki Kościół uważał małżeństwo osób owdowiałych za mające mniejszą rangę, a status sakramentalny tego związku był przedmiotem dyskusji również na Zachodzie. Poza tym dzisiaj teologia podkreśla, że to właśnie miłość małżeńska stanowi rzeczywistą treść więzi prawnej, a nie odwrotnie. Wszystko to prowadzi autora do wniosku, że dopuszczenie nowych związków po śmierci jednego z małżonków stanowi rozwiązanie przyjęte od św. Pawła jako wyjście naprzeciw słabości ludzkiej. Jeśli tak, to – zdaniem autora – takie samo rozwiązanie można by zastosować w innych sytuacjach analogicznych ze śmiercią⁴³.

Trzecie spostrzeżenie autora koncentruje się wokół rozróżnienia nierozzerwalności i niezniszczalności więzi małżeńskiej. Jeśli chce się pozostać przy założeniu, że śmierć rozwiązuje małżeństwo, to – jego zdaniem – mają w pewnym stopniu rację ci teologowie, którzy utrzymują, że związek małżeński „zawarty i dopełniony” jest nierozzerwalny, ale nie jest on niezniszczalny. Istotnie, może on zostać zniszczony przez śmierć. Jeśli śmierć może dokonać takiego rozwiązania małżeństwa, to wydaje się, że prawo kanoniczne mogłoby przewidzieć analogiczne sytuacje, w których dokonuje się zniszczenie więzi małżeńskiej⁴⁴.

Oczywiście tego rodzaju poglądy wymagałyby pogłębionej analizy, aby można było adekwatnie ocenić ich wartość w refleksji nad trudnym problemem powtórnych małżeństw chrześcijan rozwiedzionych, co jednak wykracza poza ramy niniejszego studium. Jakkolwiek, przedstawione poglądy wpisują się w proces „wspólnego poszukiwania” roz-

dokładniej sprecyzować pojęcia sakramentalności i skonsumowania. W tym przypadku zostanie jeszcze lepiej wyjaśnione ich znaczenie. W ten sposób całość doktryny dotyczącej nierozzerwalności małżeństwa mogłaby być podana w formie jeszcze głębszej i poprawniejszej”. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), nr 4.4, w: J. KRÓLIKOWSKI (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 100.

⁴³ POR. B. PETRÀ, *Potere della chiesa...*, dz. cyt., s. 394-395.

⁴⁴ POR. TENŻE, *Il matrimonio può morire?...*, dz. cyt., s. 94-198.

wiązania tej trudnej kwestii, a wielość propozycji w tym względzie świadczy o tym, że nierozzerwalność małżeństwa stanowi zagadnienie szczególnie ważne dla Kościoła katolickiego i dla dialogu ekumenicznego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że tradycja prawosławna, podobnie jak katolicka, opowiada się za nierozzerwalnością małżeństwa. Jest ona jednak postrzegana w sposób odmienny w jednej i drugiej tradycji wyznaniowej. Kościół katolicki nie dopuszcza możliwości rozwiązania małżeństwa dopełnionego dwojga ochrzczonych, a w konsekwencji ponownego związku małżeńskiego, jak długo żyje współmałżonek z poprzedniego związku. Kościół prawosławny – uznając nierozzerwalność małżeństwa – dopuszcza w pewnych okolicznościach rozwiązanie małżeństwa i zawarcie ponownego związku małżeńskiego. Rozwiązanie małżeństwa nie tyle jest tu aprobowane, ile tolerowane jako ustępstwo ze względu na ludzką słabość i ułomność, zgodnie z zasadą „ekonomii kościelnej”. W katolicko-prawosławnym dialogu ekumenicznym kwestia nierozzerwalności małżeństwa nie była dotąd przedmiotem większej debaty. W dokumentach dialogowych ograniczono się jedynie do stwierdzenia rozbieżności stanowisk katolików i prawosławnych w tej materii. Istniejące w tym względzie różnice mają swoje implikacje duszpasterskie, zwłaszcza zaś w kontekście ustalania stanu wolnego osób, które kiedykolwiek zawierały związek małżeński w Kościele prawosławnym. W poszukiwaniu rozwiązania trudnej kwestii powtórnych związków niektórzy z teologów katolickich – wiedzeni troską pasterską – szukają inspiracji i pomocy w tradycji prawosławnej. Przydatność tych poszukiwań jest jednak wątpliwa, gdyż nauka o nierozzerwalności małżeństwa w Kościele katolickim została jednoznacznie zdefiniowana przez Sobór Trydencki, a następnie potwierdzona w licznych wypowiedziach Magisterium Kościoła, włącznie z dokumentami ostatnich papieży.

Indissolubility of Marriage in the Orthodox Church

Summary

The Orthodox Church lays a big emphasis on indissolubility of marriage as the Roman Catholic Church does. However, the Orthodox Church does not treat the indissolubility as an absolute requirement of the law, but as a moral ideal which should be defended by the Church. When the indissolubility turns out to be inaccessible – the spouses having not become mature enough for receiving the mystery which the Church entrusts them with – then the Orthodox Church allows for a divorce and another marriage of the divorced. Attempts at justifying the practice of divorce in the Orthodox tradition focus on three basic arguments: 1/ a literal interpretation of Matthew's clause (5:32); 2/ a specific concept of marriage in which the emphasis is put on its personalistic and synergic dimension; 3/ reference to the "principle of *oikonomia*". So far, the issue of marriage indissolubility has not been subject of a broader debate in the ecumenical dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. The documents of the dialogue were confined to stating the differences between the Roman Catholic and Orthodox positions on this issue. These differences have their pastoral implications, especially in the context of determining the singleness of persons who were ever married in the Orthodox Church.

Translated from Polish by Violetta Reder

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; w latach 1998-2005 wykładowca teologii w katolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu; członek redakcji periodyku „Polonia Sacra”.

ks. Tadeusz Kałużny SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W OPTYCE LUTERAŃSKIEJ

Porównując ze sobą katolicką i luterzańską tradycję wyznaniową, nietrudno zauważyć różność spojrzeń zarówno w odniesieniu do teologii, jak i praktyki małżeńskiej. Pośród wielu zagadnień składających się na specyficzne dla luteranizmu postrzeganie małżeństwa szczególne miejsce zajmuje kwestia jego nierozzerwalności.

Oczywiście nie sposób w ramach jednego artykułu ukazać wyczerpująco tego doniosłego, ale i złożonego problemu w różnych Kościołach i Wspólnotach kościelnych pielęgnujących tradycję luterzańską. Stąd będziemy zmuszeni do pewnych uproszczeń i skoncentrowania się na zasadniczym nurcie tradycji luterńskiej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów samego Marcina Lutra (1483-1546), pomijając istniejące w tej materii rozbieżności wśród wyznawców luteranizmu¹.

¹ W istocie Kościoły pielęgnujące tradycję luterzańską są zróżnicowane wewnętrznie co do niektórych kwestii moralnych i małżeńskich. Obok większości Kościołów luterzańskich, zrzeszonych w Światowej Federacji Luterńskiej, mamy Kościoły tej tradycji o konserwatywnym profilu, jak np. Kościół Luterński Synodu Missouri w Stanach Zjednoczonych. Por. P. JASKÓŁA, *Podstawy ekumenizmu*, Opole 2010, s. 117; T. TERLIKOWSKI, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Etyka seksualna Kościoła Luterńskiego Synodu Missouri*, „Przegląd Powszechny” 2004, nr 10, s. 14-25.

Uwzględniając zasygnalizowane trudności, refleksję rozpoczniemy od ukazania zasadniczych elementów luteranńskiej koncepcji małżeństwa (1). Następnie zaprezentujemy luteranńskie spojrzenie na problem nierozzerwalności małżeństwa (2). W końcu wskażemy na obecność interesującego nas zagadnienia w katolicko-luteranńskim dialogu ekumenicznym (3).

1. Elementy luteranńskiej koncepcji małżeństwa

Podstawowa różnica między luteranńską i katolicką teologią małżeństwa wyraża się przede wszystkim w tym, że dla Lutra i tradycji luteranńskiej małżeństwo nie jest sakramentem w sensie ścisłym, a więc znakiem udzielającym łaski, ale „rzeczą świecką”, tzn. naturalną, ogólnoludzką rzeczywistością². Luter przyznaje, że ojcowie Kościoła uważali małżeństwo za sakrament. Początkowo sam reformator wydaje się postrzegać małżeństwo w ten sposób³. Z czasem jednak poglądy na temat usprawiedliwienia prowadzą Lutra do odrzucenia sakramentalnego charakteru małżeństwa. Istotnie, w swoim polemicznym dziele *O niewoli babilońskiej Kościoła* (1520) kwestionuje on sakramentalność małżeństwa oraz kompetencje papieża i Kościoła w tym zakresie⁴.

² Luter nie napisał jakiegось systematycznego opracowania na temat małżeństwa i życia rodzinnego. Swoje poglądy na ten temat sformułował m.in. w następujących pismach: *Mowa o stanie małżeńskim* (1519), *O niewoli babilońskiej Kościoła* (1520), *O życiu małżeńskim* (1522), *Komentarz do 7 rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian* (1523), *Księga zaślubin* (1529), *Duży Katechizm* (1530), *O sprawach małżeńskich* (1530), *Mowa weselna do tekstu Hebr. 13,4* (1531). Podajemy je według krytycznego wydania weimarskiego: *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883-1948, tzw. Weimarer Ausgabe (wydanie to cytuje się, zazwyczaj stosując skrót: WA). Por. J. МОТЫКА, *Luter o rodzinie i w rodzinie*, w: E. OŁTARZEWSKA-WIEJA (red.), *Z problemów reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, s. 88; C. MARUCCI, *Matrimonio e divorzio nella teologia di Martin Lutero*, w: G. LORIZIO, V. SCIPPA (red.), *Ecclesiae sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini S.J.*, Napoli 1986, s. 38-40.

³ Por. M. LUTER, *Mowa o stanie małżeńskim* (WA 2, s. 168); C. MARUCCI, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 44.

⁴ Por. M. LUTER, *O niewoli babilońskiej Kościoła* (WA 6, s. 550, 553).

Wynika to z jednej strony z faktu, że małżeństwo – według Lutra – nie zostało ustanowione przez Chrystusa ani wyposażone w obietnicę łaski (Nowy Testament nie zawiera wyraźnego potwierdzenia tej prawdy), ale powołane przez Boga w akcie stworzenia mężczyzny i kobiety, wezwanych do pomnażania rodzaju ludzkiego (por. Rdz 1,27). Dwa zaś istotne elementy, składające się na każdy sakrament – jak podkreślał Luter – to słowo Boże, a zatem ustanowienie przez Chrystusa, któremu towarzyszy Jego obietnica łaski oraz widzialny znak, jak woda w sakramencie chrztu lub chleb i wino w Eucharystii. To wykluczało inne tak zwane sakramenty, w tym małżeństwo⁵. Słowa przysięgi małżeńskiej – według Lutra – nie zawierają zatem tej treści, która mogłaby świadczyć o sakramentalnym charakterze małżeństwa. Małżeństwo jest wprawdzie ustanowione przez Boga, ale samo w sobie – według reformatora – nie udziela człowiekowi łaski Bożej, gdyż tę otrzymuje człowiek tylko dzięki wierze w Jezusa Chrystusa. Wiara religijna – zdaniem Lutra – pełni te same funkcje co sakramentalność małżeństwa⁶. Komentując słowa Listu do Efezjan (5,32), Luter utrzymuje, że związek Chrystusa z Kościołem jest „tajemnicą”, ale nie jest nią związek małżeński⁷.

Z drugiej zaś strony odrzucenie sakramentalnego charakteru małżeństwa wynika z postrzegania przez Lutra małżeństwa jako „rzeczy świeckiej” albo „stanu świeckiego”. Nie oznacza to wcale, że reformator całkowicie wyłączył małżeństwo ze zbawczego planu Boga, lecz to, że nie zostało ono ustanowione w Nowym Testamencie. Małżeństwo należy więc do porządku stworzenia, nie zaś odkupienia. Pogląd ten znajduje swoje podstawy w nauce Lutra o dwóch królestwach: duchowym i świeckim. Obydwa obszary (królestwa) są sferami Bożego działania: w jednym jest On Panem stworzenia, w drugim – Panem zbawienia. W królestwie duchowym panuje wyłącznie Chrystus, Zbawca ludzkości. To zbawcze działanie Chrystusa skierowane jest do człowieka „we-

⁵ Por. tamże (WA 6, s. 560); J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 4: *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, Kraków 2010, s. 216.

⁶ Luter pisze: „Nigdzie nie można wyczytać, że ten, kto poślubia żonę, otrzymuje łaskę”. M. LUTER, *O niewoli babilońskiej Kościoła* (WA 6, s. 550). Por. W. PABIASZ, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993, s. 133.

⁷ Por. M. LUTER, *O niewoli babilońskiej Kościoła* (WA 6, s. 551-557); W. PABIASZ, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 133.

wnętrznego”. Natomiast sfera życia „zewnątrznego” lub „świeckiego” podlega królestwu Boga jako Stwórcy świata. Dla porządkowania tej sfery życia ludzkiego powołał Bóg zwierzchnictwo świeckie. Do tego też porządku – według Lutra – należy instytucja małżeństwa⁸. Świeckość małżeństwa nie oznacza zatem dla Lutra w żadnym wypadku jego „bezbożności”, ale przyporządkowanie go świeckiemu regimentowi Boga. Istotnie, ze względu na swe pochodzenie małżeństwo jest „Boskim dziełem”, które cieszy się Jego opieką i błogosławieństwem⁹.

Gdy konfrontujemy słowa Lutra na temat związku małżeńskiego i przymierza Chrystusa z Kościołem z myśleniem współczesnych teologów ewangelickich (np. K. Bartha, J. von Allmena czy O. Pipera), zauważamy w tej materii zdecydowany rozwój nauki luteranńskiej. Tak np. K. Barth widzi w małżeństwie żywy znak przymierza z Bogiem, choć nie uznaje go jeszcze za wydarzenie zbawcze, widząc w nim jedynie jego obraz¹⁰. Natomiast J. von Allmen skłania się do opinii, że w świetle tego klasycznego tekstu (Ef 5,21-32) można mówić o małżeństwie jako o misterium i sakramencie, podobnie jak o Chrystusie i o Kościele mówi się jako o sakramencie¹¹. Wprawdzie tego rodzaju wysiłki współczesnych teologów protestanckich, podejmowane w kwestii reinterpretacji tekstu św. Pawła, nie oznaczają jeszcze wyraźnego stwierdzenia sakramen-

⁸ Por. A. SKOWRONEK, *Dwie teologie małżeństwa*, „Więź” 1975, nr 2, s. 70-71; C. MARUCCI, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 48-49; M. HINTZ, *Poglądy etyczne Lutra*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1997, nr 1, s. 24.

⁹ Por. M. LUTER, *Duży Katechizm. Szóste przykazanie*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranńskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 82; A. SKOWRONEK, *Dwie teologie...*, dz. cyt., s. 70-71. W imię owej szczególnej godności małżeństwa, Luter poddaje krytyce wszelkie próby pogardy stanu małżeńskiego, opierające się na przekonaniu, jakoby stan dziewictwa przewyższał stan małżeński. Por. *Wyznanie Augsburskie*, XXVII, w: *Księgi Wyznaniowe*, s. 15-158; P. HOLC, *Małżeństwo w „Księgach Symbolicznych” luteranizmu*, w: Z. KIJAS, J. KRZYWDA (red.), *Sakramentalność małżeństwa*, Kraków 2002, s. 75-77. Luter sam zawarł związek małżeński (13 czerwca 1525 roku) z byłą cysterką, Katarzyną von Bora. Por. J. MOTYKA, *Luter o rodzinie...*, dz. cyt., s. 88, 99-102.

¹⁰ Por. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. III/4, Zürich 1945, s. 241; L. SCHEFFCZYK, *La dottrina del matrimonio di Karl Barth sotto l'aspetto ecumenico*, w: TENŻE, *Ecumenismo. La rapida via della verità*, Roma 2007, s. 193-225.

¹¹ Por. J. VON ALLMEN, *Maris et femmes d'après saint Paul*, „Cahiers théologiques” 29 (1951), s. 61.

talności związku małżeńskiego, jednak można w nich dostrzec próbę włączenia tej rzeczywistości w dynamizm historii zbawienia¹².

Ostatecznie współczesna teologia ewangelicka, odrzucając sakramentalność małżeństwa, nie neguje, że posiada ono jednak pewną „strukturę sakramentalną”. Tak więc małżeństwo nie jest „rzeczą świecką” w ścisłym tego słowa znaczeniu. Niektórzy teologowie skłonni są nawet uznać jego sakramentalność, pod warunkiem przyjęcia scholastycznego rozróżnienia na tzw. sakramenty większe (*sacramenta maiora*), do których zaliczałyby się chrzest i Eucharystia, i sakramenty mniejsze (*sacramenta minora*), obejmujące pozostałe sakramenty katolickie¹³.

Z faktu zaliczenia przez Lutra małżeństwa do porządku stworzenia, a nie łaski i odkupienia, wynikają jednak pewne konsekwencje.

Podczas gdy teologia katolicka traktuje małżeństwo samo w sobie jako sakrament, a więc skuteczny znak udzielający łaski, tradycja ewangelicka widzi w małżeństwie ziemską wspólnotę osób zorientowanych na Boże słowo i sakrament, które uświęcają ludzi¹⁴. Małżeństwo jako związek życiowy i instytucja – według Lutra – nie pośredniczy w uświęceniu i w zbawieniu. Małżonkowie zyskują łaskę i życie przede wszystkim poprzez pośrednictwo głoszonej Ewangelii. Uświęcenie małżeństwa jako stanu przychodzi dopiero w trakcie wspólnego życia i realizacji dwóch podstawowych celów małżeństwa: współżycia małżonków oraz zrodzenia i wychowania dzieci¹⁵. W rezultacie,

¹² Por. C. RYCHLICKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologicznodogmatyczne*, Płock 1997, s. 278-280.

¹³ Por. J. DUSS-VON WERDT, *Teologia del matrimonio. Il carattere sacramentale del matrimonio*, w: J. FEINER, M. LÖHRER (red.), *Mysterium Salutis*, vol. VIII, Brescia 1975, s. 575; P. HOLC, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 81; F. COURTH, *I sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Brescia 1999, s. 466.

¹⁴ „Katolik – pisze ks. Alfons Skowronek – uważa, iż poprzez małżeństwo zostaje wraz ze swoim partnerem uświęcony i obdarzony łaską, podczas gdy ewangelik sądzi, że otrzymuje łaskę nie przez małżeństwo, lecz w małżeństwie poprzez słowo i sakrament”. A. SKOWRONEK, *Dwie teologie...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁵ Por. K. KARSKI, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 1994, s. 138; S. JANKOWSKI, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa w kontekście ekumenicznym*, „Ateneum Kapłańskie” 139 (2002), z. 1, s. 132; J. MOTYKA, *Luter o rodzinie...*, dz. cyt., s. 93-96.

jeśli według nauki katolickiej świętość małżeństwa wynika z jego sakramentalności, czyli elementu obiektywnego, to według Lutra świętość małżeństwa może pochodzić tylko z elementów subiektywnych, tzn. z osobistego aktu wiary w zawarte w Piśmie Świętym słowo Boże o małżeństwie¹⁶.

Odrzucenie przez Lutra sakramentalności małżeństwa i zaliczenie go do porządku „świeckiego” lub „zewnątrznego”, w konsekwencji prowadzi również do uniezależnienia tego związku od prawodawstwa kościelnego i do podporządkowania go prawu państwowemu. U podstaw takiego stanowiska Lutra i tradycji luterańskiej znajduje się przekonanie, że przez grzech pierworodny małżeństwo straciło bezpośrednią zależność od Stwórcy. Grzech pierworodny uniemożliwia także człowiekowi poznanie boskiego prawa. Dlatego też musi istnieć odpowiednia, ustanowiona przez Boga władza do właściwej wykładni tego prawa. Władzę tę posiada państwo, a jego zwierzchnik jest nie tylko głową państwa, lecz także „ministrem Boga”, który ma czuwać nad realizacją Bożych przykazań w świecie. Małżeństwo jako „rzecz świecka” zostaje zatem podporządkowane władzy świeckiej, a nie kościelnej¹⁷.

Naukę tę ugruntowało wypracowane przez Lutra pojęcie Kościoła jako niewidzialnej, duchowej wspólnoty wierzących. Zgodnie z takim rozumieniem, małżeństwo nie mogło być „częścią” Kościoła ani podlegać jego kompetencji, ponieważ z natury swej dotyczy ono porządku zewnętrznego. W gestii Kościoła pozostaje jedynie samo życie w małżeństwie. Chociaż Luter nie przeprowadził wyraźnego podziału zakresu kompetencji między władzą świecką i kościelną, to jednak nie przyznawał państwu całkowitej i wyłącznej władzy nad małżeństwem. Z jednej strony był zdecydowanie przeciwny ingerencji Kościoła w sprawy małżeńskie, z drugiej jednak zdawał sobie sprawę, że konflikty sumienia, jakie mogą się rodzić u małżonków, co niewątpliwie należy do zakresu wewnętrznego, można rozwiązać jedynie w ramach społeczności kościelnej. Kościół powinien czuwać nad zbawieniem małżon-

¹⁶ Por. W.B. ZUBERT, *K. Suppan, Die Ehelehre Martin Luthers [...]*, [recenzja], „Prawo Kanoniczne” 17 (1974), nr 3-4, s. 315.

¹⁷ Por. TENŻE, *Prawno-historyczne przesłanki nowej wykładni kan. 1082 KPK*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 10 (1977), s. 266.

ków. Związek małżeński powinien też być zawierany wobec wspólnoty wierzących. Taka kościelna forma małżeństwa nie ma jednak charakteru ściśle prawnego, ale ma za zadanie wzbudzenie wiary u małżonków, gdyż tylko przez wiarę życie w małżeństwie może się przyczynić do uświęcenia małżonków¹⁸.

Po tej ogólnej i skrótowej prezentacji ewangelickiej koncepcji małżeństwa można postawić pytanie: Jak na tym tle wygląda sprawa nierozzerwalności i dopuszczalności rozwiązywania małżeństw w tradycji luterńskiej?

2. Kwestia nierozzerwalności a dopuszczalność rozwiązania małżeństwa

Kościół ewangelicko-luterński z całą stanowczością naucza, że małżeństwo jest związkiem trwałym, zawierającym na całe życie, zgodnie ze słowami Jezusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,6). Takie stanowisko zajmował także Marcin Luter, uważając małżeństwo za nierozzerwalne ze swej natury¹⁹. Nierozzerwalność związku wynika w tym przypadku z istotnej wartości, jaką posiada w Biblii wierna miłość Boga, której świadectwem powinna stać się miłość małżonków pobłogosławionych przez Boga. Małżeństwo jawi się więc jako wspólnota całego życia, ale nie w kategoriach prawnych, lecz egzystencjalnych, jako wypełnienie planu Boga Stwórcy²⁰.

¹⁸ Por. TENŻE, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 265; A. SKOWRONEK, *Dwie teologie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁹ Por. K. KARSKI, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 139. Myśl tę wyraża formuła aktu zawierania małżeństwa podana przez Lutra w *Księdze zaślubin* (WA 30, III, s. 74-80). Por. W.B. ZUBERT, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 268, przypis 29.

²⁰ Por. A. CONCI, *Matrimonio e divorzio nella tradizione protestante*, „La Scuola Cattolica” 2009, nr 3, s. 450-452. Mając to na uwadze, teologowie ewangeliccy krytycznie odnoszą się do poglądów teologów katolickich, którzy w braku uznania przez teologię ewangelicką sakramentalności małżeństwa widzą jego większą podatność na zerwanie. Położenie u podstaw nierozzerwalności wiernej miłości Boga – podkreślają – nie jest mniej zobowiązujące niż szukanie tych podstaw w sakramentalności związku. Por. tamże, s. 451.

Rozwód jest porzuceniem porządku Boga i Jego woli. Stanowi on wielkie zło i dlatego jest dopuszczalny jako ostateczne rozwiązanie jedynie wówczas, gdy z poważnych powodów dochodzi do rozpadu jedności małżeńskiej²¹. W takiej sytuacji Kościół ewangelicko-luterański nie zakazuje postępowania rozwodowego, lecz pozostawia je sądom cywilnym. Podkreśla zarazem, że człowiek jest osobiście odpowiedzialny wobec Boga za rozwiązanie swojego małżeństwa, a władza świecka tylko publicznie stwierdza, iż związek małżeński został rozwiązany zgodnie z Pismem. Po orzeczeniu rozwodu przez sąd cywilny w Kościele luterańskim jest możliwe ponowne małżeństwo²².

„Luteranizm – pisze K. Karski – stoi więc na stanowisku, że małżeństwo jest związkiem dożywotnim. Nie przymyka jednak oczu na fakt, że wielu ludzi nie potrafi dochować wierności przyrzeczonej partnerowi podczas ślubu. To doświadczenie prowadzi do przekonania, że państwowy porządek prawny musi dopuszczać do rozwodów i że ślub kościelny rozwiedzionych winien być w zasadzie możliwy”²³.

Te właśnie przesłanki natury raczej praktycznej skłoniły też Lutra do teoretycznego uzasadnienia możliwości rozwodów. Swoje poglądy na temat rozwodów oparł on pierwotnie nie na argumentach biblijnych, lecz na odwołaniu się do zasady świeckiego charakteru małżeństwa oraz na odrzuceniu jego sakramentalności. Jednakże w konfrontacji z katolicką teologią, która w nauce o nierozzerwalności małżeństwa odwoływała się do tekstów Nowego Testamentu, także Luter w Piśmie Świętym zaczął szukać teologicznego potwierdzenia dla swojej opinii na ten temat²⁴.

²¹ Por. B. TRANDA, *Ewangelicki pogląd na małżeństwo*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 1, s. 33.

²² Por. tamże, s. 33; W.B. ZUBERT, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 268.

²³ Por. K. KARSKI, *Symbolika...*, dz. cyt., s. 139. Można dodać, że środowiska ewangeliczne nie uważają instytucji separacji za zadowalające rozwiązanie zaistniałych w małżeństwie trudności. Stanowi ona – ich zdaniem – rozwiązanie połowiczne, praktycznie niemożliwe do zrealizowania. Czystość jest bowiem szczególnym i wyjątkowym darem Bożym, który otrzymuje jedynie niewielu ludzi. Por. W.B. ZUBERT, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 266-267; B. TRANDA, *Ewangelicki...*, dz. cyt., s. 32-33.

²⁴ Por. W.B. ZUBERT, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 267.

Jeśli chodzi o rozumienie klauzul, Luter i jego współwyznawcy przyjęli ich dosłowną interpretację, czyli jako wyjątków od zasady nierozzerwalności. Takim wyjątkiem i podstawą do rozwodu – zgodnie z Pismem Świętym – jest przede wszystkim cudzołóstwo, które niweczy małżeństwo²⁵. W dziełach *O niewoli babilońskiej Kościoła* (1520) oraz *O życiu małżeńskim* (1522) Luter dodał jeszcze inne racje usprawiedliwiające rozwód, będące dowodem wyrozumiałości „dla ludzkiej słabości”: impotencja, porzucenie współmałżonka oraz stała odmowa spełnienia powinności małżeńskiej²⁶.

Luter podzielał pogląd, że we wszystkich tych przypadkach władze świeckie mogłyby stronie winnej wymierzać karę śmierci. W ten sposób wymienione powody rozwiązalności małżeństwa sprowadza on do śmierci cywilnej: stronę winną należy uważać za nieżyjącą. Opinia ta wpisuje się w ogólny pogląd Lutera na małżeństwo, postrzegane jako wydarzenie interpersonalne. W rezultacie każde poważne zburzenie stosunku do współmałżonka i Boga należy uważać za uśmiercenie małżeństwa²⁷.

Trzeba zaznaczyć, że sprawa powodów, które uprawniają do rozwiązania małżeństwa, nie zawsze zostaje ukazana w sposób jasny i wyraźny. Z jednej strony są one formułowane na podstawie Pisma Świętego. Z drugiej zaś zauważamy tendencję do zwiększania liczby tych powodów, biorąc pod uwagę czynnik egzystencjalny, tj. całą sferę ludzkiego

²⁵ Por. M. LUTER, *Kazanie na 6. niedzielę po Wielkanocy (Exaudi)* [8 maja 1924] (WA 15, s. 561). Cudzołóstwo Luter uważał za największą kradzież i rozbój. Por. M. HINTZ, *Poglądy...*, dz. cyt., s. 22-23.

²⁶ Por. W. PABIASZ, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 80-84; S. JANKOWSKI, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 133; A. BELLINI, *Il matrimonio in Lutero e Calvino*, w: V. MELCHIORRE (red.), *Amore e matrimonio nel pensiero filosofico e teologico moderno*, Milano 1976, s. 67-69. Według innych reformatorów, do racji usprawiedliwiających rozwód należy także zaliczyć złe traktowanie współmałżonka, niezgodność charakterów, apostazję i herezję. Por. J. WRÓBEL, *Małżeństwo w dokumentach Soboru Trydenckiego*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 54 (2007), z. 3, s. 66-67.

²⁷ Por. M. LUTER, *O życiu małżeńskim* (WA 10, II, s. 289); W.B. ZUBERT, *Prawno-historyczne przesłanki...*, dz. cyt., s. 268; A. BELLINI, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 68; A. CONCI, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 456; C. MARUCCI, *Matrimonio e divorzio...*, dz. cyt., s. 53, 57.

współzycia. Wszystko to prowadzi do wniosku, że Lutra i jego współwyznawców – podobnie jak to ma miejsce w prawosławiu – cechuje ten sam „realizm”, to znaczy świadomość, że nie wszystkich ludzi stać na sprostanie wymogom, jakie stawia ewangeliczna nauka o małżeństwie. Dlatego też Kościół ewangelicko-luterański dopuszcza rozwody jako mniejsze zło. Nie bez znaczenia dla rozwoju praktyki rozwodów w protestantyzmie pozostaje również fakt odrzucenia sakramentalności małżeństwa i pozostawienie go w gestii prawa cywilnego²⁸.

W odpowiedzi na poglądy reformatorów Sobór Trydencki opowiedział się za nierozzerwalnością małżeństwa, także w przypadku cudzołóstwa. Potwierdził sakramentalny charakter małżeństwa oraz kompetencje Kościoła do zajmowania się sprawami dotyczącymi małżeństwa²⁹.

3. Nierozzerwalność małżeństwa w perspektywie ekumenicznej

Problemy związane z małżeństwem, w tym kwestia jego nierozzerwalności, były przedmiotem niektórych teologicznych dialogów ekumenicznych pomiędzy katolikami i chrześcijanami innych wyznań na Zachodzie. Uwzględniając zakres naszego tematu, trzeba zwrócić uwagę zwłaszcza na opublikowany w 1976 roku dokument Komisji Naukowej Kościoła Rzymskokatolickiego oraz Światowej Federacji Luterańskiej i Światowej Federacji Kalwińskiej pt. *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*³⁰.

²⁸ Por. M. HINTZ, *Poglądy...*, dz. cyt., s. 23; A. BELLINI, *Il matrimonio...*, dz. cyt., s. 71; S. JANKOWSKI, *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa...*, dz. cyt., s. 134.

²⁹ Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja XXIV (1563), kan. 1-12, w: S. GŁOWA, I. BIEDA (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998, s. 504-506; L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1973, s. 193-199; Por. J. WRÓBEL, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 72-78.

³⁰ Polski przekład dokumentu: *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*. Sprawozdanie końcowe Komisji Naukowej Kościołów Rzymskokatolickiego, Luterańskiego i Kalwińskiego za rok 1976, w: T. KAŁUŻNY, Z. KIJAS (red.), *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, Kraków 2009, s. 199-241; W. HANC, *Problem małżeństw mieszanych oraz próby rozwiązań na przykładzie międzywyznaniowych dialogów*, „Studia Oecumenica” 3 (2003), s. 90-91.

W dokumencie tym zgodnie skonstatowano, że małżeństwo jest obowiązkiem nałożonym na całe życie. Zauważono jednocześnie, że istnieje zasadnicza różnica stanowisk pomiędzy rzymskimi katolikami oraz luteranami i reformowanymi, jak np. w spojrzeniu na „sakramentalny” charakter w sprawie rozwodu czy też ponownego wejścia w związek małżeński³¹.

Kościół katolicki małżeństwo ważne i dopełnione uznaje „za sakrament lub za znak zjednoczenia Chrystusa z Kościołem i jako takie za tak samo nierozzerwalne jak owo zjednoczenie”. W przypadku, kiedy „wspólne życie małżeńskie wydaje się w końcu nie do zniesienia”, dopuszcza fizyczną separację. „Ale kiedy podjęta zostaje decyzja o rozwodzie małżeńskim, Kościół katolicki nie przyznaje prawa do uznania nowego, kolejnego małżeństwa za małżeństwo chrześcijańskie czy nawet po prostu za prawomocne. To znaczy, że zaprzecza, iżby nowe małżeństwo, następujące po rozwodzie, mogło reprezentować zjednoczenie Chrystusa z Kościołem, które w swej istocie jest wieczne”³².

Kościół protestancki natomiast, „nawet kiedy twierdzą, że małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem Przymierza, nie traktują go jako sakramentu w ścisłym tego słowa znaczeniu”. Widzą one wprawdzie we wspólnocie Chrystusa z Kościołem pierwowzór małżeństwa chrześcijańskiego, lecz z tego nie wynika dla nich, jakoby w przypadku totalnego rozbitcia rozwód miał być sprzeczny z misterium Chrystusa. „Dlatego Kościoły protestanckie uważają, że kiedy małżeństwo okazuje się niezdolne do życia, można mówić o zerwaniu więzi, które można stwierdzić tak samo, jak stwierdza się śmierć. Z pierwszego małżeństwa nie pozostaje więc nic, co mogłoby uniemożliwić zawarcie kolejnego małżeństwa. Nie znaczy to, że Kościoły protestanckie popierają rozwód, ale kiedy już raz do niego doszło, nie czują się upoważnione do twierdzenia, że nowe małżeństwo chrześcijańskie już nigdy nie będzie możliwe”³³.

³¹ Por. *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*, dz. cyt., nr 24-25.

³² Tamże, nr 26-27.

³³ Tamże, nr 29-30. Por. K. KARSKI, *Kwestie moralne w dokumentach dialogu katolicko-protestanckiego oraz Wspólnej Grupy Roboczej Światowej Rady Kościołów i Kościoła Rzymskokatolickiego*, w: T. KAŁUŻNY, Z. KIJAS (red.), *Ekumenia...*, dz. cyt., s. 108-109.

Przedstawiciele Kościołów wyrosłych z reformacji stwierdzili jednocześnie, że dostrzegają w pewnych wydarzeniach z historii Kościoła katolickiego potwierdzenie swych przekonań. Wskazali oni na fakt, że „na Soborach Florenckim i Trydenckim Kościół katolicki z jednej strony wzmocnił pojęcie nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej jednak nie chciał formalnie osądzić pozycji prawosławnych”³⁴.

Z podobną argumentacją spotykamy się w dokumencie oficjalnego dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym pt. *Jedność przed nami* (1984)³⁵. Czytamy w nim: „W dziedzinie decyzji etycznych znaczenie posiada fakt, że Kościół katolicki, łącznie z Soborem Trydenckim, nie potępił praktyki ponownego zawierania związków małżeńskich przez osoby rozwiedzione w Kościołach prawosławnych Wschodu, chociaż odrzuca tę praktykę w odniesieniu do siebie”³⁶.

Pewne wątki dotyczące nierozzerwalności małżeństwa można odnaleźć także w dokumentach dialogowych między katolikami i ewangelikami o lokalnym zakresie. Warto w tym miejscu przywołać przede wszystkim dokument dialogu katolicko-luterańsko-kalwińskiego we Francji, zatytułowany *Chrzest i małżeństwo* (1972)³⁷. W ostatnim punkcie dokument podejmuje problem nierozzerwalności i rozwodu, wskazując na rozbieżności między katolikami i protestantami w tej materii³⁸.

³⁴ *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*, dz. cyt., nr 32. Por. K. KARSKI, *Kwestie moralne...*, dz. cyt., s. 109.

³⁵ Por. *Jedność przed nami. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej* (1984), w: K. KARSKI, S.C. NAPIÓRKOWSKI (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 283-345; K. KARSKI, *Kwestie moralne...*, dz. cyt., s. 109.

³⁶ *Jedność przed nami*, dz. cyt., nr 65.

³⁷ Por. COMITATO MISTO CATTOLICO-LUTERANO-RIFORMATO DI FRANCIA, *Battesimo e matrimonio. Dichiarazione e accordo dottrinale* (1972), w: EOe, vol. 2, s. 261-268.

³⁸ Por. tamże, s. 267-268. W związku z tym na uwagę zasługuje również dokument Włoskiej Konferencji Episkopatu i Ewangelickich Kościołów Waldensów (Unia Kościołów Waldensów i Metodystów), opublikowany w 1993 roku pt. *Wspólny tekst wytycznych dla duszpasterstwa małżeństw między katolikami a waldensami i metodystami we Włoszech*. Por. ASSEMBLEA GENERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, *Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni misti*, w: EOe, vol. 8, s. 1000-1023. W 2000 roku dołączono do tego dokumentu *Tekst wykonawczy (Testo applicativo)*, który zestawia praktyczne wskazania dotyczące się

Istnieją zatem poważne rozbieżności poglądów między katolikami i protestantami w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. W ramach prowadzonego dialogu nie zdołano rozwiązać spornych kwestii, ograniczając się do zestawienia różnic poglądów na temat małżeństwa i jego nierozzerwalności. Wskazano równocześnie na konieczność współpracy duszpasterskiej tak w odniesieniu do małżeństw mieszanych, jak również jednowyznaniowych³⁹.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w świetle tradycji luterńskiej małżeństwo nie jest sakramentem w sensie ścisłym, lecz ustanowionym przez Boga porządkiem. Opowiadając się za trwałością małżeństwa, w sytuacji nieodwracalnego rozpadu związku Kościoł ewangelicko-luterński dopuszcza rozwody i nie wyklucza możliwości ponownego zawarcia małżeństwa przez rozwiedzionych. Istniejące w tym względzie różnice są przedmiotem dialogu katolicko-luterńskiego. Podejmowane wysiłki na drodze ekumenicznego dialogu nie doprowadziły, jak dotąd, do porozumienia w tej sprawie i domagają się kontynuacji.

Indissolubility of Marriage in the Lutheran Perspective

Summary

The issue of marriage indissolubility ranks as the main one among the numerous issues included in the specifically Lutheran view of marriage. While supporting the indissolubility of marriage, the Evangelical Lutheran Church allows for a divorce and does not rule out a possibility of the divorced enter-

cywilnych aspektów zagadnienia, celebracji małżeństw mieszanych, chrztu i religijnego wychowania dzieci. Por. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – CHIESA EVANGELICA VALDESE, *Testo applicativo del Testo comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia*, w: EOE, vol. 8, s. 1024-1043. Do włoskiego dokumentu nawiązuje przygotowywany w Polsce przez Kościoły zrzeszone w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Kościoł Rzymskokatolicki projekt dokumentu nt. małżeństw mieszanych. Por. *Małżeństwo chrześcijańskie o różnej przynależności wyznaniowej* (Projekt dokumentu, wersja z 9 marca 2009 roku, mps, 4 s.).

³⁹ Por. *Teologia małżeństwa a problem małżeństw międzywyznaniowych*, dz. cyt., nr 53; COMITATO MISTO CATTOLICO-LUTERANO-RIFORMATO DI FRANCIA, *Battesimo e matrimonio...*, dz. cyt., s. 267-268.

ing other marriages in case of an irreversible breakup of marriage. As far as understanding of the clauses is concerned, Luther and his followers accepted their literal interpretation, that is, as being exceptions to the rule of indissolubility. First and foremost, it is adultery that, being destructive for marriage, is such an exception and a reason for divorce. Luther also added other reasons justifying divorce to prove that the Church is understanding toward "human weakness". When one is studying the issue of marriage indissolubility in the documents of the dialogue between the Roman Catholic Church and the Lutheran Church, one's special attention is due to 1976 document of the Roman Catholic Study Commission, the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches titled: "Theology of Marriage and the Problem of Mixed Marriages".

Translated from Polish by Violetta Reder

Ks. dr hab. Tadeusz Kałużny, sercanin; kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; w latach 1998-2005 wykładowca teologii w katolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu; członek redakcji periodyku „Polonia Sacra”.

ks. Janusz Gręźlikowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM – TEORIA I PRAKTYKA

Wstęp

Jest rzeczą powszechnie znaną i oczywistą, że Kościół katolicki stoi na straży nierozzerwalności związku małżeńskiego¹. O tej nierozzerwalności w świetle Pisma Świętego oraz w aspekcie dogmatyczno-historycznym słyszeliśmy z ust moich czcigodnych przedmówców², którzy pośrednio wskazali, że sam Bóg jako twórca natury ludzkiej i małżeństwa jest autorem prawa małżeńskiego. Dlatego to, co dotyczy istoty węzła małżeńskiego, nie może zostać zmienione żadną ludzką władzą. Małżeństwo, ustanowione przez Stwórcę, a przez Chrystusa podniesione do godności sakramentu, jako związek nierozzerwalny jest przedmiotem norm i nauczania w Kościele od początku. Podstawą władzy

¹ Zob. kan. 1056 KPK; W. GÓRALSKI, *Absolutna nierozzerwalność małżeństwa zawartego i dopełnionego w przemówieniu papieża Jana Pawła II do Rady Rzymskiej z 21 stycznia 2000 r.*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 10(2000) nr 1, s. 33-38.

² A. Malina, *Biblia o nierozzerwalności małżeństwa* – artykuł pierwszy; B. Ferdek, *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym* – artykuł drugi.

Kościół nad małżeństwem chrześcijańskim jest fakt wyniesienia przez Chrystusa przymierza małżeńskiego do godności sakramentu, a sakramenty z natury swojej podlegają wyłącznej władzy Kościoła. To Kościół określa warunki konieczne do zawarcia ważnego związku małżeńskiego, ustanawia przeszkody, rozpoznaje i orzeka we wszelkich kwestiach wątpliwych dotyczących małżeństwa³.

Prawodawca kościelny w kan. 1141 KPK stwierdza, że małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny oprócz śmierci⁴. Takie sformułowanie normy prawa wyraźnie wskazuje, że Kościół został postawiony na straży nierozzerwalności związku małżeńskiego, a jednocześnie trzeba pamiętać, że z woli Bożej jest to miejsce uświęcenia i zbawienia człowieka. Czy w związku z tym dopuszczenie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie jest w sprzeczności z tą prawdą? Czy czasami Kościół nie zaprzecza sam sobie z jednej strony dopuszczając możliwość takiego procesu, a z drugiej strony będąc przez samego Chrystusa (Mt 19,3-8; Mk 10,10-12) zobowiązanym do strzeżenia zasady nierozwiązalności takiego związku?

Otóż musimy zdawać sobie sprawę z tego, że nie każdy związek zawierany w Kościele jest prawdziwym i rzeczywistym małżeństwem. Do tego, aby zawrzeć prawdziwe małżeństwo, muszą zostać spełnione pewne, określone prawem kanonicznym, okoliczności i warunki. Na każde bowiem prawdziwe i ważne zawarte małżeństwo składa się szereg elementów, bez których zaistnienie tej instytucji jest niemożliwe. W życiu codziennym zdarza się czasem, że przy zawieraniu mał-

³ Zob. W. GÓRALSKI, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 12-13.

⁴ Wynika to z faktu, że sakramentalny związek małżeński ze swej natury charakteryzuje się jednością (monogamia) i nierozzerwalnością (dozgonnością). Istnieje jednak możliwość rozwiązania tego węzła w dwóch wypadkach. Pierwszy odnosi się do małżeństwa niedopełnionego (w którym przynajmniej jedna osoba jest ochrzczona), które ze słusznej przyczyny może być rozwiązane przez Biskupa Rzymskiego (kan. 1142). Drugi wypadek rozwiązania węzła małżeńskiego dotyczy tzw. małżeństwa naturalnego, a więc zawartego między osobami nieochrzczonymi, z których jedna potem nawraca się i przyjmuje chrzest – ma wtedy zastosowanie tzw. przywilej Pawłowy (kan. 1143-1147) lub przywilej Piotrowy (kan. 1148-1149).

żeństwa brakuje jakiegoś elementu prawdziwego małżeństwa. W takim wypadku nie zostało ono zawarte albo, inaczej mówiąc, zostało zawarte nieważnie. W przypadku zawarcia takiego nieważnego małżeństwa istnieje możliwość przeprowadzenia kościelnego procesu o stwierdzenie jego nieważności. Celem takiego procesu jest wykazanie, że dane małżeństwo zostało zawarte nieważnie, czyli że faktycznie nie zaistniało. Oczywiście konsekwencją stwierdzenia nieważności małżeństwa jest to, że strony są wolne i mogą zawrzeć ślub kościelny z kimkolwiek.

Proces kanoniczny o nieważność małżeństwa różni się od cywilnego tym przede wszystkim, że w procesie cywilnym – na skutek faktu rozpadu małżeństwa i braku chęci pogodzenia się – rozwiązuje się węzeł małżeński, natomiast w procesie kanonicznym pragnie się udowodnić, że ten węzeł w ogóle nie zaistniał, że nigdy go nie było, że mimo iż małżeństwo zostało zawarte według formy liturgicznej, w rzeczywistości nigdy nie zaistniało. Stąd nie możemy mówić w Kościele katolickim o udzieleniu kościelnego rozwodu czy unieważnieniu małżeństwa, bo czegoś takiego nie ma, a jedynie o stwierdzeniu jego nieważności od samego początku, tzn. od momentu składania przysięgi małżeńskiej, czyli wyrażenia konsensu, zgody na małżeństwo, która jest aktem woli i rozumu.

1. Przyczyny nieważnego zawarcia małżeństwa

Jak wspomniano, nie każdy związek zawierany w Kościele jest rzeczywistym i prawdziwym małżeństwem. Do tego, aby zawrzeć prawdziwe małżeństwo, muszą zostać spełnione pewne, określone w prawie kanonicznym warunki. Na ich realizację i wypełnienie mają zasadniczy wpływ duszpasterze podczas przeprowadzania kanonicznego badania narzeczonych, jak i sami nupturienci. Bez spełnienia wymaganych prawem kanonicznym warunków i okoliczności do zawarcia małżeństwa sakramentalnego nie można mówić o ważnym zawarciu małżeństwa. Źródłem nieważności małżeństwa sakramentalnego mogą być zasadniczo trzy grupy powodów:

– Kiedy małżeństwo zostało zawarte z przeszkodą kanoniczną (rozrywającą), od której nupturient nie otrzymał dyspensy⁵.

– Gdy u nupturientów zawierających małżeństwo istniał brak zgody małżeńskiej, która nie została wyrażona przez strony lub przynajmniej przez jedną stronę albo była wadliwie wyrażona lub też któraś ze stron, albo obydwie, nie były zdolne do jej wyrażenia⁶.

– Kiedy – co się raczej w naszej rzeczywistości rzadko zdarza – nie została zachowana forma kanoniczna, wymagana do ważnego zawarcia małżeństwa⁷.

1.1. Przeszkody małżeńskie

Przeszkodę małżeńską tworzy każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwala osobie na ważne zawarcie małżeństwa. Jeżeli przeszkoda wynika z prawa Bożego, niemożliwe staje się uzyskanie od niej dyspensy. Aktualne prawo małżeńskie wymienia dwanaście przeszkód, które powodują nieważność małżeństwa⁸. Należą do nich:

– Przeszkoda braku wieku zachodzi wtedy, gdy mężczyzna nie ma ukończonych 16 lat, a dziewczyna 14 lat⁹. W Polsce Konferencja Episkopatu określiła minimum wieku do zawarcia małżeństwa zarówno dla mężczyzny, jak i dla kobiety na ukończone 18 lat, co łączyło się z wprowadzeniem małżeństwa konkordatowego¹⁰.

⁵ Por. kan. 1083-1094 KPK; zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2001, s. 62-81.

⁶ Por. kan. 1095-1103 KPK; zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Czy w Kościele są rozwody...*, dz. cyt., s. 82-111.

⁷ Por. kan. 1108 KPK; zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Czy w Kościele są rozwody...*, dz. cyt., s. 111-116; W. GÓRALSKI, *Małżeństwo jako dar Stwórcy, umowa, sakrament*, „Studia Płockie” 1995, s. 109-111; Por. A. SOB CZAK, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2001, s. 15-16.

⁸ Kan. 1073 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze” 1994, nr 2, s. 5-20.

⁹ Kan. 1083 § 1 KPK.

¹⁰ Kan. 1083 § 2 KPK; *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998), s. 15-18; zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Zawarcie małżeństwa konkordatowego*, „Ateneum Kapłańskie” t. 134 (2000), s. 432-443.

– Przeszkoda niemocy płciowej dotyczy niezdolności do współżycia małżeńskiego przynajmniej jednej ze stron, przy czym musi to być niezdolność uprzednia, trwała (nieuleczalna) oraz przynajmniej względna, czyli w odniesieniu do konkretnej osoby¹¹. Przeszkoda ta pochodzi z prawa Bożego naturalnego, co wyklucza możliwość uzyskania od niej dyspensy¹².

– Przeszkoda węzła małżeńskiego ma miejsce wtedy, gdy osoba będąc związana ważnym węzłem małżeńskim, chce zawrzeć nowy związek małżeński. Przeszkoda ta zakazuje popełnienia bigamii i wynika z prawa Bożego pozytywnego¹³.

– Przeszkoda różnej religii, która zachodzi pomiędzy osobą ochrzczoneą w Kościele katolickim lub doń nawróconą a osobą nieochrzczoneą. Nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczonea w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta i nie odłączyła się od niego formalnym aktem, a druga jest nieochrzczonea¹⁴. Jest możliwe uzyskanie dyspensy od tej przeszkody, a regulują to przepisy kan. 1125 i 1126¹⁵ oraz instrukcja Episkopatu Polski, która zakres przeszkody rozszerza, wymagając pozwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego jeszcze w innych sytuacjach¹⁶.

– Przeszkodą święceń dotknięta jest każda osoba duchowna (diakon, prezbiter, biskup). Ustaje ona na mocy dyspensy zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej oraz na skutek prawomocnego wyroku orzekającego nieważność święceń bądź też stwierdzenia przyjęcia ich pod przymusem¹⁷.

¹¹ Kan. 1084 KPK.

¹² H. STAWNIAK, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000; Por. P.M. GAJDA, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 101-103.

¹³ Kan. 1085 KPK.

¹⁴ Kan. 1086 § 1 KPK; Zob. J. KRZYWDA, *Ewolucja zasad i norm dotyczących małżeństw mieszanych w świetle wymogów Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła katolickiego*, w: Z.J. KIJAS (red.), *Małżeństwa mieszane*, Kraków 2000, s. 75-93.

¹⁵ Zob. kan. 1086 § 2 oraz 1124 KPK.

¹⁶ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990, nr 76 i 77; Zob. E. PRZEKOP, *Małżeństwa mieszane*, w: W. HRYNIEWICZ, J.S. GAJEK, S.J. KOZA (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra – wprowadzenie do ekuumenizmu*, Lublin 1996, s. 635-650.

¹⁷ Kan. 1087 KPK.

– Przeszkoda ślubu zakonnego (profesji zakonnej) dotyczy osób związanych wieczystym ślubem publicznym czystości w instytucie zakonnym¹⁸.

– Przeszkoda uprowadzenia odnosi się do wypadku porwania kobiety przemocą i zatrzymania jej w celu zawarcia małżeństwa¹⁹.

– Przeszkoda występku (małżonkobójstwa) odnosi się do sytuacji, w której ktoś ze względu na zawarcie małżeństwa z określoną osobą zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub własnemu. Nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy poprzez fizyczny lub moralny współdziałanie spowodowali śmierć współmałżonka²⁰.

– Przeszkoda pokrewieństwa oznacza bliski związek zachodzący między osobami, oparty na wspólnocie krwi, wskutek pochodzenia od siebie lub od wspólnych przodków. Zakres tej przeszkody w linii prostej jest nieograniczony. Nieważne jest małżeństwo między wszystkimi wstępnymi i zstępnymi, zarówno prawego pochodzenia (z legalnego związku małżeńskiego), jak i naturalnymi (zrodzonymi poza związkiem małżeńskim). W linii bocznej natomiast małżeństwo jest nieważne aż do czwartego stopnia włącznie (między kuzynostwem)²¹.

– Przeszkoda powinowactwa – jej źródłem nie jest wspólnota krwi, ale ważnie zawarty związek małżeński. Stanowi w świetle prawa kanonicznego przeszkodę, która dotyczy związków tylko w linii prostej (np. teść – synowa, teściowa – zięć, ojczym – pasierbica, macocha – pasierb)²².

– Przeszkoda przyzwoitości publicznej powstaje w wypadku zawarcia nieważnego małżeństwa, a następnie rozpoczęcia życia wspólnego bądź też notorycznego lub publicznego konkubinatu. Przeszkoda powstaje między jedną ze stron a krewnymi drugiej strony, ale tylko w pierwszym stopniu linii prostej²³.

¹⁸ Kan. 1088 KPK.

¹⁹ Kan. 1089 KPK.

²⁰ Kan. 1090 KPK.

²¹ Kan. 1091 KPK; zob. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984, s. 144-148.

²² Kan. 1092 KPK.

²³ Kan. 1093 KPK.

– Przeszkoda pokrewieństwa ustawowego (adopcja) powstaje w wyniku adopcji prawnej i dotyczy ona adoptującego i osoby adoptowanej oraz adoptowanego i dzieci adoptującego²⁴.

1.2. Braki i wady zgody małżeńskiej

Prawidłowe, świadome i dobrowolne oraz wolne od wad wyrażenie zgody małżeńskiej jest warunkiem zawarcia ważnego węzła małżeńskiego. Zgoda małżeńska jako przyczyna sprawcza małżeństwa wymaga od pragnących zawrzeć małżeństwo określonych prawidłowości w zakresie działania rozumu i woli²⁵. Ponieważ jest aktem woli, który jest następstwem uprzedniego poznania, nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana nie tylko niezdatnością do powzięcia zgody małżeńskiej i jej brakiem, ale i jej wadami²⁶. Niezdatnymi do powzięcia zgody małżeńskiej są ci, którzy:

– Są pozbawieni wystarczającego (dostatecznego) używania rozumu, najczęściej na skutek choroby psychicznej, niedorozwoju umysłowego czy innych rodzajów chorób nerwowo-mózgowych²⁷.

– Mają poważny brak rozeznania oceniającego istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych²⁸. Chodzi tu o sytuacje, w których osoba mimo że wystarczająco używa rozumu, nie posiada zdolności osądzenia i rozumowania potrzebnych do podjęcia rozważnej decyzji dotyczącej istotnych praw i obowiązków małżeńskich, do których należy m.in. stworzenie nierozzerwalnej

²⁴ Kan. 1094 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Kanoniczne prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 76.

²⁵ W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 1095-1107)*, Gdańsk 1991, s. 21-23.

²⁶ G. DZIERŻON, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 181-255.

²⁷ Kan. 1095 n. 1 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1-3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 3-4, s. 25-42 (dalej: PK).

²⁸ Kan. 1095 n. 2 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, „Ius Matrimoniale” 1 (1990), s. 33-57 (dalej: IM).

wspólnoty całego życia, zmierzanie do wspólnego dobra, zrodzenie i wychowanie potomstwa²⁹.

– Z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich³⁰. Jest to niezdolność do zrealizowania przedmiotu zgody małżeńskiej, ponieważ nikt nie może się zobowiązać do tego, czego nie jest w stanie wypełnić. Należą do nich zaburzenia psychoseksualne, np. homoseksualizm, oziębłość seksualna, nimfomania, sadyzm, masochizm, czy poważna niedojrzałość uczuciowa, emocjonalna polegająca na wyłącznym zainteresowaniu własną osobą, tj. skrajny egoizm, czy też zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomania, anomalia seksualne. Zaburzenia tego typu uniemożliwiają stworzenie wspólnoty małżeńskiej i realizację obowiązków małżeńskich odnoszących się do realizacji dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa³¹.

Z brakiem zgody małżeńskiej mamy do czynienia wtedy, kiedy następuje całkowita symulacja zgody małżeńskiej³². Polega ona na zewnętrznym tylko wyrażeniu zgody, przy wewnętrznym całkowitym sprzeciwie woli. Jest to zgoda fikcyjna, nieszczerą, zawierający małżeństwo wcale go bowiem nie chce, tym samym wykluczając pozytywnym aktem woli samo małżeństwo, czyli nie chce przekazać ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej³³.

²⁹ W. GÓRALSKI, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich* (kan. 1095, n. 2 KPK), w: W. GÓRALSKI i G. DZIERŻON, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego* (kan. 1095, nn. 1-3 KPK), Warszawa 2001, s. 147-190.

³⁰ Kan. 1095 n. 3 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa...*, dz. cyt., s. 25-42.

³¹ S. PAŹDZIÓR, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 71-302; por. W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 70-87.

³² Kan. 1101, 1 KPK; M. PASTUSZKO, *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, „Kościół i Prawo”, Lublin 1985, s. 125-154.

³³ Zob. M. PASTUSZKO, *Próba wyjaśnienia pojęcia całkowitej symulacji małżeńskiej*, PK 14 (1971) nr 3-4, s. 13-31.

Do wad zgody małżeńskiej ustawodawca kościelny zalicza:

– Brak wystarczającej wiedzy o małżeństwie³⁴. Do zaistnienia zgody małżeńskiej konieczne jest, aby strony zawierające małżeństwo wiedziały przynajmniej, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą skierowanym ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa³⁵.

– Błąd co do osoby lub co do przymiotu osoby³⁶. Błąd co do osoby dotyczy samej osoby kontrahenta, co do przymiotu osoby zaś w grę mogą wchodzić przymioty dotyczące wieku, wykształcenia, zawodu, stanu zdrowia, religii, stanu cywilnego, narodowości, stanu majątkowego, nałogów itp.³⁷.

– Podstępne wprowadzenie w błąd³⁸. Ma ono miejsce wtedy, gdy ktoś zawiera małżeństwo zwiedziony podstępem dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu czy też cechy drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego. Do przymiotów czy cech, które mogą poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, należy zaliczyć: ukrywanie swej niepłodności, poważnej i nieuleczalnej choroby, dawnych przestępstw, dużych długów finansowych, popełnionych kradzieży, stylu życia nie do utrzymania w małżeństwie, zaawansowanej skłonności do picia alkoholu, ciąży lub dziecka z inną osobą³⁹.

– Błąd co do jedności, nierozzerwalności lub godności sakramentalnej małżeństwa⁴⁰. Chodzi tutaj o sytuacje, w których narzeczeni, za-

³⁴ Kan. 1096 KPK.

³⁵ Zob. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 160-161; W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 34-36.

³⁶ Kan. 1097 KPK.

³⁷ W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 98-108; zob. TENŻE, *Błąd co do przymiotu osoby (kan. 1097 § 2) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, PK 36 (1993) nr 3-4, s. 109-120.

³⁸ Kan. 1098 KPK.

³⁹ Zob. W. GÓRALSKI, *Podstępne wprowadzenie w błąd jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1098 KPK)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 5, s. 41-49.

⁴⁰ Kan. 1099 KPK; zob. Z. GROCHOLEWSKI, *Błąd co do jedności, nierozzerwalności lub sakramentalnej godności małżeństwa*, IM 2 (1996), s. 9-27; A. STANKIEWICZ, *Błąd co do istotnych przymiotów i sakramentalności małżeństwa*, PK 27 (1984) nr 3-4, s. 17-31.

wierając małżeństwo, są w błędzie co do istotnych przymiotów małżeńskich (jedność, nierozzerwalność lub sakramentalność). Tylko ten błąd powoduje nieważne zawarcie małżeństwa, który determinuje i narusza ich wolę⁴¹.

– Częściowa zgoda małżeńska⁴². Ma ona miejsce, gdy zawierający małżeństwo wyklucza pozytywnym aktem woli istotny element małżeństwa (wspólnotę życia służącą dobru małżonków i akty małżeńskie skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa) albo jakiś istotny przymiot małżeństwa (jedność, nierozzerwalność, sakramentalność małżeństwa)⁴³.

– Zawieranie małżeństwa pod warunkiem. Akt woli wyrażający prawdziwą zgodę na zawarcie małżeństwa tylko wtedy osiąga swoją pełną skuteczność, gdy nupturient, zawierając małżeństwo, nie uzależnia swojego przyzwolenia od jakichkolwiek okoliczności. Prawodawca stwierdza tutaj, że nie można ważnie zawrzeć małżeństwa pod warunkiem dotyczącym przyszłości. Małżeństwo zawarte pod warunkiem dotyczącym przeszłości lub teraźniejszości jest ważne lub nie, zależnie od istnienia lub nieistnienia przedmiotu warunku⁴⁴.

– Przymus i bojaźń. Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub pod wpływem ciężkiej i zewnętrznej bojaźni, choćby nieumyślnie wywołanej, od której chcąc się uwolnić, ktoś zmuszony jest wybrać małżeństwo⁴⁵. Norma ta wynika z faktu, iż prawodawca kościelny otacza zgodę małżeńską specjalną ochroną prawną, tzn. od zgody małżeńskiej wymaga się wolności kwalifikowanej, tj. wolności od wszelkiego zewnętrznego wpływu: lęku, szantażu, zastraszenia, przymusu lub bojaźni⁴⁶.

⁴¹ H. STAWNIAK, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, PK 34 (1991) nr 1-2, s. 103-120.

⁴² Kan. 1101, 2 KPK; zob. A. STANKIEWICZ, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, IM 5 (1999), s. 61-81.

⁴³ Zob. W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s.158-189.

⁴⁴ Kan. 1102 KPK; zob. A. MORONI, *Małżeństwo pod warunkiem w schemacie nowego KPK*, „Kościół i Prawo”, Lublin 1984, s. 65-69.

⁴⁵ Kan. 1103 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Dowód pośredni w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1958-1962*, PK 16 (1973) nr 3-4, s. 285-296.

⁴⁶ Por. W. GÓRALSKI, *Kanoniczna zgoda małżeńska...*, dz. cyt., s. 211-242.

Wymienione okoliczności (kan. 1095-1103 KPK) mające wpływ na zdolność prawną osoby do powzięcia zgody małżeńskiej nazywane są tytułami nieważności małżeństwa i jeżeli zostaną w postępowaniu procesowym udowodnione, powodują orzeczenie nieważności małżeństwa⁴⁷.

1.3. Braki formy kanonicznej

Przyczyną nieważności małżeństwa mogą być wreszcie braki dotyczące formy kanonicznej⁴⁸. Małżeństwo jako umowa domaga się niezbędnych formalności przy jego zawieraniu. Przepisane przez prawo stanowią one formę prawną zawarcia umowy małżeńskiej i różnią się od formy liturgicznej. Forma prawna dotyczy zatem tego wszystkiego, co jest wymagane do ważnego i godziwego zawarcia związku małżeńskiego. W świetle przepisów prawa kanonicznego może ona być: zwyczajna i nadzwyczajna. Forma zwyczajna, czyli stosowana w warunkach zwyczajnych, domaga się obecności świadka urzędowego oraz dwóch świadków zwykłych; świadek urzędowy jest obecny przy zawieraniu małżeństwa i pyta nowożeńców o zgodę oraz przyjmuje ją w imieniu Kościoła⁴⁹. Przy zawieraniu małżeństwa w formie nadzwyczajnej wystarczy obecność dwóch świadków zwykłych i wyrażenie zgody przez strony pragnące zawrzeć małżeństwo⁵⁰.

Braki formy kanonicznej dotyczą zazwyczaj kapłana asystującego przy zawieraniu małżeństwa (posiadanie przez niego odpowiedniego upoważnienia) oraz zobowiązania do zawierania małżeństwa przez katolików według formy kanonicznej. Kapłan asystujący przy zawieraniu małżeństwa musi także pamiętać o normach prawa kanonicznego odnoszących się do prowizji kanonicznej, szczególnie w odniesieniu do jej trzeciego elementu, jakim jest objęcie urzędu. Proboszcz, jeśli

⁴⁷ W. GÓRALSKI, *Systematyka tytułów nieważności małżeństwa w zakresie zgody małżeńskiej w kpk z 1983 r.*, PK 35 (1992) nr 1-2, s. 201-211.

⁴⁸ Kan. 1108-1123 KPK; zob. W. GÓRALSKI, *Wspólnota całego życia*, Częstochowa 1995, s. 89-103.

⁴⁹ Kan. 1108 § 1-2 KPK.

⁵⁰ Kan. 1116 § 1 KPK.

nie objął jeszcze kanonicznie parafii, a więc nie został wprowadzony na urząd, np. przez biskupa lub dziekana, nie może ważnie asystować przy zawieraniu małżeństwa⁵¹. Do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest, by nupturienti byli równocześnie obecni bądź osobiście, bądź przez pełnomocnika⁵².

2. Przebieg i najważniejsze fazy procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa

Mając powyższe na uwadze, możemy powiedzieć, że prawo kanoniczne określając wymogi do zawarcia małżeństwa, uzależnia od nich ważność związku małżeńskiego, tym samym przyjmuje możliwość nieważnego zawarcia małżeństwa. Jeśli wszystkim wymogom prawa stało się zadość, umowa małżeńska została zawarta ważnie, jeśli zaś nie – została zawarta nieważnie. Nie trzeba przy tym wspominać, że wszelkie okoliczności, które zaistniały dopiero po zawarciu (ważnego) małżeństwa (np. popadnięcie przez jedną ze stron w nałóg alkoholizmu lub narkomanii, pojawienie się poważnej choroby psychicznej, która nie istniała w chwili zawierania małżeństwa), nie mogą podważać jego walurowego prawnego⁵³. Jeżeli małżeństwo zawierane jest z zachowaniem formy kanonicznej, prawodawca kościelny zakłada (domniemywa), że zostało zawarte ważnie. Rzeczywistość jednak czasami może się okazać inna. Wskazane okoliczności mogą bowiem spowodować nieważność zawarcia małżeństwa. W takiej sytuacji małżeństwo jest od razu nieważne, a właściwie należałoby powiedzieć, że go w ogóle nie było od początku. Należy jednak pamiętać, że każde zawarte małżeństwo pozostaje pod szczególną opieką prawa. Znaczy to, że skoro tylko zosta-

⁵¹ T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Zagadnienia wstępne i normy generalne*, t. I, Olsztyn 1985, s. 301-302.

⁵² Kan. 1104 § 1 KPK; T. PAWLUK, *Forma zawarcia małżeństwa w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, PK 27 (1984) nr 3-4, s. 41-71.

⁵³ Zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz wobec przyczyn nieważnie zawartego małżeństwa i kościelnego procesu o nieważność małżeństwa – refleksje prawno-duszpasterskie*, „Studia Włocławskie” t. 8, Włocławek 2005, s. 296-297.

nie ono zawarte zewnętrznie, należy je uważać za ważne, dopóki nie udowodni się, że jest na pewno nieważne⁵⁴.

Nikt nie może własną powagą ustalać nieważności małżeństwa. Prowadzenie i rozstrzyganie spraw małżeńskich należy do kompetencji sądów kościelnych, które prowadzą specjalny proces sądowy mający na celu ustalenie, czy faktycznie zaskarżone małżeństwo zostało zawarte nieważnie i pozostaje nieważne z punktu widzenia prawa kanonicznego. Sądy kościelne zatem nie unieważniają ważnie zawartych małżeństw i nie wydają orzeczeń rozwodowych, czy też udzielają rozvodu kościelnego, lecz tylko – po przeprowadzeniu specjalnego postępowania procesowego, zgodnie z przepisami prawa kościelnego – dają autorytatywną odpowiedź na wysuniętą wątpliwość: czy dane małżeństwo jest nieważne z konkretnego tytułu prawnego. Odpowiedź pozytywna, zawarta w prawomocnym wyroku, upoważnia strony, jako związane węzłem małżeńskim, do zawarcia nowego związku małżeńskiego z inną osobą. U podstaw spraw o nieważność małżeństwa leży wspomniane już pozytywne prawo Boże: „co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19,6)⁵⁵. Jak już powiedziano, nieważność małżeństwa nie może być stwierdzona niczyją powagą prywatną, należy tego dokonać w sposób określony przez prawo kościelne, które przewiduje dwa rodzaje procesu małżeńskiego o orzeczenie nieważności małżeństwa prowadzonego przez sądy kościelne.

2.1. Proces zwyczajny

Obejmuje on szereg następujących po sobie aktów przepisanych prawem procesowym i polega na takiej sekwencji czynności procesowo-

⁵⁴ Por. kan. 1060 KPK.

⁵⁵ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Dignitas connubii. Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* (25 I 2005), Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, art. 1-7; zob. A. STANKIEWICZ, *Geneza i ogólna charakterystyka instrukcji „Dignitas connubii”*, w: T. ROZKRUT (red.), *Proces małżeński według instrukcji „Dignitas connubii”*, Tarnów 2006, s. 15-34; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Dobra doczesne Kościoła, sankcje w Kościele, procesy*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 312.

wych, których rezultatem staje się rozstrzygnięcie ważności lub nieważności małżeństwa. W procesie tym można wyróżnić cztery etapy: etap wstępny; etap dowodowy lub instrukcyjny (zbieranie materiału dowodowego); etap dyskusyjny, w którym strony, obrońca wężła, promotor sprawiedliwości (jeżeli uczestniczy w procesie) dyskutują na temat wartości i znaczenia przedstawionych dowodów, i etap wydania wyroku, czyli decyzji w sprawie. Etap wstępny procesu obejmuje zasadniczo trzy istotne rzeczy: przygotowanie i przyjęcie skargi powodowej (*admissio libelli*), wezwania strony pozwanej (*citatio partis conventae*) i zawiązanie sporu (*contestatio litis*)⁵⁶.

Prawo do zaskarżenia swego małżeństwa mają małżonkowie lub rzecznik sprawiedliwości⁵⁷. Winni oni pamiętać, że nie do każdego trybunału kościelnego (sądu) mogą wnieść prośbę (skargę) o rozpatrzenie ewentualnej nieważności swego małżeństwa. Kompetentnym, czyli właściwym jest: a. trybunał miejsca zawarcia małżeństwa; b. trybunał miejsca, w którym strona pozwana ma stałe lub tymczasowe zamieszkanie; c. trybunał miejsca stałego zamieszkania strony powodowej, pod warunkiem że obydwie strony przebywają na terenie tego samego kraju (Konferencji Episkopatu) i wyraża na to zgodę wikariusz sądowy stałego zamieszkania strony pozwanej, po wysłuchaniu jej zdania; d. trybunał miejsca, w którym faktycznie trzeba będzie zbierać większość dowodów, pod warunkiem że zgodzi się na to wikariusz sądowy stałego miejsca zamieszkania strony pozwanej⁵⁸.

Kierowana do właściwego trybunału skarga powodowa o uznanie nieważności małżeństwa powinna być zredagowana w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach oraz winna zawierać: wskazanie trybunału, do którego jest kierowana, przedmiot sprawy, ogólne naświetlenie stanu faktycznego oraz podstaw prawnych (opis kojarzenia się małżeństwa, jego przebieg i przyczyny nieważności, trzeba także ogólnie podać, w jaki sposób i za pomocą jakich dowodów pragnie się

⁵⁶ Zob. A. SOB CZAK, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego...*, dz. cyt., s. 12-60.

⁵⁷ Zob. kan. 1674 KPK.

⁵⁸ Zob. kan. 1673 KPK.

to udowodnić), podpis strony wnoszącej prośbę – powodowej wraz z datą i dokładnym adresem, adres strony pozwanej oraz świadków, którzy mają być przesłuchani w danej sprawie małżeńskiej. Do prośby należy dołączyć metrykę (świadcstwo) ślubu kościelnego oraz ewentualne dokumenty: zaświadczenia lekarskie, listy, inne dokumenty⁵⁹.

Po wniesieniu skargi powodowej do sądu kościelnego przewodniczący trybunału swoim dekretem, po uprzednim – jeżeli zachodzi taka potrzeba – postępowaniu informacyjnym, wydaje dekret o przyjęciu lub odrzuceniu skargi⁶⁰. Jeżeli skarga została przyjęta do przewodu sądowego, następuje proces sądowy, o czym strony zostają powiadomione, i ustalony zostaje przedmiot sporu, czyli tytuł z jakiego będzie prowadzony proces o nieważność małżeństwa. Obejmuje on etap instrukcji sprawy, w którym sąd kościelny zbiera dowody (przesłuchanie stron, świadków, opinie biegłych sądowych – jeżeli zachodzi taka potrzeba), pozwalające mu dać odpowiedź na pytanie postawione w związku sporu, czy faktycznie zaskarżone małżeństwo z określonego tytułu jest faktycznie nieważne⁶¹. Po wyczerpaniu wszelkich środków dowodowych następuje publikacja akt sądowych⁶², po czym zamknięcie postępowania dowodowego⁶³ i przygotowanie sprawy do wyrokowania oraz samo wydanie wyroku, od którego strony mają prawo apelacji do trybunału drugiej instancji, jeżeli wyrok stwierdza ważność małżeństwa, a jeżeli orzeka nieważność małżeństwa, to apelację składa z urzędu obrońca węzła małżeńskiego⁶⁴. Procedura tego postępowania jest długa i bardzo wnikliwa, chodzi przecież o ważność lub nieważność zaskarżonego sakramentu małżeństwa. Merytoryczne rozstrzygnięcie każdej sprawy dokonuje się w drodze sędziowskiej oceny dowodów dostarczonych trybunałowi przez zainteresowanego małżonka

⁵⁹ Zob. R. SOBAŃSKI, *Przyjęcie skargi o orzeczenie nieważności małżeństwa*, IM 1 (6-7) 1996, s. 143-152.

⁶⁰ Zob. kan. 1676-1677 KPK.

⁶¹ Zob. kan. 1678-1680 KPK.

⁶² Zob. kan. 1598 KPK.

⁶³ Zob. kan. 1599 KPK.

⁶⁴ Zob. kan. 1681-1685 KPK.

lub małżonków. Sąd kościelny rozpoznaje i rozstrzyga każdą sprawę małżeńską kolegalnie, tj. w składzie trzech sędziów przy współudziale obrońcy węzła małżeńskiego i notariusza⁶⁵.

2.2. Proces skrócony – oparty na dokumentach

Jest to proces dokumentalny o nieważność małżeństwa prowadzony w trybie skróconym. Nazywa się tak dlatego, że dowodzenie nieważności małżeństwa oparte jest na niepodważalnym dokumencie. Pomija się w nim formalności zwyczajnego procesu, jednakże przy zachowaniu istotnych wymogów obiektywnego wymiaru sprawiedliwości. Dzięki tej formie procesu rozpoznanie i rozstrzygnięcie sprawy jest szybkie, zgodnie z duchowym dobrem stron. Proces skrócony można stosować i jest dopuszczalny w sprawach prowadzonych z tytułu przeszkody zrywającej i braku formy kanonicznej⁶⁶.

Nieważność małżeństwa musi jednak w tych wypadkach opierać się na dokumencie, który powinien być bezsporny i niepodważalny, czyli wykluczać wszelką uzasadnioną wątpliwość co do jego autentyczności i znaczenia prawnego. Z zasady ma to być dokument urzędowy, gdyż tylko za pomocą takiego można w pełni udowodnić nieważność małżeństwa⁶⁷. A zatem stosowanie procesu skróconego jest uwarunkowane istnieniem dokumentu, za pomocą którego można udowodnić albo przeszkodę zrywającą, albo niezachowanie formy prawnej, albo nieważność pełnomocnictwa, jeżeli małżeństwo było zawierane przez pełnomocnika.

Wymienione dwa rodzaje procesów o nieważność małżeństwa, jak i instytucja sądu kościelnego, w myśl przepisów prawa kanonicznego, mają na celu pomóc tym małżonkom, którzy na skutek przewidzianych prawem okoliczności mogli zawrzeć małżeństwo nieważnie. Należy jednak pamiętać, że ani sama zgodna wola małżonków, ani samo faktyczne

⁶⁵ Zob. H. STAWNIAK, *Wprowadzenie sprawy i zakończenie instancji według instrukcji „Dignitas connubii”*, w: *Proces małżeński według instrukcji „Dignitas connubii”...*, dz. cyt., s. 75-91.

⁶⁶ Zob. kan. 1686-1688 KPK.

⁶⁷ Zob. kan. 1541 KPK.

rozejdzie się stron, ani nawet zupełny rozpad pożycia małżeńskiego, nie mogą być tytułem wszczęcia kościelnego procesu o nieważność małżeństwa. Tytuł ten musi być prawny, czyli przewidziany w prawie kanonicznym. Świętość sakramentu małżeństwa i jego nierozzerwalność pochodzące z prawa Bożego sprawiają, że instytucja rozvodu, a także unieważnienia małżeństwa nie mogą zaistnieć w Kościele. Możliwe jest natomiast sądowe dochodzenie nieważności zawartego związku małżeńskiego. Stwierdzenie nieważności małżeństwa uwarunkowane jest wskazaniem i udowodnieniem istnienia określonej przyczyny takiej nieważności, i to występującej w chwili zawierania małżeństwa.

3. Kwestie praktyczne związane z prowadzeniem procesu o nieważność małżeństwa

Przechodząc do praktycznych aspektów stwierdzenia nieważności małżeństwa w Kościele katolickim, należy powiedzieć, że odnoszą się one zarówno do stron procesowych zainteresowanych prowadzeniem procesu lub też nie (jeżeli chodzi o stronę pozwaną), jak też do duszpasterzy, którzy zobowiązani są wspomagać wiernych oraz sąd biskupi w czynnościach procesowych, wreszcie odnoszą się do samych pracowników trybunału (sędziów, obrońcy węzła małżeńskiego, notariusza). Należy wyraźnie zaznaczyć, że proces o nieważność małżeństwa to bardzo konkretny wyraz troski Kościoła o tych swoich wiernych, którym małżeństwo się rozpadło i istnieje uzasadniona nadzieja w twierdzeniu, że od samego początku było ono nieważne. W tej trosce jednak trybunały kościelne nie zawsze są do końca rozumiane, z jednej strony z tego powodu, że udzielają „rozwodów” kościelnych, z drugiej – że są zbyt rygorystyczne i niewyrozumiałe wobec osób, których małżeństwa się rozpadły i prowadzą proces.

3.1. Strony prowadzące proces małżeński

Osoba zainteresowana prowadzeniem procesu i złożeniem skargi o nieważność małżeństwa powinna mieć przekonanie o przyczynie

powodującej jego nieważność. Mając takie przekonanie, powinna wnieść do kompetentnego trybunału kościelnego, który jest właściwym organem do rozpatrywania tego typu spraw⁶⁸, skargę o orzeczenie nieważności małżeństwa. Powinna ona zawierać kilka istotnych punktów, które od strony formalnej są konieczne, takich m.in. jak: podanie danych personalnych strony wnoszącej (powoda lub powódki) oraz strony pozwanej, nazwiska, imion rodziców, daty i miejsca urodzenia i chrztu oraz aktualnego i dokładnego adresu obydwu stron i parafii zamieszkania, szczególnie gdy w danej miejscowości nie ma parafii. Następnie należy podać miejsce i datę zawarcia kontraktu cywilnego i ślubu kościelnego. Skarga powodowa powinna zawierać także tytuł prawny, czyli przyczynę ewentualnej nieważności małżeństwa. Nie trzeba tutaj posłużyć się kanonami kodeksu, wystarczy swoimi słowami sprecyzować wątpliwości. Kolejnym elementem skargi, który będzie uzasadniał tytuł prawny, jest opis kojarzenia się małżeństwa i jego historia (chodzi o wskazanie faktów i okoliczności wskazujących na nieważne zawarcie małżeństwa). Nadto w skardze należy podać także świadków (personalia, adres, stopień pokrewieństwa i przynależność parafialną), którzy znają okoliczności kojarzenia się małżeństwa, pożycia małżeńskiego stron i przyczyny jego rozpadu. Osoba bowiem, która utrzymuje, że jej małżeństwo jest nieważne, musi to w sądzie biskupim udowodnić. Do skargi należy dołączyć dodatkowo takie dokumenty jak: świadectwa ślubu kościelnego, ewentualnie inne dokumenty potwierdzające nieważność małżeństwa, np. zaświadczenia lekarskie, świadectwa badań od psychologa czy psychiatry, seksuologa, listy, a także dołączyć orzeczenie rozwodowe z sądu cywilnego (może być ksero). Skarga powinna być napisana w dwu równobrzmiących egzemplarzach, które powinny być własnoręcznie podpisane⁶⁹. Powyższe wskazania i wymogi formalnoprawne co do złożenia skargi w sprawie orzeczenia nieważności małżeństwa nie zawsze są znane, rozumiane i stosowane.

⁶⁸ Zob. kan. 1673 KPK.

⁶⁹ Zob. A. SOBCZAK, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego...*, dz. cyt., s. 15-19; Por. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa*, „Homo Dei” 74 (2004) nr 3, s. 21-22.

Jednocześnie większości wiernych nieznane są przyczyny, dla których małżeństwo kanoniczne może być zawarte nieważnie. Stąd należałoby przy różnych okazjach, głównie podczas rocznej katechizacji przedmałżeńskiej, wiedzę tę przybliżyć i uświadamiać wiernym wymogi, jakie stawia prawo kanoniczne co do ważnego zawarcia małżeństwa⁷⁰.

Należy też zauważyć, że strony procesowe nie do końca zdają sobie sprawę, iż to na nich spoczywa obowiązek dostarczenia sądowi środków dowodowych o ewentualnej nieważności ich małżeństwa. Nie zdają sobie też sprawy, że procedura gromadzenia dowodów w ramach procesu kanonicznego różni się od tej, którą stosują sądy świeckie. W jej trakcie strony oraz ich świadkowie składają zeznania osobno. Nie są przesłuchiwani razem. Wszystkie sprawy dotyczące procesu w większości załatwiane są drogą korespondencyjną, w jej wyniku strony i osoby w procesie przywołane pomagają sędziemu w odpowiedzi na pytanie postawione w zawiązaniu sporu: czy zaskarżone małżeństwo było nieważnie zawarte? Szczególną rolę wśród przywołanych do takiej pomocy osób odgrywa biegły psycholog lub psychiatra, który na zlecenie sądu sporządza opinię. Czyni to na podstawie badania bądź akt sprawy. Jego obecność i ekspertyza (opinia) jest konieczna i istotna, kiedy sprawa nieważności małżeństwa prowadzona jest z kan. 1095, który wprost mówi o niezdolności osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Po zgromadzeniu materiału dowodowego, na który składają się zeznania stron, zeznania świadków, dokumenty oraz, gdy to potrzebne, opinie biegłych, dokonuje się publikacji akt, dając przez to stronom możliwość zapoznania się ze zgromadzonymi dowodami. Po zapoznaniu się z nimi strony mają prawo ustosunkowania się do nich i ewentualnie mogą przedstawić nowe dowody czy świadków. Strona może uznać też, że materiał jest wystarczający, zamyka się wówczas postępowanie dowodowe i przystępuje do kolejnego etapu procesu, który kończy się wyrokiem. Wszystkie etapy procesu często stanowią

⁷⁰ Zob. J. GREŻLIKOWSKI, *Czynności kanoniczne poprzedzające zawarcie małżeństwa kościelnego dziś – sugestie i postulaty*, w: A. PRYBA MSF (red.), *Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa*, Kazimierz Biskupi 2006, s. 51-93.

dla stron zaskoczenie oraz stwarzają pewien problem w czynnym uczestniczeniu w prowadzeniu procesu i w korzystaniu z przysługujących stronom procesowym praw⁷¹.

Strony procesowe nie mają często wiedzy na temat tego, że jeżeli w wyroku została orzeczona nieważność małżeństwa, sprawę z urzędu kieruje się do trybunału apelacyjnego, aby wyrok się uprawomocnił. Wyrok prawomocny polega na jednobrzmiącym orzeczeniu wydanym przez sądy dwóch instancji. Tylko taki daje prawo stronom do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Dlatego jeśli sąd pierwszej instancji wydał wyrok za nieważnością, należy jeszcze poczekać na taki sam wyrok, lub dekret potwierdzający, wydany przez sąd apelacyjny. Gdyby w pierwszej instancji nie udowodniono nieważności, to stronie, która wniosła skargę o nieważność, przysługuje prawo do apelacji – rozpatruje ją sąd drugiej instancji. Jeśli ten wyda wyrok za nieważnością, to apelacja od niego kierowana jest do sądu trzeciej instancji – jest nim albo Rota Rzymska, albo któryś z trybunałów krajowych, któremu w tej instancji zlecił rozpoznanie sprawy Trybunał Sygnatury Apostolskiej. Osoby prowadzące proces o orzeczenie nieważności swego małżeństwa mają również trudności z interpretacją decyzji wyrokowej, kiedy w prawomocnym wyroku znajduje się klauzula wyrokowa, zakazująca zawarcia małżeństwa najczęściej ze względu na orzeczoną nieważność z tytułu kan. 1095 KPK⁷².

Wierni wnoszący prośbę o orzeczenie nieważności swego małżeństwa często mają błędne przekonanie o kosztach procesu. Uważają, że są one bardzo wysokie, gdyż ktoś ich tak informował albo też słyszeli o dużych kosztach. Ogólną zasadą jest, że koszty pokrywają zainteresowane osoby, najczęściej strona powodowa. Przepisy odnośnie do kosztów sądowych ustala biskup diecezjalny⁷³. Podstawowe koszty

⁷¹ Zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Cześćochowa 2005, s. 241-278.

⁷² Zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Uchylanie klauzul wyrokowych dołączonych do wyroków orzekających nieważność małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” t. 144 (2005) z. 2 (576), s. 323-335.

⁷³ Por. kan. 1649 § 1 KPK.

kształtują się w różnych sądach biskupich na różnym poziomie (od 1000 do 2000 zł w pierwszej instancji oraz od 400 do 600 zł w drugiej instancji). Należy jednak mieć świadomość, że dla niektórych wiernych koszta te są zbyt wysokie, stąd istnieje możliwość zwolnienia przez sędziego z całości lub części kosztów sądowych. Nie może bowiem być tak, że ubogi wierny nie będzie miał możliwości wprowadzenia sprawy o nieważność swego małżeństwa do sądu biskupiego i domagania się sprawiedliwości z powodu braku środków materialnych⁷⁴. Prowadzenie zatem sprawy o nieważność małżeństwa nie jest uzależnione od zapłacenia kosztów sądowych⁷⁵.

3.2. Zadania i obowiązki duszpasterzy

Praktyczne aspekty prowadzenia procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa odnoszą się także do duszpasterzy, których zadaniem jest wspomagać wiernych i sąd biskupi w wyjaśnieniu ewentualnych przyczyn nieważności małżeństwa. Najpierw odnosi się to do przeprowadzanego przed zawarciem małżeństwa kanonicznego badania narzeczonych, które winno zwracać szczególną uwagę na przyczyny i okoliczności powodujące nieważność małżeństwa (przeszkody, braki i wady zgody małżeńskiej).

Ażeby duszpasterz mógł pomóc swoim wiernym, winien posiadać pewną wiedzę na temat przyczyn nieważnego zawarcia małżeństwa, a tym samym rozpoznania konkretnej sprawy małżeńskiej i zachęcenia wiernych do skierowania do kompetentnego sądu biskupiego prośby o orzeczenie nieważności małżeństwa. W przypadkach bardziej skomplikowanych duszpasterz powinien odesłać zainteresowanych do sądu biskupiego lub do kogoś zorientowanego w tych sprawach, ewentualnie sam u tych osób zasięgnąć porady prawnej⁷⁶.

⁷⁴ Zob. kan. 1649 § 2 KPK.

⁷⁵ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Dignitas connubii. Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii...*, dz. cyt., art. 304-305.

⁷⁶ J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa*, „Kronika Diecezji Włocławskiej” 11 (1996), s. 479.

Nie zawsze jednak duszpasterze podejmują ten obowiązek i zadanie, nadto nie zawsze potrafią i wyrażają wolę zainteresowania się i zachęcenia wiernych do podjęcia działań procesowych. Niekiedy też wydają pospieszne i pochopne wyroki w rodzaju: „na pewno sąd kościelny orzeknie nieważność małżeństwa” – robiąc w ten sposób wielkie nadzieje, albo niekiedy odbierając wszelką nadzieję, stwierdzają: „nie ma sensu wnosić sprawy do sądu kościelnego, bo małżeństwo zostało dopełnione, nic z tego nie będzie, bo przecież z tego związku były dzieci”. Szkodliwości takich wyroków, zwłaszcza drugiego rodzaju, nie potrzeba udowadniać i tłumaczyć⁷⁷.

Następnym istotnym elementem pewnej obojętności duszpasterzy wobec wiernych i procesu o nieważność małżeństwa jest kwestia pomocy w napisaniu skargi o nieważność małżeństwa⁷⁸. Nie ma potrzeby wnoszenia przez duszpasterza jakichś dodatkowych pism w rodzaju: wyrażam zgodę, popieram wniosek strony powodowej, proszę o przyjęcie sprawy i załatwienie jej pozytywnie itp. Pożytecznym natomiast i wskazanym byłoby podanie przez duszpasterza znanych mu przyczyn nieudanego małżeństwa stron⁷⁹.

Wiele do życzenia pozostawiają wystawiane przez proboszczów – duszpasterzy świadectwa kwalifikacyjne o stronach procesowych czy świadkach⁸⁰. Winny one być wypełniane sumiennie, z zastanowieniem, zawierać sformułowania pełne i wyczerpujące, a nie w formie stwierdzeń „tak” lub „nie”. Wystawiając świadectwo kwalifikacyjne, duszpasterz bierze w jakimś stopniu współodpowiedzialność za wynik procesu sądowego. Wszelkie lekkomyślne i ogólnikowe wystawianie świadectwa kwalifikacyjnego obciążałoby sumienie duszpasterza. Stąd

⁷⁷ J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁸ Tamże, s. 21-22.

⁷⁹ J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 481.

⁸⁰ Świadectwo kwalifikacyjne zawiera zasadniczo trzy grupy pytań: o religijność (spełnianie praktyk religijnych, udział we mszy świętej, przystępowanie do sakramentów), o moralność (życie moralne człowieka, jego postępowanie, uczciwość, trzeźwość, pracowitość, charakter, osobowość) i o prawdomówność (czy osoba mówi prawdę, czy zdolna jest do krzywoprzysięstwa). Zob. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 482.

na nim spoczywa wielka odpowiedzialność za jego treść. Musi zawsze pamiętać o tym, że na jego ocenie oprą się w znacznej mierze sędziowie przy wydawaniu wyroku⁸¹.

Należy zwrócić także uwagę na pomoc w uzyskaniu zeznań sądowych, jak i w samym przesłuchaniu w formie delegacji. Sąd biskupi podczas prowadzenia instrukcji sprawy wysyła wezwania do stron procesowych oraz świadków, by w wyznaczonym terminie zgłosili się celem złożenia zeznań. Bywa jednak, że wezwania pozostają bez odpowiedzi. Niekiedy strona pozwana obojętna religijnie czy wykazująca upór i niechęć odmawia udziału w procesie. Czasem robi to na złość stronie powodowej, kiedy indziej ze zmęczenia życiem lub procesem o rozwód cywilny. U świadków występuje z kolei obawa narażenia się komuś przez zeznania w sądzie kościelnym. Trybunał zwraca się wówczas do duszpasterza o pomoc, by skłonił i przekonał swego parafianina do udania się na przesłuchanie. Duszpasterz znajdzie na pewno – jeżeli tylko zechce podjąć taki trud i wysiłek – skuteczną motywację (ważna jest motywacja religijna)⁸².

Bywają procesy, podczas których „wyczuwa się” nieważność zaskarżonego małżeństwa, ale ci, którzy mogliby sprawę naświetlić, nie zgłaszają się do sądu i zapada wyrok *pro validitate* z braku dowodów przeciwnych. Stąd ważne są pomoc duszpasterza w tym względzie i podejmowane przez niego wysiłki na rzecz pozyskania strony pozwanej czy świadka w celu złożenia zeznań.

Osobnym problemem jest powołanie duszpasterza na świadka w procesie o nieważność małżeństwa. Nie zdarza się to zbyt często, ale może przysporzyć duszpasterzowi trochę kłopotów. Zeznając prawdę, powie niekiedy coś złego o swoim parafianinie, który później będzie wysuwał pretensje lub okazywał niechęć czy złość. Warto wtedy pamiętać o słowach Chrystusa: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości” (Mt 5,10). Gdyby wszyscy, obawiając się kłopotów, odmawiali złożenia zeznań, nie byłoby możliwe prowadze-

⁸¹ J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz wobec podejrzania o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 23.

⁸² J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 483.

nie procesów. W wyjątkowych sytuacjach – o czym też warto i należy wiedzieć – wikariusz sądowy może zeznania duszpasterza wyłączyć z publikacji, czyli utajnić⁸³.

W niektórych sytuacjach – zgodnie z przepisami prawa procesowego – wikariusz sądowy może delegować proboszcza do przesłuchania świadków, czy nawet strony procesowej, zamieszkałych na terenie jego parafii lub zebrania innego materiału dowodowego dotyczące sprawy toczącej się przed trybunałem⁸⁴. Sędzia delegowany powinien wtedy przeprowadzić przesłuchanie według przepisów prawa kanonicznego i zaleceń sądu. W takim przypadku trybunał delegowany obejmuje: sędziego instruktora, obrońcę węzła małżeńskiego i notariusza⁸⁵. Głównym obowiązkiem trybunału delegowanego jest wykonanie delegacji zgodnie z przepisami prawa, o czym szczegółowo podaje delegacja, i to w sposób najbardziej korzystny dla pełnego naświetlenia prowadzonej sprawy małżeńskiej⁸⁶.

3.3. Czynności i zadania trybunału

W wielu sądach biskupich jest zwyczajem, że zanim ktoś zdecyduje się taką skargę napisać, wcześniej przychodzi na tzw. rozmowę wstępną, w ramach której sędzia ustala celowość wniesienia jej do sądu. Nie zawsze bowiem nieważność małżeństwa równoznaczna jest z niepowodzeniem w tym małżeństwie. Jeśli w trakcie takiej rozmowy okaże się, że można sprawę wnieść do sądu kościelnego, petent otrzymuje dokładniejsze informacje jak taką skargę napisać, jakie dokumenty należy przedstawić oraz jak wyglądają etapy procesowe. Porad tych sądy udzielają bezpłatnie.

⁸³ Tamże, s. 483; TENŻE, *Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 24.

⁸⁴ Por. kan. 1561 KPK.

⁸⁵ J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 484.

⁸⁶ Zob. E. SZTAŃFROWSKI, *Uwagi praktyczne dla trybunałów delegowanych do przesłuchania stron lub świadków w poszczególnych wypadkach*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 52 (1976), s. 260-273; J. GRĘŻLIKOWSKI, *Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa...*, dz. cyt., s. 24.

Częstym problemem praktycznym naszych sądów biskupich jest sprawa długości prowadzenia procesu o nieważność małżeństwa. Ustawodawca kościelny ściśle określa jego długość. W pierwszej instancji nie powinien on trwać dłużej niż 12 miesięcy, w drugiej instancji sprawa winna być zbadana w ciągu 6 miesięcy⁸⁷. Zatem na zbadanie sprawy i wydanie prawomocnego wyroku prawo przewiduje półtora roku. Niestety często bywa tak, że z przyczyn niezależnych od sądu czas ten się wydłuża. Na przykład sędzia jest zobowiązany, aby zatroszczyć się o kompletność dowodów, dlatego pozostawia się stronom czas na ich dostarczanie. Jeśli strona czyni to opieszale, sprawia, że instrukcja – czyli gromadzenie dowodów – ulega wydłużeniu. Dzieje się tak również za sprawą świadków nie zgłaszających się na przesłuchanie do sądu, lub na parafię, zmieniających terminy – bywa, że z przyczyn od nich niezależnych, jak praca, obowiązki, nieoczekiwane zdarzenia – albo też w ostatniej chwili odwołujących chęć składania zeznań. Wszystko to może spowodować, że zalecane przez prawo terminy zostaną przekroczone. Proces wydłuża się również wtedy, kiedy strona pozwana nie chce wziąć w nim udziału. Dbając o prawo pozwanego do wniesienia swoich dowodów w sprawie, daje się mu odpowiednio długi czas na realizację tego uprawnienia. Jeśli po upływie wyznaczonego czasu nadal milczy, nie odpowiada na pisma sądowe, ogłasza się go stroną nieobecną w tym procesie, z zastrzeżeniem, że w każdej chwili może się do niego włączyć. Wtedy dopiero sprawa może postąpić dalej, lecz zawsze dzieje się to kosztem upływającego czasu. Dla sądu jest to niedogodność, ale troska o poszukiwanie w procesie prawdy na temat danego małżeństwa stoi zawsze na pierwszym miejscu. W tym poszukiwaniu należy dotrzeć do wszystkich możliwych dowodów, zbadać wszystkie możliwe okoliczności, pozwalające wyjaśnić wszystkie wątpliwości związane z ewentualną nieważnością małżeństwa. Kościół stwarza im taką możliwość i przez swoją działalność sądowniczą chce im zagwarantować realizację tego prawa⁸⁸.

⁸⁷ Kan. 1453 KPK.

⁸⁸ Zob. R. SOBAŃSKI, *Uwagi o tożsamości sędziego kościelnego*, PK 45 (2002) nr 3-4, s. 3-22.

Na sądzie biskupim ciąży obowiązek zatroszczenia się o to, aby strony procesowe mogły bronić swoich praw przy pomocy osób kompetentnych. Chodzi tutaj o pełnomocników procesowych i adwokatów⁸⁹. Stąd przy sądach biskupich są ustanawiani przez biskupów diecezjalnych adwokaci kościelni, z których usług mogą skorzystać strony procesowe⁹⁰. Co więcej, o ile to możliwe, w każdym sądzie powinno się ustanowić stałych adwokatów, opłacanych przez tenże sąd, mogących pełnić zadania adwokata i pełnomocnika na rzecz stron, które zechciałyby ich wybrać⁹¹.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę i przestrzec przed ewentualnym korzystaniem z reklamujących się tu i ówdzie kancelarii prawno-kanonistycznych, które oferują po uiszczeniu odpłatności, skuteczną pomoc w „załatwianiu formalności” związanych z prowadzeniem procesu kanonicznego o nieważność małżeństwa, gwarantując przy tym „korzystny” wyrok. Sąd kościelny nie ma nic wspólnego z tego typu poradnictwem.

Zakończenie

Podstawą władzy Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim jest fakt wyniesienia przez Chrystusa przymierza małżeńskiego do godności sakramentu. Dlatego prawodawca kościelny określa, czym jest małżeństwo, precyzuje jego cele i przymioty, określa warunki ważnego jego zawarcia oraz rozpoznaje i orzeka we wszystkich kwestiach wątpliwych dotyczących zawarcia małżeństwa. Wskazuje równocześnie, że w Kościele nie ma unieważnienia małżeństwa czy rozwodów, ale istnieje możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa, jeżeli po przeprowadzeniu procesu kościelnego udowodni się, iż faktycznie zostało ono zawarte nieważnie.

⁸⁹ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Dignitas connubii. Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii...*, dz. cyt., art. 101.

⁹⁰ Tamże, art. 112.

⁹¹ Tamże, art. 113 § 3.

Merytoryczne rozstrzygnięcie każdej sprawy małżeńskiej dokonuje się w sposób kolegialny w kompetentnym sądzie biskupim, według przepisanej przez Kodeks Prawa Kanonicznego i instrukcję *Dignitas connubii* procedury, która ma na celu wykazanie w drodze sędziowskiej oceny dowodów (zeznań stron i świadków, dokumentów, opinii biegłych sądowych, wizji lokalnej, oględzin sądowych i domniemań) przyczyn ewentualnej nieważności zaskarżonego małżeństwa.

Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa to bardzo konkretny wyraz troski Kościoła o tych swoich wiernych, którym małżeństwo się rozpadło i pragną wyjaśnić i uregulować swoją sytuację prawną w Kościele. W tej trosce jednak sądy kościelne nie zawsze są do końca rozumiane, z jednej strony z powodu tego, że udzielają „rozwodów” kościelnych oraz naruszają naukę Chrystusa i Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej strony – że są zbyt rygorystyczne, zasadnicze i niewyrozumiałe wobec osób, których małżeństwa się rozpadły, żyją w związkach niesakramentalnych i prowadzą proces o orzeczenie nieważności swego małżeństwa. Wypływa to często z niezrozumienia, czym jest małżeństwo sakramentalne, jaki ma charakter, cele i przymioty, oraz z nieznamości nauki i ustawodawstwa Kościoła.

Ascertainment of matrimony nullity in roman catholic church – theory and practice

Summary

The basis of Church authority over Christian matrimony is a fact of bringing up the marriage entente by Jesus Christ to sacrament dignity. That is why Church lawmaker defines what is a matrimony, specifies its purposes and features, determines conditions for its valid solemnization as well as recognizes and rules in all doubtful questions concerning marriage solemnizing. Church legislator safeguards inseparability of matrimony as well as points and teaches that in church there is no nullity of marriage or divorces, but there is a possibility to rule the nullity of marriage, if after carrying out the church proceedings it will be proved that such marriage in fact was solemnized in invalid way.

Actual settlement of each marriage case is performed in collegial way in competent Bishop's court, according to the procedure prescribed by Canonical Law Code and *Dignitas connubii* instruction, which has in purpose to show in judgment way the evaluation of evidence of reasons for eventual invalidity of claimed matrimony. Canonical suit for invalidity of marriage is a very specific manifestation of care of the Church for these faithful ones, whose marriage came apart and who want to clarify and regulate their legal status in the Church. However in that care, Church's courts are not always really understood well, because from one side they give a church "divorces" and violate the tuition of Jesus Christ and Church about inseparability of marriage, and from the other side some may say that they are too strict, fundamental and non-lenient towards the persons, whose marriages came apart. It often results from misunderstanding what is a sacramental matrimony, what character, purposes and features it has as well as from unfamiliarity with the tuition and legislation of the Church.

Ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, kapłan diecezji włocławskiej, oficjał Sądu Biskupiego, kierownik katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, profesor WSD we Włocławku i wykładowca na WT UMK w Toruniu. Autor licznych artykułów naukowych, popularnonaukowych i prawno-duszpasterskich w pozycjach książkowych i czasopismach.

Urszula Dudziak
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

PRZYGOTOWANIE DO MAŁŻEŃSTWA A JEGO NIEROZERWALNOŚĆ – OCENA POSTAW I WSKAZANIA PASTORALNE

Nauczanie Kościoła katolickiego w kwestii nierozzerwalności małżeństwa jest jednoznaczne, konsekwentne i niezmiennie. Ewangelia św. Mateusza zawiera słowa Chrystusa wyjaśniającego faryzeuszom, że oddalanie własnej żony i nawiązywanie relacji z inną jest cudzołóstwem, podobnie jak związek z kobietą będącą po rozwodzie (por. Mt 19,9). Treści te powinny być istotnym elementem dalszego, bliższego i bezpośredniego przygotowania do małżeństwa, aby zawarcie dożgonnego przymierza było podejmowane w sposób świadomy i odpowiedzialny. Jest to zadanie szczególnej wagi i bardzo potrzebne, gdyż współczesne filmy, a także rzeczowista praktyka rozwiązłości seksualnej, rozstań, rozwodów, konkubinatów, „małżeństw” cywilnych i powtórných związków wskazują na nieznanomość normy moralnej bądź odrzucenie zasad regulujących zachowania w tej dziedzinie. W poszukiwaniu przyczyn patologii i jej rozmiarów, a także w opracowywaniu środków zaradczych przydatne jest podejmowanie diagnostycznych sondaży społecznych. W związku z tym warto stawiać pytania o postawy różnych grup społecznych wobec rozwodów. Szczególnie interesujące jest, czy katolicy pozostają wierni nauczaniu Kościoła głoszącego nierozzerwalność małżeństwa, czy przeciwnie, poddają się współczesnej pro-

pagandzie środków społecznego przekazu, traktujących rozwód jako normalne i coraz powszechniej aprobowane zjawisko. Czy w kolejnych latach zauważalne są zmiany postaw wobec rozwodów? Czy poglądy współczesnej młodzieży mogą budzić zadowolenie duszpasterzy, rodziców, katechetów i wychowawców, czy też powinny być uznane za wezwanie do bardziej intensywnych oddziaływań formacyjnych?

1. Nierozerwalność małżeństwa

Istotną cechą wspólnoty małżeńskiej jest, obok wyłączności, jej nierozzerwalność. Na tę „jedność dwojga” wskazuje Stary Testament już w pierwszej księdze: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Stanowisko to potwierdza Jezus, przypominając tę prawdę w rozmowie z faryzeuszami (por. Mt 19,5). Zarówno kanoniści, jak i teolodzy uczą, że „nierozzerwalność odnosi się do trwałości małżeństwa, które, raz zawarte, nie może być rozwiązane”¹. Zawarcie małżeństwa dochodzi bowiem do skutku poprzez wzajemnie wyrażoną zgodę na nieodwołalne, wieczyste przymierze mężczyzny i kobiety (KPK 1057). Nierozzerwalność należy do dóbr naturalnych małżeństwa (*bonum sacramenti*)². Zgodnie z tą zasadą wykluczona jest możliwość rozwodu, a także, dla każdej ze stron, niedopuszczalne jest zawieranie innego małżeństwa, dopóki trwa pierwsze³. Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonie 1141 podaje, że „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci” (KPK 1141). W pewnych przypadkach uzasadniona może być

¹ A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków 2002, s. 267.

² R. SZTYCHMILER, *Obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1999, s. 63.

³ Tamże, s. 226 oraz B. SITEK, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 33 (1990) nr 3-4, s. 150 i podobnie A. MŁOTEK, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Colloquium Salutis: Wrocławskie Studia Teologiczne” 1978, nr 10, s. 181.

separacja. Rozwód natomiast jest poważnym wykroczeniem przeciw prawu naturalnemu, jest zerwaniem dobrowolnie zawartej umowy małżeńskiej, a w przypadku zawarcia powtórnego związku uznane-go przez prawo cywilne stawia w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa (KKK 2383-2384). „Niemoralny charakter rozwodu wynika z nieporządku, jaki wprowadza on w komórkę rodzinną i w społeczeństwo. Nieporządek ten pociąga za sobą poważne szkody: dla porzuconego współmałżonka, dla dzieci, które doznały wstrząsu z powodu rozjęcia się rodziców, często starających się pozyskać ich względy, oraz z uwagi na zły przykład, który czyni z niego prawdziwą plagę społeczną” (KKK 2385). Rozbite małżeństwo powoduje zarówno osobiste cierpienia jednostek, jak i szkody społeczne, zachwianie dobra publicznego, straty dla narodu i państwa⁴. Od miłości małżeńskiej wymaga się więc, by pozostała „obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi” (KDK 49). „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci wymaga pełnej wierności małżonków” (KDK 48). Troskę małżonków o nierozzerwalność, będącą istotą ich wzajemnej więzi, wspomaga łaska sakramentalna, ich wzajemna miłość i pożycie cielesne, które tę nierozzerwalność dopełnia i umacnia⁵. Rozwód jest działaniem przeciwko Bogu i prowadzi do grzechu. „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela. Kto oddałą swoją żonę (...) a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,6b.9b). Kościół nie może uchylić nakazu Bożego, choćby władza cywilna orzekła rozwód. Jego troska o trwałość i nierozzerwalność małżeństwa wyraża się m.in. w utworzeniu przy każdym trybunale kościelnym specjalnego urzędu „obrońcy węzła małżeńskiego”, którego zadaniem jest branie udziału we wszystkich sprawach przeciwko małżeństwu⁶.

Pełnię swego znaczenia osiąga nierozzerwalność małżeństwa poprzez fakt sakramentu. Jedność małżonków będąca obrazem relacji

⁴ Z. BARANOWSKI, *Małżeństwo w nowej Polsce: uwagi praktyczne*, „Kultura katolicka”, Poznań 1946, s. 26.

⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis, vol. III p. VII, s. 310.

⁶ R. SZTYCHMILER, *Obowiązki...*, dz. cyt., s. 227.

Chrystusa i Kościoła nie może ulec rozpadowi. To właśnie „miłość Chrystusa do Kościoła jest *źródłem* i *normą* wierności i relacji miłości między mężem a żoną w małżeństwie”⁷. Symbolika zjednoczenia Chrystusa z Kościołem stanowi najwyraźniejszą podstawę nierozzerwalności małżeństwa. Takiej argumentacji używał św. Augustyn († 430), a także Hugon od św. Wiktora († 1141), Piotr Lombard († 1164), św. Tomasz († 1274), Bellarmin († 1621), Scheeben († 1880) oraz wielu teologów współczesnych⁸.

Chrystus odpiesza argument faryzeuszy powołujących się na Mojżesza, który pozwolił dać żonie list rozwodowy i odprawić ją. „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8b). W sakramencie małżeństwa odnowił pierwotny zamysł Stwórcy wpisany w serce mężczyzny i kobiety i dał „serce nowe” „tak, że małżonkowie nie tylko mogą przezwyciężyć «zatwardziałość serc», ale równocześnie i nade wszystko dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne Przymierze, które stało się ciałem” (FC 20). Z nauczania św. Piotra (Rz 7,2-3 i 1 Kor 7,10-11) wynika, że zakaz rozwodów nie został wprowadzony przez Kościół, ale jest postanowieniem Chrystusa. „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem” (1 Kor 7,10-11). Małżonkowie są ze sobą związani tak długo, jak długo żyją. W Liście do Efezjan św. Paweł powtarza, że mąż i żona stanowią „jedno ciało”, a ich przymierze małżeńskie to znak i uczestnictwo w absolutnie nierozzerwalnej jedności Chrystusa i Kościoła (Ef 5,22n). Oddalenie w przypadku nierządu (Mt 5,32; 19,9) nazywane klauzulami „rozwodowymi” w rzeczywistości nie dopuszcza wyjątku od reguły, ponieważ najprawdopodobniej dotyczy konkubinatu i związków kazirodczych. Trzeba też zauważyć, że w przypadku małżeństw sakramentalnych, w sytuacjach szczególnych, istnieje możliwość separacji, ale bez ponownego zawar-

⁷ A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 269.

⁸ Tamże, s. 269-270 oraz K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości*, Łomianki 2002, s. 220.

cia małżeństwa, dopóki pierwszy małżonek żyje. Praktyka rozwiązywania małżeństw zawartych w pogaństwie, zwana przywilejem Pawłowym, ma miejsce wtedy, gdy tylko jedna strona się nawraca i przyjmuje chrzest, a druga nie chce z nią mieszkać w zgodzie, bez obrazy Stwórcy (1 Kor 7,15). Praktykę tę uznał w XII wieku papież Innocenty III, a kanon 1143 KPK ją podtrzymuje⁹.

W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Jan Paweł II wśród sytuacji nieprawidłowych wymienia coraz częstszy przypadek osób rozwiedzionych, które zawarły nowy związek. Papież wskazuje na różnicę występującą „pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo” (FC 84). Potwierdza opartą na Piśmie Świętym praktykę Kościoła, jaką jest „niedopuszczanie do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński” (FC 84). Otwierając drogę do komunii eucharystycznej pojednanie w sakramencie pokuty „może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa” (FC 84). W homilii na zakończenie VI Synodu Biskupów Jan Paweł II określił, że chodzi o takie sytuacje, w których małżonkowie „postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom”¹⁰.

Mimo plagi rozwodów wierność i wyłączność nie mogą być uznawane za niemożliwe. Są zgodne z naturą małżeństwa, są fundamentem pełnego, głębokiego i trwałego szczęścia (HV 9). „Tym, którzy w naszych czasach uważają za trudne lub niemożliwe wiązanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucającą nierozzerwalność małżeństwa i wręcz ośmieszającą zobowiązanie małżonków do wierności, należy na nowo przypomnieć ra-

⁹ INNOCENTY III, List *Quanto te magis* z 1 V 1119 D 405; List *Gaudeamus in Domino* 1201 D 407-408.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Homilia na zakończenie VI Synodu Biskupów* (25 października 1980 r.), AAS 72: 1980, s. 1082.

dosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i swoją siłę” (FC 20).

2. Przygotowanie do małżeństwa

Zawarcie małżeństwa będącego nierozzerwalnym, dozgonnym przymierzem mężczyzny i kobiety wymaga gruntownego przygotowania. Realizuje się ono przez wiele lat, obejmując trzy etapy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie (DDR 18). Pierwszym miejscem tego przygotowania jest rodzina. Kolejnymi: szkoła, katechizacja szkolna i parafialna, grupy rówieśnicze, Katolicka Poradnia Życia Rodzinnego, kancelaria parafialna i inne. Znaczącą rolę w przygotowaniu do małżeństwa odgrywa nie tylko oddziaływanie innych, ale i aktywność własna. Istotny jest przekaz medialny, ale także osobisty wybór treści, to, co człowiek czyta, czego słucha, co ogląda. W przygotowaniu do małżeństwa wskazane jest zdobycie wiedzy, ale także kształtowanie charakteru, odniesienie do norm i wartości, umiejętność nawiązywania więzi i współistnienia z innymi, uznanie osobowej godności człowieka i roli rodziny (DDR 19). Nie jest to więc jedynie przekaz i przyjęcie określonych informacji, lecz formacja z uwzględnieniem świadectwa, na podstawie którego można kształtować właściwe postawy. Konferencja Episkopatu Polski wzywa do tego, by „podkreślać niezastąpioną rolę wychowawczą rodzinnego domu, w którym nie tylko się mówi o chrześcijańskich wartościach, ale świadczy się o nich własnym życiem” (DDR 20). W przygotowaniu do realizacji własnego powołania istotną rolę pełnią praktyki religijne: modlitwa rodzinna, wspólne uczestniczenie we mszy świętej, przyjmowanie sakramentów. Ogromne znaczenie mają dostrzegane przez dziecko „wzajemny szacunek i miłość rodziców” oraz „udział w budowaniu wspólnego dobra w otoczeniu” (DDR 20)¹¹. Przypomnienie tej prawdy powinno się dokonywać przy rozmaitych okazjach, ta-

¹¹ Zob. U. DUDZIAK, *Wychowanie seksualne w rodzinie*, w: A. TOMKIEWICZ, W. WIECZOREK (red.), *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, s. 509-524.

kich jak: katecheza dla dorosłych, spotkania przed chrztem i Pierwszą Komunią Świętą dziecka, rekolekcje, misje.

Dokumenty Kościoła wskazują na znaczenie i zadania wsparcia pierwszorzędnej roli rodziców w wychowaniu dzieci przez inne autorytety wychowawcze, zwłaszcza nauczycieli w szkole (DWCh 3; KDK 52; FC 17; WW 12; 17; 54; 59; LP 145-146; PH 13; KPR 5)¹². „Szkoła ma bowiem obowiązek uczyć, a nie tylko wychowywać” (DDR 21). Zadania z tym związane mają realizować zwłaszcza wychowawcy, nauczyciele wychowania do życia w rodzinie, katecheci. Ich rolę, zadania oraz istotne do uwzględnienia w procesie dydaktycznym treści formacyjne przedstawiają *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, publikacja Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego: *Przygotowanie do życia w małżeństwie*

¹² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28 X 1965), w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 313-324, AAS 58:1966, s. 471-505; SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 XII 1965), w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 537-620, AAS 58:1966, s. 1025-1120; JAN PAWEŁ II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22 XI 1981), AAS 74:1982, s. 81-192; *Karta praw rodziny* (22 X 1983), tekst polski: Lublin 1983; KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „Persona humana”* (29 XII 1975), „Rodzina Bogiem Silna – Dokumenty Kościoła”, Wrocław 1993, AAS 68:1976, s. 77-96; KONGREGACJA DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Wytyczne wychowawcze w odniesieniu do ludzkiej miłości. Zasadnicze cechy wychowania seksualnego* (1 XI 1983), „Rodzina Bogiem Silna – Dokumenty Kościoła”, Wrocław 1994; Papieaska Rada ds. Rodziny: *Sensualità umana. Verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8 XII 1995), tekst polski: *Ludzka płciowość. Prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996; *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Dokument przyjęty podczas 322. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w dniu 1 maja 2003 r., Warszawa 2003; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Dokument przyjęty podczas 313. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu w dniu 20 czerwca 2001 r., Kraków 2001; KOMISJA EPISKOPATU POLSKI DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*, Sandomierz 1997; *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Dokument zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski 20 czerwca 2001 r., Kraków 2001.

*i rodzinie. Wychowanie seksualne, a także Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹³.

Szczególne zadanie duszpasterzy wiąże się z realizowanym w szkole wychowaniem do życia w rodzinie. Nieustająca tendencja do prowadzenia laicko-permisywnej edukacji seksualnej przeciwstawnej katolicko-normatywnemu wychowaniu seksualnemu oraz niezgodne z normami moralnymi opinie większości nauczycieli wymagają szczególnej ochrony młodzieży przed demoralizacją¹⁴. Zadaniem księży jest informowanie rodziców o ich prawach wiążących się z decyzją nieposyłania dzieci na zajęcia, w których udział mógłby być dla nich szkodliwy. Wskazane jest, by duszpasterze przypominali rodzicom, że działanie wychowawcze szkoły, zwłaszcza w tak delikatnej dziedzinie, jaką jest wychowanie seksualne, „winno być uzgadniane z rodziną” (WW 108). Wychowanie do miłości „prowadzone przez osoby spoza rodziny, powinno być podporządkowane i zaakceptowane przez rodziców, nie może ich zastępować, ale tylko pomagać rodzicom w pełnieniu ich roli wychowawczej” (LP 113).

Szczególną pomoc w przygotowaniu uczniów do przyszłych ról małżeńskich i rodzinnych mogą rodzicom nieść katecheci. Redagująca podstawę programową Komisja Episkopatu ds. Wychowania potwierdza, że w procesie katechizacji należy zwrócić uwagę na sześć podstawowych zadań wskazywanych przez *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*¹⁵. Wśród nich – oprócz rozwijania poznania wiary, wychowania liturgicznego, nauczania modlitwy, wychowania do życia wspólnoto-

¹³ *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Dokument przyjęty podczas 322. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w dniu 1 maja 2003 r., Warszawa 2003; *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Dokument przyjęty podczas 313. Zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu w dniu 20 czerwca 2001 r., Kraków 2001; KOMISJA EPISKOPATU POLSKI DS. WYCHOWANIA KATOLICKIEGO, *Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie. Wychowanie seksualne*, Sandomierz 1997; *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Dokument zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski 20 czerwca 2001 r., Kraków 2001.

¹⁴ U. DUDZIAK, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2009.

¹⁵ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Città del Vaticano 1997; tekst polski: Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1997.

wego, wprowadzenia do misji – wymienia położenie fundamentu wartości etycznych. Jest więc przewidziane miejsce na poruszenie zagadnień związanych z nierozzerwalnością małżeństwa. Szczególną rolę w przygotowaniu do małżeństwa może spełnić opracowanie zagadnień, które program katechizacji ujmuje jako: „nauka wiary i jej rozwój, poznanie zasad chrześcijaństwa i uczenie życia nimi, pokazywanie Boga i wprowadzanie w kontakt z Nim, okazywanie małżeństwa opartego na sakramencie i życiu chrztem, kształtowanie wierności słowu danemu sobie, innemu człowiekowi, czy wreszcie Bogu, a także odpowiedzialności przed Ojcem i Sędzią po życiu doczesnym” (DDR 21).

Obowiązek wychowawczy spoczywający na Kościele wiąże się z zadaniem, jakim jest „wskazywanie wszystkim ludziom drogi do zbawienia” (DWCh 3) i wspomaganie ich ustawiczną opieką, by mogli osiągnąć pełnię życia w Chrystusie¹⁶. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego podkreśla: „W pełnieniu swej misji Kościół ma obowiązek i prawo zajmowania się moralnym wychowaniem ochrzczonych” (WW 108). Pomocy we właściwym ujmowaniu zagadnień małżeńskich i rodzinnych, w tym prawidłowo prowadzonego wychowania seksualnego, należy oczekiwać również od biskupów i kapłanów (PH 13). „Trudności, jakie napotyka wychowanie seksualne, często w obrębie samej rodziny, są wezwaniem do tym większego zaangażowania wspólnoty chrześcijańskiej, a w szczególności kapłanów, by współpracować w dziele wychowania ochrzczonych” (WW 54). Zadaniem Kościoła jest zapewnić młodzieży ponadgimnazjalnej, niezależnie od katechizacji w szkole, rocznej katechizacji przedmałżeńskiej. Ma to być rodzaj katechumenatu przed narzeczeństwem i przed zawarciem małżeństwa obejmujący co najmniej 25 spotkań prowadzonych analogicznie do przygotowania przed Pierwszą Komunią Świętą czy bierzmowaniem. „Przygotowanie to powinno łączyć trzy zasadnicze elementy: wspólnotowo-liturgiczny, konferencyjny i dialogowy” (DDR 24). Odpowiedzialność za realizację tej formy bliższego przygotowania do małżeństwa spoczywa na Zespole Pastoralnym składającym się z duszpasterza, doradcy

¹⁶ Pius XI, Encyklika „*Divini illius Magistri*” o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (31 XII 1929), AAS 22:1930, s. 53 n., 56 n.

życia rodzinnego, przedstawicieli ruchów małżeńskich i rodzinnych i Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. W gestii tego zespołu leży adaptacja programu katechizacji przedmałżeńskiej do miejscowych warunków i czuwanie nad jego wykonaniem (por. DDR 25).

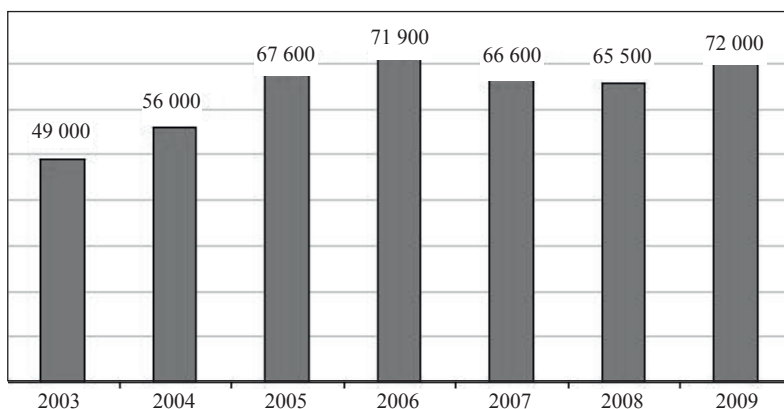
W przygotowaniu do godziwego życia i odpowiedzialnego pełnienia przyszłych ról życiowych znacząca jest rola grup rówieśniczych. Zadaniem dorosłych jest umożliwić młodzieży uczestnictwo w zajęciach tych grup, które nie degradują, a formują osobowość młodego człowieka. Rolą duszpasterzy jest staranie o to, by w parafii były obecne grupy dające szanse pogłębiania chrześcijańskiej formacji młodzieży oraz by grupy te doznawały potrzebnej im uwagi i wsparcia. Rozważanymi podczas spotkań tematami mogą i powinny być także etyczne aspekty relacji międzyludzkich oraz znaczenie sakramentów. Wyjaśnienie tego, „czym jest miłość, małżeństwo, odpowiedzialne rodzicielstwo?“, a także „dlaczego sakramentalna więź kobiety i mężczyzny jest nierozzerwalna?“ nie tylko będzie się cieszyć zainteresowaniem uczniów, ale i będzie mieć istotne znaczenie wychowawcze.

Do zadań duszpasterzy należy także poważne i sumienne traktowanie bezpośredniego przygotowania do małżeństwa: dbałość o rzetelnie prowadzone katechezy przedślubne i zajęcia poradniane, współpraca z parafialnym doradcą życia rodzinnego, wyposażenie w odpowiednie materiały istniejącej w parafii Katolickiej Poradni Życia Rodzinnego, troska o przekaz potrzebnych informacji, cierpliwość, takt i stosowne do sytuacji religijnej penitenta potraktowanie spowiedzi przedślubnej, uwzględnienie w rozmowie z narzeczonymi zagadnień pozwalających poznać ich poglądy na małżeństwo, jego sakramentalność, nierozzerwalność, miłość i wierność. „W rozmowie tej, pełnej troski i delikatności, chodzić będzie nie tylko o samo stwierdzenie stanu wiedzy egzaminowanych i sprawdzenie, czy ona wystarcza do ważnego i godziwego zawarcia sakramentu małżeństwa, ale też o wspólne rozeznanie, co powinni uzupełnić, co poprawić, gdzie szukać pomocy, by ich życie mogło być dla nich samych źródłem szczęścia, dla ich potomstwa środowiskiem rozwoju, a dla otoczenia apostolską zachętą do życia Ewangelią” (DDR 33).

3. Przeszkody i trudności w formacji przyszłych małżonków

Przytoczone źródła i dokumenty przedstawiające nierozzerwalność małżeństwa i zasady przygotowania do życia w rodzinie ukazują, „jak być powinno”. Pojawia się jednak pytanie, czy na podstawie doświadczenia życiowego można twierdzić, że rzeczywiście tak „jest”¹⁷. Poważną obawę o kształtowanie właściwej wizji małżeństwa i rodziny rodzi fakt znacznej liczby rozwodów. Zestawienie przeprowadzonych cywilnie rozwodów w latach 2003-2009 przedstawia wykres nr 1.

Wykres 1. Statystyki rozwodowe w Polsce w latach 2003-2009¹⁸



W sytuacji gdy w niektórych latach rozpada się więcej niż co czwarte małżeństwo, trudno mówić o tworzeniu właściwych warunków wychowawczych dla powołanego do życia potomstwa. O niedojrzałości do

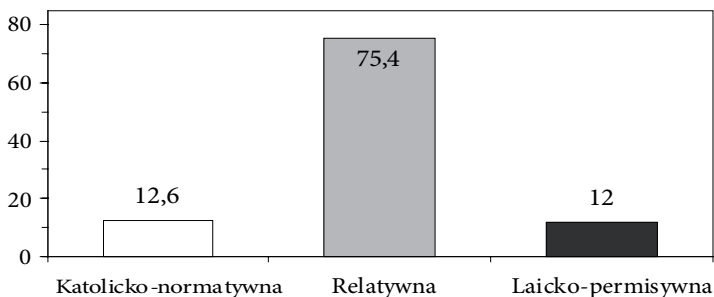
¹⁷ B. MIERZWIŃSKI, J. WILK, R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin–Wrocław 2002, s. 412; R. KAMIŃSKI, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1. Lublin 2000, s. 21.

¹⁸ *Statystyki rozwodowe w Polsce*, <http://www.agencjarozwodowa.pl/article/show/id=170> (odczyt z 3.09.2010 r.).

małżeństwa i braku właściwego przygotowania może świadczyć to, że dużą grupę wśród rozwodzących się stanowią bardzo młodzi małżonkowie. W 2008 roku w grupie rozwodzących się osób, które nie przekroczyły 24. roku życia, mężczyźni stanowili 56%, a kobiety 75%. Nie ulega wątpliwości, że wydolność wychowawcza skonfliktowanych, zapracowanych i przez to nieobecnych bądź rozwiedzionych małżonków jest znacznie ograniczona, często niekorzystna.

Problemem wychowawczym jest również brak właściwych postaw moralnych większości ankietowanych nauczycieli szkół ponadpodstawowych. Odniesienia do norm chroniących życie małżeńskie i rodzinne umożliwiły wyodrębnić grupę nauczycieli aprobujących katolicko-normatywne wychowanie seksualne, preferujących laicko-permisywną edukację seksualną i przejawiających postawy relatywne. Dane procentowe uzyskane na podstawie wypowiedzi 603 respondentów obrazuje wykres nr 2.

Wykres 2. Postawy wobec wychowania seksualnego uwzględniające akceptację i dezakceptację norm moralnych wyrażoną przez nauczycieli (zestawienie procentowe)¹⁹



Stwierdzenie, że 87,4% ankietowanych nauczycieli przejawia postawy niezgodne z nauczaniem Kościoła przedstawiającym normy moralne regulujące zachowania seksualne i prokreacyjne, nie rokuje

¹⁹ U. DUDZIAK, *Postawy wobec wychowania seksualnego...*, dz. cyt., s. 628.

pomyślnie ich oddziaływać wychowawczych. Trudno przypuszczać, by nieodzowne w przygotowaniu do małżeństwa normy moralne zostały uczniom podane przez osoby wyrażające wobec tych norm relatywizm bądź dezakceptację. Uzasadniony niepokój może budzić fakt, że także wśród katechetów znajdują się osoby mające wobec norm moralnych odmienne stanowisko niż Kościół, w którego imieniu nauczają. „Mimo że około połowę nauczycieli stanowiących grupę katolicko-normatywną (to znaczy uznających katolicką moralność małżeńsko-rodzinną) stanowią katecheci, to jednak wśród wszystkich teologów uczestniczących w przeprowadzonych badaniach kwestionariuszowych liczba osób aprobujących wszystkie normy moralne nie stanowi 100%, lecz 74%. (...) Jedna z katechetek, mająca również uprawnienia do prowadzenia zajęć wychowania do życia w rodzinie, nie akceptuje żadnej normy moralności małżeńsko-rodzinnej. Pozostali przyjmują postawy relatywne, a na temat niektórych norm wolą się nie wypowiadać. Nie są więc w stanie podać odpowiedniej argumentacji normatywnej dla zagadnień istotnych w tworzeniu małżeństwa i rodziny. Wśród nauczycieli WdŻ, a więc przedmiotu specjalnie poświęconego tym zagadnieniom, osoby aprobujące wszystkie z sześciu przedstawionych norm moralnych stanowią 27%. Wynika stąd, że większość nauczycieli mających kształtować odpowiedzialne postawy prorodzinne nie jest przekonana do słuszności norm regulujących zachowania seksualne i prokreacyjne. Nauczyciele ci nie będą więc umieli oprzeć prowadzonych przez siebie zajęć na właściwym fundamencie normatywnym. Mogą też zasiewać wątpliwości moralne wśród edukowanych uczniów”²⁰.

Pojawia się też pytanie o miejsce dla treści poświęconych moralności małżeńskiej w podręcznikach katechetycznych. Z analizy przykładowo wybranych książek wynika, że w przeznaczony dla uczniów gimnazjum serii „W drodze do Emaus” jest tylko jedna lekcja wprost dotycząca nierozzerwalności małżeństwa i sprzeciwu wobec rozwodów, przeznaczona dla klasy III w tomie *Jezus prowadzi i zbawia*. To katecheza nr 19 zatytułowana *Co Bóg złączył*²¹. Podobnie w podręczniku

²⁰ U. DUDZIAK, *Postawy wobec wychowania seksualnego...*, dz. cyt., s. 633.

²¹ Z. MAREK (red.), *Jezus prowadzi i zbawia*, Kraków 2000, s. 80-81.

Jezus Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła treści dotyczące nierozzerwalności małżeństwa można odnaleźć w jednej katechezie *Przemioty małżeństwa*²². W sytuacji gdy przez wiele godzin młodzi ludzie oglądają telewizję lansującą permissywny styl życia, gdy czytają podobne w swym przekazie deprawacyjne czasopisma, gdy rozmaite grupy młodzieżowe, np. typu „Ponton”, „Sami sobie” prześcigają się wprost, by dotrzeć do nastolatków z liberalnym nauczaniem i stylem życia, należy przyznać, że jedna godzina katechezy poświęcona sprzeciwowi wobec rozwodów nie może być wystarczająca w kształtowaniu właściwych postaw. O dysproporcji pomiędzy *sacrum* a *profanum* świadczy też dość krótki czas, w porównaniu z innymi zajęciami, poświęcony na katechizację. Uwzględniając inne potrzeby katechetyczne, jak np.: biblistyka, chrystologia, historia Kościoła, odmienność atmosfery szkoły i parafii oraz wspomniane tendencje sekularyzacyjne i permissywne, tym bardziej trzeba wprowadzić oprócz katechezy szkolnej także katechezę parafialną. W tym jednak względzie większość diecezji zawodzi. Istniejące zalecenia, a nawet opracowany program nie wystarczy, gdy brakuje jego praktycznej realizacji. Szczególnie przykry jest fakt, że wielu absolwentów nauk o rodzinie dotyka bezrobocie lub imają się oni innych, niezwiązanych z posiadanym wykształceniem prac, a młodzież – w kształtowaniu właściwych postaw małżeńskich i rodzinnych, w walce z trendami deprawacyjnymi – pozostaje osamotniona.

Należy zauważyć, że w wielu parafiach brakuje również katechezy dla dorosłych. Z Katolickich Poradni Życia Rodzinnego korzystają głównie narzeczeni. Nie wychodzi się z propozycją wspomagających realizację podjętego powołania specjalistycznych warsztatów dla małżonków i rodziców. Brakuje ogólnoparafialnej formacji młodych małżonków, nie są organizowane dni skupienia w kolejne rocznice ślubu. Rezultaty tych zaniedbań przy zmasowanej demoralizacji dokonującej się za pomocą rozmaitych laickich form oddziaływań mogą się uzewnętrznić w postawach przyjmowanych wobec miłości, małżeństwa, rodziny, współżycia przed ślubem, zdrad małżeńskich, antykoncepcji, aborcji czy rozwodów.

²² R. Lis, *Jezus Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła*, Lublin 2006, s. 140-143.

4. Postawy wobec rozwodów

Już na początku lat 70. XX wieku F. Adamski zwracał uwagę na liberalizację w dziedzinie zachowań seksualnych, i to tym większą, im wyższe wykształcenie ankietowanych²³. Zauważył też, że „niemała jest grupa katolików i to nawet regularnie praktykujących i przyznających się (...) do głębszych związków z religią, którzy wyrażają z gruntu obce doktrynie kościelnej”²⁴ opinie. W ocenie F. Adamskiego stanowisko badanych nupturientów wobec norm chroniących życie małżeńskie i rodzinne „oznacza albo daleko zaawansowany analfabetyzm religijny, albo świadome wypaczanie podstawowych norm moralności katolickiej, bądź wreszcie postępujący proces laicyzowania się poglądów na charakter związku małżeńskiego. (...) badanych charakteryzuje duży stopień niewiedzy religijnej, której towarzyszy chęć wypaczania doktryny, pobudzana osobistą praktyką życiową i oddziaływaniem czynników zewnętrznych będących wyrazem tzw. ducha czasu”²⁵. Z przedstawionych badań wynikało, „że coraz szerzej zanika w świadomości katolików istotna treść wiążąca się z chrześcijańską koncepcją małżeństwa i rodziny”²⁶. Wielu ludzi uważa się za katolików i oczekuje, że zawierany przez nich związek małżeński zostanie pobłogosławiony w Kościele, a równocześnie odrzuca bądź częściowo już żyje w niezgodzie z normami moralnymi regulującymi życie małżeńskie i rodzinne obowiązującymi w tym Kościele. Wśród osób przygotowujących się do zawarcia ślubu kościelnego w drugiej połowie lat 70. XX wieku jedynie około 60% aprobowało stanowisko Kościoła wobec nieodłącznego elementu sakramentalności małżeństwa, jakim jest jego nierozzerwalność. Obawą badacza było, czy pozostali narzeczeni – jeżeli z góry zakładają możliwość rozwiązania związku – „mają prawo do otrzymania sakramentu małżeństwa, czy spełniają niezbędne wymogi, aby ów sakrament przyjąć w sposób ważny”²⁷.

²³ F. ADAMSKI, *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*, Warszawa 1970.

²⁴ TENŻE, *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*, „Roczniki Nauk Społecznych”, t. V, Lublin 1977, s. 165.

²⁵ Tamże, s. 166-167.

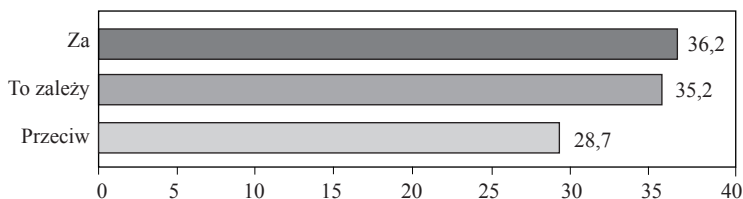
²⁶ Tamże, s. 229.

²⁷ Tamże.

Słynne badania ks. prof. W. Zdaniewicza z 1984 roku przeprowadzone w 14 parafiach wśród katolików wychodzących z niedzielnej mszy świętej przyniosły bardzo niepokojące wyniki. Z wypowiedzi 23 559 osób okazało się, że z nakazem nierozzerwalności małżeństwa zgadza się 40,3% grupy²⁸. Uzyskane rezultaty stały się inspiracją do podejmowania dalszych diagnoz.

Z przeprowadzonych przeze mnie już w XXI wieku badań wśród nauczycieli zatrudnionych w szkołach ponadpodstawowych wynika, że tylko 28,7% tej grupy sprzeciwia się rozwodom²⁹. Postawy pozostałych są relatywne bądź całkowicie aprobujące rozwód, a więc zdecydowanie sprzeczne z nauczaniem Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Niska kondycja moralna nauczycieli może powodować wyjątkowo niekorzystne skutki społeczne. Grupa ta składa się bowiem z ludzi odpowiedzialnych za wychowanie wchodzącej w dojrzałe życie młodzieży. Szczegółowe wyniki badań przedstawiono na wykresie nr 3.

Wykres 3. Postawy nauczycieli wobec dopuszczalności rozwodów (zestawienie procentowe)³⁰



Na podstawie przeprowadzonych badań określono poziom akceptacji nierozzerwalności małżeństwa w różnych grupach społecznych. Poprzez zastosowanie badań longitudinalnych warto jeszcze rozważyć,

²⁸ W. ZDANIEWICZ, *Problem akceptacji wybranych norm etyki życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: W. PIWOWARSKI, W. ZDANIEWICZ (red.), *Dziecko*, Warszawa-Poznań 1984, s. 111.

²⁹ U. DUDZIAK, *Postawy wobec wychowania seksualnego...*, dz. cyt., s. 545.

³⁰ Tamże.

czy aprobatą rozwodów nie ma tendencji wzrostowej. Odniesienia do nierozzerwalności małżeństwa w kolejnych latach postanowiono prześledzić, opierając się na sondażu diagnostycznym realizowanym wśród katechizowanych uczniów liceum.

5. Badania wśród młodzieży

Młodzież kończąca naukę w liceum stanowi grupę osób, które w niedługim czasie – do kilku lat – mogą być zainteresowane zawarciem małżeństwa. Od postaw współczesnych nastolatków zależy jakość i trwałość ich przyszłych małżeństw, a także sposób wychowywania dzieci. Wyrażane postawy mogą mieć konsekwencje życiowe, zarówno indywidualne, jak i społeczne. Mogą odzwierciedlać zgodność z wyznawaną wiarą, ale i przeciwnie – mogą się okazać z nią sprzeczne. Z tych powodów warto podejmować badania empiryczne w tej grupie wiekowej. Warto stawiać młodzieży pytania dotyczące norm regulujących życie małżeńskie i rodzinne, ponieważ od jakości udzielonych odpowiedzi może zależeć przyszłość kolejnych pokoleń. Empiryczna diagnoza postaw społecznych może być cenną wskazówką do podjęcia konkretnych działań pastoralnych³¹.

Sondaż diagnostyczny prowadzony był w losowo wybranym liceum w Lublinie w latach: 1992, 2000, 2003 i 2007³². Ankiety wypełniło kolejno: 128, 98, 95 i 80 uczniów III klas licealnych, czyli łącznie 401 osób.

Rok 1992 w Polsce był szczególny ze względu na niedawną transformację ustrojową (1989), powszechne nauczanie przywróconej do szkół religii (1990), ale także politykę tzw. grubej kreski i obowiązzy-

³¹ R. KAMIŃSKI, *Metoda w teologii pastoralnej*, RTK 37:1990 z. 6, s. 94-97; TENŻE, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, s. 101-103; B. MIERZWIŃSKI, J. WILK, R. BIELEŃ, *Duszpasterstwo rodzin*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, Lublin–Wrocław 2002, s. 412.

³² Badania z lat 1992, 2000, 2003 przedstawiono w pracy: U. DUDZIAK, *Akceptacja niektórych norm moralnych (Badania empiryczne wśród młodzieży licealnej)*, Lublin 2004. Arch. KUL. Badania przeprowadzone w 2007 roku opisano w pracy: P. PUACZ, *Postawy młodzieży licealnej wobec wybranych norm współżycia małżeńskiego i rodzinnego*, Ryki 2007.

wanie wielu niezmiennych ustaw, w tym ustawy z 1957 roku dopuszczającej przerywanie ciąży. Polacy, w czasach socjalizmu nierzadko cierpiący na rozdwojenie postaw, mogli wreszcie bez obaw wyrażać prawdę, którą żyją. O taką prawdę w zakresie norm moralnych zapytano w anonimowej ankiecie młodzieży z III klas licealnych. Jak już podano, pierwsza z badanych grup liczyła 128 osób. Stanowiło ją 87 dziewcząt (68%) i 41 chłopców (32%).

Należy zauważyć, że badanie ankietowe miało miejsce podczas katechez, a więc dotyczyło osób w 100% przyznających się do swej przynależności do Kościoła katolickiego. Skoro więc wiara, którą wyznają, obliuguje do zachowania w życiu takich norm jak: zakaz współżycia przed małżeństwem i pozamałżeńskiego, zakaz rozwodów, zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych i zakaz przerywania ciąży, wydawać by się mogło, że wszystkie katechizowane już od tylu lat osoby, będące po przyjęciu sakramentu bierzmowania nazywanego sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości, opowiedzą się za wymienionymi tu normami z pełną aprobatą. Z drugiej strony wyzwolona spod cenzury wielość deprawacyjnych źródeł w mediach mogła oddziaływać niekorzystnie na formujące się postawy młodych Polaków.

Wybór skutecznych oddziaływań wychowawczych wymaga rzetelnego zdiagnozowania sytuacji wychowawczej oraz dotychczasowych poglądów wychowanka. Wyniki badań empirycznych mogą mieć też istotne znaczenie w opracowywaniu form katechizacji. Z tej racji badania ankietowe realizowane wśród uczniów III klas licealnych w 1992 roku powtórzone zostały w 2000 roku i objęły ten sam poziom rozwojowy i szkolny młodzieży. Rok ten wydaje się tym szczególniejszy, że wiąże się z nadchodzącym przełomem wieków, a od postaw młodzieży zależy przyszłość, zarówno jej samej, jak i społeczeństwa. W badaniach udział wzięło 98 osób, w tym 65 dziewcząt, co stanowiło 66% grupy, i 33 chłopców, czyli 34% grupy. Większość uczennic jest typowa dla tego rodzaju szkoły – ponadgimnazjalnej i ogólnokształcącej.

Ponowne badania postaw młodzieży wobec fundamentalnych norm moralnych regulujących życie seksualne i prokreacyjne przeprowadzono w 2003 roku, tj. 11 lat po pierwszych badaniach tego typu i 3 lata

po drugich. Rok 2003 to kolejny rok nowego tysiąclecia, a w Polsce kolejny rok rządów koalicji SLD-UP, rok wielu afer i ujawniania upadku wartości grupy trzymającej władzę. Posłowie lewicy kilkakrotnie sygnalizowali zamiar nowelizacji ustawy mającej zalegalizować aborcję z przyczyn społecznych, a także wyrażali swe dążenia do uznania związków homoseksualnych. Sprzeciwiła się temu Polska Federacja Ruchów Obrony Życia. Za ochroną życia człowieka od poczęcia zdecydowanie wypowiedział się Episkopat Polski. Ze względu na referendum dotyczące przystąpienia Polski do Unii Europejskiej i chęć zyskania poparcia katolików informacje o staraniach legalizacji aborcji czasowo wyciszono. Wydaje się, że perturbacje tego typu wraz ze spodziewanymi zmianami po przystąpieniu Polski do Unii, zwłaszcza otwarcie na zachodni liberalizm, mogą oddziaływać na kształtowanie się hierarchii wartości i postaw młodzieży wobec norm moralnych. Z tej racji prowadzenie sondaży diagnostycznych w przełomowych momentach społecznych ma szczególne znaczenie, zarówno naukowo-badawcze, jak i praktyczne. Badania longitudinalne pozwalają ponadto określić stopień i kierunek zmiany nastawień określonych grup, są podstawą do formowania prognoz i propozycji pastoralnych.

Podobnie jak w latach 1992 i 2000 badaniem ankietowym objęto uczniów III klas liceum. W 2003 roku liczba ankietowanych wynosiła 95 osób, w tym 57 dziewcząt stanowiących 60% grupy i 38 chłopców – 40% grupy.

Zmniejszającą się liczbę uczniów szkół średnich potwierdza badanie przeprowadzone cztery lata później (2007), w którym udział wzięło 80 osób. Podobnie jak w trzech poprzednich badaniach liczba dziewcząt była większa niż liczba chłopców. Dziewczęta stanowiły 57,5% badanej grupy (N = 46), a chłopcy 42,5% (N = 34).

Ankietowanych ze względu na wiek 18-19 lat można uznać za osoby wchodzące w dorosłe życie. Już ostatni rok uczestniczą w katechezie szkolnej. Coraz bliższe są im decyzje związane z wyborem drogi życiowej i zawodowej. Większość z nich wybierze małżeństwo. Pojawia się więc pytanie o efekty dalszego i bliższego przygotowania do realizacji tego powołania. Czy współczesna młodzież ma świadomość tego, że

przymierze małżeńskie jest zawierane na całe życie? Jednym z czynników weryfikujących wiedzę z zakresu sakramentalności małżeństwa jest właśnie stanowisko młodzieży wobec jego nierozzerwalności.

6. Postawy uczniów

W przeprowadzonej ankiecie uczniowie mogli wyrazić swą opinię na temat nierozzerwalności małżeństwa, bądź to aprobując tę normę moralną, bądź sprzeciwiając się jej, bądź wyrażając postawę relatywną, uzależniając ją od określonych okoliczności. Zarówno sprzeciw, jak i relatywizm wobec norm moralnych jest niezgodny z nauczaniem Kościoła. Normy moralne są obiektywne i niezmiennie. Rolą człowieka jest je rozpoznać, odczytać, a nie stanowić je, czy przekształcać, dostosowując do własnych zachcianek bądź fluktuacji życiowych i społecznych³³. Zadanie osób kształtujących postawy jest trójstopniowe. Rozpoczyna je poznanie norm. Kolejnym etapem jest ich interioryzacja, a następnym ich realizacja w konkretnym działaniu³⁴. Z badań wynika, że dla wielu uczniów ani wychowanie rodzinne, ani wieloletnia katechizacja nie okazały się wystarczające w formowaniu prawidłowych postaw mo-

³³ T. ŚLIPKO, *Płciowość człowieka w świetle moralności*, w: M. KOZAKIEWICZ (red.), *Pro i contra w planowaniu rodziny w wychowaniu seksualnym*, Warszawa 1989, s. 22; S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992, s. 261-262; por. KKK 891; KO 10; J.A. SOBKOWIAK, *Norma moralna*, w: JAN PAWEŁ II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 361; zob. PIUS XII, *Encyklika „Summi Pontificatus” o solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym* (20 X 1939), AAS 31:1939, s. 413-453; JAN XXIII, *Encyklika „Mater et magistra” o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej* (15 V 1961), AAS 53:1961, s. 401-464; JAN XXIII, *Encyklika „Pacem in terris” o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności* (11 IV 1963), AAS 57:1963, s. 877-885; KDK 16; DSP 6; KO 7; PAWEŁ VI, *Encyklika „Populorum progressio” o popieraniu rozwoju narodów* (26 III 1967), AAS 59:1967, s. 257-299; PAWEŁ VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego* (25 VII 1968), AAS 60:1968, s. 257-299.

³⁴ Zob. A. KWAK, *Postawa*, w: K. OSTROWSKA (red.), *Wychowanie do życia w rodzinie. Słownik pojęć*, Kraków 2004, s. 89-90; H. KRZYSZTECZKO, *Osobowość*, w: J. MAKSEŁON (red.), *Psychologia dla teologów*, Kraków 1995, s. 182-183; J. MAKSEŁON, *Społeczny kontekst funkcjonowania człowieka*, w: *Psychologia dla teologów, dz. cyt.*, s. 230-231.

ralnych. Widać to na przykładzie odniesień do nierozzerwalności małżeństwa, które dalekie są od oczekiwanych. W 1992 roku jedynie 25% uczniów III klas liceum uznawało katolicką normę moralną w odniesieniu do nierozzerwalności małżeństwa; 39% grupy ankietowanych uczniów było tej normie przeciwnych, a 36% uzależniało swe stanowisko od konkretnej sytuacji. W 2000 roku zgodność wyrażanych postaw z obowiązującą normą moralną jeszcze się zmniejszyła. Uczniowie akceptujący nierozzerwalność małżeństwa stanowili 12%. Przeciwnych tej normie było 52%, a odnoszących się do niej relatywnie – 36%.

Większość młodzieży nieaprobująca zakazu rozwodów wymieniała różne sytuacje, w których rozwód ma prawo, a nawet powinien nastąpić. Argumenty podpisane przez uczniów były następujące:

Lepiej, żeby się rozwiedli, niż pozabijali.

Jeżeli małżonkowie źle się dobrali, to po co mają się męczyć?

Powinny być rozwody, ponieważ gdy popełnimy błąd, musimy mieć jakąś drogę odwrotu.

Rozwody dają drugą szansę.

Ludzie powinni uzyskiwać rozwody, ponieważ nie mogą być do niczego zmuszeni.

Jestem za rozwodem w przypadku zdrady. Nie zniósłabym tego, by mój mąż sypiał z innymi kobietami lub mężczyznami.

W przypadku znęcania się fizycznego.

Gdy trafi się alkoholik.

Jeżeli powodem rozwodu jest nieposiadanie dzieci, to zgadzam się na niego.

Jeśli małżeństwo zostało zawarte tylko pod wpływem chwilowego zauroczenia³⁵.

Przedstawione wypowiedzi dowodzą dość powierzchownego i mało odpowiedzialnego podejścia do małżeństwa. Może to wynikać z niedostatecznej wiedzy, jaką katechizowana młodzież posiada zarówno na temat sakramentalnego przymierza, jak i możliwej pomocy małżonkom świadczonej poprzez formację religijną, poradnictwo, terapię. Młodzież

³⁵ U. DUDZIAK, *Akceptacja niektórych norm moralnych...*, dz. cyt., s. 104.

może także wiedzieć niewystarczająco dużo na temat ewentualnej separacji, różnic pomiędzy separacją a rozwodem oraz wielorakich skutków rozwodu. Może warto tymże uczniom przedstawić wypowiedzi kolegów przeciwnych rozwodom, którzy stwierdzają, że:

*Rozwód jest zerwaniem zobowiązań złożonych w przysiędze kościelnej.
Narusza świętość osoby.*

Rozwód świadczy, że ci dwoje nigdy naprawdę się nie kochali i nie osiągnęli dojrzałości psychicznej, aby móc wstąpić w związek małżeński.

Jestem przeciw rozwodom, bo rozbija się rodzina i cierpią dzieci³⁶.

Badania przeprowadzone w 2003 roku ujawniły, że uczniowie aprobujący nierozzerwalność małżeństwa stanowili 17%, całkowicie sprzeciwiający się tej normie – 39%, a przyjmujących postawy relatywne było 44%. Odniesienie porównawcze do akceptacji takich norm jak: czystość przedmałżeńska, wierność małżeńska, zakaz antykoncepcji i zakaz aborcji wykazuje, że aprobata nierozzerwalności małżeństwa plasuje się na przedostatniej pozycji. Mniejszą od niej akceptację zyskuje odpowiedzialne rodzicielstwo oparte na metodach naturalnego planowania rodziny i wiążące się z zakazem stosowania antykoncepcji.

Niepokoić może fakt, że nawet wśród regularnie uczestniczących we mszy świętej i przystępujących do spowiedzi uczniów (42% i 52%) nie wszyscy akceptują fundamentalne normy moralne regulujące życie małżeńskie i rodzinne. Być może jest to spowodowane brakiem pogłębionej wiedzy w tej dziedzinie lub brakiem interioryzacji postaw. Może to jednak wskazywać na jeszcze bardziej niebezpieczne zjawisko pewnej schizofrenii postaw, jakim jest uczestniczenie w sakramentach mimo odmiennych zapatrywań moralnych. Może to również świadczyć o subiektywnym ujmowaniu norm z pomijaniem obowiązującej normy obiektywnej. Rezultatem tego może być rozdwojenie występujące u osób, które „wierzą, że Bóg jest, ale żyją tak, jakby Boga nie było”. W każdym razie implikuje to niekorzystną perspektywę dla przyszłych małżeństw tej młodzieży, która obecnie zajmuje takie stanowisko. We

³⁶ Tamże.

wszystkich przypadkach wskazana jest tym intensywniejsza katechizacja zawierająca pogłębione nauczanie w tym zakresie.

Aprobata normy moralnej, jaką jest nierozzerwalność małżeństwa, wyrażona w wypowiedziach uczniów ankietowanych w 2007 roku osiąga podobną wartość jak w 2000 roku, stanowiąc 11,3%. Zmniejszyła się liczba osób sprzeciwiających się tej normie (16,2%), ale zdecydowanie wzrósł procent uczniów uzależniających dopuszczalność rozwodu od rozmaitych sytuacji (72,5%). Relatywizm wobec zakazu rozwodów ankietowani argumentowali następująco:

- *jeśli nie chcą ze sobą żyć, powinni się rozstać, a nie męczyć się ze sobą*
- *są przypadki, kiedy Kościół nie powinien zabraniać rozwodów*
- *w takich sprawach ludzie powinni sami decydować*
- *nie można zmuszać do bycia razem, jeśli miłość wygasła*³⁷.

Wypowiedzi uczniów świadczą o preferowaniu rozwiązania małżeństwa zamiast rozwiązywania problemów utrudniających wzajemne relacje. Dowodzą także przyznawania sobie praw decydowania o zerwaniu dozgonnych więzi małżeńskich, stawiania żądań Kościołowi, by nie sprzeciwiał się rozwodom. Stwierdzenia uczniów, zwłaszcza takie jak zacytowane zdanie o możliwym „wygaśnięciu miłości”, ujawniają braki wiedzy na ten temat, mylenie miłości z emocjami, takimi jak zakochanie, zauroczenie, fascynacja. Wskazują też na nieznamość Hymnu do Koryntian, w którym św. Paweł pisze, że „miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13,8a). Potwierdzony badaniami empirycznymi fakt, że nierozzerwalność małżeństwa w 1992 roku uznawał co czwarty licealista, a po 15 latach – niemal co dziesiąty, skłania do postawienia pytań o przyczyny dezakceptacji norm w katolickim społeczeństwie polskim.

7. Powody dezakceptacji norm

Wśród wymienionych przez ankietowanych przyczyn nieprzestrzegania norm moralnych zwrócono uwagę na takie jak: usytuowa-

³⁷ P. PUACZ, *Postawy młodzieży...*, dz. cyt., s. 74.

nie wiary w hierarchii wartości niżej niż np. kariera, moda, oddziaływanie środków społecznego przekazu, braki w wychowaniu.

Człowiek dzisiejszych czasów jest zabiegany, dąży za karierą, dlatego też nie patrzy na wiarę.

Ludzie idą za modą, patrzą na innych.

Sądzę, że wynika to z postępu cywilizacji i podążania za modą, którą przychodzi do nas z Zachodu. Ludzie robią coś wbrew sobie, aby zaimponować innym i często wiąże się to z łamaniem norm moralnych.

Przyczyną tego, że większość ludzi nie postępuje zgodnie z normami moralnymi, jest branie negatywnych przykładów z brutalnych filmów, programów, gazet.

To rodzice powinni tego uczyć. Jest także wpływ mediów, które „skrzywiają” poglądy młodych ludzi.

Przestrzeganie norm moralnych to tylko „formalność”. Niewielu jest ludzi, którzy tak postępują. Większość społeczeństwa (moim zdaniem) nie ma nawet pojęcia, o co z tym chodzi. Ja też.

Dzieci nie odróżniają dobra i zła, tak jak osoby dorosłe – powinno się o tym pamiętać³⁸.

Takie wypowiedzi młodzieży powinny mieć szczególnie mobilizujący wpływ na dorosłych, odpowiedzialnych za jej wychowanie. Zwłaszcza dwie ostatnie wypowiedzi przypominają rozmowę Filipa z etiopskim urzędnikiem królowej Kandaki z Dziejów Apostolskich: „«Czy rozumiesz, co czytasz?» – zapytał. A tamten odpowiedział: «Jakżeż mogę [rozumieć], jeśli mi nikt nie wyjaśni?»» (Dz 8,30b-31a). Dworzanin znalazł właściwą odpowiedź u niosącego Dobrą Nowinę o Jezusie Filipa. Istotne jest, by współczesna młodzież także ją znalazła. W odpowiedzialnym wychowaniu konieczna jest eliminacja wszelkich deprawujących czynników, ochrona przed niebezpiecznym wpływem *profanum* i wyjaśnianie *sacrum*. Znakiem współczesności jest wyjątkowa potrzeba głębokiego i rzetelnego nauczania fundamentalnych praw ludzkiej moralności.

³⁸ U. DUDZIAK, *Akceptacja niektórych norm moralnych...*, dz. cyt., s. 118-119.

Potrzeba poruszania zagadnień moralnych w procesie wychowania młodzieży jest tym wyraźniejsza, im widoczniejsze staje się to, że większość ankietowanych uczniów zajmuje stanowisko przeciwne normom moralnym. W ich wypowiedziach ujawniał się najczęściej przesadny indywidualizm, subiektywizm, liberalizm, wadliwe rozumienie wolności, atak na Kościół. Przedstawiane poglądy niejednokrotnie dowodziły braku poczucia solidarności i odpowiedzialności społecznej oraz brak świadomości tego, że skutki błędnego postępowania jednostki poniosą także inni.

Człowiek jest wolną istotą i tym różni się od zwierząt. Chcę żyć jak wolny człowiek i Kościół nie będzie mówił, co mam robić.

Każdy powinien robić to, co chce, i nie powinniśmy się do tego wtrącać. Jest to każdego osobista sprawa, co robi.

Każdy człowiek jest indywidualnością i każdy ma jakieś swoje, często odmienne poczucie moralności. Odrębność tę trzeba szanować.

Każdy z nas posiada normy, według których żyje, stworzył je sobie sam, według własnego sumienia. Niekoniecznie musi być to związane z wiarą.

Jak ktoś chce, to niech przestrzega, a jak nie, to nie.

Uważam, że niektóre z nich ograniczają wolną wolę człowieka i trudno żyć według nich we współczesnym świecie.

Niektóre normy mają swoje uzasadnienie w życiu. Niektóre trudno nazwać normami, gdyż są wymysłem chorych na umyśle osób.

Uważam, że normy moralne w Polsce są niezupełnie właściwe, ponieważ niektóre rzeczy są dopuszczalne.

Bez sensu jest wprowadzanie martwych przepisów, które nie będą przestrzegane³⁹.

Ostatnie wypowiedzi wskazują na występującą wśród młodzieży tendencję raczej do zmiany istniejących norm niż do zmiany niezgodnego z nimi postępowania.

³⁹ Tamże, s. 119-120.

8. Postulaty pastoralne

Rezultaty przeprowadzonych badań wśród licealistów pozwalają ocenić kondycję moralną części młodego pokolenia. Ujawnione postawy znacznej dezakceptacji normy moralnej, jaką jest nierozzerwalność małżeństwa, i wiążącego się z tym dopuszczania, a nierzadko wprost domagania się i zalecania rozwodów nie będą sprzyjać trwałości przyszłych rodzin. Wyniki te skłaniają do refleksji nad przyczynami i skutkami takich postaw, a także do podejmowania przemyślanych działań naprawczych. Na podstawie danych empirycznych zasadne jest formułowanie określonych wskazań wychowawczych i postulatów duszpastersko-katechetycznych. Konieczne jest, by głoszone przez nastolatków poglądy poznały osoby uczestniczące w procesie ich wychowania, zwłaszcza rodzice, nauczyciele, katecheci i duszpasterze. Warto z nimi zapoznać także katolickich dziennikarzy oraz studentów dziennikarstwa, teologii, socjologii, pedagogiki i nauk o rodzinie.

Poprawę empirycznie zdiagnozowanej rzeczywistości wskazującej na znaczną dezakceptację normy, jaką jest nierozwiązalność małżeństwa i związany z nią zakaz rozwodów, może przynieść realizacja następujących postulatów:

– Żądanie usuwania demoralizujących treści z publicznych przekazów medialnych; zachęta do korzystania z programów nadawanych przez katolickie rozgłośnie radiowe i telewizyjne; troska o właściwy dobór czytanych książek i czasopism; działania mające na celu eliminację pornografii, pornowizji, pornofonii.

– Pogłębianie formacji małżonków i rodziców poprzez: większe propagowanie istniejących ruchów odnowy i stowarzyszeń (Domowy Kościół, Spotkania Małżeńskie, Rodziny Nazaretańskie, Przymierze Rodzin, Odnowa w Duchu Świętym, Neokatechumenat, Stowarzyszenie Rodzin Katolickich); organizowanie rekolekcji dla małżeństw i rocznicowych dni skupienia; zapraszanie prelegentów wypowiadających się na temat małżeństwa i rodziny; prowadzenie warsztatów mających na celu: pomoc w realizacji powołania małżeńskiego i rodzinnego, pogłębianie miłości małżeńskiej, kształtowanie postawy odpowiedzialnego rodzicielstwa; wyświetlanie w parafiach filmów prorodzinnych, orga-

nizowanie dyskusyjnych klubów filmowych; umożliwienie dyskusji na parafialnych stronach internetowych i zadawania pytań przez Internet, większe reklamowanie parafialnych bibliotek i udostępnianie w nich wartościowych czasopism i książek oraz cennych nagrań na płytach CD i DVD; pomoc w umiejętnym wykorzystaniu czasu wolnego: kawiarenka parafialna, parafiady z okazji Dnia Dziecka i Dnia Rodziny, wspólne wyjazdy na pielgrzymki i wycieczki, koncerty piosenki religijnej, recitale, spektakle teatrów katolickich, kiermasze książki.

– Zwrócenie baczniejszej uwagi na formację nauczycieli nie tylko poprzez informację o istnieniu duszpasterstwa nauczycieli, zachętę do włączenia się i podejmowaną w nim działalność, ale także w ramach: re-kolekcji szkolnych, planowanych pielgrzymek, akademii, spotkań opłatkowych i innych działań objętych pracą wychowawczą szkoły; pomoc w organizowaniu rad pedagogiczno-szkoleniowych poprzez zapraszanie do poprowadzenia zajęć z nauczycielami sprawdzonych ekspertów i doradców prorodzinnych, organizowanie stoisk z materiałami mogącymi ułatwić pracę wychowawczą i dydaktyczną.

– Troska o właściwe, niedeprawacyjne podręczniki dla dzieci i młodzieży; uwrażliwianie rodziców na ich pierwszorzędną odpowiedzialność wychowawczą; zapraszanie uznanych prelegentów do wystąpień podczas wywiadówek szkolnych i innych spotkań z rodzicami; dbałość o katechizację prorodzinną i wyakcentowywanie zagadnienia norm moralnych chroniących dobro rodziny podczas realizowanego programu katechezy; tworzenie nowych podręczników przeznaczonych do katechizacji prorodzinnej, zatrudnienie osób kompetentnych do prowadzenia katechizacji parafialnej poświęconej bliższemu przygotowaniu do małżeństwa.

– Upowszechnienie informacji o istnieniu i działalności Katolickich Poradni Życia Rodzinnego, dbałość o: wyposażenie poradni, formację doradców i duszpasterzy pracujących z narzeczonymi i małżeństwami, solidnie prowadzone katechezy przedmałżeńskie (zarówno przez osoby świeckie, jak i księży); docenienie wzajemnej odpowiedzialności i współpracy osób świeckich i duchownych, nawiązywanie do nawzajem przedstawianych treści (orientacja we wszystkich zagadnieniach i zapewnienie logicznej ciągłości, wzajemne wsparcie); przeszkolenie

doradcy rodzinnego w zakresie mediacji i psychoterapeutycznej pomocy skonfliktowanym małżonkom lub właściwe pokierowanie do osób tym się zajmujących.

* * *

Nauczanie Kościoła katolickiego wskazuje, że małżeństwo jest nierozzerwalne aż do śmierci. Ta istotna zarówno dla poszczególnych osób, rodzin, jak i całego społeczeństwa norma moralna powinna być poznana, zinterioryzowana i urzeczywistniana w życiu. Przyjęcie jej ma znaczenie dla trwałości rodzin i dobra dzieci, a lekceważenie wskazuje na poważny rozdziew pomiędzy deklarowaną religijnością i jej praktycznym wyrażaniem. Z badań ankietowych prowadzonych wśród młodzieży licealnej w latach 1992, 2000, 2003 i 2007 wynika, że akceptację nierozzerwalności małżeństwa wyraziło jedynie od 11,3 do 25% katechizowanej młodzieży. Te niepokojące dane powinni poznać odpowiedzialni za wychowanie dzieci rodzice, a także katecheci, duszpasterze, nauczyciele i studenci przygotowujący się do przyszłych oddziaływań wychowawczych. Konieczne jest podjęcie działań wychowawczych i formacyjnych, profilaktycznych i reedukacyjnych. Od nich bowiem zależy kondycja moralna jednostek i społeczeństwa, przyszłość narodu, bezpieczeństwo dzieci, dobro małżeństwa i rodziny. Troska o nierozzerwalność małżeństwa wymaga właściwego przygotowania do jego zawarcia na każdym z trzech przewidzianych etapów: dalszym – obejmującym okres dzieciństwa, bliższym – dokonującym się w czasie wczesnej młodości, i bezpośrednim – przypadającym na okres dorosłości poprzedzający ceremonię ślubną. Staranie o więź dozonną wymaga też ciągłej formacji małżonków i rodziców. Jednym z jej celów jest ich wsparcie w realizacji podjętego powołania. Osobami, od których wierni Kościoła katolickiego mają szczególne prawo oczekiwać takiego wsparcia, są duszpasterze. To oni mają być współczesnym wojskiem Gedeona (por. Sdz 7,1-25) broniącym dobra i godności rodziny. To oni, w toczącej się walce duchowej, mają prowadzić lud Boży do zwycięstwa.

Preparation for marriage and its indissolubility – evaluation of attitudes and pastoral indications

Summary

The teaching of the Catholic Church concerning the indissolubility of marriage is unambiguous, consistent and invariable. However, contrary to it: influence of secular mass media, hedonism, permissiveness, and extreme liberalism have negative effects on social attitudes. Polled betrothed, the faithful coming out from Sunday mass, catechized students and teachers of secondary schools often advocate divorces. This situation needs to mobilize priests to undertake preventive and corrective actions in support of the faithful in fight against the threats to the family. Responsible care should include in particular the preparation for marriage.

Dr hab. Urszula Dudziak, psycholog, teolog; kierownik Katedry Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL, wykładowca w Instytucie Formacji Pastoralno-Liturgicznej, ministerialny rzeczoznawca podręczników wychowania do życia w rodzinie, członek Krajowego Zespołu Promocji Naturalnego Planowania Rodziny; autorka książek m.in.: *Seksualność a polityka od socjalizmu do liberalizmu*; *Wychowanie do miłości*; *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*.

Krystian Wojaczek
Uniwersytet Opolski, Opole

MAŁŻEŃSTWO W KRYZYSIE?

Postrzeganie małżeństwa jako pogrążonego w kryzysie zdaje się najczęściej sugerować przemijanie tej pierwotnej i podstawowej formy życia człowieka, przemijanie postrzegania jej jako jednej z naczelnych wartości człowieka. Tymczasem ani jedno, ani drugie nie jest prawdą. Prawdą jest natomiast, że wielu nie potrafi sobie dzisiaj poradzić z wyzwaniami, jakie małżeństwo niesie. Jest to jednak zupełnie inna sprawa i przyczyn tego zjawiska należy poszukiwać nie w małżeństwie, a w niedojrzałości osób, które je zawierają. Podobna jest też geneza tzw. zjawiska kohabitacji. Nie można stracić z pola widzenia fatalnego działania różnych instytucji, które zobowiązane są do pomagania ludziom w przygotowaniu się do tych obowiązków. Wiele z nich, i to nie tylko w odniesieniu do małżeństwa, przyjmuje taktykę akceptowania i sankcjonowania zasadami praktycznie wszystkiego, co w danych kręgach społecznych niesie choćby cień popularności i poklasku, nie bacząc na skutki takiego postępowania dla samego człowieka, społeczeństwa, narodu, państwa i społeczności Kościoła.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że konkretne małżeństwa przeżywają różne kryzysy. Przypomnijmy w tym miejscu raz jeszcze definicję tego pojęcia: kryzys małżeństwa jest sytuacją postępującego procesu jego dysfunkcjonalności o znacznym nasileniu, w zakresie jednej

lub większej liczby pełnionych funkcji, prowadzącego do dezintegracji małżeństwa. Rodzaje kryzysu małżeństwa można zebrać w trzy różne grupy, w zależności od usytuowania ich przyczyn: kryzysy małżeństwa wywoływane kryzysami indywidualnymi tworzących je osób, kryzysy wynikające z dynamicznego charakteru małżeństwa oraz kryzysy wywoływane zaburzeniem relacji zewnętrznych małżeństwa.

1. Kryzysy małżeństwa wywoływane kryzysami indywidualnymi małżonków

Małżeństwo jest wspólnotą ludzi, którzy niejednokrotnie przeżywają różne kryzysy indywidualne. Kryzysy te mogą rzutować na strukturę związku przez nich tworzoną, inicjując kryzys małżeństwa, zarówno w zakresie pełnionych funkcji, jak i w konsekwencji samej struktury. Z. Płużek wymienia tu kryzysy pojawiające się na drodze do dojrzałej osobowości¹, kryzysy osobowościowe towarzyszące rozwojowi psychicznemu człowieka², kryzysy sytuacyjne³ czy religijne⁴. Odnosnie do pierwszego, idąc za G. Allportem⁵, Z. Płużek wskazuje wiele cech i postaw, o które należy zadbać, żeby nie zatrzymać się w drodze do dojrzałej osobowości. Wskazuje jednocześnie, że właśnie takie zatrzymanie jest okazją doświadczenia przez człowieka różnych kryzysów. Jako pierwszą z tych postaw wskazuje konieczność zaangażowania się człowieka w jakiejś dziedzinie życia. Nie można mieć zbyt wielu płaszczyzn zainteresowań, ponieważ wówczas człowiek się gubi albo naraża na przeżycie kryzysu własnej tożsamości. Nie potrafi bowiem dookreślić siebie, tego, kim jest i do czego dąży. Jako źródła kryzysu wskazuje nieumiejętność dokonania wyboru tej najważniejszej dziedziny, nieumiejętność bycia radykalnym w jej realizacji, czyli bylejąkość, brak pogłębie-

¹ A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1997, s. 99-104.

² Tamże, s. 104-107.

³ Tamże, s. 107-109.

⁴ Tamże, s. 111-139.

⁵ G. ALLPORT, *Pattern and Growth in Personality*, Chicago 1964, s. 275.

nia poznania i rozumienia siebie oraz innych ludzi⁶. W tym wypadku zdecydowanie największym zagrożeniem małżeństwa jest kryzys tożsamości jednego lub obojga małżonków. Jeśli przyjmuje się definicję więzi małżeńskiej jako proces osobowego, wzajemnego obdarowania sobą współmałżonków, widać, jak destrukcyjne znaczenie ma ten rodzaj kryzysu męża czy żony dla ich małżeństwa. Jak można obdarowywać sobą jako wartością w sytuacji, gdy się nie wie, kim się jest? Praktyka pracy z małżonkami dowodzi, że nie jest to jedynie teoria.

Kryzysogenne działanie dla małżeństwa z pewnością ma bylejakosć w pełnieniu jego funkcji i zadań, niezależnie od tego, jakich funkcji czy zadań dotyczy. Wreszcie ogromnie ważna z punktu widzenia małżeństwa jest kwestia poznania i rozumienia siebie i innych osób. Brak tego poznania i rozumienia niewątpliwie doprowadzi do poważnego kryzysu relacji małżeńskiej i jeśli nie zostanie usunięty, właściwie skazuje związek na rozpad.

Kolejną postawą warunkującą proces kształtowania dojrzałej osobowości jest postawa dialogu z drugim człowiekiem. Oznacza ona wykształcenie u siebie właściwego stosunku do drugiego człowieka, niezależnie od jego wieku, płci, rasy, statusu społecznego, przynależności partyjnej itp. Dialog zakłada, że spotyka się dwoje równorzędnych ludzi, choćby zupełnie innych. Człowiek nieprzyjmujący dojrzałej postawy, postawy dialogu zraża swoją innością, wymuszaniem tolerancji dla siebie, ograniczaniem swobody działania drugiej osobie. Podkreślenie szacunku dla innych powinno iść w parze z szacunkiem dla siebie samego i poczuciem godności własnej osoby. Wymaga to pozbycia się postawy zbyt uległej, fałszywej pokory, nienaturalności i kompleksów, ale także zbyt pewności siebie. Źródłem kryzysu mogą tu być dwie błędne postawy: wobec innych i wobec siebie. Przejawia się to nieumiejętnością wypracowania postawy szacunku wobec drugiego człowieka (uprzedzenia, niechęć itp.) oraz nieumiejętnością doświadczenia własnej wartości i godności⁷. Nie trzeba dowodzić, jak destrukcyjne w skutkach i raniące dla jednego z członków rodziny jest

⁶ A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat...*, dz. cyt., s. 99-100.

⁷ Tamże, s. 100-101.

nacechowane brakiem szacunku postępowanie drugiego. W tym ma swoje źródło jedna z najsilniejszych tendencji prowadzących małżeństwo w stronę ciężkiego kryzysu. Niewłaściwe zachowania małżonka lub małżonków wobec siebie, najczęściej powtarzane wielokrotnie generują negatywny bilans emocji, nad którymi, niezależnie od swej autonomii, małżonkowie w pewnym momencie przestają panować.

Podobnie destrukcyjne działanie ma nieumiejętność doświadczania swojej wartości i godności. Najbardziej poprawne inicjatywy ze strony współmałżonka są odbierane jako raniące, co uniemożliwia budowanie więzi małżeńskiej. Brak postawy dialogu w ciężkiej postaci przekracza możliwości profilaktyki, a tym samym metody uprzedzania kryzysu małżeństwa i wymaga działań terapeutycznych.

Istotnym uwarunkowaniem dojrzałej osobowości jest dojrzałość emocjonalna człowieka. Z. Płużek pisze, że dojrzałość emocjonalna nie przejawia się brakiem negatywnych uczuć ani spłyconiem głębi bogactwa uczuciowego. Przejawia się ona takim opanowaniem uczuć, że nie motywują one już bez ograniczeń zachowania człowieka, nie oszukują, zachowania zaś podyktowane emocjami nie ranią innych ludzi. Dojrzałość emocjonalna zasadza się zatem na skuteczności radzenia sobie z negatywnymi emocjami pojawiającymi się w sytuacjach trudnych i umiejętności zaakceptowania własnej słabości⁸. Kryzysy związane z omawianym kryterium mogą się pojawić na każdym etapie rozwoju człowieka. Najczęściej wiążą się z nagromadzonymi silnymi emocjami, takimi jak agresja, lęk, zniechęcenie, zniechęcenie ludzi, nieumiejętność przebaczenia, poczucie doznanej albo wyrządzonej komuś krzywdy itp., z którymi człowiek nie potrafi sobie poradzić⁹. W tym wypadku zaburzona zostaje relacja człowieka doświadczającego kryzysu z jego otoczeniem. W małżeństwie rzutuje w sposób ewidentny na jego stosunek do współmałżonka, jeśli on jest przedmiotem owych emocji. Jeśli zaś małżonek nie jest bezpośrednim adresatem tych emocji, relacja z nim najczęściej również jest zaburzona za sprawą mechanizmu generalizacji.

⁸ Tamże, s. 103.

⁹ Tamże.

W sytuacjach, w których człowiek wyraźnie doświadcza swojej słabości, rozpamiętuje własne niepowodzenia i nie potrafi zaakceptować swoich ograniczeń, jego agresja koncentruje się na relacji do siebie samego¹⁰. Ten rodzaj kryzysu, powodowany brakiem dojrzałości emocjonalnej, również uderza w relację małżeńską. Trudno bowiem być darem dla współmałżonka, jeśli nie akceptuje się siebie i nie doświadcza jako wartości, którą można go obdarować.

Kolejną postawą warunkującą dojrzałą osobowość jest posiadanie dojrzałej filozofii życia. Dojrzały system wartości musi integrować osobowość człowieka wokół celu i sensu, jaki nadaje życiu człowieka. Nie może w nim być sprzeczności. Główną rolę integrującą spełniają w ramach tego systemu wartości centralne, czyli najważniejsze, wokół których skupiają się wszelkie działania człowieka. Muszą one być otoczone specjalną troską, a ich realizacja powinna stanowić najważniejszy cel życia. Niemal powszechnie przyjmuje się, że funkcje wartości centralnych w życiu człowieka mogą pełnić wartości religijne. Dlatego dojrzała religijność pełni tak znaczącą rolę w kształtowaniu dojrzałej osobowości człowieka¹¹. Źródłem kryzysów sensu życia są zaniedbania w realizacji wartości centralnej, podanie jej w wątpliwość lub odrzucenie¹². Pojawienie się takiego kryzysu najczęściej generuje poważny kryzys małżeństwa. Kwestionowanie wartości centralnej, nawet w formie jej zaniedbywania, rzutuje najczęściej na podejście małżonków do koncepcji małżeństwa, którą realizują. Zostają zakwestionowane podstawowe i wtórne pojęcia małżeństwa. To z kolei uderza w realizację podstawowych potrzeb małżonków, takich jak potrzeba miłości, gdy kwestionuje się przykładowo koncepcję bycia darem, potrzebę poczucia bezpieczeństwa, gdy kwestionowana jest nierozzerwalność małżeństwa, czy też wartość wierności małżeńskiej. Kryzys małżeństwa generowany tą drogą może zostać zażegnany dzięki pomocy małżonkom w odnalezieniu i akceptacji wartości centralnej. Metoda uprzedzania

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. G. ALLPORT, *Pattern and Growth...*, dz. cyt., s. 300; A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat...*, dz. cyt., s. 104.

¹² A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat...*, dz. cyt., s. 104.

kryzysu małżeństwa w tej materii doskonale zdaje egzamin, oczywiście w połączeniu z nurtem rekolekcyjnym.

Kryzysy towarzyszące psychicznemu rozwojowi człowieka stanowią kolejną grupę uwarunkowań mogących generować kryzys małżeństwa, bardzo blisko związany z jego dynamicznym wymiarem, stanowiącym jednak źródło niezależne. W tym miejscu należy zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa rodzaje kryzysu psychicznego rozwoju człowieka: kryzys młodzieńczy i kryzys połowy życia. Kryzys młodzieńczy, wydawałoby się, nie ma z kryzysem małżeństwa wiele wspólnego ze względu na wiek doświadczających go młodych ludzi, którzy jeszcze nie żyją w związku małżeńskim. Jeśli jednak prześledzić jego problematykę, zapatrywanie to okazuje się błędne. Należy bowiem wziąć pod uwagę coraz bardziej rozwarstwiający się wiek osiągania dojrzałości młodych ludzi w poszczególnych wymiarach życia osobowego. Podczas gdy obserwuje się ewidentne przyspieszenie osiągania dojrzałości biologicznej przez młodych, coraz później następuje osiąganie przez nich dojrzałości psychicznej, społecznej czy ekonomicznej. Wiele spośród osób zawierających małżeństwo nawet w wieku 21 lat, a sporo jest zawieranych wcześniej, jest niedojrzałych społecznie i ekonomicznie, a niejednokrotnie także psychicznie. Takie kwestie jak: wyzwalenie się spod władzy rodzicielskiej i osiąganie samodzielności decydowania choćby w kwestiach związanych z mieszkaniem czy zwykłym utrzymaniem nowej rodziny, przesadny idealizm niedoświadczony realnym życiem, charakterystyczne problemy generujące kryzysy młodzieńcze jeszcze przez wiele lat będą udziałem małżonków. W tym kontekście należy lokalizować również narastające zjawisko niedojrzałej zależności emocjonalnej młodych małżonków od swoich rodziców. Generuje to wiele kryzysów nowo powstałych małżeństw i niejednokrotnie prowadzi do poważnego kryzysu małżonków czy nawet całej rodziny.

Nieco inaczej sprawa wygląda w przypadku kryzysu połowy życia, obejmującego wiek 34-45 lat¹³. Wówczas pojawia się refleksja nad tym, czego się w życiu dokonało, a czego nie. Pojawia się ocena tego, kim człowiek się stał, co wykonał, a czego zaniechał, jakim wartościami był

¹³ Tamże, s. 105.

wierny, a jakie zdradził czy zaniedbał. Pojawia się pytanie o sens życia w ogóle i własnego w szczególności. W konsekwencji człowiek uświadamia sobie, że musi postawić sobie nowe cele i zadania, z niektórych musi zrezygnować, inne zdobyć. Za Jungiem, Z. Płużek wskazuje, że kryzys połowy życia może trwać długo, bo wymaga gruntownej przemiany, przewartościowania, zmian, a nawet transformacji stylu życia. Niesie jednak również możliwość twórczej przemiany wewnętrznej, w ramach której pojawiają się refleksje religijne nawet u ludzi „niewierzących”¹⁴.

Kryzys połowy życia, choćby ze względu na swoją ostrość i długotrwałość, rzutuje na relacje małżeńskie. Relacje te mogą jednak zostać wzmocnione, jeśli małżonkowie wzajemnie sobie pomogą w jego przeżyciu. Nie należy jednak tracić z pola widzenia nakładania się na ten kryzys efektu „pustego gniazda” po odejściu dziecka czy dzieci¹⁵. W niektórych małżeństwach powstaje więc sytuacja, która w radykalny sposób weryfikuje tendencje kryzysowe, w jakich małżonkowie dotąd tkwili, dlatego tak ważne jest uprzedzenie ewentualnej kumulacji wątków kryzysowych.

Warto zwrócić również uwagę na kryzysy sytuacyjne jako ewentualną przyczynę kryzysów małżeństwa i rodziny. Są to kryzysy, które zostały wywołane przez jakieś wydarzenia frustrujące, nagłą i nieoczekiwaną utratę czegoś lub kogoś¹⁶. Nie każda sytuacja trudna wywołuje kryzys. Istotą tego kryzysu jest zaskoczenie człowieka trudną sytuacją, przez co nie wie on, jak się zachować, a dotychczasowe sposoby radzenia sobie okazują się niewystarczające. Człowiek zaczyna się bronić metodą prób i błędów. Niebezpieczeństwo, jakie niosą ze sobą

¹⁴ Tamże, s. 106. Przedstawia też relacje doświadczeń psychoterapeutycznych Junga, twierdzącego, że nie spotkał pacjenta neurotyka, u którego w połowie życia nie odkryłby tego, iż u podstaw jego trudności leżą także zaniedbane wartości religijne – aby powrócić do równowagi psychicznej, konieczny jest powrót także do nich. Tamże.

¹⁵ Tu pojawia się jeden ze statystycznych szczytów rozwodowych i nie jest to z całą pewnością wyłącznie efekt zaniedbania komunikacji między małżonkami i ich koncentracji na dzieciach w okresie poprzedzającym. Jest to problem znacznie głębszy i o wiele bardziej złożony, jak widać choćby z przytoczonej analizy.

¹⁶ A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat...*, dz. cyt., s. 107-108.

kryzysy sytuacyjne, oprócz bezradności, zasada się niejednokrotnie na podważaniu dotychczas akceptowanego systemu wartości, utracie sensu i celu życia, na lęku i depresji, które intensyfikują prawdopodobieństwo przyjmowania nieprawidłowych rozwiązań¹⁷. Zarówno sam przebieg tego rodzaju kryzysów, jak i ich skutki wskazują, że jest duże prawdopodobieństwo ich przyczyniania się do powstania kryzysu małżeństwa. Poważne zmiany w ramach akceptowanego systemu wartości, na którym jest budowany dany związek małżeński, szczególnie jeśli idą one w kierunku negatywnym, muszą odbić się na kształcie i samym funkcjonowaniu relacji małżeńskiej. Utrata sensu i celu życia pozbawia małżonków motywacji do podejmowania codziennych wysiłków budowania relacji małżeńskiej i pozostałych relacji rodzinnych. Uderzają zatem w tak istotny dla funkcjonowania małżeństwa czynnik aktywności własnej małżonka, czy małżonków, bez którego nie sposób sobie wyobrazić poprawnego funkcjonowania i rozwoju tych struktur życia społecznego. Nie trzeba dowodzić, jak negatywne znaczenie dla małżeństwa niosą lęk i depresja któregoś z małżonków.

Istotne znaczenie, z punktu widzenia generowania ewentualnego kryzysu małżeństwa i rodziny, ma także zagubienie człowieka pozostającego w stanie kryzysu sytuacyjnego. Sprawia ono, jak pisze Z. Płużek, że człowiek próbuje się ratować metodą prób i błędów, co niesie ryzyko podejmowania niewłaściwych czy jawnie błędnych decyzji¹⁸. Już samo to może generować poważne kryzysy małżeńskie i rodzinne. Kwestia ta jednak ma jeszcze inny aspekt. Poszukiwanie rozwiązań metodą prób i błędów z zasady niesie wiele rozwiązań nietrafionych, z których trzeba będzie się wycofać czy je korygować. Wszystko to angażuje jednak energię małżonków, której zasoby są ograniczone i najczęściej bardzo napięte, wyczerpując ją bez widocznego postępu w wychodzeniu z trudnej sytuacji. Ten brak oraz świadomość stania w miejscu, czy wręcz cofania się w kwestii kryzysogennych uwikłań, działają zniechęcająco na małżonków, odbierają motywację do podej-

¹⁷ Tamże, s. 108.

¹⁸ Por. tamże.

mowania kolejnych wysiłków i najczęściej są przyczyną narastania sytuacji kryzysowej, z którą małżonkowie nie są w stanie sobie poradzić bez pomocy z zewnątrz. W niedopuszczeniu do takiej sytuacji metoda uprzedzania kryzysu małżeństwa dysponuje ogromnymi możliwościami, głównie w konfiguracji warsztatowo-rekolekcyjnej. Dostarcza bowiem małżonkom nie tylko jasnej koncepcji ich małżeństwa, ściśle powiązanej z ich osobowym byciem, ale też jasnego celu takiego właśnie kształtowania życia małżeńskiego i rodzinnego dzięki Ewangelii. Skuteczność dotychczasowej praktyki w tej materii potwierdza jednoznacznie takie rozwiązanie.

Istotną grupę kryzysów małżeństwa, generowanych kryzysami osób je tworzących, stanowią kryzysy religijne. Dzieje się tak zarówno za sprawą zaburzeń funkcjonowania tych osób w relacjach małżeńskich i rodzinnych pod wpływem zmagania się ze wspomnianym kryzysem, jak i z powodu rzutowania przewartościowań w dziedzinie religijności na więź małżeńską i relacje rodzinne, szczególnie jeśli te przewartościowania idą w niewłaściwym kierunku. Z. Płużek wskazuje na złożoność kryzysów religijnych, w których przeplatają się wszystkie płaszczyzny i poziomy funkcjonowania człowieka¹⁹. Dlatego metoda uprzedzania kryzysu małżeństwa nie tylko nie zatrzymuje się na poziomie psychologicznym oddziaływania, ale i chętnie integruje działania z zakresu nauk szczegółowych z teologią. Ma to szczególne znaczenie w kraju, w którym tradycje życia rodzinnego w przygniatającej większości mają swoje zakorzenienie w chrześcijaństwie. Kwestia tej integracji jest precyzyjnie określona metodologicznie, co oprócz innych racji jest również postulatem pośrednim (dotyczącym ról psychologa i duszpasterza w kryzysach wiary) stawianym przez takich badaczy kryzysów religijnych człowieka jak choćby Jung²⁰ czy Płużek²¹.

¹⁹ Tamże, s. 122.

²⁰ Por. C. JUNG, *Psychoterapists or the Clergy*, w: *Modern Man in a Search of Soul*, London 1941, s. 255.

²¹ A. JACYNIAK, Z. PŁUŻEK, *Świat...*, dz. cyt., s. 123.

2. Kryzisy małżeństwa związane z jego dynamicznym charakterem

Ważną grupę stanowią kryzisy związane z dynamicznym charakterem małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jest strukturą opartą na relacjach międzyosobowych, które mają nie tylko wymiar pewnego stanu, ale równocześnie są przez małżonków tworzone każdego dnia. Stan relacji małżeńskiej jest określany przez ważne zawarcie małżeństwa, jego wymiar dynamiczny natomiast przez zgodne współżycie małżonków w czasie od zawarcia związku aż do jego końca, spowodowanego śmiercią jednego z nich. Rozbieżność między stanem małżeństwa a budującym go zgodnym współżyciem małżonków rodzi kryzisy. Jedną z istotnych przyczyn kryzysów małżeństwa w tym zakresie jest spłaszczone spojrzenie małżonków na małżeństwo, polegające na postrzeganiu go wyłącznie jako stanu zaistniałego po wzięciu ślubu. Nieistnienie w świadomości małżonków lub bardzo niejasne uświadomienie sobie faktu budowania swojego małżeństwa na co dzień sprawia, że te dwa wymiary każdego małżeństwa: stan i jego budowa w codziennym życiu nie są ze sobą integrowane. Stanowi to o pojawieniu się tendencji kryzysowej, różnej w swojej dynamice rozwoju w zależności od wagi spraw życia małżeńskiego, których ten brak integracji dotyczy. Kwestiami współwystępującymi ze wspomnianą tendencją kryzysową są często: nieadekwatna koncepcja małżeństwa, nieznanomość podstawowych mechanizmów funkcjonowania i rozwoju relacji małżeńskiej, podejście magiczne i niewłaściwa hierarchia poszczególnych aspektów życia małżeńskiego. Należy dodać, że bardzo często ten rodzaj kryzysów jest powiązany z kwestiami osobowościowymi małżonków. Tak się dzieje np. w przypadku kultywowania przez nich koncepcji rywalizacji zamiast osobowego daru w relacji małżeńskiej. Koncepcja rywalizacji pozwala im bowiem usytuować w relacji małżeńskiej silne tendencje egotyczne, które w koncepcji osobowego obdarowania jawią się jako sektor osobowości wymagający pracy nad sobą.

3. Kryzysy małżeństwa wywoływane zaburzeniami jego relacji zewnętrznych

Trzecią grupę kryzysów małżeństwa stanowią kryzysy generowane przez zewnętrzne relacje małżeństwa, czyli uwarunkowania środowiskowe. Uwarunkowania te można podzielić na historyczne i aktualne. Relacje zewnętrzne małżeństwa, generujące jego kryzysy należą do tych ostatnich. Nie oznacza to, że uwarunkowania społeczno-historyczne, np. środowisko rodzinne, z którego wyszli małżonkowie, nie może rzutować na powstawanie kryzysów rodziny przez nich założonej. Są to jednak uwarunkowania, które w niniejszej klasyfikacji mieszczą się w ramach uwarunkowań osobowościowych, ponieważ w taki a nie inny sposób wpłynęły na ukształtowanie osobowości małżonków, co może generować określony rodzaj kryzysów małżeństwa przez nich założonego. Do relacji zewnętrznych małżeństwa mogących wpływać na nie kryzysogennie, należą niewłaściwe relacje z rodzinami generacyjnymi małżonków, relacje środowiska lokalnego, w których pozostają małżonkowie, ale też i sekty religijne, system przekazów medialnych, relacje małżeństwa ze społecznością państwa, w którym żyją, wyrażane za pomocą przepisów prawa regulującego życie małżeństwa i rodziny oraz związane ze zjawiskiem globalizacji oddziaływanie norm lansowanych przez instytucje międzynarodowe, np. instytucje unijne w Polsce. Jak wynika z przytoczonego przeglądu, jest to złożona siatka wpływów na małżeństwo, od nieraz bardzo indywidualnych, jak to ma miejsce w wypadku relacji z rodzinami generacyjnymi, przez nieformalne wpływy relacji środowiskowych, członków rodziny, znaczące w oddziaływaniu kreowanie określonej mody w zakresie hierarchii wartości i zachowań np. w sferze wierności, nierozzerwalności, małżeństwa, antykoncepcji aż po prawne sankcjonowanie aborcji, związków homoseksualnych, powierzania im na wychowanie dzieci i inne.

Próba bliższego, choć z konieczności pobieżnego przeglądu czynników wpływających kryzysogennie na małżeństwo, sytuowanych w omawianej grupie, musi się rozpocząć od relacji małżonków z rodzinami generacyjnymi ze względu na znaczenie tych relacji w procesie destabilizacji małżeństw. Problem tworzy zarówno tzw. nieprzecięta pępo-

wina psychologiczna między któryś z małżonków a jego rodzicami, jak również brak poprawnych relacji małżonków z teściami. Paradoksalnie nie jest to problem li tylko teoretyczny, w Polsce intensyfikowany brakiem mieszkań i koniecznością zamieszkiwania pary prokreacyjnej z rodziną generacyjną²². U jego podłoża leży niedojrzałość relacji rodzice – dziecko u członków rodzin generacyjnych²³ i niedojrzałość do małżeństwa jednego czy też obojga małżonków nowo powstałego związku. Skala niedojrzałości do małżeństwa u osób wstępujących w związki małżeńskie jest bardzo różna. Nie dotyczy wyłącznie wymiaru ekonomicznego ich życia, ale w znacznej mierze sfery psychologicznej i w jej ramach przede wszystkim emocjonalnej. Praktyka przygotowania do małżeństwa ujawnia stosunkowo niski stopień przetwarzania modelu rodziny prokreacyjnej u osób zawierających związek małżeński w stosunku do ich rodzin generacyjnych. Innymi słowy, nupturienti najczęściej przenoszą model rodziny, z której wyszli, na rodzinę, którą zakładają. Oznacza to zazwyczaj zderzenie się dwu różnych modeli rodziny po zawarciu związku małżeńskiego. Jeśli do tego dodać, że model relacji, zarówno narzeczeńskiej, jak i później małżeńskiej jest często modelem rywalizacyjnym, nietrudno wyobrazić sobie, do czego ta zbieżność prowadzi. Zróżnicowanie przenoszonych do nowej rodziny modeli każdego z małżonków staje się powodem rywalizacji między nimi. Wydaje się, że ten właśnie problem w znacznym stopniu koreluje z negatywnym wpływem relacji młodych z rodzicami i teściami w generowaniu kryzysów nowo powstałych małżeństw. Młodzi w zmaganiu się ze sobą szukają wsparcia u rodziców, a członkowie rodzin generacyjnych nie pozostają obojętni wobec tych zmagania.

Kolejną z zewnętrznych relacji, które mogą się przyczyniać do kryzysu, są relacje ze środowiskiem lokalnym. Wbrew pozorom nie są to relacje mało znaczące w kwestiach funkcjonowania samego małżeń-

²² Por. L. DYCZEWSKI, *Więź między pokoleniami w rodzinie*, Lublin 2002, s. 73-74.

²³ Niedojrzałość ta zlokalizowana jest przede wszystkim na poziomie poznawczym i emocjonalnym rodziców młodych małżonków. Nie akceptują oni tego, że proces wychowania polega na usamodzielnieniu dziecka i wypracowaniu nowej, adekwatnej do tej sytuacji więzi emocjonalnej z nim.

stwa. Wystarczy wskazać na wcale nierzadkie zjawisko pojawiania się więzi emocjonalnych z osobami trzecimi, niszczących więź małżeńską, prowadzących do zdrady i często rozbicia małżeństwa. Innym przykładem są wpływy środowiska lokalnego na kształtowanie koncepcji relacji małżeńskiej niekoniecznie zgodnej z poprawnością jej funkcjonowania i dobrem małżeństwa. Jest to szczególnie widoczne w sytuacjach konfliktów małżeńskich, jednak działanie to jest dużo większe i często do tych konfliktów prowadzi bądź je intensyfikuje. Należy także zwrócić uwagę na nie zawsze korzystne oddziaływanie grup różnych ruchów, szczególnie religijnych, na więź małżeńską. Zdarza się, i nie są to wyjątkowe przypadki, że silne więzi w ramach małych grup religijnych działają konkurencyjnie i destrukcyjnie na więź małżeńską, prowadząc do jej rozbicia. Niedopuszczenie do takich sytuacji i takie animowanie poszczególnych grup religijnych, by wspierały funkcjonowanie małżeństwa, małżonków do nich należących, jest zadaniem liderów prowadzących te grupy. Rzecz w tym, że niejednokrotnie są to amatorzy, którzy oprócz emocjonalnego zafascynowania ruchem i ślepej realizacji programu, jaki otrzymali, niewiele więcej na ten temat wiedzą.

Nie trzeba specjalnie udowadniać, jak destrukcyjnie na rodzinę wpływają kręgi środowiska lokalnego grupujące ludzi w jakiś sposób uzależnionych od alkoholu, narkotyków, hazardu czy uwikłanych w inne współcześnie rodzące się formy uzależnienia człowieka. Pojawienie się tego typu uwikłań poszczególnych członków rodziny jest wskaźnikiem konieczności włączenia terapii w proces ratowania małżeństwa i jego naprawy. Wreszcie rozpatrując kwestie generowania kryzysu małżeństwa przez jego relacje ze środowiskiem lokalnym, należy wspomnieć o mało spektakularnej, jednak istotnej w oddziaływaniu na nie opinio-twórczej roli tego środowiska. Można wskazać cały szereg przykładów takiego oddziaływania, które ewidentnie zaburza relacje małżeńskie. Do nich z pewnością należy zaliczyć poniżającą i krytyczną wobec małżonków-rodziców opinię na temat wielodzietności rodziny.

W ramach charakterystyki relacji zewnętrznych członków małżeństwa generujących kryzysy konieczne jest wskazanie przynależności kogoś z małżonków lub obojga do różnego rodzaju sekt. Należy tu zwrócić uwagę na dwa rodzaje zagrożeń małżeństwa. Pierwszy z nich

jest podobny do wspomnianego już zagrożenia, kreowanego przez niektóre grupy ruchów religijnych, a mianowicie tworzenia silnych relacji poziomych, konkurencyjnych dla małżeńskiej. W wypadku sekt intensywność tych relacji jest zwykle silniejsza niż w wypadku zagrożeń powodowanych przez niektóre grupy ruchów religijnych. Skala tego zagrożenia jest duża, ponieważ zagrożony jest przede wszystkim aspekt emocjonalny więzi małżeńskiej, co sprawia, że po jego zniszczeniu sprawa wymyka się małżonkom z rąk, człowiek nie posiada bowiem pełnej władzy nad swoimi uczuciami. Drugi rodzaj zagrożeń polega na tym, że sprawy sekty i relacje jej członków do lidera traktowane są jako nadrzędne wobec wszystkiego innego, w tym również wobec relacji małżeńskich i pełnionych przez nie funkcji. Często interesy małżonków należących do sekty są rozbieżne z ich interesami jako członków sekty, jeśli nie sprzeczne. W takich sytuacjach relacja małżeńska i pełnione przez nią funkcje są podporządkowywane interesom sekty i niejednokrotnie widzimy się jej lidera, czego przykłady dostarczają aż nadto dobitnie nagłośnione sekty amerykańskie. Wydaje się jednak, że i w Polsce ten problem istnieje, choć z niewielkimi wyjątkami nie został dotąd nagłośniony przez media.

Zewnętrznym czynnikiem wpływającym kryzysogennie na rodzinę jest system oddziaływania medialnego. Wydaje się, że jego znaczenie w generowaniu kryzysów poszczególnych małżeństw jest znaczące i rośnie. Należy wyróżnić przynajmniej kilka aspektów tego oddziaływania. W analizowanej tu kwestii na pierwsze miejsce wysuwa się kreowanie określonej mody odnoszącej się do wybranych aspektów życia człowieka, w tym relacji interpersonalnych, życia płciowego, stosunku do podstawowych wartości. W zależności od opcji, jaką dane medium reprezentuje, proponowane wzorce życia są bardzo zróżnicowane. Jednak większość mediów o masowym zakresie oddziaływania społecznego w ramach kreowanej mody upowszechnia wzorce negujące podstawowe zasady antropologii teologicznej, które warunkują rozumienie przez człowieka siebie i w konsekwencji warunkują budowanie poprawnych relacji małżeńskich. Konsekwentnie upowszechniane są wzorce hierarchii wartości marginalizujące małżeństwo, nie tylko przez zrównywanie z nim związków homoseksualnych, ale i przez

ich promocję. W ten sposób z powodu kreowanej mody małżeństwo i rodzina stają się w odbiorze wielu niemodne. Kreowane jako modne jest wspólne mieszkanie chłopaka i dziewczyny bez ślubu i ukazywane jako ekwiwalent małżeństwa. Jako modne kreowane jest rozwodzenie się i zawieranie nowych związków, niedochowywanie wierności małżeńskiej, stosowanie antykoncepcji, zabijanie nienarodzonych i wiele innych rozwiązań, które wprost uderzają w samą istotę małżeństwa i rodziny bądź w pełnione przez nie funkcje. Włączenie tego typu przekazu w ramy kształtowanej mody nie może pozostać bez wpływu na małżeństwo. Kto z członków społeczeństwa, któremu wydaje się, że się wyrwało z okowów totalitaryzmu, chce być „zacofany” i nie być „na czasie”? Trudno się dziwić, że wielu przejmuje „modne wzorce” lansowane medialnie. Trudno też się dziwić, że prowadzą one małżeństwa ludzi, którzy je przyjęli, do kryzysów.

Innym znaczącym aspektem kryzysogennego wpływu oddziaływania medialnego na rodzinę jest rozmywanie pojęć oraz dezinformacja wynikająca z podciągania pod wartości i prawa związane z małżeństwem rzeczy i spraw, które są im obce. Przykładowo konkubinaty jest nazywany małżeństwem, środki poronne – antykoncepcyjnymi, metody diagnostyczne – antykoncepcją, i wiele innych. Aborcja uzasadniana jest „prawem kobiety do stanowienia o sobie, czytaj prawem do własnego brzucha”, tak jakby to dziecko rozwijające się w jej organizmie było jej częścią, a nie odrębną, autonomiczną osobą. Rozwód jest uzasadniany szkodliwym wpływem konfliktów małżeńskich na dziecko, tak jakby nie istniał podstawowy i fundamentalny dla jego rozwoju problem środowiska wychowawczego, którym jest relacja męża i żony. Ponadto większość programów poświęconych tej problematyce cechuje zdawkowość i intelektualna płyiczna oraz daleko idąca aspektowość ujęć, co powoduje przekaz wielu błędnych rozwiązań i półprawd. Relacja między mężczyzną i kobietą, chłopakiem i dziewczyną najczęściej jest ustawiana rywalizacyjnie z powodu zupełnego braku w tych przekazach fundamentu antropologicznego. Podnoszenie w tym kontekście dyferencjacji płciowej potraktowanej redukcjonistycznie, a mianowicie sprowadzanej najczęściej do współżycia seksualnego czy też gier i założeń mających ostatecznie do niego doprowadzić, nie może prowadzić

do niczego innego jak tylko antagonistycznego ustawienia dwu tak różnych światów. Skutkiem tego jest zamieszanie pojęciowe i koncepcyjne u małżonków i rodziców, a co dopiero u młodzieży. Prowadzi ono nie tylko do gubienia się w gąszczu otrzymywanych błędnych informacji, ale przede wszystkim do podejmowania niewłaściwych decyzji w życiu małżeńskim i wyboru szkodliwych rozwiązań. Przynoszą one doraźne korzyści materialne określonym instytucjom, takie np. jak sprzedaż (zakup) środków antykoncepcyjnych, małżonkom zaś poważne szkody w postaci generowanych kryzysów, a społeczeństwu i państwu osłabienie z powodu coraz większej liczby zaburzonych obywateli i poważne koszty leczenia np. psychoterapeutycznego.

Kolejną podgrupę czynników generujących kryzysy małżeństwa stanowi jego usytuowanie w patologicznym środowisku prawnym państwa czy struktur instytucji ponadpaństwowych. Należy uświadomić sobie, że prawo ma nie tylko funkcję regulacyjną życia społecznego, ale również funkcję edukacyjną. Jeśli pojawiają się rozwiązania prawne sankcjonujące rozwiązania szkodliwe z punktu widzenia małżeństwa i pełnionych przez nie funkcji, nie pozostają bez wpływu na małżonków, wprowadzając zamieszanie w sferę ich wyborów, zmierzających do ukształtowania ich małżeństwa, i bardzo często znaczące osłabienie aktywności w określonym kierunku, tak jak to się dzieje w przypadku trwałości małżeństwa w środowisku sankcjonującym rozwody.

4. Możliwości przeciwdziałania kryzysom małżeństwa

Nie ulega wątpliwości, że wiele kryzysów małżeństwa będzie wymagało terapii. O ważniejszych tego typu przypadkach zasygnalizowano w tekście opisującym ich uwarunkowania. Należy zdać sobie jednak sprawę z tego, że newralgicznym punktem każdego małżeństwa jest – ze względu na autonomię uczuć człowieka – relacja emocjonalna między małżonkami. Oznacza to, że w sytuacji daleko idącego zniszczenia tej relacji w danym małżeństwie terapia może mieć bardzo ograniczoną skuteczność, jeśli w ogóle jakąkolwiek. Z tego też względu wydaje się,

ze punkt ciężkości w procesie przeciwdziałania kryzysom małżeństwa tkwi w ich profilaktyce. Analiza będących przyczyną kryzysów nieprawidłowości w budowaniu relacji małżeńskiej wskazuje, że w ramach profilaktyki konieczne są działania upowszechniające prawidłową koncepcję małżeństwa w połączeniu z redefinicją podstawowych pojęć, dostarczanie małżonkom i młodzieży zintegrowanej z koncepcją małżeństwa, odpowiedniej wiedzy *know how*, z zakresu nauk szczegółowych, ukazującej mechanizmy funkcjonowania małżeństwa i pobudzającej ich aktywność własną w celu budowania zdrowego związku, wreszcie konieczność tworzenia środowiska wsparcia.

4.1. Upowszechnianie prawidłowej koncepcji małżeństwa

Chodzi o socjologiczno-teologiczną koncepcję małżeństwa, a w jej ramach koncepcję relacji małżeńskiej – procesu osobowego obdarowania małżonków sobą. Jest ona implikacją osobowego bycia człowieka i jego podobieństwa do Boga (por. Rdz 1,26-27)²⁴. Koncepcja ta umożliwi małżonkom dostrzeżenie kryzysogenności rywalizacyjnego układu relacji małżeńskiej i jego konsekwencji dla destrukcji małżeństwa.

Koncepcja ta umożliwia dalej redefinicję podstawowych pojęć małżeństwa, od miłości małżeńskiej poczynając, poprzez pojęcia nierozzerwalności małżeństwa, wierności, uczciwości małżeńskiej aż po pojęcie płodności małżeństwa. Kolejno koncepcja ta, z racji ujęcia historiozbawczego, umożliwia wypracowanie dynamicznego ujęcia sakramentalności małżeństwa i zrozumienia przez małżonków różnicy między życiem w związku sakramentalnym a życiem sakramentalnością swojego związku. W drugim wypadku dochodzi do integracji życia codziennego małżonków z ich życiem wiary, co nie zawsze ma miejsce w przypadku pierwszym.

Proponowana socjologiczno-teologiczna koncepcja małżeństwa, a w jej ramach koncepcja procesu osobowego obdarowania sobą mał-

²⁴ Por. K. WOJACZEK, *Kształtowanie katolickiej koncepcji małżeństwa w diecezjalnym studium rodziny. Studium pastoralne*, Opole 1997; TENŻE, *Małżeństwo, doświadczenie obdarowania*, Opole–Lublin 2001.

żonków jako kształtująca relację małżeńską przewycięża jednak przede wszystkim redukcjonizm prawno-moralny, który ciąży na współczesnym postrzeganiu małżeństwa. Nie oznacza to dezawuowania aspektu prawnego i moralnego małżeństwa. Oznacza natomiast ich uzupełnienie o aspekt dogmatyczny i pastoralny.

4.2. Konieczność upowszechniania zintegrowanej z koncepcją małżeństwa wiedzy z zakresu nauk szczegółowych

Upowszechnianie wiedzy z zakresu nauk szczegółowych – szczególnie psychologii, socjologii i biologii – na temat małżeństwa ma dwa podstawowe znaczenia: pozwala małżonkom zrozumieć mechanizmy funkcjonowania podstawowych aspektów relacji małżeńskiej, którymi nie zajmuje się koncepcja małżeństwa (koncepcja małżeństwa jest ważna przede wszystkim do wskazania kierunku działania), oraz daje rozwiązania konkretne, szczegółowe. Wiedza ta inspiruje ich do działania, czyli uruchamia aktywność własną w materii życia małżeńskiego i na jego rzecz. Powoduje też niestety trudności, które jednak już dawno zostały rozwiązane i można się tych rozwiązań stosunkowo łatwo nauczyć. Do trudności tych należą: inny stopień pewności (statystyczny) rozwiązań nauk szczegółowych oraz pojawianie się w poszczególnych dziedzinach rozwiązań niezgodnych z przekazem biblijnym i nauczaniem Kościoła katolickiego na temat małżeństwa.

Konieczność upowszechniania wiedzy z zakresu nauk szczegółowych, zintegrowanej z katolicką koncepcją małżeństwa, stawia określone wymagania tej koncepcji. Po pierwsze musi ona stanowić jasne i jednoznaczne kryterium doboru odpowiednich rozwiązań z zakresu nauk szczegółowych, eliminując rozwiązania niezgodne z antropologią teologiczną i etyką katolicką. Po drugie koncepcja ta musi być otwarta na właściwe rozwiązania z zakresu tych nauk. Pod tym względem o wiele lepsza okazuje się koncepcja socjologiczno-teologiczna małżeństwa aniżeli prawno-moralna²⁵.

²⁵ Por. K. WOJACZEK, *Kształtowanie...*, dz. cyt., s. 293-332.

Wreszcie sprawą fundamentalną w tej materii jest kwestia samego przekazu informacji na temat małżeństwa z rygorystycznym zachowaniem kontekstu metodologicznego, w jakim one powstały. Nieprzestrzeganie tej zasady prowadzi do absolutyzacji rozwiązań nauk szczegółowych z jednej strony i niejednokrotnie relatywizacji nauczania Kościoła na temat małżeństwa z drugiej. Przestrzeganie wspomnianych zasad daje jednak ogromne korzyści w pracy z małżonkami. Przede wszystkim pozwala im zrozumieć funkcjonowanie mechanizmów ich życia małżeńskiego i wyeliminować elementy kryzysogenne. Pobudza ich aktywność własną w tej materii. Wzmacnia ich motywację do podejmowania wysiłku w celu wychodzenia z sytuacji kryzysowej. Wreszcie wzmacnia przekonanie o poprawności i zasadności przyjętej koncepcji małżeństwa.

4.3. Tworzenie środowiska wsparcia

Przeciwdziałanie kryzysom małżeństwa wymaga intensyfikacji pracy dydaktyczno-edukacyjnej z młodzieżą, narzeczonymi i małżonkami. W niniejszym artykule odniesiemy się wyłącznie do dwu ostatnich kwestii. Chodzi mianowicie o zdecydowane przebudowanie przygotowania do małżeństwa sakramentalnego oraz rozwijanie pracy strategicznej z małżeństwami²⁶. Przygotowanie do małżeństwa sakramentalnego ma, można rzec, pewne przyczółki na terenie Polski. W wielu diecezjach obowiązuje bowiem już kwartalny okres przygotowania do małżeństwa. Chodzi przede wszystkim o wydłużenie tego okresu przynajmniej do pół roku systematycznych zajęć dwóch godzin lekcyjnych w tygodniu lub sześciu weekendów (jeden w miesiącu). W wypadku pracy z małżonkami sprawdzoną formą okazały się cykle dziesięciodniowe pracy warsztatowej, połączonej z nurtem rekolekcyjnym raz w roku, najlepiej powtarzane za rok lub kilka lat z rzędu.

²⁶ Termin ten pojawił się w odpowiedzi na charakter zagrożeń, z jakimi współczesne małżeństwa się spotykają. Jego ważną treścią jest między innymi spojrzenie perspektywiczne na małżeństwo i rodzinę, buforujące zagrożenia, z którymi się one spotykają, i tym samym uprzedzanie kryzysów małżeńskich bądź – jeśli małżeństwo weszło już w sytuację kryzysową – jego rozwiązanie i niedopuszczenie do intensyfikacji.

Skuteczność tej pracy jest jednak ograniczona, jeśli nie wiąże się ona z powstaniem środowiska wsparcia małżeństw, które pracę strategiczną podjęły. Środowisko wsparcia, dzięki funkcjom psychologicznej, ekonomiczno-socjalnej i ludycznej²⁷, eliminuje wiele zagrożeń małżeństwa poprzez podniesienie świadomości małżonków oraz stworzenie rozwiązań alternatywnych, z których małżonkowie mogą korzystać. Działanie środowiska wsparcia jest sprawdzone w różnych ruchach religijnych. Budowanie go poza nimi jest konieczne ze względu na to, że ruchy religijne realizują w jego ramach najczęściej swój program tożsamościowy. Nie musi to odpowiadać każdemu małżeństwu.

Podsumowując, należy stwierdzić, że nie istnieje kryzys małżeństwa w znaczeniu dezaktualizacji jego wartości jako podstawowej formy życia ludzkiego i społecznego. Istnieją natomiast różne formy kryzysu małżeństwa wynikające z nieumiejętności współczesnych poradzenia sobie z wymaganiami, jakie stawia życie małżeńskie. Jedną z niebagatelnych przyczyn tego stanu rzeczy jest ignorancja i wprowadzanie w błąd przez różne instytucje, w tym medialne. Wydaje się, że najbardziej skuteczną drogą przeciwdziałania różnym kryzysom małżeństwa jest nie terapia, a profilaktyka, ze względu na autonomię uczuć człowieka i rolę, jaką więź uczuciowa pełni w małżeństwie.

Marriage in Crisis?

Summary

The crisis of marriage is the situation of the ongoing process of its dysfunction, with considerable intensity, leading to the disintegration of marriage. There are several groups of the crisis of marriage, depending on the reasons for its creation. The first group are the crises of marriage caused by the individual crises of spouses. The second group are the crises associated with the dynamic nature of marital relationships. The third group consists of the crises caused by the external relations of marriage.

²⁷ Por. K. WOJACZEK, *Małżeństwo...*, dz. cyt., s. 65-78.

An important issue is to prevent the crisis of marriage. In situations of deep crisis, especially when disturbed is the personality of the spouses, therapeutic help is needed. Most, however need to deepen knowledge about the marriage. It must include knowledge of the correct concept of marriage, understand the mechanisms of its implementation and creating a supportive environment. The concept of marriage comes from a theological anthropology. The detailed mechanisms for its implementation are derived from empirical science. It's important to choose those that are not inconsistent with the concept of marriage. Creating a supportive environment is always important. It is absolutely necessary if the cause of the crisis of marriage is its external relations.

Prof. dr hab. Krystian Wojacek, kierownik Katedry Duszpasterstwa i Profilaktyki Dysfunkcji Rodziny na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego; zajmuje się m.in. problematyką więzi małżeńskiej, wpływem rozłąki małżonków z przyczyn ekonomicznych na więź małżeńską i postrzeganiem ojca przez dzieci. Autor książek m.in.: *Małżeństwo, doświadczenie obdarowania*; *Więź małżeńska w sytuacji rozłąki z przyczyn ekonomicznych* oraz licznych artykułów naukowych.

ARTYKUŁY

ks. Henryk Majkrzak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne, Stadniki

WIARA UZUPEŁNIA ROZUM. ANTROPOLOGIA BŁAŻEJA PASCALA

W ciągu minionych wieków myśliciele chrześcijańscy wielokrotnie starali się całościowo opisać człowieka tak, aby rozum i wiara przenikały się wzajemnie, a światło wiary uzupełniało filozoficzną wizję istoty ludzkiej. W ten sposób opisywali człowieka pierwszy antropolog chrześcijański – Nemezjusz z Emezy, a następnie ojcowie Kościoła na czele ze św. Augustynem i scholastycy na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Ten ostatni opracował najbardziej udaną i wszechstronną antropologię integralną, która ujmuje człowieka w różnych aspektach, a także w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym, czyli w świetle filozofii i teologii, dlatego też papież Jan Paweł II obdarzył go zaszczytnym i honorowym tytułem Doktora Człowieczeństwa (*Doctor Divinitatis*)¹. Tak pojmowana antropologia może być traktowana jako antidotum na dzisiejszy kryzys kultury, teologii i filozofii, współcześnie często dominują bowiem antropologie redukcjonistyczne, które ukazują człowieka tylko w jednym aspekcie. Harmonia wiary i rozumu została w czasach nowożytnych zerwana i dlatego badanie człowieka kończy się pesymizmem, o czym świadczą słowa znanego filozofa – Michała Hellera:

¹ Zob. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasa z Akwinu*, Kraków 2006, s. 415; TENŻE, *Doktor doktorów. Św. Tomasz z Akwinu*, Kraków 2009.

„Pesymizm ogarnął filozofię, od kiedy przestała ona szukać pomocy w teologii”². Po św. Tomaszu z Akwinu wielu próbowało zrozumieć człowieka w świetle rozumu, ale i zarazem w świetle wiary. Jednym z nich był nowożytny myśliciel Błażej Pascal. Warto zapoznać się z jego próbą dogłębnego zrozumienia tajemnicy człowieka.

Blaise (Błażej) Pascal (1623-1662) należy do często komentowanych autorów, o czym świadczy bogata literatura na jego temat³. Jego dzieła wielokrotnie wydawano we Francji i w innych krajach⁴. Około trzydziestego roku życia porzucił badania matematyczne i fizyczne, aby oddać się zgłębianiu mądrości chrześcijańskiej. Jak starożytny Kohelet zbadał wszystko, aby stwierdzić: marność nad marnościami. Zauważył, że wśród ludzi panuje wiele sprzecznych opinii, bo jeden za najwyższe dobro uznaje cnotę, drugi przyjemność, trzeci poznanie natury, czwarty poznanie prawdy, piąty zupełną niewiedzę, a szósty zupełną obojętność⁵. Spisywał swoje myśli na bieżąco, na małych kartkach papieru, w miarę jak mu przychodziły do głowy. Zamierzał napisać apologetyczne dzieło o prawdziwości religii chrześcijańskiej, ale przedwczesna śmierć przeszkodziła tym zamierzeniom. Z fragmentów dzieła powstały jego słynne *Myśli*, które stały się niezwykle popularne. Wielu uważa, że jest to doniosłe i najpiękniejsze dzieło w języku francuskim, jakie kiedykolwiek napisano. W jego czasach racjonalizm dogmatyczny Kartezjusza wywarł wielki wpływ na Francję. Pascal jako naukowiec, matematyk, apologetyk i filozof wystąpił przeciw niemu, dowartościowując sferę uczuć i serca. Samopoznanie przeciwstawił *cogito* Kartezjusza, traktowanie życia jako problemu – jego metodzie, a dualizm wielkości i nędzy – dualizmowi myślenia i rozciągłości. Skrytykował nadmierne podkreślanie znaczenia nauki i dążenie Kartezjusza

² M. HELLER, *Podróże z filozofią w tle*, Kraków 2007, s. 182.

³ Zob.: J. GUITTON, *Génie de Pascal*, Paris 1962; T. PŁUŻAŃSKI, *Pascal*, Warszawa 1974, 2001²; Z. DROZDOWICZ, *Antynomie Pascala*, Poznań 1993; C. CIANCIO, U. PERONE, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Torino 1995; I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma 2000; F.P. ADORNO, *La ragione ordinata. Saggio su Pascal*, Napoli 2000.

⁴ B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Paris 1963, 1993².

⁵ TENŻE, *Myśli*, 189 [70], Warszawa 1997, s. 92.

do zredukowania wszystkiego do jasnych idei, uważał bowiem, że jego metoda geometryczna jest dobra dla nauk technicznych, ale nie dla nauk humanistycznych: filozofii, etyki i religii, w których idee są złożone. Metoda ta nawet w królestwie nauk nie powinna być absolutyzowana. Żył krótko, ale jego życie było bardzo bogate w wydarzenia. Po śmierci ojca, Étienne'a, oddalił się od życia religijnego, ale 23 listopada 1654 roku przeżył mistyczną wizję. Doświadczył obecności Boga wiary, a nie „Boga filozofów i uczonych”. To wyznaczyło Chrystusowi naczelne miejsce w jego życiu. Swoje duchowe przeżycia i postępy opisał następnie w *Mémorial*. Po nawróceniu związał się ze środowiskiem jansenistycznym w Port-Royal, które prezentowało postawę chrześcijańskiego integralizmu i odrzucało jakkolwiek kompromis z duchem tego świata. Umierał w Paryżu 19 czerwca 1662 roku w wielkich cierpieniach znoszonych z pogodą ducha. Jego ostatnie słowa brzmiały: „Oby Bóg nigdy mnie nie opuścił!”

Poznanie samego siebie

Na architrawie świątyni Apollina w starożytnych Delfach umieszczono napis: „Poznaj samego siebie!”. Sokrates zachęcał do poznawania siebie, a po nim czyniło to wielu myślicieli. Również i Pascal dostrzegł wagę problemu. Był przeciwnikiem wąskiej specjalności na rzecz uniwersalnej formacji intelektualnej i dążył do poznania najważniejszych rzeczy, gdyż uważał, że o wiele lepiej jest wiedzieć coś o wszystkim, niż wiedzieć wszystko o czymś jednym⁶. Uważał, że trzeba podjąć wysiłek poznawczy, bo na ogół łatwiej człowiek daje się przekonać tym racjom, do których sam doszedł, niż tym, które przyjął od innych.

Człowiek powinien poznać samego siebie, bo jest dla siebie najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze. Nie może zrozumieć własnego ciała, jeszcze bardziej własnej duszy, a najmniej spojenia duszy z ciałem⁷. Zbyt wiele jest niewiadomych, zbyt wiele niepewności

⁶ *Myśli*, 42 [49], dz. cyt., s. 40.

⁷ *Myśli*, [355], dz. cyt., s. 60.

i wątpliwości: „Patrzę na krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim. Zajmuję małą przestrzeń. Pytam – kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas? Moja wiedza jest ograniczona, mój wzrost, moje trwanie”⁸. Gdyby wiedza o sobie samym nie posłużyła do znalezienia prawdy, to przynajmniej będzie użyteczna do wytyczenia własnego życia, a nie ma nic godziwszego⁹. Człowiek musi jednak być przygotowany na to, że w swoich poszukiwaniach będzie osamotniony, gdyż niewielu ludzi zdobywa tego typu wiedzę: jeszcze mniej ludzi studiuje człowieka niż matematykę¹⁰. Tak mało znamy siebie, że niejednemu wydaje się, że umiera, a ma się dobrze, a inny znowu myśli, że ma się dobrze, gdy jest bliski śmierci¹¹.

Tylko ten zna siebie samego, kto dostrzega swoją małość na tle wszechświata¹². Człowiek jest w przyrodzie nicością wobec nieskończoności. Zajmuje miejsce pośrodku między niczym a wszystkim. Oddalony od rozumienia ostateczności na próżno stara się przeniknąć cel rzeczy i ich przyczynę, gdyż są one przed nim ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy. Nie rozumie nicości, z której powstał, i nieskończoności, w której trwa. Tylko Bóg rozumie swoje dzieło. Chociaż ogrom świata przewyższa nas, to jednak powinniśmy znać naszą wartość: jesteśmy czymś, lecz nie jesteśmy wszystkim¹³. Człowiek powinien znać przede wszystkim swoje ograniczenia pod każdym względem. Zbyt wczesna młodość i zbyt późna starość upośledzają nasz umysł, czyni to również za wiele i za mało nauki. Pałamy żądzą znalezienia oparcia i ostatecznej podstawy naszej egzystencji, ale na próżno. Nie powinniśmy więc, według Pascala, szukać pewności i stałości na tym świecie, ale trwać spokojnie w takim stanie, w jakim natura nas pomieściła¹⁴.

⁸ *Myśli*, 88 [67], dz. cyt., s. 61.

⁹ *Myśli*, 81 [75], dz. cyt., s. 50.

¹⁰ *Myśli*, 80 [429], dz. cyt., s. 50.

¹¹ *Myśli*, 220 [431], dz. cyt., s. 107.

¹² *Myśli*, [348], dz. cyt., s. 52.

¹³ *Myśli*, [348], dz. cyt., s. 53; [355], s. 55.

¹⁴ *Myśli*, [355], dz. cyt., s. 57.

Nędza człowieka

Według Pascala, Salomon i Hiob najlepiej poznali i opisali nędzę człowieka. Pierwszy był najszcześniejszym, a drugi najbardziej nieszczęśliwym człowiekiem. Pierwszy poznał z doświadczenia czczość rozkoszy, a drugi prawdziwość cierpień. Życie człowieka jest pełne nędzy, bo nawet wybór zawodu dokonuje się często przez przypadek. Żyjąc w społeczeństwie, kształtuje swój umysł poprzez dobre rozmowy i psuje go poprzez złe rozmowy. Nie powinien się przechwalać: „Chcecie, aby ludzie mieli o was dobre mniemanie? Nie mówcie dobrze o sobie”¹⁵.

Nie jesteśmy już tacy, jakimi Bóg nas stworzył: świętymi, niewinnymi, doskonałymi, napełnionymi światłem i rozumem. Bóg użył nam swojej chwały, ale z powodu zarozumiałości człowiek postawił się w centrum i zapragnął zrównać się z Bogiem przez szukanie szczęścia w sobie samym, dlatego Bóg opuścił go i człowiek doświadczył nędzy: stworzenia mu podwładne stały się jego nieprzyjaciółmi, a zmysły pchnęły go do szukania rozkoszy. Człowiek pragnie żyć prawdą, jednakże w sobie samym znajduje niepewność; szuka szczęścia, a znajduje nędzę i śmierć. Nie działa zgodnie z rozumem, który stanowi jego istotę, i jest niezdolny do zupełnej niewiedzy i do pewnego poznania. Pozostawiono mu to pragnienie jako karę, aby odczuł, skąd spadł¹⁶. Wiedza człowieka jest niepewna, a choroba może pozbawić go możliwości korzystania ze swojej wiedzy. Nie służy mu nadmierny rozum ani też jego nadmierny brak, bo wtedy bywa oskarżany o szaleństwo. Ma zachować w tym względzie złoty środek. Powodzenie oddala nas od prawdy, natomiast mówienie prawdy ściąga na nas nienawiść, dlatego też życie ludzkie jest nieustanną ułudą, gdyż ludzie oszukują się wzajemnie i karmią pochlebstwami. Nikt w naszej obecności nie mówi tak o nas jak za naszymi plecami, a związki ludzi opierają się na oszukaństwie, które dotyka nawet przyjaciół. Człowiek jest kłamstwem, maską i obłudą – i w sobie, i wobec drugich. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, gdyż w jego sercu pełno jest wad¹⁷. Wiedzę urojoną posiadają

¹⁵ *Myśli*, 15 [423], dz. cyt., s. 29; 26 [51], s. 35.

¹⁶ *Myśli*, 270 [487], dz. cyt., s. 122; [261], s. 189.

¹⁷ *Myśli*, 130, dz. cyt., s. 78.

lekarz i filozof, a sędzia nie posiada prawdziwej sprawiedliwości. Ponieważ wiedza i sprawiedliwość z nich nie promieniują, więc ubierają togi, gronostaje i birety. Bez odniesienia do Boga pozostaje jedynie niepewność: nie wiem, kto mnie wydał na świat, czym jest świat, czym jestem ja, czym jest moje ciało, czym zmysły, dusza i myśl. Mieszkam w kąciку przerażających przestrzeni wszechświata. Nie wiem nawet, dlaczego tę odrobinę czasu, jaką dano mi do życia, mam przeżyć w tym, a nie innym miejscu¹⁸.

O nędzy ludzkiego życia świadczy niezwykła kruchość ziemskiej egzystencji człowieka. Doświadczają on swojej słabości w różny sposób i można się zdumiewać, gdy ludzie nie zdumiewają się swoją słabością. Wielkość często jest pozorna, bo książęta i królowie niekiedy nudzą się tronem. Po pewnym czasie wpadają w rutynę, a ustawiczność mierzi we wszystkim. Nawet najbardziej znaczący, potężni i pyszni ludzie, którzy decydowali o losach wielu innych ludzi, doświadczali kruchości w niespodziewanych dla siebie okolicznościach. Jednym z nich był słynny wódz angielski, przed którym zdradzało nawet papieństwo: „Cromwell miał zadać cios całemu chrześcijaństwu, ale ziarnko piasku w jego moczowodzie zakończyło jego żywot”¹⁹.

Pod każdym względem doświadczamy ograniczeń, a porównanie między nami a skończonością sprawia nam przykrość. Gdyby człowiek zaczął poznawać siebie, to spostrzegłby, jak bardzo jest niezdolny przejść granicę między skończonością a nieskończonością. W jaki sposób część mogłaby poznać całość? Wieczność rzeczy sama w sobie lub w Bogu oszałamia nasze krótkie życie. Ta część, która w nas rozumie, jest duchowej natury, bo jesteśmy złożeni z dwóch przeciwnych i różnorodnych natur, z duszy i ciała²⁰. Człowiek jest bytem przygodnym: „Mogłem nie być – pisze Pascal – gdyby zabito moją matkę. Nie jestem istnieniem koniecznym, nie jestem wieczny ani nieskończony, ale jest istota konieczna, wieczna i nieskończona. Istota wieczna jest zawsze, jeżeli jest raz”²¹.

¹⁸ *Myśli*, [369], dz. cyt., s. 69; 335 [C. 209-217], s. 144.

¹⁹ *Myśli*, 221 [229], dz. cyt., s. 108; 319 [251], s. 135; 185 [81], s. 90.

²⁰ *Myśli*, [355], dz. cyt., s. 58.

²¹ *Myśli*, 443 [125], dz. cyt., s. 194; 446 [C. 226], s. 195.

W człowieku panują sprzeczne tendencje, gdyż w jego wnętrzu ma miejsce wojna między rozumem a namiętnościami. Ta walka między zmysłami a rozumem naraża człowieka na błędy. W życiu ludzkim jest postęp i regres i nie jest w naturze człowieka ciągle iść naprzód. Dramat ludzkiego życia polega na tym, że człowiek nie może się stać ani aniołem, ani zwierzęciem. Kto chce być aniołem, ten bywa bydłem: „Jedni zamierzali wyrzec się namiętności i stać się bogami; drudzy – wyrzec się rozumu i stać się bydłami. Ani jedni, ani drudzy nie zdołali tego osiągnąć. Zawsze pozostaje rozum, który piętnuje niskość i niegodziwość namiętności, zawsze namiętności pozostają żywe w tych, którzy chcą się ich wyrzec”²². Z jednej strony niebezpiecznie jest mówić człowiekowi, że jest podobny do zwierzęcia, nie wskazując mu na jego wielkość, ale z drugiej strony także niebezpiecznie jest mówić mu o wielkości, nie przypominając mu jego nikczemności, jednakże najniebezpieczniej jest zostawić go w nieświadomości zarówno jednego, jak i drugiego. Bardzo korzystne jest natomiast ukazywanie mu jednego i drugiego. Człowiek jest tym, czym jest: jeżeli sam się chwali, to trzeba go poniżyć, a jeżeli sam się poniża, to trzeba go chwalić²³. Nie umie on żyć, bo albo żyje przeszłością, albo przyszłością, a nie dba o terażniejszość. Jeżeli zaczniemy badać nasze myśli, to przekonamy się, że wszystkie zaprzęta przeszłość i przyszłość, a terażniejszość nie jest nigdy naszym celem. Celem jest tylko przyszłość i tak naprawdę to nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć. Gotujemy się wciąż do szczęścia, ale nie kosztujemy go nigdy. Doświadczamy zależności, ale i pragnienia niezależności. Jesteśmy z natury łatwowierni i niedowierzający, lękliwi i zuchwali²⁴. Podczas gdy cierpienie wskazuje na głębię człowieczeństwa, to uleganie przyjemności zmysłowej degraduje do poziomu zwierząt²⁵. Sprzeczność w człowieku występuje w różnych postaciach, bo niewielu mówi o pokorze pokornie, niewielu o czystości czysto, niewielu o pironizmie wąpiąco. Pełni kłamstwa, dwoistości i sprzeczności, kryjemy się i maskujemy sami przed sobą²⁶.

²² *Myśli*, 329 [427], *dz. cyt.*, s. 137; 316 [1], s. 134; 318 [83], s. 135; 317 [489], s. 135.

²³ *Myśli*, 328 [235], *dz. cyt.*, s. 137; 330 [442], s. 137.

²⁴ *Myśli*, 168 [21], *dz. cyt.*, s. 86; 160 [81], s. 84; 159 [393], s. 84; 168 [21], s. 87.

²⁵ *Myśli*, 267 [159], *dz. cyt.*, s. 120.

²⁶ *Myśli*, 187 [437], *dz. cyt.*, s. 91.

O nędzy człowieka świadczy również skłonność do złego: zło przychodzi łatwo i jest go dużo, natomiast dobro jest trudne do realizacji i jest tylko jedno. W sumie jesteśmy niezdolni i do prawdy, i do dobra²⁷. Często człowiek jest istotą krwiożerczą i nie oszczędzi nawet własnego dziecka: „Kiedy August dowiedział się, że Herod zabił nawet własnego syna, rzekł, że lepiej być prosięciem Heroda, niż jego synem”²⁸. Powołany został do miłości, a często żyje nienawiścią. Ktoś kocha kogoś dla jego piękna – kocha osobę czy tylko jej cielesny powab? Kiedy ospa oszpeci ciało, to miłość się skończy. Ktoś kocha kogoś ze względu na jego wiedzę. W sumie nie kochamy nigdy osoby, ale jej przymioty. Zmieniamy się i po pewnym czasie mówimy o kimś: nie kocha już tej osoby, którą kochał dziesięć lat temu. Ludzkie „ja” jest nienawistne, niesprawiedliwe, czyni się ośrodkiem wszystkiego, chce innych ujarzmić i być tyranem wszystkich. Dzieje się tak dlatego, że każdy jest wszystkim dla samego siebie, bo ze śmiercią zdaje się wszystko umierać. Stąd chcemy być wszystkim dla wszystkich. Nienawiść do innych świadczy również o nędzy naszego życia²⁹. Człowiek nie kocha nawet samego siebie w sposób odpowiedni, bo nie ma dla niego nic bardziej niemiłego niż zostać sam na sam ze sobą. Miłość własna sprawia, że kochamy i cenimy tylko siebie. Aby uciec od samego siebie, jedni pocą się, aby pokazać uczonym swe rozwiązania, a inni zdobywają fortece, aby się nimi pochwalić. Szukamy spokoju, zwalczając jakieś przeszkody, a kiedy je przezwyciężymy, spokój staje się nie do zniesienia: albo się myśli o tych niedolach, które się cierpi, albo o tych, które grożą³⁰.

Człowieka skaziła pycha i próżność. Jesteśmy tak niesyci próżnej chwały, że chcielibyśmy, aby nas znał cały świat, a nawet ci, którzy urodzą się po nas. Słodycz chwały jest tak wielka, że kocha się ją nawet za cenę narażania się na śmierć³¹. To z powodu próżności pracujemy nad tym, aby upiększyć i zachować nasze istnienie urojone, podczas gdy

²⁷ *Myśli*, 369 [23], *dz. cyt.*, s. 158; 279 [134], s. 123; 197 [244], s. 94.

²⁸ *Myśli*, 225 [394], *dz. cyt.*, s. 108.

²⁹ *Myśli*, 306 [C. 375], *dz. cyt.*, s. 131; 134 [467], s. 79; 136 [75], s. 79; 136 [75], s. 80; 139 [402], s. 80.

³⁰ *Myśli*, 138, *dz. cyt.*, s. 96; 217 B, s. 101; 209 A, s. 100.

³¹ *Myśli*, 151 [416], *dz. cyt.*, s. 83; 154 [21], s. 83.

zaniebujemy prawdziwe. Pycha przenika nas i tracimy nawet własne życie z radością, byle o tym mówiono. Z powodu próżności jedynie te czyny są najczcigodniejsze, które są ukryte. Stąd apel Pascala: poznaj, pyszałku, jakim bezsenssem jesteś dla samego siebie. Ukorz się, bezsilny rozumie, i umilknij, głupia naturo!³²

Według Pascala, człowiek doznaje znudzenia. To z powodu nudy Neron podpalił Rzym. Temat nudy bliski jest XX-wiecznym myślicielom na czele z Sartre'em. Nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę i niewiedzę, ludzie postanowili o nich nie myśleć i zwrócili się w stronę rozrywki³³. Stan człowieka to niestałość, nuda i niepokój. Bez rozrywki nie ma radości, a przy rozrywce nie ma smutku, dlatego też ludzie bogaci opłacają tych, którzy dają im rozrywkę. Nieznośny jest dla człowieka pełny spoczynek, bo odczuwa on wtedy nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc i próżnię. Wyłania się wtedy z jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal i rozpacz. Ludzie miłują gwar i zgiełk i dlatego więzienie jest dla nich dotkliwą karą. Król otoczony jest ludźmi, którzy myślą tylko o tym, aby go rozerwać i nie dać mu myśleć o sobie, gdyż byłby wtedy nieszczęśliwy. Człowiek jest bowiem tak nieszczęśliwy, że zagryzłby się bez żadnej przyczyny do zgryzoty, przez samą swą naturę³⁴.

Człowiek zmierza ku śmierci! Prawdę tę starał się zgłębić już św. Augustyn, a po Pascalu między innymi XX-wieczny egzystencjalista Martin Heidegger w dziele *Bycie i czas (Sein und Zeit)*. Pascal stwierdza bez ogródek: „Bieźmy bez troski w przepaść, coś jednak nie pozwala nam jej dostrzec”³⁵. Człowiek po prostu nie całkiem zdaje sobie sprawę ze swego biegu na spotkanie ze śmiercią. Przeszkadza mu w tym beztroska, bo nie chce zadać sobie trudu, aby dostrzec tę podstawową prawdę, że po wszystkich mękach życia nieunikniona śmierć grozi nam w każdej chwili: wiem jedynie, że umrę, ale nie wiem, czym

³² *Myśli*, 145 [382], *dz. cyt.*, s. 81; 147 [443], s. 82; 148 [440], s. 82; 150 [49], s. 83; [258], s. 188.

³³ *Myśli*, 213 [121], *dz. cyt.*, s. 106; 215 [27], s. 107.

³⁴ *Myśli*, 199 [79], *dz. cyt.*, s. 95; 217 C, s. 102; 201 [47], s. 95; 210, s. 97; 210, s. 98; 217, s. 100.

³⁵ *Myśli*, 226 [227], *dz. cyt.*, s. 108.

jest śmierć. Jesteśmy gromadą ludzi w łańcuchach, skazanych na śmierć. Co dzień kat morduje jednych na oczach drugich. Każdy oczekuje swojej godziny. Inni nie pomogą nam, bo umiera się samotnie. Straszliwa to rzecz czuć, jak odpływa wszystko, co posiadamy. Rozpaczamy z powodu utraty stanowiska lub obrazy, ale nie niepokoi nas fakt, że przez śmierć utracimy wszystko: jesteśmy wrażliwi na małe rzeczy, a nieczuli na wielkie³⁶. Śmierć w świetle rozumu jest tragedią: „Ostatni akt jest krwawy, choćby i cała sztuka była najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na zawsze”³⁷. Dopiero wiara pozwala nam inaczej spojrzeć na śmierć. Czy obawiać się śmierci? Epikur odpowiadał na to pytanie sofistycznie: żyjesz, to śmierć nie ma dostępu do ciebie, umarłeś, to ciebie już nie ma. Według Pascala, należy lękać się jedynie nagłej, niespodziewanej śmierci – dlatego możni trzymają przy sobie spowiedników, aby skorzystać z ich posługi³⁸.

Wielkość człowieka

Człowiek wie, że jest nędzny, ale jego wielkość polega na tym, że zdaje sobie z tego sprawę³⁹. Jest on godny podziwu i sam siebie powinien podziwiać, bo zwierzęta tego nie czynią⁴⁰. W życiu trzeba kierować się rozumem, bo głupiec jest nieposłuszny rozumowi. Człowiek jest stworzony do myślenia, ale powinien myśleć, jak należy: zacząć od siebie, Boga i swego celu⁴¹. Wielkość człowieka polega na jego godności, a cała jego godność spoczywa w myśli. Można wyobrazić sobie człowieka bez rąk lub nóg, ale nigdy bez myśli. To byłby kamień lub zwierzę. Jedno z najbardziej znanych twierdzeń Pascala głosi: „Myśl stanowi wielkość człowieka”⁴². W niej trzeba szukać naszej genezy, a nie w prze-

³⁶ *Myśli*, 8 [205], *dz. cyt.*, s. 29; 341 [C. 223], s. 151; 350 [229], s. 152; 335 [C. 209-217], s. 146.

³⁷ *Myśli*, 227 [63], *dz. cyt.*, s. 108.

³⁸ *Myśli*, 222, *dz. cyt.*, s. 108.

³⁹ *Myśli*, 314 [161], *dz. cyt.*, s. 134; 255 [165], s. 118.

⁴⁰ *Myśli*, 277 [429], *dz. cyt.*, s. 123.

⁴¹ *Myśli*, 210 [4], *dz. cyt.*, s. 106; 266 [270], s. 120.

⁴² *Myśli*, 258 [222], *dz. cyt.*, s. 119; 257 [169], s. 119.

strzeni i czasie, których nie umielibyśmy zapełnić. Godność trzeba więc wiązać z myślą, a nie z przestrzenią. Przestrzenią wszechświat ogarnia mnie i pochłania jak punkt, ale myślą to ja go ogarniam⁴³. Są dwa rodzaje umysłów: logiczny, który wnika żywo i głęboko w konsekwencje zasad, i matematyczny, który zdolny jest ogarnąć wielką liczbę zasad, nie gubiąc się w nich⁴⁴. Nawet niezwykła kruchość ludzkiej egzystencji nie jest w stanie przekreślić wielkości i godności człowieka, która polega na myśleniu: „Człowiek jest tylko trzcina, najwężlejszą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”⁴⁵. Nie każda jednak myśl jest dobra, a jedynie ta, która odkrywa prawdę. Pascal dostrzega wielkość człowieka również w jego pragnieniu chwały. Choćby posiadał różne dobra, nie jest zadowolony, jeżeli nie ma szacunku u ludzi⁴⁶. Wielki jest cel, dla którego człowiek żyje.

Wiaira oświeca człowieka

Według Pascala, człowiek powinien unikać dwu skrajności – wykluczania rozumu na rzecz ślepej wiary lub przyjmowania tylko rozumu ze szkodą dla wiary. Skrajności są niebezpieczne: jeśli wszystko podda się rozumowi, to wiara nasza utraci powab tajemnicy i nadprzyrodzoności, jeżeli natomiast odrzuci się rozum, to sama wiara okaże się niedorzeczna i śmieszna: poddanie i użycie rozumu – oto na czym polega prawdziwy chrystianizm. Wiaira jest czymś różnym od dowodu, bo wiara jest darem Boga, a dowód jest czymś ludzkim. Ci, którzy żyją wiarą, widzą bez trudu, że wszystko pochodzi od Boga, i uwielbiają Go za to⁴⁷. Jeśli rzeczy przyrodzone przerastają nas, to cóż powiedzieć

⁴³ *Myśli*, [C. 100], dz. cyt., s. 120; por. 265 [165], s. 120; 263 [229], s. 119.

⁴⁴ *Myśli*, 22 [213], dz. cyt., s. 33.

⁴⁵ *Myśli*, 264 [63], dz. cyt., s. 120.

⁴⁶ *Myśli*, 276 [C. 255], dz. cyt., s. 123.

⁴⁷ *Myśli*, 3 [169], dz. cyt., s. 27; 4 [213], s. 27; 463 [247], s. 205; 471 [25], s. 207.

o nadprzyrodzonych? Ludzie niekiedy pogardzają religią, a nawet jej nienawidzą, bo obawiają się, że mogłaby być prawdziwa. Trzeba więc udowodnić, że nie jest ona sprzeczna z rozumem⁴⁸.

Bez prawdy o grzechu pierworodnym nie jesteśmy w stanie zrozumieć siebie, naszej nędzy, dążenia do szczęścia i wielkości. Godność człowieka w stanie niewinności polegała na tym, że posługiwał się i władał stworzeniami. Dziś czyni się ich poddanym, a sfera zmysłów zniewala go. Człowiek upadł z wysoka, utracił swoją pierwotną godność, gdyż osunął się w naturę podobną do zwierząt z lepszej natury, która była mu właściwa niegdyś. Nie jest szczęśliwy, bo „król wydziedziczony czuje się nieszczęśliwy, że nie jest królem”⁴⁹. Jednakże wszystkie nędze dowodzą jego wielkości, bo są to nędze wielkiego pana, nędze wydziedziczonego króla. Człowiek w stanie stworzenia (łaski) jest wyniesiony ponad całą naturę i upodobniony do Boga, uczestnicząc w Jego bóstwie. Natomiast w stanie skażenia upadł i stał się podobny do bydła⁵⁰.

Bóg i człowiek

Kiedy człowiek staje w obliczu zagadnienia Boga, to najpierw musi rozważyć zagadnienie ateizmu. Ateistom trzeba, według Pascala, współczuć, bo są nieszczęśliwi z natury. Nie są oni w stanie wykazać, że dusza ludzka jest materialna. Tymczasem wiadomość, czy dusza jest śmiertelna czy nieśmiertelna, jest ważna dla całego życia. Ateistów znamionuje wolna myśl, ale tylko do pewnego stopnia. Twierdzą oni, że nie ma zmartwychwstania. Co jednak jest łatwiejsze – urodzić się czy zmartwychwstać? Przyjść do istnienia czy doń wrócić? Ateiści powinni poznać religię, którą zwalczają. Jeśli człowiek nie jest stworzony dla Boga, to dlaczego tylko w Nim jest szczęśliwy? Jeśli natomiast jest stworzony dla Niego, to dlaczego Mu się sprzeciwia?⁵¹

⁴⁸ *Myśli*, 1 [27], dz. cyt., s. 27.

⁴⁹ *Myśli*, 268 [157], dz. cyt., s. 121.

⁵⁰ *Myśli*, [262], dz. cyt., s. 190.

⁵¹ *Myśli*, 11 [25], dz. cyt., s. 29; 354 [63], s. 152; 360 [61], s. 153; 360 [61], s. 153; 415 [485], s. 179.

Ludzie przyjmują różne postawy: jedni obawiają się Boga utracić, a drudzy znaleźć. Jedni znaleźli Boga i służą Mu, inni szukali Go, ale nie znaleźli, jeszcze inni nawet Go nie szukali. Tylko pierwsi są roztropni i szczęśliwi. Człowiek powinien nienawidzić w sobie miłości własnej, która czyni z niego Boga⁵². „Bóg nieznan” (*Deus absconditus*) to centralny motyw *Mysli* Pascala. W tym życiu człowiek nie jest szczęśliwy, bo skarżą się monarchowie i poddani, młodzi i starzy, uczeni i niewykształceni, zdrowi i chorzy. Czynią to wszędzie i w każdym czasie. Tu na ziemi nie ma trwałego i prawdziwego zadowolenia. Człowiek bez Boga jest nieświadomy wszystkiego i nieuchronnie nieszczęśliwy. Szuka szczęścia we władzy, w osobliwościach, nauce i rozkoszy, którą niweczą choroby. Niektórzy zrozumieli, że prawdziwe dobro to to, które wszyscy mogą posiadać naraz, bez uszczuplenia i zawiści, i nikt nie może go stracić wbrew swej woli. Ci zrozumieli, że szczęścia trzeba szukać w Bogu, który jest poza nami, i w nas. Nie można Go jednak osiągnąć tylko własnymi siłami. Tylko Bóg jest naszym prawdziwym dobrem i nic w naturze Go nie zastąpi. Jedyne więc dobro w tym życiu tkwi w nadziei innego życia⁵³.

Pascal nie negował roli poznania rozumowego, ale stawiał mu granice, wskazując, że nie jest jedyną drogą dochodzenia do prawdy. Serce ma swoje racje, których rozum nie zna. Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem. Boga czuje serce, nie rozum. Wiara to Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu, daleko jest bowiem od poznania Boga do kochania Go! Ludzie często upatrują swoje szczęście w dobrach tego świata, filozofowie pokazali czczość tego wszystkiego. Poznali Boga, ale nie zbliżyli ludzi do Niego, chcieli bowiem, aby ludzie kochali ich, a nie Boga⁵⁴. Pascal odrzuca metafizykę, a tym samym i rozumowe dowody na istnienie Boga, gdyż uważa, że metafizyczne dowody Boga są tak odległe od rozumowania ludzi i tak zawiłe, że mało do nas

⁵² *Mysli*, 364 [61], dz. cyt., s. 154; 434 [11], s. 184.

⁵³ *Mysli*, 370 [377], dz. cyt., s. 160; 391 [481], s. 166; 370 [377], s. 159; 335 [C. 209-217], s. 143.

⁵⁴ *Mysli*, 476 [489], dz. cyt., s. 208; 479 [191], s. 208; 481 [3], s. 210; 477 [8], s. 208; 379 [191], s. 163.

trafiają⁵⁵. Uważa je za słabość człowieka⁵⁶. Są one nieprzydatne w dyskusjach z agnostykami i ateistami i nie umożliwiają poznania Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Zarzuca Kartezjuszowi, że jego Bóg wprawia tylko świat w ruch i nie jest mu już potrzebny⁵⁷.

Bóg jest kimś niezwykle ważnym w życiu człowieka, gdyż pozwala nam odnaleźć prawdę o naszym życiu, wszystko na ziemi ujawnia bowiem nędzę człowieka albo miłosierdzie Boga, albo niemoc człowieka bez Boga, albo wreszcie potęgę człowieka z Bogiem. Walka między zmysłami a rozumem naraża nas na błędy i dlatego też trzeba zachować milczenie i rozmawiać jedynie o Bogu, o którym wiemy, że jest prawdą⁵⁸. Z jednej strony znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy może zrodzić pychę w sercu człowieka, a z drugiej strony znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga może pogrążyć nas w rozpacz. Trzeba więc poznać Boga i własną nędzę, nawrócić się, aby Bóg uzdrowił nas i przebaczył nam⁵⁹. Religia katolicka nie każe człowiekowi odsłaniać swoich grzechów przed innymi ludźmi. Tylko przed Bogiem każe odsłonić dno serca i ukazać się, jakimi jesteśmy, gdyż tylko przed Bogiem stajemy w prawdzie. Aby zyskać coś od Boga, trzeba uklęknąć i się modlić⁶⁰.

W jaki sposób dowodzić istnienia Boga, gdy odrzuca się dowody kosmologiczne? Pascal proponuje słynny „zakład”. Co jest dla człowieka korzystniejsze – przyjęcie czy odrzucenie istnienia Boga? Jest to problem życiowy, a nie jedynie spekulatywny, gdyż trzeba działać tak, jak gdyby Bóg istniał lub nie istniał. Neutralność jest niemożliwa. Przyjmując istnienie Boga, człowiek ryzykuje niewiele, bo tylko doczesne życie, natomiast jeśli okaże się, że mieliśmy rację, to zyskamy życie wieczne i szczęście. Co nam grozi, gdy oberzemy tę drogę? Będziemy przecież wierni, uczciwi, pokorni, wdzięczni, dobroczynni, przyjacielscy, szczerzy, prawdomówni, a zamiast zatrutych rozkoszy będziemy mieć inne.

⁵⁵ *Myśli*, 5 [265], dz. cyt., s. 28.

⁵⁶ *Myśli*, 7 [444], dz. cyt., s. 28.

⁵⁷ *Myśli*, 194, dz. cyt., s. 94.

⁵⁸ *Myśli*, 102 [232], dz. cyt., s. 66.

⁵⁹ *Myśli*, 74 [443], dz. cyt., s. 45; 75 [416], s. 46; 83 [115], s. 50.

⁶⁰ *Myśli*, 469 [90], dz. cyt., s. 206.

Zyskujemy więc nawet w tym życiu⁶¹. Ludzie nie mają wiary, bo nie chcą się wyrzec cielesnej rozkoszy, tymczasem życie wieczne warte jest wszystkich dóbr doczesnych. Boga nie osiągamy precyzyjnym dowodzeniem, ale wolnością i miłością naszego serca. Gdyby Bóg nieustannie objawiał się ludziom, to nie byłoby motywu, aby w Niego wierzyć. Gdyby natomiast nigdy się nie objawił, to byłoby mało wiary. Prowadzi do Niego teologia, która jest nauką⁶². Zło polega na tym, że bezbożnik cieszy się tylko stworzeniami, a trzeba kochać Boga.

Jezus Chrystus

Biblia mówi nam, że Bóg jest Bogiem ukrytym. Od czasu grzechu pierworodnego pogrążył On ludzi w ślepotę i tylko Chrystus może ich z niej wyprowadzić. Poza Nim nie ma styczności z Bogiem⁶³. Człowieka cechuje wielkość i nędza, a prawdziwa religia musi wyjaśniać tę zdumiewającą sprzeczność. Czy uleczy pychę człowieka ten, kto go postawi na równi z Bogiem? Ci, którzy nas przyrównali do zwierząt, i mahometanie, którzy dali nam uciechy ziemskie za całe dobro, nawet w wieczności, czyż dali nam przez to lekarstwo na nasze pożądlivości? Jakaż religia nauczy nas leczyć pychę i pożądlivość?⁶⁴ Tylko religia chrześcijańska jest w stanie to uczynić: „Widzę liczne religie sprzeczne, a tym samym wszystkie fałszywe z wyjątkiem jednej – chrześcijańskiej”⁶⁵. Przed Chrystusem ludzie nie wiedzieli nawet, czy są wielcy czy mali. Prawdziwa religia zna naturę człowieka, wskazuje na jego obowiązki i słabości – pychę i pożądlivość, oraz lekarstwa – pokorę, modlitwę i umartwienie. Powinna ona pouczać o wielkości i nędzy, budzić szacunek i wzdargę dla samego siebie, miłość i nienawiść. Czym jeszcze cechuje się prawdziwa religia? Ubóstwa tylko Boga i zniewala do kochania Go, a jedynie chrześcijaństwo prosi Boga o to, aby Go kochać i iść za Nim. Mahomet – w przeciwieństwie do Chrystusa –

⁶¹ *Myśli*, [7], dz. cyt., s. 201.

⁶² *Myśli*, 29 [73], dz. cyt., s. 36.

⁶³ *Myśli*, 365 [29], dz. cyt., s. 158.

⁶⁴ *Myśli*, 483 [317], dz. cyt., s. 211.

⁶⁵ *Myśli*, 393 [1], dz. cyt., s. 168.

sam o sobie dawał świadectwo, nie był przepowiadany tak jak Chrystus, nie czynił cudów i nie uczył tajemnic. Nie trzeba badać tajemnic Mahometa, bo to, co jasne, u niego (raj) jest śmieszne. Jakiej moralności i jakiego szczęścia uczył? Każdy człowiek może zrobić to, co zrobił Mahomet. Mojżesz nakazał czytać Księgę, a Mahomet zabronił tego⁶⁶. Mahomet zabijał, a Chrystus pozwala zabijać swoich. W ludzkim rozumieniu Mahomet obrał drogę zwycięstwa, a Chrystus drogę klęski. Chrześcijaństwo zostało ugruntowane na religii Izraela.

Pascal opracował antropologię teologiczną, w której Jezus Chrystus jest odpowiedzią na problem człowieka. Chrystus pomaga nam uświadomić sobie naszą nędzę: „Ci, którzy poznali Boga przez pośrednika, znają swoją nędzę”⁶⁷. Serce ma swój porządek, a rozum swój. Chrystus i św. Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu, gdyż chcieli rozpalić, a nie nauczyć⁶⁸. Zbawienie pochodzi od Ewangelii. Za pomocą Biblii Pascal zagłębia się w tajemnicę człowieka i odkrywa, że tylko chrześcijaństwo w zadowalający sposób wyjaśnia wielkość i nędzę człowieka oraz przyczynę tego dualizmu. Bez Chrystusa człowiek popada w występki, błędy, ciemności, śmierć i rozpacz, a z Chrystusem wyzwala się z grzechu, bo w Nim jest nasze szczęście i nasza cnota.

Podsumowanie

Myśl Pascala wychodzi od filozoficznej refleksji na temat uwarunkowań ludzkiej egzystencji, a następnie rozwija się jako antropologia teologiczna, w której doświadczenie ograniczoności i nędzy otwiera człowieka na wiarę: tylko w Bogu człowiek może się wyzwolić od absurdu i odnaleźć głęboki sens własnej egzystencji. Rzadko kto w dziejach ludzkiej myśli tak wnikliwie opisał wielkość i małość człowieka. Nędza człowieka bez Boga przypomina prawdę o skażeniu ludzkiej natury. Pascal jest przekonany, że bez światła religii chrześcijańskiej istota

⁶⁶ *Myśli*, 435 [465], *dz. cyt.*, s. 185; 436 [C. 232], s. 185; 426 [465], s. 183; 432 [455], s. 184; 431 [457], s. 183; 400 [465], s. 169; 413 [55], s. 178.

⁶⁷ *Myśli*, 5 [265], *dz. cyt.*, s. 28.

⁶⁸ *Myśli*, 72 [59], *dz. cyt.*, s. 45.

ludzka pozostaje dla samej siebie niepojęta. Tylko w doświadczeniu religijnym człowiek może przekroczyć własne ograniczenia. W swej niechęci do dowodów spekulatywnych na istnienie Boga i przywiązaniu do pokory i miłości Pascal przypomina św. Bernarda z Clairvaux. Głębokie wyczucie Transcendencji u Pascala jest szczególnie aktualne w XXI wieku, gdy wielu ludzi odchodzi od Boga lub nie szuka Go wcale. Odwieczny dylemat ciągle jest aktualny – albo Bóg jest na swoim miejscu, albo człowiek stara się zająć Jego miejsce. W XX wieku inspiracje dla swojej twórczości odnajdywali u Pascala egzystencjaliści.

L'armonia tra la fede e la ragione. L'antropologia di Blaise Pascal

Sommario

Pascal ebbe una vita breve, ma ricca di vicende. Una volta gli viene in mente di scrivere un'*Apologia della religione cristiana*, un progetto che non poté realizzare per la sua morte precoce. I frammenti di quest'opera furono raccolti nel volume intitolato *Pensées (Pensieri)*. Bisogna conoscere se stessi. Nello studio dell'uomo, Pascal giunge alla constatazione che la natura umana è una dialessi di miseria e di grandezza. L'uomo è solo "una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa". Solo la fede cristiana può spiegare all'uomo l'origine di questa frattura e dargli la grazia per sanarla. In Cristo è tutta la nostra virtù e tutta la nostra felicità; senza di Lui non c'è se non vizio, miseria, errori, tenebre, morte e disperazione.

Ks. dr hab. Henryk Majkrzak, sercanin, wykładowca filozofii w WSM Księży Sercanów w Stadnikach, pisarz i duszpasterz, autor 15 książek i kilkunastu artykułów naukowych. Napisał m.in.: *La dignità dell'uomo nel pensiero di san Tommaso d'Aquin*; *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*; *Godność i niegodność człowieka*; *Katalog cnót i wad*.

ks. Leszek Poleszak SCJ
Warszawa

LENISTWO DUCHOWE

Lenistwo duchowe jest szczególnym rodzajem lenistwa, które zaliczane jest do grzechów głównych¹. Grzech ten sprzeciwia się w sposób bezpośredni miłości Boga i radości, która wypływa z gorliwości w Jego służbie. Lenistwo duchowe może być przyczyną innych wad i grzechów. Stąd wynika jego szczególne niebezpieczeństwo dla życia duchowego człowieka i konieczność podjęcia pracy nad czynnym oczyszczeniem woli.

1. Próba definicji

Lenistwo (z łac. *pigritia* – lenistwo, opieszałość, niechęć) jest wadą moralną polegającą na przyzwolonym i grzesznym wstręcie do pracy i do wysiłku. Jest skłonnością do próżnowania lub do niedbalstwa i małoduszności, które przeciwstawiają się cnotom gorliwości i wielkoduszności. Biblia wielokrotnie ocenia lenistwo w sposób negatywny, podkreślając, że prowadzi ono człowieka do złego (Syr 33,28) i biedy materialnej (Prz 6,9; Tb 4,13) oraz pogrąża go w ospałości (Prz 19,15). Ewangelie przedstawiają lenistwo jako niechęć do rozwijania darów

¹ Por. KKK, 1866.

otrzymanych od Stwórcy, czego konsekwencją jest surowa kara. Szczególnym przykładem ukazującym grzech lenistwa jest Przypowieść o talentach (Mt 25,14-30; Łk 19,12-27)².

Lenistwo nie jest tym samym co ociężałość lub opieszałość, których przyczyną jest zły stan zdrowia człowieka. Lenistwo jest bowiem chorobą woli i uczuciowości, która sprawia, że człowiek unika podjęcia się jakiegokolwiek zadania i szuka sposobu, by uchylić się przed każdym trudem i wysiłkiem.

Szczególnym przypadkiem lenistwa jest lenistwo duchowe, które dotyczy wypełniania obowiązków religijnych człowieka. Inaczej jest ono nazywane acedią (z łac. *acedia* – lenistwo, beztroska, zniechęcenie, apatia, obojętność; pochodzi od *acedior* – znosić niecierpliwie, smuć się ze swojej winy przez brak wysiłku w dobrym). Grzech lenistwa duchowego, nazywamy także znużeniem, prowadzi człowieka do odrzucenia radości pochodzącej od Boga, a w konsekwencji do odrazy do dobra Bożego³. Smutek wynikający z lenistwa duchowego jest sprzeczny z radością duchową, która stanowi owoc gorliwej miłości Boga. Jest to zły smutek, który prowadzi człowieka do oziębłości będącej „zwlekaniem lub niedbałością w odwzajemnianiu się za miłość Bożą”⁴. Lenistwo duchowe zniechęca człowieka do poddania się poruszeniom miłości Boga i może prowadzić do odrazy do spraw duchowych. W praktyce wyraża się to często poprzez niedbałość w wypełnianiu obowiązków duchowych, skracaniu ich lub opuszczaniu pod błahymi pozorami.

Smutek ten w sposób radykalny różni się od smutku wynikającego ze skruchy. Ojciec R. Garrigou-Lagrange wyjaśnia sytuację człowieka ogarniętego przez lenistwo duchowe: „Wtedy wpada się w przyzwoloną odrazę do rzeczy duchowych, z tej racji, że wymagają one zbyt wiele wysiłku i pracy nad sobą. Podczas gdy pobożność, która jest ochoczością woli w służbie Bożej, podnosi duszę, lenistwo duchowe obciąża

² Por. S. MOJEK, *Lenistwo. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, kol. 752.

³ Por. KKK, 2094; S. URBAŃSKI, *Lenistwo duchowe*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 468.

⁴ KKK, 2094.

ją i przygniata, doprowadzając ostatecznie do sądu, że jarzmo Pańskie jest nieznośne, i do ucieczki od światła Bożego, przypominającego nasze obowiązki”⁵.

Acedia jest grzechem głównym, ponieważ jest przyczyną wielu innych grzechów. Pragnąc uciec od smutku i odrazy do rzeczy duchowych, człowiek oddaje się uciechom cielesnym, aby uniknąć samożarcia i pracy nad sobą. Ponieważ niedbalstwo i lenistwo są przyczyną braku radości duchowej, człowiek zaczyna szukać przyjemności niższych, w których ma nadzieję znaleźć zaspokojenie dla swojego pragnienia radości⁶. Według Jana Kasjana, acedia prowadzi w ten sposób do takich grzechów jak: próżniactwo, ospałość, bezwzględność, niepokój, niestałość fizyczna i duchowa, plotkarstwo i wścibskość⁷.

2. Wpływ na życie duchowe człowieka

W szczególny sposób lenistwo duchowe dotyka życia modlitewnego człowieka. Źródłem lenistwa duchowego jest zarozumiałość. Zgodnie z nauką ojców Kościoła, powoduje ona rodzaj depresji, który jest konsekwencją porzucenia albo też stopniowego zaniedbywania ascezy oraz zmniejszenia czujności i zaniedbania serca. Do tej pokusy odnoszą się słowa Jezusa skierowane do apostołów w Ogrodzie Oliwnym: „Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mt 26,41). Konsekwencje zarozumiałości stają się tym bardziej dotkliwe, im wyższy stopień życia duchowego został już osiągnięty. Natomiast człowiek pokorny jest świadomy swojej nędzy i wie, że Bóg może z niej wyprowadzić większe dobro. W ten sposób rodzi się w nim ufność oraz wytrwałość w stałości⁸.

⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 337-338.

⁶ „Nikt nie może pozostawać długo w smutku bez żadnej radości”. ARYSTOTELES, *Etyka*, ks. VIII, rozdz. V.

⁷ Por. J. KASJAN, *Collationes*, 5, 16; św. GRZEGORZ, *Moralia*, XXXI, rozdz. XVII; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 341; T. PASZKOWSKA, *Acedia*, w: M. CHMIELEWSKI (red.), *Leksykon duchowości...*, dz. cyt., s. 33.

⁸ Por. KKK, 2733. 2735. Katechizm Kościoła Katolickiego stwierdza ponadto, że konsekwencją obojętności duchowej oraz lenistwa sumienia moralnego człowieka może być agnostycyzm. Por. KKK, 2128.

W swoim dziele *Noc ciemna* św. Jan od Krzyża dokonuje rozróżnienia oschłości, która jest doświadczeniem dopuszczonym przez Boga, i oziębłości. Lenistwo duchowe zasadniczo różni się od oschłości uczuciowej i duchowej, ponieważ podczas oschłości, która jest próbą dopuszczoną przez Boga, człowiek odczuwa nieustannie prawdziwy żal za swoje grzechy, obawia się, by nie obrazić Stwórcy, i stale pragnie dążyć do doskonałości, poszukując skupienia i modlitwy. Wprowadzając człowieka w oczyszczenie bierne zmysłów, Bóg pragnie oczyścić go z pożądania zmysłowego i uwolnić od przywiązania do rzeczy zmysłowych. „Ta oschłość i zniechęcenie – stwierdza św. Jan od Krzyża – nie jest skutkiem grzechów czy świeżo popełnionych niedoskonałości. Gdyby tak było, dusza czułaby pewną naturalną skłonność lub chęć smakowania w jakiejś rzeczy poza Bogiem. (...) Drugim znakiem, potwierdzającym, że to oczyszczenie wynika z ciemnej nocy, jest ciągle zwracanie pamięci ku Bogu, z zatroskaniem i bolesną obawą, gdyż dusza sądzi, że nie służy należycie Bogu, ale się cofa, skoro odczuwa to zniechęcenie w rzeczach Bożych. I z tego właśnie można poznać, że ta oschłość i zniechęcenie nie pochodzą z oziębłości i słabości, bo zasadą oziębłości jest niedbałość i brak wewnętrznej pilności w rzeczach Bożych”⁹.

Pomylenie objawów acedii z Bożą próbą oschłości było jednym z błędów kwietystów. Potępione zostały następujące tezy Molinosa: „Obrzydzenie do rzeczy Bożych jest dobre; oczyszcza ono, wyzwala duszę z miłości własnej”. „Gdy dusza posiadająca życie wewnętrzne odczuwa wstręt do rozmyślania dyskursywnego o Bogu oraz do cnót, gdy jest oziębła i nie odczuwa wcale żarliwości, jest to dobry znak”¹⁰. Obrzydzenie do rzeczy duchowych nie jest czymś dobrym, a gdy jest dobrowolne, wprost czy pośrednio na skutek zaniedbania staje się grzechem. Człowiek, który właściwie znosi duchową próbę oschłości, nie tylko nie jest leniwy, ale gorąco pragnie Boga i doskonałości, starając się jednocześnie rozwijać swoją pobożność mimo braku pobożności uczuciowej, której został pozbawiony. W ten sposób idzie za wskazówką

⁹ JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna*, księga I, 9, 2-3.

¹⁰ DS, 2228-2229.

św. Pawła Apostoła: „Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą (...). W miłości braterskiej nawzajem bądźcie sobie życzliwi. (...) Nie opuszczajcie się w gorliwości. Bądźcie płomiennego ducha. Pełnijcie służbę Panu. Weselcie się nadzieją. W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie – wytrwali” (Rz 12,1.10-12)¹¹.

Oziębłość, do której prowadzi lenistwo duchowe, „cechuje wielką słabość i opuszczenie się w wysiłkach umysłu i woli wraz z równoczesnym brakiem gorliwości w służbie Bożej”¹². Widzimy więc, że przyczyną oschłości jest sam człowiek, który poprzez własne zaniedbanie się w życiu duchowym i ospałość z własnej woli oddala się od Boga. Inaczej jest w przypadku oschłości, której zawsze towarzyszy bolesna obawa człowieka, że nie służy Bogu, jak należy. „Przyczyną oschłości w ciemnej nocy jest to, że Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe”¹³. W próbie oschłości człowiek zostaje więc pozbawiony pobożności przypadłościowej, a nie substancjalnej, której istotą jest woła gorliwego oddania się na służbę Bożą. Lenistwo duchowe, czyli acedia, rodzi się natomiast na skutek zawinionego przez człowieka niedbalstwa i prowadzi go do pozbawienia nawet pobożności substancjalnej. Ponadto wiąże się ono z przynajmniej pośrednio dobrowolną odrazą do rzeczy duchowych, które wymagają wyrzeczenia i wysiłku, by być im wiernym.

R. Garrigou-Lagrange w następujący sposób wyjaśnia tę różnicę: „Podczas gdy w próbie Bożej, o jakiej mówimy, człowiek martwi się tym, że miewa roztargnienia, i pracuje nad zmniejszeniem ich liczby, w stanie lenistwa duchowego przyjmuje je, z łatwością oddaje się myśłom niepotrzebnym, nie opiera się im; wkrótce roztargnienia, przynajmniej pośrednio dobrowolne, zalewają prawie całkowicie modlitwę. Odrzuca się, jako nudny, rachunek sumienia; człowiek przestaje sobie zdawać sprawę ze swoich błędów i stacza się coraz bardziej w oziębłość. Wpada w anemię duchową, gdzie powoli budzą się trzy pożądliwości wraz z grzechami, które od nich pochodzą”¹⁴.

¹¹ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 339; S. MOJEK, *Lenistwo. W teologii moralnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, dz. cyt., kol. 754.

¹² JAN OD KRZYŻA, *Noc...*, dz. cyt., księga I, 9, 3.

¹³ Tamże, księga I, 9, 4.

¹⁴ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 338-339.

W swoim dziele *O praktyce ascetycznej (Practicus)*¹⁵ Ewagriusz z Pontu analizuje osiem „myśli”, które mają negatywny wpływ na wnętrze człowieka. Osiem „myśli” to osiem pokus złego ducha, który próbuje zachwiać życiem duchowym człowieka¹⁶. Należą do nich: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew, acedia, próżność, pycha. Są one ze sobą wzajemnie powiązane, a także stanowią źródło innych zagrożeń duchowych. Acedia wyróżnia się w tym względzie szczególnie. Wspólnym źródłem przywołanych pokus złego ducha jest „zakochanie w samym sobie”. Ich przeciwieństwem są cnoty: wstrzemięźliwość, roztropność, ubóstwo, radość, wyrozumiałość, cierpliwość, skromność i pokora. Natomiast cnotą, która jest przeciwna „zakochaniu w samym sobie”, jest miłość będąca fundamentem postawy chrześcijańskiej człowieka. Już samo zestawienie przytoczonych „myśli”, które Ewagriusz nazywa „sprawczymi” ze względu na możliwość generowania wad, pokazuje, że problem zagrożeń życia duchowego dotyczy każdego człowieka bez wyjątku. Złe duchy na różne sposoby starają się działać przeciw ludziom, by ich odwieść od Boga i od dobra. Dopóki jednak człowiek nie ulega podszeptom złego ducha, nie można mówić o którejkolwiek z ośmiu „myśli” jako o „grzechu”. Ewagriusz z Pontu wyjaśnia to następująco: „Czy owe myśli dręczą naszą duszę, czy nie, czy wzniecają, czy też nie wzniecają namiętności, to zależy od nas”¹⁷. „Pokusą mnicha jest taka myśl, która powstaje przez namiętną część duszy i potrafi zaciemnić umysł. Grzechem mnicha jest zgoda na zakazaną przyjemność podsuwaną przez myśl”¹⁸.

¹⁵ Przekład polski: EWAGRIUSZ Z PONTU, *O praktyce ascetycznej (Practicus)*, w: TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 1, wyd. 2, tł. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR OMI, A. ZIERNICKI, „Źródła monastyczne” 18, Kraków 2007, s. 223-255.

¹⁶ Chociaż dzieło Ewagriusza z Pontu opisuje niebezpieczeństwa życia duchowego mnichów, szybko się okazuje, że problem acedii, czyli lenistwa duchowego dotyczy każdego chrześcijanina. Problem ten szczegółowo omawia G. Bunge, znawca pism tego ojca pustyni. Por. G. BUNGE, *Acedia. Duchowa depresja*, tł. J. BEDNAREK, A. ZIERNICKI, Kraków 2007, s. 25-45.

¹⁷ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O praktyce...*, dz. cyt., 6.

¹⁸ Tamże, 74-75.

W obszerniejszy sposób acedia zostaje omówiona w dziele *De octo spiritibus malitiae*¹⁹. Ewagriusz z Pontu stara się zdefiniować jej istotę i nazywa ją „osłabieniem duszy”²⁰, które jest przeciwne naturze człowieka i wzbudza w nim słabość i tchórzostwo. Podaje również łatwe do rozpoznania symptomy, pozwalające zdemaskować człowieka, który został opanowany przez tę chorobę duszy:

„Wzrok uległego acedii tkwi ciągle w oknie,
a jego umysł wyobraża sobie odwiedzających.
Zaskrzypiały drzwi – ów wyskoczył,
usłyszał głos – wychylił się przez okno
i nie odejdzie stąd, aż siedząc zdrętwieje.
Opanowany przez acedię przy czytaniu wciąż ziewa
i łatwo wpada w senność.
Pociera oczy i przeciąga się,
to znów odwracając oczy od księgi, spogląda na ścianę,
znowu obraca się i czyta nieco,
i kartkując – bada dokładnie końcówki wypowiedzi.
Liczy kartki i ustala liczbę rozdziałów,
gani pismo i zdobienie.
Wreszcie zamyka księgę, kładzie pod głowę
i wpada w sen niezbyt głęboki,
ponieważ głód w końcu budzi jego duszę
i ulega ona swoim własnym troskom.
Opanowany przez acedię mnich jest nieskory do modlitwy
i nie wypowie nigdy jej słów.
Jak bowiem chory nie dźwiga wielkich ciężarów,
tak i uległy acedii nie będzie spełniał gorliwie Bożego dzieła.
Pierwszy bowiem utracił siłę fizyczną,
drugi zaś jest pozbawiony mocy duszy”²¹.

¹⁹ Przekład polski: EWAGRIUSZ Z PONTU, *O ośmiu duchach zła (De octo spiritibus malitiae)*, w: TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 1, dz. cyt., s. 407-436.

²⁰ Tamże, 13.

²¹ Tamże, 14.

Przytoczony tekst, choć może być odczytany jako nieco żartobliwy, w sposób trafny określa główne symptomy lenistwa duchowego. Będąc przeciwieństwem pobożności, acedia obciąża i przygniata człowieka, odciągając go od rzeczy Bożych i od gorliwości. W bardzo podobny sposób przedstawia symptomy acedii św. Jan od Krzyża. Wskazując na niedoskonałości początkujących w życiu duchowym, opisuje również tych, którzy ulegli lenistwu duchowemu. „Osoby takie odczuwają pewną odrazę do rzeczy czysto duchowych i stronią od nich, gdyż one nie odpowiadają ich zmysłowym upodobaniom. Rozmówione w odczuwaniu rzeczy duchowych, gdy nie znajdują tego smaku, obrzydają je sobie i jeśli raz nie znaleźli w modlitwie smaku i zadowolenia, którego szukali (Bóg bowiem nieraz dla ich doświadczenia pozbawia ich tego smaku), nie chcą wracać do niej, opuszczają ją lub się jej oddają niechętnie. Lenistwo więc sprawia, że lekceważą drogę doskonałości, polegającą na zaparciu się swej woli i swego upodobania z miłości ku Bogu i przekładają nad nią własne upodobanie i własną wolę. Tym sposobem szukają raczej siebie niż Boga. Wiele by z nich chciało, by Bóg chciał tego, czego chcą one, a przeciwnie, pragnienie tego, czego Bóg pragnie, napawa je smutkiem i odrazą do uzgodnienia swej woli z wolą Boga”²².

Do podobnych wniosków na temat lenistwa duchowego dochodzi także o. Leon Dehon. W swoich rozważaniach podczas rekolekcji w 1893 roku zauważa on, że acedia jest przyczyną letniości w życiu duchowym, która z jednej strony skłania człowieka do częstych i popełnianych z przyzwyczajenia grzechów powszednich, z drugiej zaś strony – do niedbałego wykonywania ćwiczeń duchowych. Skutkiem tego jest zaniedbywanie rozwoju życia duchowego, brak trwania w obecności Bożej i ustanie w dążeniu do doskonałości. Ojciec Dehon dochodzi do wniosku, że nieuświadomione lenistwo duchowe staje się jeszcze bardziej niebezpieczne, ponieważ pozbawia człowieka możliwości podniesienia się z upadku oraz sprawia, że źle wypełnia on nawet najświętsze czynności²³.

²² JAN OD KRZYŻA, *Noc...*, dz. cyt., księga I, 7, 2-3.

²³ Por. L. DEHON, *Notes Quotidiennes*, t. 1, Andria 1988, s. 380.

Człowiek ogarnięty acedią charakteryzuje się niechęcią do podejmowania wszystkiego, co wymaga wysiłku, jest niedbały w przestrzeganiu przykazań i zasad, w sposób nieproporcjonalny lęka się napotkanych trudności, jest niestały w dobrym i z trudnością opiera się pokusom. W stosunku do osób gorliwych okazuje niechęć, ponieważ drażnią go swoją pracowitością i uporządkowaniem. Łatwo marnuje czas, oddając się ciekawości i chęci używania oraz folgując swoim zmysłom. Sprzeciwia się w ten sposób miłości bliźniego i robi wszystko, by pełnić swoją wolę zamiast woli Bożej. Lenistwo duchowe skutkuje przede wszystkim znacznym osłabieniem życia duchowego. Ociążałość i niedbałość w modlitwie, zaniedbywanie celebrowania oficjum, odchodzenie od obowiązków stanu, unikanie pytań o sens życia oraz pomijanie spraw wiary powodują w nim stan duchowej mielizny, w której zostaje pozbawiony pociech i radości ducha wypływających z poświęcenia się służbie Bogu. To zaś jeszcze bardziej wzmacnia odczucie trudu codzienności, pogłębia zniechęcenia i umniejsza zasługi²⁴.

3. Ciężkość choroby i jej skutki

Dochodzimy do konieczności określenia ciężkości tej choroby i jej skutków. Kiedy lenistwo duchowe prowadzi człowieka aż do zaniedbywania obowiązków religijnych, które są konieczne do zbawienia i uświęcenia, jest ono grzechem ciężkim. Chodzi tutaj na przykład o dopełnienie obowiązku uczestnictwa w niedzielnej mszy świętej²⁵. Gdy natomiast z powodu lenistwa są opuszczane akty religijne mniejszej

²⁴ Por. G. BUNGE, *Acedia, dz. cyt.*, s. 81-108; S. MOJEK, *Lenistwo. W teologii moralnej, dz. cyt.*, kol. 753-754; T. PASZKOWSKA, *Acedia, dz. cyt.*, s. 33-34; S. URBAŃSKI, *Lenistwo...*, *dz. cyt.*, s. 468; TENŻE, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, wyd. 2, Warszawa 1999, s. 175.

²⁵ „Wierni są zobowiązani do uczestniczenia w Eucharystii w dni nakazane, chyba że są usprawiedliwieni dla ważnego powodu (np. choroba, pielęgnacja niemowląt) lub też otrzymali dispensę od ich własnego pasterza. Ci, którzy dobrowolnie zaniedbują ten obowiązek, popełniają grzech ciężki”. KKK, 2181.

wagi, grzech jest powszedni²⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, że niedbalstwo, które jest owocem acedii, jeśli nie zostanie zahamowane, z biegiem czasu powiększa wagę grzechu i prowadzi człowieka do stanu prawdziwej oziębłości duchowej i duchowego rozluźnienia. Niektórzy autorzy zajmujący się tematem duchowości nazywają ten stan rodzajem anemii moralnej. Polega ona na tym, że w człowieku budzą się złe skłonności, które nabierają stopniowo na sile i skutkują licznymi grzechami powszednimi. Grzechy powszednie zaś usposabiają do grzechów ciężkich²⁷.

Skutkiem lenistwa duchowego jest również zaślepienie duchowe oraz stopniowe osłabianie woli. Człowiek zapomina powoli o dobrych postanowieniach, które wcześniej poczynił, i wstępuje na drogę, która oddala go coraz bardziej od Boga²⁸.

4. Leczenie lenistwa duchowego

W przeciwieństwie do innych pokus, najlepszym sposobem na wyleczenie lenistwa duchowego nie jest ucieczka od pokusy, lecz walka

²⁶ „Jak już wiemy, śmiertelnym nazywa się grzech, który niszczy życie duchowe, istniejące dzięki miłości, poprzez którą Bóg w nas przebywa. Stąd też taki grzech jest śmiertelny w swym rodzaju, który własną swoją treścią jest przeciwieństwem miłości. Otóż takim właśnie grzechem jest zniechęcenie. Wiemy bowiem, że skutkiem płynącym z miłości jest radość z Boga; natomiast zniechęcenie jest skutkiem z dobra duchowego jako dobra Bożego. Dlatego w samym swym rodzaju zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym. Należy jednak pamiętać, że grzechy śmiertelne w swym rodzaju nie są śmiertelnymi, jeśli nie dojdą do swej pełnej dojrzałości. Otóż grzech dokonuje się za zgodą rozumu; mówimy tu bowiem o grzechu ludzkim, polegającym na uczynku ludzkim, którego początkiem jest rozum. (...) To samo zachodzi w zniechęceniu (acedii); jeśli jest tylko odruchem samej zmysłowości, powstałym z oporu ciała przeciw duchowi, wtedy jest grzechem lekkim. Niekiedy jednak dociera aż do rozumu, który zgadza się na ucieczkę, wstręt i obrzydzenie w stosunku do dobra Bożego do tego stopnia, że ciało całkowicie bierze górę nad duchem. Wtedy oczywiście, zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym”. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, II-a II-ae, q. 35, a. 3.

²⁷ Analogia do anemii cielesnej, która prowadzi do ciężkiej choroby. Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 340-341.

²⁸ Por. M. CASEY, *Accidia*, w: M. DOWNEY (red.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, s. 39-40.

z nią poprzez stanowcze przeciwstawienie się jej²⁹. Święty Tomasz z Akwinu różnicę w podejściu do walki z pokusami wyjaśnia w następujący sposób: „Grzechu trzeba zawsze unikać; jednakże naciskający na nas pociąg do grzechu trzeba niekiedy zwalczać ucieczką, a niekiedy oporem. Ucieczką, gdy ciągle myślenie o czymś wzmagą pociąg ze strony grzechu, jak to zachodzi w rozpuście; stąd Apostoł przestrzega w 1 Liście do Koryntian (6,18): «unikajcie rozpusty». Dawaniem oporu, gdy wytrwała myśl o czymś usuwa pociąg ze strony grzechu, gdy pociąg ten pochodzi z powierzchownej znajomości rzeczy. I to właśnie zachodzi w zniechęceniu (czyli lenistwie duchowym): im więcej człowiek rozmyśla nad dobrami duchowymi, tym zdają się mu milsze, a to powoduje zanik zniechęcenia”³⁰.

W praktyce życia duchowego jako lekarstwo w leczeniu acedii zaleca się w szczególny sposób modlitwę do Ducha Świętego i rozważanie na temat miłości Boga i obiecanych dóbr wiecznych. W ten sposób umacnia się pobożność woli i upodobanie w rzeczach duchowych³¹. Obok rozważania o Bożej miłości ważne jest częste przystępo-

²⁹ „When I was beginning my stay in the desert, and had said to Abbot Moses, the chief of all the saints, that I had been terribly troubled yesterday by an attack of accidie, and that I could only be freed from it by running at once to Abbot Paul, he said, «You have not freed yourself from it, but rather have given yourself up to it as its slave and subject. For the enemy will henceforth attack you more strongly as a deserter and runaway, since it has seen that you fled at once when overcome in the conflict: unless on a second occasion when you join battle with it you make up your mind not to dispel its attacks and heats for the moment by deserting your cell, or by the inactivity of sleep, but rather learn to triumph over it by endurance and conflict». Whence it is proved by experience that a fit of accidie should not be evaded by running away from it, but overcome by resisting it”. J. KASJAN, *De Institutis monasteriorum*, ks. X, rozdz. XXV.

³⁰ TOMASZ Z AKWINU, *Suma...*, dz. cyt., II-a II-ae, q. 35, a. 1, ad 4.

³¹ Ojciec Dehon proponuje następujące środki do walki z lenistwem duchowym: „Rozpoznać zło, chcieć wyostać się z niego, działać. Czynić to, co czyniło się w okresie gorliwości: *prima opera fac* [poprzednie czyny podejmij] (Ap 2,5). Przede wszystkim modlić się: *suadeo tibi emere a me aurum probatum ut locuples fias et vestimentis albis induaris...* [radzę ci nabyć u mnie złota w ogniu oczyszczonego, abyś się wzbogacił, i białe szaty, abyś się przyodział] (Ap 3,18). (...) Lekarstwem jest medytacja, rekolekcje. Trzeba dołączyć do tego skruchę i akceptację złych doświadczeń. A Jezus jest tam, aby nam zwrócić swą przyjaźń, swe pocieszenia i udział w Jego chwale. *Ecce sto ad ostium et pulso: si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum; et caenabo cum*

wanie do sakramentów świętych, codzienne ćwiczenie się w czynnej miłości bliźniego i uświadamianie sobie religijnego znaczenia pracy ludzkiej. Niezbędną pomoc w walce z tą chorobą przynosi stałe kierownictwo duchowe. Ważne jest, by podjęta praca nad sobą była systematyczna³². Podejmowane drobne postanowienia ułatwiają realizację zamierzonych zadań i nie zniechęcają człowieka. Z biegiem czasu można zwiększać stawiane wymagania. Dużą rolę odgrywa tutaj ofiarowanie czynności dnia, które złączone z ofiarą Jezusa Chrystusa nabierają szczególnej wartości³³.

G. Bunge, idąc za nauczaniem Ewagriusza z Pontu, dokonuje podziału środków zaradczych przeciw acedii na dwie grupy: środki ogólne i specyficzne. Lekiem przeciw namiętności duszy i ciała jest duchowa miłość i wstrzemięźliwość³⁴. Miłość nie jest możliwa bez wstrzemięźliwości. Duchowa miłość sprawia, że człowiek miłuje drugiego ze względu na niego samego i nie narusza jego integralności. Przeciwieństwem tej miłości jest żądza, która jest jej egoistycznym wynaturzeniem. Nie jest ona możliwa do nasycenia, a jej skutkiem jest nieustanny smutek

illo et ipse mecum. Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo... [Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszyc mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerał, a on ze Mną. Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie...] (Ap 3,20-21)”. L. DEHON, *Notes...*, t. 1, dz. cyt., s. 380.

³² „Wytrwałość jest zagładą acedii, wykorzeniem złych myśli, stałe pamięta o śmierci, jest ćwiczeniem się w niesieniu krzyża, bojaźnią [Bożą] tak mocno osadzoną niczym wbity gwóźdź, złotem wystawionym na uderzenia, uwolnieniem od ucisku prawa, księgą dziękczynień, pancerzem wyciszenia, orężem trudów; zaangażowaniem w dzieła szlachetne, potwierdzeniem cnót”. EWAGRIUSZ Z PONTU, *O wadach, które przeciwne są cnotom (De vitis quae opposita sunt virtutibus)*, 4, w: TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 1, dz. cyt., s. 437-446. Por. TENŻE, *Traktat dla Eulogiusza mnicha (Tractatus ad Eulogium monachum)*, 2, w: TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tł. M. GRZELAK, L. NIEŚCIOR OMI, B. SPIE-RALSKA, A. ZIERNICKI, „Źródła monastyczne” 36, Kraków 2008, s. 79-130.

³³ Por. M. CASEY, *Accidia*, dz. cyt., s. 40; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 342-343; S. MOJEK, *Lenistwo. W teologii moralnej*, dz. cyt., kol. 753-754.

³⁴ „Wiarę umacnia bojaźń Boża, a tę z kolei – wstrzemięźliwość. Wstrzemięźliwość natomiast czynią niezłomną cierpliwość i nadzieja, z których rodzi się beznamiętność, a jej córką jest miłość. Miłość zaś to brama poznania natury, po którym następuje teologia [poznanie samego Boga] i ostateczne szczęście”. EWAGRIUSZ Z PONTU, *O praktyce...*, *Wstęp* [8].

i acedia. Ojciec pustyni wyjaśnia to w następujący sposób: „Kto jest splewany przez smutek, tego [wpierw] zwyciężyły [inne] namiętności i nosi więzy jako dowód swojej klęski. Smutek bowiem powstaje przez niezaspokojenie cielesnego pożądania, pożądanie zaś jest połączone z każdą namiętnością. Kto pokonał pożądanie, pokonał namiętności; nie będzie opanowany przez smutek”³⁵.

Podjęcie duchowej walki z lenistwem duchowym przynosi pozytywne rezultaty dla rozwoju życia duchowego. Człowiek przezwyjęta w ten sposób kryzys i uświadamia sobie, że w walce duchowej towarzyszy mu także szczególna łaska Pana. „Wam bowiem z łaski dane jest dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1,29). Wraz z podjętą walką lenistwo duchowe traci swój niszczycielski charakter i staje się drogą naśladowania Jezusa Chrystusa.

Skróty:

DS H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, wyd. 36, Freiburg im Br. 1976.

KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

La pigrizia spirituale

Sommario

Accidia è la mancanza di impegno per i valori spirituali. E' uno stato di acquiescenza, il più delle volte responsabile. Questa malattia spirituale è stata descritta dagli diversi vocaboli come negligenza, incuria, noia, disgusto di Dio, disgusto del “mondo spirituale”, pigrizia, tristezza. Diversi autori monastici come Evagrio Pontico, Giovanni Cassiano e altri autori spirituali hanno descritto diversi rimedi specifici contro questo vizio. Uno dei rimedi conosciuti

³⁵ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O ośmiu duchach...*, dz. cyt., 11. Por. G. BUNGE, *Acedia*, dz. cyt., s. 109-144.

nella tradizione monastica consiste nell'alternare, in maniera sana, preghiera e lavoro. Il modo più popolare della lotta contro questa malattia è la pratica dell'amore verso gli altri e il servizio della comunità.

ks. dr Leszek Poleszak, sercanin, teolog duchowości, autor artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz kilku książek i opracowań na temat kultu Bożego Serca, m.in.: *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła*; *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości*; *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego*.

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

CHRISTOPHER GRZELAK SCJ, *The "Inclusive pluralism" of Jacques Dupuis, its contribution to a Christian theology of religions, and its relevance to the South African interreligious context*, Lublin 2010, ss. 348.

Książka ks. Krzysztofa Grzelaka, sercanina pracującego w Republice Południowej Afryki od 1995 roku, stanowi publikację jego rozprawy doktorskiej (PhD) napisanej pod kierunkiem prof. Susan Raczko w School of Religion and Theology na Uniwersytecie KwaZulu Natal w Pietermaritzburgu (RPA) w 2009 roku. Została wydana w języku angielskim w ramach serii „The World Religions – The World of Religions Series”, redagowanej przez Eugeniusza Sakowicza i Krzysztofa Sakowicza.

Zasadniczy problem, jakim zajmuje się autor w omawianej publikacji, zawiera się w pytaniu: Czy proponowany przez Jacques'a Dupuis model pluralizmu inkluzywnego może stanowić pomost między inkluzywizmem chrystocentrycznym a pluralizmem teocentrycznym i stanowić w ten sposób jedyny w swoim rodzaju wkład do ogólnej teologii religii?

Istnieje kilka możliwych odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze, proponowana w pluralizmie inkluzywnym teologia trynitarna, jako model dla teologii religii, łączy i spaja powszechność i jedyność Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia i podkreśla prawdziwą, pozytywną i zbawczą wartość religii pozachrześcijańskich dla ich wyznawców. Teologia Dupuis łączy dwa modele, które pozostają we wzajemnej relacji i się uzupełniają: chrystocentryzm (charakterystyczny dla inkluzywizmu) i teocentryzm (specyficzny dla pluralizmu). Po drugie, będąc wiernym perspektywie inkluzywnej poprzez postrzeganie Jezusa Chrystusa jako jedynego zbawiciela, Dupuis jednocześnie uznaje wielość religijnych dróg, które mają pewną zbawczą wartość dla podążających nimi. Ta zbawcza wartość jest jednak istotowo powiązana i ma swoje odniesienie do wydarzenia Chrystusa w zgodzie z uniwersalnym planem zbawienia dla całej ludzkości. Po trzecie, taki inkluzywny pluralizm nie neguje jedynego, powszechnego zbawczego działania Jezusa Chrystusa, ale jednocześnie przekracza tradycyjne ograniczenia teologii inkluzywnej, ograniczenia, które postrzegają inne religie

jedynie jako odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania dotyczące ludzkiej egzystencji i jako niedoskonałe środki działania zbawczej łaski Chrystusa.

Publikacja podzielona jest na trzy części, zawierające dziesięć rozdziałów, i opatrzona wstępem, zakończeniem, wykazem skrótów i bibliografią. W załączniku znajdują się dwie rozmowy – z dr. Imtiazem Soolimanem, założycielem fundacji „Gift of the Givers”, oraz z abp. George’em Danielem z Pretorii, przedstawicielem Kościoła rzymskokatolickiego ds. ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego.

Pierwsza część publikacji zawiera wprowadzenie do całości zagadnienia i ogólny zarys teologii Jacques’a Dupuis w jej historyczno-teologicznym kontekście. W rozdziale pierwszym znajdziemy następujące kwestie: wskazanie powodów zajęcia się jego myślą teologiczną, zasadnicze linie jego poszukiwań, ich zakres oraz zastosowaną metodę naukową. W rozdziale drugim, po przedstawieniu najważniejszych danych biograficznych Dupuis, zostały ukazane czynniki mające wpływ na rozwój jego myśli teologicznej. Dalej wyszczególniono elementy składowe jego koncepcji, a mianowicie: chrystologię trynitarną, historię zbawienia i objawienia, Boże objawienie w świętych tekstach religii pozachrześcijańskich, powszechność i jedyność Jezusa Chrystusa Zbawiciela, zbawcze znaczenie innych religii, Kościół w odniesieniu do królestwa Bożego oraz koncepcję dialogu i pluralizmu religijnego jako zamierzonego przez Boga (*in principle*). Nie zabrakło tutaj także kontrowersyjnej sprawy związanej z poważnymi zarzutami wysuniętymi przez Kongregację Nauki Wiary pod adresem niektórych opinii teologicznych prezentowanych przez Dupuis w jego wydanej w 1997 roku książce *Towards a Christian theology of religious pluralism*. W rozdziale trzecim zaprezentowano historyczno-teologiczne źródła, z których wzięła początek teologia pluralizmu inkluzywnego Dupuis. Przedstawiono m.in. historyczne spojrzenie na ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm w chrześcijańskiej teologii religii. Współczesny pluralizm reprezentują: J. Hick, R. Panikkar, A. Pieris i M. Heim. Ta część zawiera także krytyczne spojrzenie Dupuis na przywołane podejścia do religii pozachrześcijańskich.

Druga część publikacji prezentuje założenia doktrynalne teologii pluralizmu inkluzywnego Jacques'a Dupuis. I tak, w rozdziale czwartym znajdziemy jego poglądy na wspólną historię objawienia i zbawienia. Stanowi to podstawę do współczesnego doświadczenia pluralizmu religijnego (wielości i różnorodności religii) będącego częścią planu zgodnego z Bożą wolą. Pluralizm religijny jako rzeczywistość zamierzona przez Boga analizowany jest w różnych okresach historii zbawienia. Podobnie wszystkie przymierza zawarte przez Boga z ludźmi w różnych okresach stanowią unikatowe przymierze Boga z ludzkością. Rezultatem tego jest określone uzupełnianie się różnych dróg Bożego objawienia. Rozdział piąty omawia główne założenia teologii pluralizmu inkluzywnego. Na pierwszym miejscu autor analizuje trynitarne spojrzenie na historię religii. Argumentuje, że jedynie chrystologia trynitarzna ma rzeczywisty potencjał, by zbudować prawdziwie otwartą teologię religii. Przeprowadzona analiza wyjaśnia działanie Trójcy Świętej w dziele zbawienia ludzkości, skupiając się na rozróżnieniu – nie na rozdzieleniu jednak – trwającego działania zbawczego odwiecznego Słowa Bożego, zbawczego działania Wcielonego Słowa w Jezusie Chrystusie i zbawczej obecności w tych wydarzeniach Ducha Świętego. Wszystkie wymienione Boże działania są połączone i mają swoje odniesienie do wydarzenia Chrystusa. W rozdziale szóstym autor stara się zastosować chrystologię trynitarną, przyjętą przez Dupuis jako aksjomat, by ukazać różne tradycje religijne jako „drogi” prowadzące do zbawienia. Dupuis określa Jezusa jako „jedynego pośrednika” i „powszechnego zbawiciela”, ale również przyznaje innym religiom „uczestniczące” pośrednictwo na podstawie Bożego objawiania się w innych religiach. Rozdział dziesiąty zajmuje się relacją między Kościołem a religiami w królestwie Bożym. Kościół, w ekonomii zbawienia, przyjmuje rolę sakramentu królestwa Bożego, a inni wyznawcy powinni być dostrzegani jako współuczestnicy i współpracownicy tego Królestwa.

Trzecia część książki podejmuje próbę uwypuklenia i możliwych zastosowań pluralizmu inkluzywnego przedstawianego przez Dupuis, biorąc pod uwagę obecność wielu religii w Republice Południowej Afryki. Rozdział siódmy opisuje przeszłość i terażniejszość dialogu międzyreligijnego w tym kraju i poszukuje możliwych płaszczyzn za-

stosowania teorii pluralizmu inkluzywnego Dupuis. Najbardziej efektywnym terenem spotkania się różnych religii jest tzw. dialog czynu (praktyczny – *praxis*), czyli wzajemne kontakty w celu stawienia czoła codziennym wyzwaniom, a nie teoretyczne dyskusje. W rozdziale ósmym zostało przedstawione zastosowanie teologii Dupuis w południowoafrykańskim kontekście różnorodności religii na przykładzie relacji między chrześcijaństwem a islamem. Ten dialog między dwoma głównymi religiami w RPA uwidocznił się szczególnie na etapie przemian politycznych i odbudowy narodu wyzwolonego z apartheidu. Rozdział dziewiąty zajmuje się propozycją Dupuis i jego wkładem we współczesną chrześcijańską teologię religii. Argumentuje on, że model inkluzywnego pluralizmu ustawia „kwestie graniczne” w tradycyjnej katolickiej teologii religii w perspektywie pewnej ewolucji. To sugeruje, że teologia Dupuis stanowi próbę wskazania nowych dróg we współczesnej teologii inkluzywnej. Prowadzi to do pójścia ponad Jezusologią, Chrystomonizmem i eklezjocentryzmem. To na nowo interpretuje problem religijnego pluralizmu w oficjalnej teologii katolickiej i przekonuje, że jego teologia jest spójną teorią, która zastąpi dotychczasową ideę absolutnego wymiaru chrześcijaństwa.

Ostatni rozdział ocenia znaczenie głównych propozycji i rozwiązań Dupuis dla chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego, przedstawia końcowe obserwacje i wnioski dotyczące przedstawionego przez niego modelu dialogu międzyreligijnego oraz przyszłej teologii religii.

Jak autor publikacji sam wyznaje, jego praca badawcza ma pewne ograniczenia. Między innymi nie ma zamiaru prezentować pełnej doktryny każdej omawianej tradycji religijnej, z uwzględnieniem ich pochodzenia, rozwoju historycznego oraz aktualnej sytuacji. Są to zbyt obszerne i złożone zagadnienia i wymagają odrębnego studium. Biorąc pod uwagę dialog międzyreligijny, podjęte poszukiwania naukowe koncentrują się na relacjach między chrześcijaństwem a innymi religiami w ogólności bez uwzględniania specyficznych różnic między islamem, buddyzmem, hinduizmem i judaizmem. Te ograniczenia wynikają częściowo z wyboru, a częściowo z konieczności, gdyż domagają się specyficznej wiedzy z dziedziny teologii porównawczej. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że każda z religii różni się swoją strukturą, wie-

rzeniami i praktyką. Z chrześcijańskiej perspektywy jest zrozumiałe, że w dialogu międzyreligijnym wyjątkowe miejsce należy się judaizmowi. Dzieje się tak ze względu na jego szczególne odniesienie do ekonomii zbawczej Boga Izraela realizowanej w Jezusie Chrystusie.

Autor publikacji wskazuje na zastosowaną w pracy metodę badawczą. Opiera się ona na analizie teologii religii Dupuis, z której wyłania się model pluralizmu inkluzywnego. Zawiera on w sobie takie uwarunkowania jak: współczesny kontekst religijnego pluralizmu, teologiczne podstawy specyficznej roli i znaczenia innych tradycji religijnych w historii zbawienia oraz historia zbawienia i objawienia. Autor uwzględnia także proponowaną przez Dupuis chrystologię trynitarną oraz inne religie jako drogi wiodące do zbawienia. Model wypracowany przez Dupuis stanowi zasadniczy fundament teologii inkluzywnej. Opierając się na tych ogólnych założeniach dotyczących relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami, autor ogniskuje swoje badania na specyficznej pod względem różnorodności religii sytuacji w Republice Południowej Afryki. Oprócz metody analitycznej w książce zastosowano także metodę pracy w terenie, opierającą się na wywiadach z przedstawicielami chrześcijaństwa (katolikami) i wyznawcami innych religii (muzułmanami). Ten rodzaj metody pozwolił autorowi zbadać dokładniej i od strony praktycznej znaczenie teologicznego wkładu Dupuis do religijnego pluralizmu w RPA. Całość zastosowanej przez autora metody poszukiwawczej wskazuje na teologię religii skonstruowaną przez Dupuis na wzór obiektywu, przez który można dostrzec różnorodne zagadnienia i problemy związane z relacjami chrześcijaństwo – inne religie.

Prezentowana publikacja ks. Grzelaka stanowi bardzo przejrzystą i logicznie ułożoną kompozycję, w której precyzyjnie i bez zbędnego rozpisywania się przedstawiono główne wątki pluralizmu inkluzywnego Jacques'a Dupuis i jego wkład do chrześcijańskiej teologii religii, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu dialogu międzyreligijnego w Republice Południowej Afryki. Dodatkową „atrakcją” tej pracy jest fakt, że została ona napisana przez polskiego teologa, który zdobył wiedzę oraz doświadczenie pastoralne mógł skonfrontować z realiami jakże odmiennej historii, kultury i tradycji południowoafrykańskiej. Co ciekawe, w swojej pracy zajął się wybitnym teologiem belgijskim, jezu-

itą, który jest zakorzeniony w tradycji kontynentu europejskiego, natomiast spory kawałek swojego życia, bo ponad 40 lat, spędził w Indiach. To przykład, jakimi drogami chadza dzisiaj teologia i jakie osoby i tematy wciąga w swoją orbitę. Należy wyrazić nadzieję, że zaprezentowana publikacja ukaże się w polskim przekładzie, tak by jak największe grono czytelników, także w Polsce, mogło skorzystać z owocu wnikliwych poszukiwań jej autora.

ks. Robert Ptak SCJ

ks. LESZEK POLESZAK SCJ, *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*, Kraków 2010, ss. 413.

W Wydawnictwie Księży Sercanów DEHON ukazała się kolejna książka ks. Leszka Poleszaka SCJ poświęcona Bożemu Sercu, pt. *Serce Zbawiciela. Kult Najświętszego Serca Jezusowego w Zgromadzeniu Księży Najświętszego Serca Jezusowego (1878-2009)*. Poprzednio w ramach tej tematyki ukazały się jego pozycje: *Serce Zbawiciela. Wokół litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*; *Serce Jezusa w dokumentach Kościoła*; *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga* oraz *Intronizacja Najświętszego Serca Jezusowego*.

Najnowsza publikacja ks. Poleszaka, prócz rozdziału poświęconego teologii kultu Najświętszego Serca Jezusowego, zasadniczo jest poświęcona obecności tego kultu w życiu i dokumentach Zgromadzenia Księży Sercanów. Ta obszerna pozycja (ponad 400 stron!) omawia kolejno zarys historii kultu Serca Jezusowego w Zgromadzeniu, teologię tego kultu, następnie obliczając jako naśladowanie ofiary Chrystusa, wynagrodzenie jako istotny element tego kultu, a w końcu jego wymiar apostołski.

Autor, jako wytrawny teolog i bardzo rzetelny badacz, dokonał wnikliwej analizy bogatych źródeł, zarówno spuścizny o. Leona Dehona, założyciela Zgromadzenia Księży Sercanów, jak i bogatej dokumentacji jego Zgromadzenia od założenia do czasów współczesnych oraz dokumentów magisterium Kościoła i publikacji teologicznych

poświęconych teologii i duchowości Bożego Serca. Ten bogaty materiał źródłowy, a przede wszystkim jego rzetelne i dogłębne opracowanie wpłynęły na bardzo wysoką ocenę wartości tej publikacji. Jak pisze ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański: „Rozprawa ks. Poleszaka jest pracą pionierską na arenie nie tylko polskiej, ale i europejskiej teologii duchowości. Jest pracą oryginalną, ponieważ wyraźnie ukazuje, że kult Najświętszego Serca Jezusowego może się rozwijać w pełni na kanwie rozwoju życia duchowego chrześcijanina, które powadzi do doświadczenia miłości Boga (...)”. Ksiądz Urbański wyraża też opinię, że praca ta, jako integralna synteza doktryny kultu Serca Jezusowego, może być bardzo dobrym podręcznikiem dla wszystkich zainteresowanych teologią tego kultu.

Jakie są zasadnicze tezy tej cennej publikacji?

Przede wszystkim autor stwierdza, że kult Serca Jezusowego jest mocno zakorzeniony w całej tradycji Zgromadzenia. Życie wynagrodzenia i ofiarnej miłości wyrażone w dążeniu do zjednoczenia z ofiarą Chrystusa i Jego postawą *Ecce venio* stało się rysem charakterystycznym duchowości Zgromadzenia.

Tezę tę uzasadnia, pokazując najpierw źródła inspiracji do życia kultem Serca Jezusowego u założyciela Zgromadzenia Księża Sercanów, o. Leona Dehona. Jak wynika z przeprowadzonych badań, o. Dehon odkrył miłość Boga zwłaszcza w Piśmie Świętym, a w szczególności w pismach św. Jana. Tam objawione jest najpełniej Serce Jezusa jako najważniejszy symbol miłości obłacyjnej, wciąż gotowej do daru z siebie. To Serce otwarte na krzyżu jest równocześnie ujawnieniem tego, jakie ma być serce człowieka, a w ten sposób objawia również drogę do świętości. Dla o. Dehona cała Tradycja, najpierw u ojców Kościoła, a potem w nauczaniu Magisterium potwierdza, że kult Serca Bożego jest wciąż obecny w Kościele i nie jest to sprawa przejściowej mody. Duchowość wynagradzająca Zgromadzenia wypracowana przez Założyciela w dużej mierze jest odzwierciedleniem prądów duchowych XIX-wiecznej Francji oraz wpływów objawień z Paray-le-Monial. Stąd Założyciel w kulcie Najświętszego Serca akcentuje takie elementy, jak ofiarowanie z miłości, obłacja, wynagrodzenie i apostołstwo.

W centrum uwagi pozostaje dla niego idea wynagrodzenia. Otóż źródłem i sednem wynagrodzenia jest dla o. Dehona miłość Boża, promieniująca z Serca Chrystusa, która oczekuje na przyjęcie i odwzajemnienie. W tym kontekście kult Serca Bożego ma tu podwójny wymiar: duchowy – ukazywane jest Serce Jezusa w postawie oblacji, oraz społeczny – przyjęcie miłości Boga objawionej w Jego Sercu uzdrawia życie społeczne. Z doświadczenia Jezusowej miłości rodzi się wynagrodzenie jako odpowiedź na wzgardzoną miłość, wdzięczność za nią, dar z siebie, pełnienie woli Bożej, również walka z grzechem. Z tego doświadczenia wiary płynącej z kultu Bożego Serca zrodziła się u Założyciela idea powołania do życia instytutu wynagradzającego. W nim miała się realizować jego apostołska gorliwość i eucharystyczna duchowość.

Wiele miejsca autor poświęca kształtowaniu się kultu Serca Bożego w historii Zgromadzenia. Po wnikliwych analizach wyróżnia dwa zasadnicze etapy rozwoju tego kultu. Do pierwszego należy zaliczyć życie założyciela o. Dehona i dzieje Zgromadzenia do II Soboru Watykańskiego. W tym okresie kult Serca Jezusowego nosi wyraźne znamiona nadane przez założyciela oraz przez jego następców. Drugi etap rozpoczyna się wraz z II Soborem Watykańskim, obejmuje lata posoborowe i trwa do dziś (publikacja obejmuje okres do 2009 roku). Są to czasy przełomu. Najpierw następuje kryzys tożsamości, w tym samej istoty kultu Bożego Serca. Z czasem zostaje on przewyciężony i odtąd bardziej akcentowany jest wymiar apostołski duchowości sercańskiej, jej wymiar społeczny, zwłaszcza podczas misji i rekolekcji, oraz sama działalność społeczna. W teologii zwraca się większą uwagę na biblijne źródła kultu. Wierność charyzmatowi Założyciela, którego istotą pozostaje niezmiennie kult Najświętszego Serca Jezusowego jako odpowiedź na miłość Boga, jest stałym wyzwaniem dla uczniów o. Dehona. Kult ten wciąż jest wyznacznikiem żywotności Zgromadzenia. Tak stanowią aktualne dokumenty Zgromadzenia, które zostały dostosowane do wymogów II Soboru Watykańskiego. Ostatecznie okazuje się, że duchowa tożsamość tego Zgromadzenia pozostała ta sama. Jest to bardzo cenna konkluzja dla samych sercanów.

Mocnym atutem publikacji jest precyzyjne wyjaśnienie teologii kultu Serca Jezusowego. Jest to istotne w tym sensie, że nie zawsze

kult ten był właściwie rozumiany, a stąd rodziły się różne wątpliwości i obawy. Kult zmierza do poznania Osoby Jezusa, odkrycia Jego miłości, która najbardziej staje się widoczna w znaku Jego Serca przebitego na krzyżu. Podstawą boskiego kultu, jaki Kościół oddaje Sercu Zbawiciela, jest zjednoczenie natury Bożej i ludzkiej w Chrystusie. Przedmiotem i centrum tego kultu jest najpierw sama Osoba Słowa Wcielonego, a symbolem Jej miłości jest Serce. Jako najszlachetniejsza część Jezusowego Ciała Serce związane zostało istotowo z Osobą Słowa Bożego. A zatem Sercu Jezusa należy się kult uwielbienia, jakim Kościół czci samą Osobę Chrystusa. W kulcie Serca Jezusowego podkreślamy więc jego wymiar chrystocentryczny, a nie jedynie fizyczne serce.

Autor omawia również charakterystyczne dla Zgromadzenia elementy kultu Serca Jezusowego: obłację, wynagrodzenie oraz przepowiadanie królestwa Bożego. Pierwszy z nich, obłacja, jest rozumiany jako usposobienie ofiarne (gotowość, dyspozycyjność) i pragnienie złożenia ofiary wraz z Chrystusem. Usposobienie to prowadzi do samego aktu ofiary, czyli immolacji. Obydwie te dyspozycje, czyli obłację i immolację łączy w jedno miłość. Na życie duchem obłacji składają się ślub żertwy oraz bezinteresowna miłość; duch obłacji jest obecny we współczesnych dokumentach Zgromadzenia, w których występuje pod nazwą „profesja czystej miłości”. Realizacja ducha obłacji zawiera się w dyspozycyjności i zdaniu się na Boga. Pojęcie to, jak konkluduje autor, wymaga jednak odkrycia na nowo, ponieważ odeszło nieco w zapomnienie, a stanowi jedno z kluczowych zagadnień dla życia i duchowości współczesnych sercanów i osób, którym nieobcy jest kult Bożego Serca. Z kolei wynagrodzenie to główny element kultu Serca Bożego. Jego źródłem jest doświadczenie miłości Boga, na które człowiek pragnie odpowiedzieć poprzez włączenie się w wynagradzającą ofiarę Chrystusa. Współcześnie jest ono rozumiane jako przyjęcie Ducha Świętego i otwartość na Jego natchnienia. I wreszcie apostołstwo, czyli głoszenie królestwa Bożego poprzez różne formy działalności duszpasterskiej i społecznej, aby pomóc ludziom odkrywać miłość Boga poprzez ukazanie Serca Zbawiciela jako jej źródła. To przypomnienie i wyjaśnienie w świetle aktualnej teologii Zgromadzenia zasadniczych elementów duchowości sercańskiej jest cen-

nym przyczynkiem do lepszego odczytania własnego charyzmatu zarówno przez współczesnych sercanów, jak i całej duchowej rodziny sercańskiej.

Interesujące jest to, w jaki sposób autor uzasadnia aktualność podjętej tematyki, czyli kultu Serca Jezusowego. Stwierdza przede wszystkim, że jest on odpowiedzią na pragnienia i oczekiwania ludzkich serc; jest też ważną drogą ukazywania sensu ludzkiego życia, które spełnia się w miłości. Kult Serca Bożego stanowi punkt wyjścia dla przemiany ludzkiego serca na wzór Serca Bożego, pomaga przyjąć właściwą hierarchię wartości w życiu przez podkreślenie wagi modlitwy, prymatu miłości i celu życia, jakim jest zjednoczenie z Bogiem.

W swojej konkluzji autor akcentuje konieczność rozwoju życia duchowego. To ono prowadzi do doświadczenia miłości Boga oraz warunkuje rozwój kultu Serca Jezusowego. To z modlitwy kontemplacyjnej ostatecznie rodzi się wartościowe działanie. Rozwój teologii kultu uwarunkowany jest ciągłym odkrywaniem źródeł biblijnych oraz pogłębianiem duchowości obłacji, pomocnej na drodze do świętości zakonników oraz dla owocnego apostołstwa.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na bogatą bibliografię dotyczącą kultu Serca Jezusowego, która jest cennym atutem tej publikacji. Jest ona podzielona na pięć części. W sposób nieformalny można by ją jednak podzielić na źródła spoza Zgromadzenia, które zgromadzone są w trzech częściach: I. Dokumenty Kościoła i nauczanie papieży, IV. Opracowania dotyczące kultu Najświętszego Serca Jezusowego oraz V. Literatura pomocnicza. Zebrana tu literatura może stanowić bogate źródło dla wszystkich, którzy poszukują uniwersalnych źródeł poświęconych kultowi Serca Jezusowego. Natomiast pozostałe części: II. Dokumenty Zgromadzenia (bibliografia Założyciela, oficjalne dokumenty kurii generalnej, kapituł, przełożonych generalnych) i III. Opracowania członków Zgromadzenia, należą do spuścizny Zgromadzenia Księży Sercanów i będą pomocne przede wszystkim dla samych sercanów. Niemniej również źródła tam nagromadzone mogą być przydatne dla bardziej wnikliwych badaczy spoza Zgromadzenia.

Czy publikacja ma jakieś słabsze strony? Trudno takie znaleźć. Od strony treściowej książka stanowi niewątpliwie cenny wkład w teologiczną refleksję nad kultem Bożego Serca, co zresztą zostało mocno zaakcentowane przez recenzentów. Jest również fachowo i starannie przygotowana od strony wydawniczej (twarda oprawa, trafna ilustracja na okładce, dobra redakcja i łamanie tekstu). Można jedynie mieć pewne wątpliwości, pytania dotyczące samego układu książki, wzajemnej relacji poszczególnych zagadnień w stosunku do siebie. Z treści książki wynika, że po części historycznej autor omawia najpierw ogólnie teologię kultu Serca Jezusowego, a następnie przechodzi do omówienia istotnych form tego kultu, jakie obecne są w duchowości sercańskiej (obłacji, wynagrodzenia i apostołstwa). Z pewnością taki tok prezentacji tej problematyki jest uzasadniony, jednakże nie wynika on w sposób klarowny z planu rozprawy. Wydaje się, że nieco obszerniejsze wyjaśnienie konstrukcji treściowej publikacji rozwiąłoby te wątpliwości.

Reasumując, należy stwierdzić, że książka stanowi cenny przyczynek do zgłębiania teologii kultu Serca Jezusowego i chociaż zasadniczo omawia teologię kultu w Zgromadzeniu Księży Sercanów, to jednak przez to, że daleko wykracza poza ramy tej teologii, może być lekturą pomocną dla wszystkich osób zakonnych i świeckich, które pragną pogłębić zarówno swoją wiedzę, jak i więź z Bożym Sercem.

ks. Dariusz Salamon SCJ

Sprawozdanie z sympozjum naukowego *Co Bóg złączył...*
Nierozzerwalność małżeństwa – między teorią a praktyką życia
Stadniki, 9 listopada 2010 roku

We wtorek, 9 listopada 2010 roku, w auli Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach odbyło się sympozjum naukowe zatytułowane *Co Bóg złączył... Nierozzerwalność małżeństwa – między teorią a praktyką życia*. W imieniu organizatorów sympo-

zjum słowo powitania skierował do uczestników rektor seminarium ks. dr Robert Ptak SCJ. We wprowadzeniu nawiązał do słów Jana Pawła II z adhortacji *Familiaris consortio*: „Podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą (...) nauki o nierozzerwalności małżeństwa. Tym, którzy (...) uważają za trudne lub niemożliwe wiązanie się z jedną osobą na całe życie, i tym, którzy mają poglądy wypaczone przez kulturę odrzucającą nierozzerwalność małżeństwa i wręcz ośmieszającą zobowiązanie małżonków do wierności, należy na nowo przypomnieć radosne orędzie o bezwzględnie wiążącej mocy owej miłości małżeńskiej, która w Jezusie Chrystusie znajduje swój fundament i swoją siłę” (nr 20).

Sesji przedpołudniowej przewodniczył wikariusz prowincjalny ks. dr Dariusz Salamon SCJ z Warszawy, wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w WSM Księży Sercanów, członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych.

Pierwszy z prelegentów, ks. dr hab. Artur Malina (adiunkt w Zakładzie Teologii Biblijnej Starego i Nowego Testamentu WT Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; współzałożyciel Gruppo Internazionale di Studio Esegético sui Vangeli; członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN i zarządów Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz Dzieła Biblijnego w Polsce), zaprezentował temat *Biblia o nierozzerwalności małżeństwa*. Przedstawił on biblijny obraz związku mężczyzny i kobiety, mający swoje zakorzenienie w Bożym planie stworzenia. Główne zagadnienie, dotyczące nierozzerwalności małżeństwa, zobrazował wieloma przykładami ze Starego i Nowego Testamentu, ukazując jednocześnie rozwój i dojrzewanie chrześcijańskiej wizji związku między kobietą a mężczyzną.

Następnie głos zabrał ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek (kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego oraz zarządu Sekcji Polskiej Międzynarodowego Towarzystwa Bonhoefferowskiego), który w referacie *Nauczanie Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa w aspekcie dogmatyczno-historycznym* przedstawił zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa z punktu widzenia orzeczeń Magisterium Kościoła.

Opierając się na wypowiedziach papieża Innocentego III z 1208 roku (*Wyznanie wiary dla waldensów*), dokumentach Soboru Trydenckiego z 1563 roku (*Nauka, kanony oraz inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*), encyklice Leona XIII z 1880 roku (*Arcanum divinae sapientiae*) i adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio* z 1981 roku, ukazał swoistą „dogmatykę małżeństwa”, podkreślając jego sakramentalność i nierozzerwalność. Jako komentarz posłużył tekst dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* z 1977 roku.

Kolejny prelegent, ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ (kierownik Katedry Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów; w latach 1998-2005 wykładowca teologii w katolickim Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu; członek redakcji periodyku „Polonia Sacra”), zajął się zagadnieniem nierozzerwalności małżeństwa w optyce prawosławnej i luteranckiej. W sposób syntetyczny przedstawił najpierw główne tezy prawosławnej nauki dotyczącej nierozzerwalności małżeństwa oraz ekumeniczne i duszpasterskie implikacje różnicy stanowisk katolików i prawosławnych w tej kwestii. Prawosławie postrzega nierozzerwalność małżeństwa jako ideał moralny, którego Kościół powinien bronić. Dopuszcza jednak rozwód i ponowne małżeństwa rozwiedzionych wtedy, gdy nierozzerwalność okazuje się dla nich nieosiągalna – gdy nie dorośli do tajemnicy powierzonej im przez Kościół. W dialogu katolicko-prawosławnym kwestia nierozzerwalności małżeństwa koncentruje się na aspektach duszpasterskich, zwłaszcza na ustalaniu stanu wolnego osób, które zawarły związek małżeński w Kościele prawosławnym.

Nierozzerwalność małżeństwa w optyce luteranckiej wiąże się natomiast z koncepcją małżeństwa przyjętą przez Lutera, w której nie jest ono postrzegane jako sakrament, lecz jedynie jako „rzecz świecka”, tzn. naturalna. Małżeństwo zostaje podporządkowane prawu cywilnemu i nie ma związku z prawodawstwem kościelnym. Kościół ewangelicko-luterancki dopuszcza rozwody i możliwość ponownego zawarcia związku w sytuacji nieodwracalnego rozpadu małżeństwa. W tym przypadku mowa jest przede wszystkim o cudzołóstwie, które niszczy

małżeństwo. W dialogu katolicko-luterańskim wskazuje się na konieczność współpracy duszpasterskiej w odniesieniu do małżeństw mieszanych i jednowyznaniowych.

Ostatni z prelegentów sesji przedpołudniowej, ks. prof. dr hab. Janusz Gręźlikowski (kierownik Katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego WPK UKSW w Warszawie; profesor WSD we Włocławku i wykładowca na WT UMK w Toruniu), zaprezentował temat *Stwierdzenie nieważności małżeństwa w Kościele rzymskokatolickim*. Przedstawił to zagadnienie zarówno od strony teorii, jak i wieloletniej praktyki oficjała Sądu Biskupiego we Włocławku. Władza Kościoła nad małżeństwem chrześcijańskim opiera się na wyniesieniu przez Chrystusa przymierza małżeńskiego do godności sakramentu. Prawodawca kościelny określa zatem, czym jest małżeństwo, wskazuje na jego cele i przymioty, precyzuje warunki ważnego jego zawarcia oraz rozpoznaje i orzeka we wszystkich kwestiach wątpliwych dotyczących zawarcia małżeństwa. W Kościele nie ma unieważnienia małżeństwa czy rozwodów, ale istnieje możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa, jeżeli po przeprowadzeniu procesu kościelnego udowodni się, że faktycznie zostało ono zawarte nieważnie. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa to wyraz troski Kościoła o tych swoich wiernych, którym małżeństwo się rozpadło i pragną wyjaśnić i uregulować swoją sytuację prawną w Kościele. Dzisiaj bardzo często sądy kościelne są niewłaściwie rozumiane. Z jednej strony uważa się, że udzielają „rozwodów” kościelnych i w ten sposób naruszają naukę Chrystusa i Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej natomiast, że są zbyt rygorystyczne i niewyrozumiałe wobec osób, których małżeństwa rozpadły się nie z ich winy.

Sesja popołudniowa rozpoczęła się o godzinie 14.30, a przewodniczył jej ks. dr Krzysztof Paluch SCJ, wykładowca teologii moralnej i prefekt studiów w WSM Księży Sercanów. Ta część sympozjum miała charakter bardziej praktyczny, zarówno jeśli chodzi o przygotowanie do małżeństwa na różnych etapach (szkoła średnia, przygotowanie bezpośrednie), jak i sytuacje kryzysu małżeńskiego oraz duszpasterstwo osób pozostających w związkach niesakramentalnych.

Pierwsza prelegentka, dr hab. Urszula Dudziak (psycholog, teolog, kierownik Katedry Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL Jana Pawła II, wykładowca w Instytucie Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL, ministerialny rzeczoznawca podręczników wychowania do życia w rodzinie, członek Krajowego Zespołu Promocji Naturalnego Planowania Rodziny), przedstawiła temat *Przygotowanie do małżeństwa a jego nierozzerwalność – ocena postaw i wskazania pastoralne*. Nauczanie Kościoła katolickiego w kwestii nierozzerwalności małżeństwa jest jednoznaczne, konsekwentne i niezmiennie. Współcześnie jednak spotykamy się z coraz silniejszym i zmasowanym oddziaływaniem świeckich środków społecznego przekazu, promujących hedonizm, permissywizm i skrajny liberalizm, które niekorzystnie wpływają na postawy społeczne. Ankietowani nupturienci, wierni wychodzący z niedzielnej mszy świętej, katechizowani uczniowie i nauczyciele szkół ponadpodstawowych nierzadko opowiadają się za odwołaniem zasady nierozzerwalności i usankcjonowaniem rozwodów. Sytuacja ta coraz bardziej powinna skłaniać duszpasterzy do podjęcia działań zapobiegawczych i naprawczych oraz wspierania wiernych w walce z różnorodnymi zagrożeniami rodziny. Szczególną troską należy objąć zwłaszcza młodych ludzi przygotowujących się do zawarcia małżeństwa.

Kolejny temat *Małżeństwo w kryzysie*, zaprezentował prof. dr hab. Krystian Wojaczek, kierownik Katedry Duszpasterstwa i Profilaktyki Dysfunkcji Rodziny na WT Uniwersytetu Opolskiego, zajmujący się problematyką więzi małżeńskiej, metodologią i metodyką pracy z małżeństwami oraz wpływem rozłąki małżonków z przyczyn ekonomicznych na więź małżeńską i postrzeganie ojca przez dzieci. Kryzys małżeństwa to sytuacja trwającego procesu jego dysfunkcji, która w konsekwencji prowadzi do rozkładu związku kobiety i mężczyzny. Można wyróżnić kilka grup przyczyn kryzysu w małżeństwie, np. indywidualne, osobiste stany kryzysowe oraz zewnętrzne, kryzysogenne relacje małżonków. Ważnym wyzwaniem staje się dzisiaj zapobieganie powstawania sytuacji kryzysowych w małżeństwie. W sytuacji głębokiego kryzysu, zwłaszcza gdy zachwiana jest osobowość małżonków,

niezbędna staje się pomoc terapeutyczna. Często potrzebne jest pogłębienie wiedzy na temat natury małżeństwa, zrozumienie pewnych mechanizmów funkcjonowania tej „wspólnoty dwojga” oraz tworzenie środowisk wsparcia.

Ostatnim prelegentem był ks. dr Jan Abrahamowicz z Krakowa (studiował w Rzymie i na KUL; pracował w Kurii Metropolitalnej, w Wydziale Koordynacji Duszpasterstwa; w latach 1997-2010 był proboszczem w kościele Świętego Krzyża w Krakowie oraz duszpasterzem artystów i małżeństw niesakramentalnych; obecnie jest proboszczem parafii Bożego Miłosierdzia na Wzgórzach Krzesławickich w Krakowie). Przedstawił on zagadnienie *Duszpasterska troska o osoby pozostające w związkach niesakramentalnych*. Opierając się na przesłaniu adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio* (1981 rok), podzielił się swoim doświadczeniem duszpasterskim dotyczącym związków niesakramentalnych. Wspomniany dokument, omawiając problematykę małżeństwa i rodziny, ukazuje m.in. ich bóle i nieprawidłowości. Wymienia takie zjawiska jak: małżeństwo na próbę, rzeczywiste wolne związki, kontrakt cywilny katolików (bez ślubu kościelnego), katolików będących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego związku, oraz rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek. Wymienione osoby, zwłaszcza te z ostatniej grupy, dzięki duszpasterskiej opiece mogą znaleźć odpowiedź na dręczące je pytania o ich przeszłość i przyszłość. Dzięki trosce Kościoła mogą się przekonać, że Chrystus nigdy z nich nie zrezygnował, że powinny korzystać z dostępnych i dla nich środków pomocnych na drodze wiary, m.in. takich jak: kontakt ze słowem Bożym, msza święta (choć bez Komunii eucharystycznej), modlitwa, troska o katolickie wychowanie dzieci, działania na rzecz wspólnoty Kościoła czy też podejmowanie czynów pokutnych, aby uprosić u Boga potrzebne łaski.

Zwieńczeniem sympozjum była dyskusja wokół tematów zaprezentowanych przez prelegentów popołudniowej sesji. Była ona zakrojona na dużą skalę, gdyż w sympozjum wzięli udział także księża i klerycy z seminariów diecezjalnych i zakonnych z Kalwarii Zebrzydowskiej, Kielc, Krakowa, Przemyśla, przedstawiciele Księży Michalitów i Księży Zmartwychwstańców, a także wykładowcy i wychowawcy semina-

rium. Na sali obecni byli młodzi księża sercańscy z kraju i zagranicy (Białoruś, Mołdawia, Ukraina), burmistrz Gminy i Miasta Dobczyce – Marcin Pawlak, a także młodzież maturalna z pobliskich Dobczyc wraz z opiekunem-katechetą.

Symposium zakończyło się wspólną modlitwą, w której uczestnicy wyrazili swoją wdzięczność Panu Bogu i ludziom za zorganizowanie tak cennego spotkania.

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA MATERIAŁÓW W CZASOPISMIEM „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 marca), wydanie jesienne (do 31 października).

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie (z przetłumaczonym tytułem) w jednym z języków obcych (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym – streszczenie w języku polskim.

Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Sympozjum”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów – 10-12 tys. znaków.

Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalisty z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty dopuszczane są do publikacji.

W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Przygotowanie tekstów do publikacji:

Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. ...

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z. J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...

W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. ...

Dzieło cytowane wcześniej/ autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, *dz. cyt.*, s. ...

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitałki); tamże (antykwę); *dz. cyt.* (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum”

32-422 Stadniki 81

oraz drogą elektroniczną:

sympozjum@scj.pl

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: