

# IUS

KWARTALNIK

Tom **26** (2015) nr 1

# MATRIMONIALE

**Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim**



Wydawnictwo  
Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego  
Warszawa 2015

© Copyright by Wydawnictwo  
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
Warszawa 2015

Redaktor naczelny  
ks. Wojciech Góralski

Zastępca redaktora naczelnego  
ks. Henryk Stawniak, Urszula Nowicka

Sekretarze redakcji  
ks. Jan Krajczyński, ks. Tomasz Białobrzeski

Recenzenci  
ks. Juan Ignacio Bañares Parera, ks. Giner Dzierżon, ks. Grzegorz Erlebach, ks.  
Jan Krajczyński, ks. Grzegorz Leszczyński, ks. Piotr Majer, ks. Ryszard  
Sztymmler, ks. Lucjan Świto, ks. Stanisław Paździor, ks. Tomasz Rozkrut, ks.  
Wiesław Wenz

Komitet Naukowy  
ks. Juan Ignacio Bañares Parer, Jan Bleszyński, ks. Ginter Dzierżon, Juan Fornés  
de la Rosa, kard. Zenon Grocholewski, ks. Grzegorz Leszczyński, ks. Bartosz  
Nowakowski, ks. Józef Wroceński, Jan Zabłocki

Projekt okładki: Stanisław Stosiek

Skład: Wojciech Bryda

*Za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej*

**ISSN 1429-3803**

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje Wydawnictwo UKSW  
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, tel./fax 22 839 89 85  
Adres redakcji: ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa  
[www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

Wersja pierwotna wszystkich numerów czasopisma to wersja drukowana.

Druk i oprawa:



Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”  
02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193  
tel. (22) 843-37-23, (22) 843-08-79, tel./fax (22) 843-20-52

## SPIS TREŚCI

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

- MONS. GIORDANO CABERLETTI, *Józef Florczak: Prelato Uditore della Rota Romana morto nel Lager Dachau. Parte I* ..... 5
- Ks. CZESŁAW RYCHLICKI, *Godność małżeństwa i rodziny w przesłaniu Konstytucji Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II* ..... 23
- Ks. WOJCIECH GÓRALSKI, *Problem istoty małżeństwa oraz istoty zgody małżeńskiej. Refleksja antropologiczna* ..... 39
- Ks. GINTER DZIERŻON, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z II i III wieku* ..... 59

### ORZECZNICTWO SĄDOWE

- Ks. WOJCIECH GÓRALSKI, *Metus reverentialis jako tytuł nieważności małżeństwa w świetle wyroku Roty Rzymskiej c. Erlebach z 13 grudnia 2007 r.* ..... 77
- Ks. TOMASZ BIAŁOBRZESKI, *Komentarz do dekretu Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii c. Morán Bustos z dnia 26 marca 2007 r. zarządzający przyjęcie sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa do zwyczajnego postępowania w II instancji* ..... 97

### RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- Ks. CZESŁAW RYCHLICKI (REC.), Ks. Wiesław Kraiński, *Prawo trybunałów katolickich do rozstrzygania nieważności małżeństw niekatolików. Art. 2-4 „Dignitas Connubii”, Bernardinum, Pelplin 2013, 429 ss.* ..... 113

## INDEX RERUM

### DISSERTATIONES

MONS. GIORDANO CABERLETTI, <i>Józef Florczak: Prelate Auditor of the Roman Rota, died in Dachau Concentration Camp. Part I</i> . . . . .	5
Ks. CZESŁAW RYCHLICKI, <i>Dignity of the marriage and family through the prism of the Gaudium et Spes Constitution of the II Vatican Council</i> . . . . .	23
Ks. WOJCIECH GÓRALSKI, <i>The problem of the marriage essence and the nature of matrimonial consent. An anthropological reflection</i> . . . . .	39
Ks. GINTER DZIERŻON, <i>The Unity and Indissolubility of Marriage in the Writings of Latin Church Fathers of 2nd and 3rd Century</i> . . . . .	59

### JUDICATURE

Ks. WOJCIECH GÓRALSKI, <i>Metus reverentialis as a marriage invalidity title in the light of the verdict of the Roman Rota c. Erlebach as of 13.12.2007</i> . . . . .	77
Ks. TOMASZ BIAŁOBRZESKI, <i>Comments to decree of the Tribunal of the Rota of the Apostolic Nunciature in Spain c. Morán Bustos on 26 March 2007 managing to take the case about the nullity of the marriage to ordinary examination in II instance</i> . . . . .	97

### RECENSIONES – RELATIONES

Ks. CZESŁAW RYCHLICKI (REC.), Ks. Wiesław Kraiński, <i>Prawo trybunałów katolickich do rozstrzygania nieważności małżeństw niekatolików. Art. 2-4 „Dignitas Connubii”, Bernardinum, Pelplin 2013, 429 ss.</i> . . . . .	113
---	-----

**Mons. Giordano Caberletti**  
**Tribunale della Rota Romana**

**Józef Florczak: Prelato Uditore della Rota Romana**  
**morto nel *Lager* Dachau.**  
**Parte I**

*Solum Deum prae oculis habentes*: sono le parole sommamente impegnative scritte nella parte finale di una sentenza, prima che vengano apposte le firme dei giudicanti.

Sicuramente a Mons. Józef Florczak era familiare questa formula, ma soprattutto egli ha dimostrato di averla scritta con la sua vita nel fedele servizio al Vangelo sulla cattedra universitaria, nelle aule del Tribunale della Rota Romana, fra il popolo cristiano della sua parrocchia, fino a farla risplendere con la testimonianza del suo sacrificio nella notte di un lager nazista.

Se è vero che il Tribunale della Rota Romana forma la giurisprudenza che guida tutti i Tribunali della Chiesa nell'esercizio della giustizia, non si possono dimenticare le persone che hanno dato intelligenza e cuore a questo Tribunale Apostolico e pertanto è giusto ricordare uno dei suoi Prelati che, oltre settant'anni fa, è stato privato della libertà e della vita da un sistema tra i più iniqui.

Da questa considerazione nasce l'idea di presentare la figura di Mons. Florczak, illustre Prelato Uditore, tenuto anche presente, come si vedrà nel prosieguo di questo testo, che il suo contributo al diritto matrimoniale canonico, applicato nel foro canonico negli anni '20 del secolo scorso, è anche oggi di indubbio valore.

## 1. Cenni biografici

Mons. Józef Florczak, prima di consumare eroicamente la sua vita a Dachau, servì la Chiesa come docente universitario a Lublino, come giudice del Tribunale Apostolico della Rota Romana, come parroco in una piccola città della Polonia<sup>1</sup>.

Era nato il 25 settembre 1885 in Luciejów, diocesi di Wladislavia (Włocławek)<sup>2</sup>. Nel settembre dell'anno 1903 entrò nel seminario di Włocławek. Dopo essere stato ordinato suddiacono, nell'autunno del 1909 compì ulteriori studi teologici all'Accademia di San Pietroburgo. Venne consacrato presbitero il 7 agosto 1910. Nel 1913 conseguì il titolo di *magister theologiae*. Fu inviato a Roma per gli studi giuridici, da lui compiuti negli anni 1913-1914<sup>3</sup> al *Pontificium Collegium*

---

<sup>1</sup> Per le notizie biografiche relative a Mons. Józef Florczak cfr.: K. ORZESZYNA, *Józef Florczak (1887-1943)*, in *Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, a cura di A. DĘBIŃSKI – W. SZ. STASZEWSKI – M. WÓJCIK, Lublin 2008, p. 135-138; K. RULKA, v. *Florczak Józef*, in *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, col. 329; K. RULKA, v. *Florczak Józef*, in *Włocławski słownik biograficzny*, a cura di S. Kunikowski, vol. VI, Włocławek 2011, p. 29-31. Ringrazio vivamente per la traduzione di questi contributi Mons. Grzegorz Erlebach, Prelato Uditore della Rota Romana, e Mons. Robert Gołębiowski, Difensore del Vincolo nel Tribunale della Rota Romana.

Un profilo biografico di Mons. Józef Florczak venne riferito nel necrologio del Bollettino Ufficiale del *Vicariatus Urbis* del settembre 1949 (cfr. *Bollettino del Clero Romano. Ufficiale per gli Atti del Vicariato* 30 [1949], p. 139-140).

<sup>2</sup> Questa data e questo luogo sono riferiti in *Annuario Pontificio* per l'anno 1922, Roma 1922, p. 430, e a partire da questo fino all'*Annuario Pontificio* del 1928 (l'ultimo in cui Mons. Florczak è indicato come Prelato Uditore della Rota), la data della sua nascita è 25 settembre 1885, mentre nell'*Annuario Pontificio* del 1921, alla p. 421, risulta che Mons. Florczak era nato il 25 settembre 1887; l'articolo di K. Orzeszyna, citato nella nota precedente, alla p. 135 indica come data di nascita il 25 settembre 1887 e come luogo di nascita Brzyków (comune di Łask); la stessa data e lo stesso luogo, indicati da K. Orzeszyna, sono riportati anche da K. Rulka nell'articolo citato alla suddetta nota (K. Rulka precisa che Brzyków si trova vicino a Sieradz). Ritengo più attendibili i dati riferiti dall'*Annuario Pontificio* a partire dall'anno 1922 fino al 1928, in quanto certamente sono stati controllati da Mons. Florczak.

<sup>3</sup> Nell'elenco degli studenti iscritti per l'anno accademico 1917-1918 all'*Angelicum* "Josephus Florzack [sic]" risulta "Doct. in J. C."

*Internationale “Angelicum”*, laureandosi con la tesi dal titolo *De coelibatu cleri Poloniae*<sup>4</sup>.

Nel 1918 venne nominato professore all’Università cattolica di Lublino, dove insegnò per due anni accademici (1918-1919, 1919-1920) nella Facoltà di Diritto Canonico e di Scienze Morali. La sua attività didattica-scientifica riguardava la storia del diritto canonico e le norme generali del *Codex Iuris Canonici*; nell’anno accademico 1919-1920 condusse anche un seminario su “Impedimenti matrimoniali alla luce delle decisioni della Rota Romana e della Congregazione dei Sacramenti”. Nella Facoltà di Diritto e di Scienze Sociali-Economiche insegnò diritto ecclesiastico. Fu eletto decano della Facoltà di Diritto Canonico e di Scienze Morali per l’anno accademico 1919-1920.

Il 3 luglio 1919 presso il *Pontificium Collegium Internationale “Angelicum”* Józef Florczak si laureò in S. Teologia<sup>5</sup>.

All’età di soli 35 anni, il 16 febbraio 1920 venne nominato da Benedetto XV Prelato Uditore del Tribunale della Rota Romana ed in questo ufficio rimase fino a 15 ottobre 1929<sup>6</sup>. Mons. Florczak si stabilì pertanto a Roma, dove nel 1920, nominato dal Card. A. S.

---

<sup>4</sup> Cfr. K. RULKA, *Florczak Józef*, in *Włocławski słownik biograficzny*, cit., p. 31.

<sup>5</sup> Questo è il verbale della sessione di laurea, sottoscritto da fr. Alberto Blat, O.P. et da fr. Eduardo Hugon, O.P., Pro-Reggente: “*Die 3 Julii 1919, R. D. Mag. et Dr. Juris Can. Josephus Florczak, sacerdos dioecesis Wladislaviensis subiit examen Doctoratus Sacrae Theologiae. Eius Dissertatio «De coelibatu clericorum in Polonia» fuit approbata a PP. Pro-Regente et Pègues maxima cum laude. In examine orali, habuit in primo scrutinio vota alba 5 ex 5; et in secundo 20 ex 25. Examinatores fuerunt RR. PP. Pro-Regens, Pègues, Blanco, Garrigou et Vosté. Die autem 4 Julii, servatis servandis, per R. P. Pro-Regentem fuit rite promotus, ac litterae testimoniales ipsi traditae sunt*”.

Ringrazio il R. P. Miroslav Konstanc Adam, O.P., Rettore della Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino, per aver permesso al sig. M. Candelaresi, della Segreteria dell’*Angelicum*, di fornirmi copia di questo atto e copia dell’elenco degli studenti dell’anno accademico 1917-1918.

<sup>6</sup> Queste notizie sono in S. KILLERMANN, *Die Rota Romana. Wesen und Wirken des päpstlichen Gerichtshofes im Wandel der Zeit*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2009, p. 430-431.

Sapieha, divenne anche Rettore della chiesa di S. Stanislao, chiesa nazionale dei Polacchi.

Fu nominato consultore della S. Congregazione dei Sacramenti<sup>7</sup>.

Il 16 maggio 1922 nell’Aula Magna dell’Università di Padova, insieme a tutti i responsabili delle delegazioni straniere convenute a Padova per celebrare il settimo centenario dell’Università, a Mons. Florczak, che rappresentava l’Università cattolica di Lublino, fu conferita la laurea *ad honorem*<sup>8</sup>.

Il 3 gennaio 1925, riconoscendo i suoi meriti acquisiti in Polonia ed all’estero, il vescovo Stanisław Zdzitowiecki, nominò Mons. Florczak canonico onorario della collegiata di Kalisz. Un po’ più tardi il vescovo Henryk Przeździecki lo inserì tra i canonici onorari della cattedrale di Siedlce.

Il 27 ottobre 1931 Mons. Florczak tornò in Polonia<sup>9</sup> e il Card. Alexander Kakowski, Arcivescovo di Varsavia, sostenuto dal Card. Augusto Hlond, Arcivescovo di Gniezno e Primate di Polonia, si preoccupò di garantirgli una dignitosa collocazione, come risulta

---

<sup>7</sup> Nell’*Annuario Pontificio* del 1935 (p. 653) per l’ultima volta appare come consultore della S. Congregazione della disciplina dei Sacramenti, e solo lui è indicato come residente fuori Roma.

<sup>8</sup> Ringrazio il prof. Francesco Piovan, dell’Università di Padova, che, su interesse del prof. Giampaolo Romanato, della stessa Università, gentilmente mi ha fornito questa notizia, reperibile in *Acta Universitatis Patavinae septima saecularia celebrantis MCCXXII-MCMXXII*, Tipografia Antoniana, Padova 1925, p. 119.

<sup>9</sup> Cfr. I «*Fogli di Udienza*» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato, vol. II (1931), a cura di G. COCO – A. M. DIEGUEZ, *Collectanea Archivi Vaticani* 95, Città del Vaticano – Archivio Segreto 2014, p. 492, n. 2984.

Non è chiaro il motivo della rinuncia di Mons. Florczak all’ufficio del giudice della Rota. Sembra che ciò sia stato originato da qualche accusa, mossa nei suoi confronti – a quanto pare riguardo all’osservanza del segreto professionale –, di cui fondatezza non è stata dimostrata. Risulta infatti che il Card. A. Kakowski, Arcivescovo di Varsavia, che aveva proposto Mons. Florczak al S. Padre Benedetto XV per l’ufficio di Uditore della Rota Romana, con lettera del 20 aprile 1928 indirizzata a Mons. Florczak, pur riconoscendo che “Il Supremo Tribunale della Segnatura emise la sentenza, che non era provata la violazione formale del segreto professionale imputata a Monsignor Florczak” (Archivio Segreto Vaticano, Arch. Nunz. Varsavia, 254, fasc. 29), lo invitò a dimettersi a motivo di qualche imprudenza da lui commessa.



dalla corrispondenza intercorsa tra i due cardinali polacchi, il Card. Pietro Gasparri, Segretario di Stato, Mons. Francesco Marmaggi, Nunzio Apostolico in Polonia, e Mons. Massimo Massimi, Decano della Rota<sup>10</sup>.

A Mons. Florczak, oltre alla cattedra di diritto canonico all'Università di Varsavia, oppure all'Università di Lublino, fu proposto l'insegnamento di diritto canonico al Grande Seminario Polacco di Detroit, ma nessuna di queste possibilità ebbe esito. Al ritorno nella sua diocesi di Włocławek, Mons. Florczak venne nominato parroco di Turek, e qui egli dimostrò instancabile carità pastorale, contribuendo all'edificazione del ginnasio e della Casa Cattolica. Quest'ultima doveva servire a tutti i parrocchiani come luogo per incontri, recite e conferenze<sup>11</sup>. Egli fece dipingere la chiesa parrocchiale, dedicata al SS. Cuore di Gesù e la fece ornare di vetrate, opera del prof. Józef Mehoffer<sup>12</sup>, uno dei principali esponenti del movimento della Giovane Polonia. Il 3 dicembre 1936 divenne decano del decanato di Turek.

Le onorificenze ricevute da Mons. Florczak dimostrano la grande considerazione di cui egli godeva nella Chiesa e nella società polacca. Con Breve pontificio fu nominato Prelato domestico di Sua Santità<sup>13</sup> e Prelato Arcidiacono della basilica di Włocławek, mentre il governo polacco gli conferì la Croce commendatoriale *Polonia Restituta*, riconoscendo quanto aveva compiuto per il bene della Patria.

Come per migliaia di sacerdoti polacchi, il ministero parrocchiale di Mons. Florczak venne drammaticamente interrotto dal furore nazista.

---

Notizie sulle dimissioni di Mons. Florczak da Prelato Uditore della Rota sono riportate anche in I «Fogli di Udienza» del cardinale Eugenio Pacelli Segretario di Stato, vol. II (1931), cit., p. 491-492.

<sup>10</sup> Cfr. Archivio Segreto Vaticano, Arch. Nunz. Varsavia, 254, fasc. 29.

<sup>11</sup> Fonte di queste informazioni è: [www.mipbp.turek.net.pl/Florczak.html](http://www.mipbp.turek.net.pl/Florczak.html), 2012.

<sup>12</sup> Le notizie relative alla chiesa di Turek si trovano in <http://12u.pl/u/Details.aspx?mik=1&id=C===36&mas=96>, 3.08.2014.

<sup>13</sup> Venne nominato l'8 novembre 1919 e appare nell'elenco dei Prelati domestici anche nell'*Annuario Pontificio* del 1943 (p. 796).

I principi anticristiani del nazismo, condannati con fermezza da Pio XI nell'enciclica *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937<sup>14</sup>, e coraggiosamente contrastati dai vescovi tedeschi Card. Michael von Faulhaber, arcivescovo di Monaco e Frisinga, Mons. Clemens von Galen, vescovo di Münster, Mons. Konrad von Preysing, vescovo di Berlino<sup>15</sup>, in Polonia furono applicati con un odio senza limiti, in particolare nei confronti della Chiesa Cattolica<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. AAS 29 (1937), p. 145-167; tr. it., *ibid.*, p. 168-188. Per le posizioni di Pio XI nei confronti di Hitler e del nazismo cfr.: Y. CHIRON, *Pio XI. Il papa dei Patti Lateranensi e dell'opposizione ai totalitarismi*, tr. it., San Paolo, Milano 2006, p. 342-375, 426-435, 445-451.

<sup>15</sup> Per la resistenza della Chiesa Cattolica in Germania al nazismo cfr. L. GARIBALDI, *O la croce o la svastica. La vera storia dei rapporti tra la Chiesa e il nazismo*, Lindau, Torino 2009. Grande testimone di opposizione al nazional-socialismo è stato il beato Rupert Mayer, S.I. (R. HAUB, *Rupert Mayer. L'impegno per la Verità*, tr. dal tedesco, Edizioni AdP, Roma 2005).

<sup>16</sup> Sull'immane sofferenza subita dalla Polonia, ed in particolare dalla Chiesa Polacca, durante l'occupazione nazista cfr. L. MÜLLEROVA – A. STANIWSKI, *Gli anni della guerra e dell'occupazione (1939-1945)*, in *Storia del cristianesimo in Polonia*, a cura di J. KŁOCZOWSKI, tr. it., CSEO, Bologna 1980, p. 443-471; L. MÜLLEROVA, *La Chiesa polacca dal 1939 ai nostri giorni*, in *Storia religiosa della Polonia*, a cura di L. VACCARO, La Casa di Matrona e Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Milano 1985, 205-212; A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Oscar Mondadori, Milano 2000, p. 87-99; P. BLET, *Pio XII y la segunda guerra mundial*, tr. dal francese, Ediciones Cristianidad, Madrid 20132, p. 103-134. Nella sua prima enciclica *Summi Pontificatus* (20 ottobre 1939) Pio XII con forza alzò la sua voce paterna per protestare contro l'invasione della Polonia: "Dum [...] has lineas exaramus terrificus affertur Nobis nuntius nefandum iam belli incendium, quod enixe deprecari conati sumus, miserrime conflatum esse [...]. Summa aegritudine paternus oppletur animus, dum ea omnia mente prospicimus, quae ex tenebricoso violentiae simultatisque semine oritura sunt, cui iam gladius cruentos facit sulcos [...]. Atque tot hominum cruor, eorum etiam, qui, exercitus ordinibus non adsciti, misere occubuere, lugubrem videtur gemitum ex dilecta praesertim ea natione extollere, ex Polonia dicimus, quae ob tenacem suam erga Ecclesiam fidelitatem, itemque ob praeclara in christianum tutandum civilemque cultum promerita, historiae fastis inscripta immortalitatis commendata, humanam fraternamque iure meritoque postulat ab omnibus commiserationem" (AAS 31 [1939], p. 421, 449).

Hitler voleva l'“annientamento del popolo polacco”<sup>17</sup>. Il 6 aprile 1941, il Presidente della Polonia Władysław Raczkiewicz dal suo esilio di Londra scrisse a Pio XII per informarlo del “martirio della Polonia”<sup>18</sup>.

Il Bollettino della Diocesi di Roma riferisce queste notizie precise sulla *via crucis* di Mons. Florczak: “Scoppiata la guerra, nell'ottobre del 1939 egli si trovava a Varsavia, dove i tedeschi lo trassero prigioniero, insieme ad altri sacerdoti, al villaggio di Pawiak; liberato dopo alcune settimane, fu nuovamente imprigionato nel 1942, e tradotto nel Campo di Concentramento di Oswiecim, e subito dopo a quello di Dachau, di tremenda memoria; era contrassegnato col numero 30277. Nella primavera del 1943 fu colpito da grave infiammazione di polmoni, trasportato all'ospedale del detto campo, e qui, assistito da [...] Mons. Francesco Korsynki [...] di Wladislavia, e dai Canonici Biskupoki [sic!] e Kunca, condiocesani, e compagni tutti e tre di prigionia, il 20 aprile 1943 rese l'anima a Dio, pienamente rassegnato alla divina volontà e pieno di fiducia nella bontà del Signore”<sup>19</sup>.

Il suo corpo fu bruciato nel forno crematorio del *Lager*.

Valgono sicuramente anche per Mons. Florczak le parole pronunciate da S. Giovanni Paolo II a Varsavia il 13 giugno 1999 nell'omelia per la beatificazione di 108 martiri polacchi, il cui sacrificio si consumò a causa dell'odio nazista durante la seconda guerra mondiale: “le più dure prove non erano in grado di distoglierci dall'amore di Dio [...]. I beati martiri gridano ai nostri cuori: Credete che Dio è amore! Credetelo nel bene e nel male”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> G. ANGELOZZI GARIBOLDI, *Il Vaticano nella seconda guerra mondiale*, Milano 1992, p. 186.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>19</sup> *Bollettino del Clero Romano. Ufficiale per gli Atti del Vicariato* 30 (1949), p. 139-140.

<sup>20</sup> *L'Osservatore Romano*, 14-15 giugno 1999, anno 139, n. 135, p. 8-9; il testo dell'omelia in lingua polacca è in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXII, 1 (1999, gennaio-giugno), Città del Vaticano 2002, p. 1326-1333.

## 2. Ricerca scientifica

È stato osservato che l'attività scientifica di Mons. Florczak fu piuttosto modesta<sup>21</sup>. Questo limite forse è dovuto al breve periodo di insegnamento universitario, oppure alla successiva dedizione all'ufficio di giudice rotale.

Mons. Florczak pubblicò solo tre articoli<sup>22</sup>, che hanno come oggetto le vicende storiche del celibato ecclesiastico in Polonia<sup>23</sup>. Probabilmente, visto il titolo della sua tesi di laurea in diritto canonico all'*Angelicum* e considerato che alla fine di ogni articolo pone la voce "Roma", si tratta dello stesso testo della tesi.

Anche se i tre articoli sono piuttosto brevi (complessivamente arrivano a cinquantasei pagine), si coglie immediatamente in ognuno di essi un ricco apparato critico, che prova uno studio meticoloso. Poiché la ricerca parte dal sec. XIII ed arriva fino al Concilio Vaticano I, è da apprezzare la capacità di sintesi dimostrata dall'autore.

Mons. Florczak inizia ricordando le circostanze in cui il cristianesimo fu portato in Polonia. Poiché i primi missionari arrivati in Polonia erano monaci, e quindi celibi, sebbene in quel momento il Papato non risplendesse per virtù, la testimonianza dei primi missionari fece sicuramente apprezzare il valore della castità perfetta<sup>24</sup>. Dopo che gli abusi avevano offuscato il comportamento dei chierici, iniziò da Cluny la riforma, partendo dunque dal basso, come osserva acutamente Florczak<sup>25</sup>. Sarà Gregorio VII ad avviare una

---

<sup>21</sup> Cfr. K. ORSZYNA, cit., p. 137.

<sup>22</sup> K. Rulka scrive che quei tre articoli riprendono, o addirittura sono, i capitoli della tesi dottorale (cfr. scheda citata alla nota n. 4).

<sup>23</sup> 1) *Celibat duchowieństwa w Polsce do XIII w. Studium historyczno-prawne*, Ateneum Kapłańskie 2 (1914), z. 1-2 (51-52), p. 49-59, 147-151; 2) *Celibat duchowieństwa polskiego w XIII w. Studium historyczno-prawne*, Ateneum Kapłańskie 2 (1914), z. 3 (53), p. 211-224; 3) *Celibat duchowieństwa w Polsce. I. Czasy Reformacji II. Od przyjęcia w Polsce postanowień Soboru Trydenckiego do czasów ostatnich*, Ateneum Kapłańskie 2 (1914), z. 6 (56), p. 17-41. Ha tradotto questi articoli il dott. G. Sandhof.

<sup>24</sup> Cfr. J. Florczak, *Celibat...*, Ateneum Kapłańskie 2 (1914), z.1, p. 51.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 52.

vasta e profonda riforma della Chiesa, che aveva tra gli obiettivi pure quello di portare i chierici all'osservanza del celibato<sup>26</sup>. La riforma gregoriana raggiunse anche la Polonia, dove si era diffusa la clero-gamia<sup>27</sup>. Già Gregorio VII, Sommo Pontefice dal 1073 al 1085, aveva dimostrato la sua sollecitudine per la Polonia scrivendo il 24 aprile 1075 una lettera a Boleslao II e impegnandosi a ripristinare il celibato ecclesiastico con l'invio di suoi legati<sup>28</sup>.

Se l'inviato pontificio "Walon", vescovo di Beauvais, zelante sostenitore delle idee gregoriane, fu costretto a destituire dal loro ufficio due vescovi della provincia di Gniezno a motivo della simonia, c'è da pensare che egli non abbia tralasciato di affrontare gli abusi nei confronti del celibato ecclesiastico<sup>29</sup>. Successivamente Callisto II, Papa dal 1119 al 1124, inviò come suo legato in Polonia il Card. Gilles, vescovo di Tusculum, che indisse un sinodo, ed è da credere che la questione del celibato non sia stata omessa<sup>30</sup>.

Il grande spirito delle riforme proveniente da Roma al tempo di Alessandro III (1159-1181), si è fatto sentire anche in Polonia, dove a Łęczycza nel 1180 fu convocato un sinodo, che non toccò, a quanto sembra, il celibato ecclesiastico, ma non perché in quel tempo la disciplina in Polonia fosse osservata. Di fatto in Polonia i grandi sforzi della riforma iniziata con Gregorio VII non si sono quasi mai avvertiti, forse anche perché l'opera degli inviati pontifici non poteva essere decisiva<sup>31</sup>. Nell'elenco di benefattori di monasteri o di chiese vengono infatti ricordati figli o concubine di sacerdoti<sup>32</sup>.

Il Card. Pietro di Capua, legato di Celestino III (1191-1198), indisse due sinodi e visitò quasi tutta la diocesi di Cracovia, presentando ovunque il celibato come obbligo da osservare. Il clero accolse con grande difficoltà le leggi che ordinavano l'interruzione di legami

---

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, p. 54.

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, p. 53-54.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, p. 55.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, p. 55-56.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, p. 57.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, p. 57-58.

illeciti, da cui spesso erano nati figli. Il ripristino del celibato ha avuto un percorso lungo, non bastando interventi temporanei, anche se forti, come erano quelli degli inviati pontifici<sup>33</sup>.

Florczak critica come non fondata l'affermazione, diffusa da alcuni studiosi polacchi<sup>34</sup>, secondo la quale ci furono in Polonia anche vescovi sposati<sup>35</sup>.

Nel secondo articolo Florczak evidenzia come la grande opera riformatrice di Innocenzo III (1198-1216)<sup>36</sup> abbia raggiunto la Polonia. Fu l'arcivescovo Henryk Kietlicz (1199-1219), autorevole guida spirituale, a lottare contro i vizi del clero<sup>37</sup>. Egli stesso si recò a Roma per informare il Pontefice sul triste stato morale del clero polacco e lo stesso Innocenzo III con il breve "Cum decorem domus Domini" del 5 gennaio 1206 si rivolse ai vescovi polacchi chiedendo loro di ripristinare il celibato ecclesiastico e di rimuovere dalla Chiesa tutti gli abusi e i comportamenti scandalosi<sup>38</sup>; tra altri abusi, avveniva che figli di canonici pretendevano di ereditare la prebenda del padre<sup>39</sup>. L'arcivescovo Kietlicz fece di tutto per porre fine al concubinato dei preti<sup>40</sup>, in particolare con il sinodo convocato nel luglio 1210 a Borzyków<sup>41</sup>. Anche Pełka, arcivescovo di Łęczyca, si adoperò intensamente per la riforma dei costumi del clero<sup>42</sup>.

Al sinodo di Breslavia, svoltosi il 10 ottobre 1248 su convocazione del legato di Innocenzo IV (1243-1254), l'arcidiacono di Liegi Giacomo di Pantaleon, sono state prese decisioni riguardanti il celibato ecclesiastico<sup>43</sup>. Poi, nel 1251, nel sinodo di Poznań, convocato dal

---

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, p. 147, nt. 33.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, p. 147-150.

<sup>36</sup> Cfr. J. FLORCZAK, *Celibat...*, *Ateneum Kapłańskie* 2 (1914), z. 3 (53), p. 211-214.

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, p. 214.

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 215.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, p. 215-216.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, p. 217-218.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 219.

legato pontificio Ugo, cardinale del titolo di santa Sabina, vennero comunicati i chierici concubinari manifesti<sup>44</sup>.

Il cardinale Ugo, cistercense, del titolo di S. Lorenzo in Lucina, legato di Clemente IV (1265-1268), nel 1267 convocò un sinodo a Breslavia e all'articolo primo delle decisioni del sinodo furono comminate pene severe ai sacerdoti che tenevano concubine pubblicamente mentre per i vescovi che li tolleravano venne stabilita la sospensione<sup>45</sup>.

Il legato pontificio Filippo, vescovo di Fermo, convocò a Buda i vescovi ungheresi e polacchi per un sinodo, che si espresse all'art. XIV contro gli ecclesiastici dissoluti, stabilendo che essi allontanassero le loro concubine<sup>46</sup>.

L'arcivescovo di Gniezno, Jakub Świnka, il 6 gennaio 1285 riunì un sinodo provinciale a Łęczyca, che prese decisioni assai severe contro la violazione del celibato, come, ad esempio, il divieto di ascoltare la Messa celebrata da un prete sposato oppure da un prete che non viveva onestamente<sup>47</sup>. Questo sinodo ordinò ad ogni vescovo di inviare uno o due uomini credibili e giurati in tutte le chiese della propria diocesi con il potere di imprigionare le donne degli ecclesiastici, anche con l'aiuto del braccio secolare, dei padroni o del popolo<sup>48</sup>. Il Florczak osserva come le delibere del suddetto sinodo furono approvate dai vescovi polacchi, presieduti dall'arcivescovo di Gniezno, senza alcuna pressione dei legati pontifici<sup>49</sup> e ritorna sulla infondatezza dell'ipotesi di vescovi sposati<sup>50</sup>.

Nel terzo articolo Florczak affronta il complesso periodo della diffusione delle dottrine di Lutero contro il celibato ecclesiastico.

La posizione anticelibataria dei protestanti non trovò terreno favorevole in Polonia, sia a motivo dello zelo dei vescovi, che con

---

<sup>44</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, p. 220.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 220-221.

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*, p. 221.

<sup>48</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, p. 22-224.

sinodi provinciali e diocesani avevano provveduto alla disciplina ecclesiastica, sia per la buona moralità del clero<sup>51</sup>. In Polonia furono pubblicati due libri, uno nel 1504 e l'altro nel 1516, che difendevano la possibilità di sposarsi per i preti, ma essi non ebbero un'influenza significativa, perché in quel tempo il comportamento della maggior parte del clero polacco era moralmente ineccepibile<sup>52</sup>. Verso la metà del sec. XVI in Polonia ci fu però un abbassamento nella condotta morale del clero<sup>53</sup>, ma, osserva Florczak, bisogna riconoscere che molti autori di quel periodo, come Stanisław Orzechowski, Mikołaj Rey, Sylvester Czecanovius, Andrzej Frycz Modrzewski, Hieronim Mancelius, Hieronim Mafecki (Maeletius), contagiati da principi anticattolici, esageravano nella presentazione dell'immoralità del clero per pretendere l'abolizione del celibato ecclesiastico<sup>54</sup>.

Il celibato non veniva combattuto solo con gli scritti; ci furono infatti abbandoni del celibato da parte di religiosi comuni, ma anche di personaggi di rilievo nella Chiesa<sup>55</sup>, quali Albrecht, Grande Maestro dell'Ordine Teutonico, il vescovo di Sambia, Georg von Ponz, già segretario di Giulio II (1503-1513), Erhard von Queis, vescovo di Pomerania, Jan Łaski, nipote del primate e nominato vescovo di Wieszprim in Ungheria, Stanisław Lutomirski, canonico a Przemyśl e segretario di Augusto Sigismondo<sup>56</sup>. Questo influsso negativo proveniva dalla Prussia e si diffuse rapidamente, così che non c'era una settimana in cui non si fosse sposato un parroco, oppure un monaco o una suora<sup>57</sup>. Grande clamore suscitò il matrimonio di Franciszek Lizamin, confessore della regina Bona, che, dopo aver abbandonato il saio, passò al calvinismo<sup>58</sup>.

---

<sup>51</sup> Cfr. J. FLORCZAK, *Celibat...*, *Ateneum Kapłańskie* 2 (1914), z. 6 (56), p. 18-19.

<sup>52</sup> Cfr., *ibid.*, p. 19.

<sup>53</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, p. 19-21.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 22.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 22-24.

<sup>57</sup> Cfr. *ibid.*, p. 23.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, p. 24-27.



Una triste influenza ebbe in Polonia il matrimonio di Andrzej Dudycz, vescovo di Pécs in Ungheria, che l'imperatore Massimiliano II aveva inviato in Polonia, perché riconciliasse Augusto Sigismondo con la moglie<sup>59</sup>.

Nefasta fu l'azione di Stanisław Orzechowski, uomo di grande capacità, che aveva un'enorme influenza sui nobili e che nel 1547, oltre a sposarsi, scrisse una lettera nella quale attaccava con virulenza il celibato ecclesiastico, pensando di influire sul Concilio di Trento. Questo scritto, per decisione di Jan Dziaduski, vescovo di Przemyśl, fu pubblicamente bruciato<sup>60</sup>.

Di fronte a questa situazione il nunzio in Polonia, il vescovo Kameryński, il 29 agosto 1560 scrisse al Card. Maroni, denunciando la triste situazione in cui si trovava la Polonia, perché monaci e sacerdoti prendevano moglie, senza che nessuno lo vietasse loro<sup>61</sup>.

Ma accanto a queste ombre nella Chiesa polacca brillavano anche grandi luci, sia perché, come osserva Florczak, c'erano sacerdoti che con la loro umile e piena dedizione e abnegazione rappresentavano Cristo sacerdote, sia perché ci furono autorevoli scritti a favore del celibato<sup>62</sup>. Ad esempio, nel 1564 Marcin Kromer, poi vescovo di Warmia, pubblicò un libro a difesa del celibato, respingendo con garbo le tesi difese da Orzechowski, il quale rispose con insulti. L'opera di Kromer fu lodata da Pio IV (1560-1565) con uno speciale breve pubblicato il 9 marzo 1565<sup>63</sup>. Combattivo difensore del celibato ecclesiastico con gli scritti e con le decisioni fu Stanisław Hozjusz (Hosius), prima vescovo di Chełm e poi di Warmia e cardinale, definito "Anima della restaurazione cattolica in Polonia"<sup>64</sup>. Stanisław Zaborowski, canonico di Sandomierz e professore a Cracovia, che godeva in Polonia grande

---

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, p. 25-26.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 26.

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, p. 28.

<sup>62</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, p. 28-29.

<sup>64</sup> I. ROGGER, voce *Hosius (Hos, Hozjusz Osio), Stanislao*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, col. 1483.

stima per il suo dotto insegnamento, nel 1528 pubblicò un libretto dal titolo “De coelibatu christianorum et praesertim sacerdotum”<sup>65</sup>.

Sull'esempio di altri monarchi, anche Augusto Sigismondo si manifestò favorevole all'abolizione del celibato; nel 1556 inviò a Roma Stanisław Maciejowski, perché presentasse gli auguri a Paolo IV in occasione della sua elezione a Pontefice, ma anche perché manifestasse l'opportunità di abolire il celibato, in quanto in tal modo si sarebbe ottenuta la pace interna, facendo concessioni ai dissidenti<sup>66</sup>. Ma Paolo IV il 18 gennaio 1562 fece riprendere il Concilio di Trento, che, nonostante tante insistenze ed invadenti pretese perché la legge sul celibato ecclesiastico fosse cambiata, ribadì la disciplina che obbliga i chierici al celibato; inoltre nella XXV sessione vennero aggravate le pene per le trasgressioni del celibato da parte dei chierici<sup>67</sup>.

Pio IV inviò al nunzio in Polonia, Commendoni, il libro delle norme del Concilio di Trento, ordinandogli di attivarsi perché le norme fossero approvate dal re. Dopo essersi consigliato con il Card. Hozjusz, il Commendoni si recò a Parczew, dove il re aveva convocato il parlamento. L'8 agosto 1564 con un lungo ed eccellente discorso il nunzio espose le ragioni per l'accoglienza delle norme tridentine, ma il primate Jakub Uchański consigliò di leggere il libro, prima di approvarlo, attirandosi però lo sdegno dei vescovi, e così Augusto Sigismondo, senza ascoltare opinioni contrarie, approvò il libro delle norme del Concilio di Trento<sup>68</sup>. Uchański pensò di convocare un sinodo nazionale, ma i suoi sforzi sono rimasti senza esito<sup>69</sup>. Le decisioni, pur accolte, non sono state messe in atto facilmente. Il 19 maggio 1577 il sinodo convocato a Piotrków e presieduto da nunzio apostolico Vincenzo Lauro, vescovo di Mondovì, e dal primate Uchański approvò solennemente le decisioni del Concilio di Trento,

---

<sup>65</sup> Cfr. J. FLORCZAK, *Celibat...*, Ateneum Kapłańskie 2 (1914), z. 6 (56), p. 30.

<sup>66</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>67</sup> Cfr. *ibid.*, p. 32-33.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, p. 33.

<sup>69</sup> Cfr. *ibid.*, p. 33-34.

che vennero stampate nel 1578<sup>70</sup>. Il sinodo di Piotrków, applicando il Concilio di Trento, stabilì che i matrimoni contratti da chierici erano invalidi ed inflisse pene severe contro gli ecclesiastici che contraevano il matrimonio e contro i vescovi che li tolleravano<sup>71</sup>. Dal sinodo di Piotrków fino alla fine del XVIII secolo in Polonia non si manifestò alcuna tendenza favorevole all'abolizione del celibato ecclesiastico.

Alla fine del XVIII secolo, sotto l'influenza del razionalismo proveniente dall'Occidente, incominciarono a diffondersi posizioni contrarie al celibato; c'erano ecclesiastici che appartenevano a logge massoniche, e numerosi erano quelli che si lasciavano convincere dalla filosofia di Voltaire<sup>72</sup>. Così nel 1782 venne ristampata in polacco e in latino la lettera di Stanisław Orzechowki a Giulio III (1550-1555), in cui si sosteneva l'abolizione del celibato, e venne divulgata nel paese. In quel tempo appariva anche un'altra opera contraria al celibato dal titolo "La voce dell'amante del popolo e dell'umanità alla nazione", ma ad essa fu data una risposta per sostenere il celibato del clero, fondandosi sulla Scrittura, sui Concili, sui Padri della Chiesa ed anche sulla scienza<sup>73</sup>. Anche altre opere furono scritte in favore del celibato. Ad esempio, Teofil Caroli (1739-1825) pubblicò l'opera "Vetus et constans in ecclesia catholica de sacerdotum coelibatu doctrina" e venne tradotto un libro di Jan Bl. Wilm Gratine (m. 1799) a difesa del celibato ecclesiastico<sup>74</sup>.

È da notare tuttavia anche un altro fenomeno: molti religiosi e sacerdoti diocesani abbandonavano i conventi ed il ministero, oppure chiedevano la dispensa dagli obblighi del celibato<sup>75</sup>. All'inizio del 1800 anche tra i vescovi qualcuno si espresse a favore della libertà nei confronti del celibato; di questa idea era Siestrzencewicz, vescovo di Mohylew, in Russia, che tuttavia nei confronti del rev. Maciejowski,

---

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, p. 34.

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*, p. 35.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, p. 36.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, p. 37.

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*, p. 35-36.

direttore del ginnasio di Białystok, stimato pedagogo, che si era sposato, applicò la legge ecclesiastica, anche se con benevolenza<sup>76</sup>.

L'arcivescovo Raczyński con lettere indirizzate al re il 28 settembre 1808 e il 19 gennaio 1809 chiedeva che i sacerdoti, che si erano sposati, fossero allontanati da ogni incarico civile. La stessa richiesta al re venne fatta dai vescovi polacchi il 3 gennaio 1809, e, poiché non venivano assecondata, i vescovi nel 1811 consegnarono al re un memoriale, con il quale chiedevano che i matrimoni contratti da ecclesiastici non fossero considerati validi agli effetti civili, ma anche questa volta la richiesta dell'episcopato rimase inasaudita<sup>77</sup>. Da quel momento la questione del celibato in Polonia non fu espressamente discussa, anche se nel 1831 una casa editrice progressista riprese l'idea di abolire il celibato, ma questa tesi non trovò sostegno<sup>78</sup>. Nel periodo in cui Pio IX (1846-1878) indisse il Concilio Vaticano I, nel 1870 contro il celibato comparve in Polonia un libro tradotto dal tedesco, che ripresentava in modo disgustoso i vecchi motivi, ma la stampa rimase indifferente. In quel tempo pochi ecclesiastici polacchi violarono il celibato<sup>79</sup>.

La difesa del celibato ecclesiastico in Polonia si deve soprattutto ad un'opera pubblicata nel 1860 da J. Ch. Janiszewski, quando era ancora parroco di Kościelec, con la quale si dimostravano il legame tra celibato e sacerdozio e la ininterrotta tradizione della Chiesa nel sostenere la legge del celibato. Dopo che era diventato vescovo ausiliare di Poznań, Janiszewski, nel 1875, mentre si trovava in carcere soffrendo per la libertà della Chiesa, pubblicò la seconda parte della sua opera<sup>80</sup>.

Quando il 19 marzo 1904 con il Motu proprio *Arduum sane munus*<sup>81</sup> Pio X dichiarò di voler riformare la legislazione ecclesiastica, riprese nella stampa occidentale qualche voce a favore dell'abolizione

---

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, p. 38.

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*, p. 39.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, p. 39.

<sup>79</sup> Cfr. *ibid.*, p. 40.

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, p. 39-40.

<sup>81</sup> Cfr. *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904), p. 549-551.

del celibato, che in Polonia però non fu assolutamente recepita, e anzi vennero pubblicate due opere a difesa del celibato: nel 1904 fu stampato a Vilnius il libro del sacerdote J. Żuchowski, già medico, che provava come il celibato non fosse dannoso per la salute, e nel 1911 comparve un'opera del rev. J. Vaughan, tradotta dall'inglese, che, sotto forma di romanzo, intendeva dimostrare con considerazioni di carattere psicologico come il matrimonio non può favorire l'attività apostolica del sacerdote<sup>82</sup>.

Florczak, concludendo il suo studio, riferisce con amarezza che alcuni sacerdoti polacchi passavano al protestantesimo per potersi sposare, ma, dopo aver ricordato che questi erano pochi, egli afferma che il principio del celibato in Polonia continuava ad essere intoccabile<sup>83</sup>.

### **Józef Florczak: Prelate Auditor of the Roman Rota, died in Dachau Concentration Camp**

#### **Summary**

Monsignor Józef Florczak (1885-1943) exercised his priestly ministry in a variety of positions: he was Professor and Dean of the Faculty of Canon Law and Moral Sciences of the University of Lublin, Rector of the Polish National Parish of Saint Stanislaus in Rome, Prelate Auditor of the Roman Rota and Parish Priest. He died in the Dachau concentration camp on the 20<sup>th</sup> of April 1943.

Although his published academic work certainly is not abundant, nonetheless the attention he paid to footnotes clearly shows its scientific value.

---

<sup>82</sup> Cfr. J. FLORCZAK, *Celibat...*, Ateneum Kapłańskie 2(1914), z. 6(56), p. 41.

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*. Sulla storia del celibato ecclesiastico cfr. E. JOMBART, v. *Célibat des clercs (Droit Occidental)*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, sous la direction de R. Naz, t. 3, Paris 1942, col. 132-145; M. SCADUTO, v. *Celibato ecclesiastico*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, col. 1262-1263; C. COCHINI, *Origini apostoliche del celibato ecclesiastico*, tr. dal francese, Nova Millennium Romae, Roma 2011; A. M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, Ius Ecclesiae 5 (1993), p. 3-59 (l'articolo è stato edito come volume da LEV, Città del Vaticano 1994).

But where his qualities as a canonist and his wisdom as a judge are most evident, is in the thirty six sentences that Monsignor Florczak wrote as Prelate Auditor of the Roman Rota. The *pars in iure* of each judgement reveals his great erudition in the areas of Roman Law, theology, canonical tradition, the *praxis* of Roman Congregations, and of Rotal jurisprudence. In examining the sentences *coram Florczak*, it seemed preferable to study them according to their varied topics and thus determine their importance. To this end, the main arguments of the treatise are those that concern the different aspects of the nullity of marriage. Other specific arguments are: the invalidity of assuming the *onera sacrae ordinationis*, a *quaestio incidens super contumacia*, the competence of tribunals and the *restitutio in integrum*.

Ks. Czesław Rychlicki  
Wydział Teologiczny UMK

### **Godność małżeństwa i rodziny w przesłaniu Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II**

Pięćdziesiąta rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II skłania nas do refleksji nad pytaniem: jakie było istotne pragnienie ostatniego Soboru i jak ono jest urzeczywistniane w pięćdziesiąt lat po jego zakończeniu?

Po rozpoczętym i niedokończonym Soborze Watykańskim I w świadomości Kościoła katolickiego tkwiła nadal potrzeba podjęcia relacji z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, oderwanymi w wyniku schizmy i Reformacji, a także podjęcia dialogu z innymi religiami monoteistycznymi i światem współczesnym w zmieniających się sytuacjach epoki. Pragnienie to odpowiadało woli Założyciela Kościoła „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21). To konkretne pragnienie realizowania woli Chrystusa wymaga zawsze uwzględnienia natury samej instytucji podejmującej właściwe działania oraz uświadomienia sobie warunków, w jakich określone wysiłki mają być podejmowane. W tym kontekście u podłoża myśli soborowej znalazły się dwa podstawowe pytania dotyczące natury Kościoła oraz jego miejsca i roli w świecie współczesnym: 1) *Kościele, co myślisz o sobie samym?*; 2) *Kościele, jakie jest twoje miejsce w świecie współczesnym?* Te dwa pytania stanęły u źródła problematyki podjętej w centralnych dokumentach Soboru: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

W ten sposób sformułowane przez Sobór wstępne pytania zawierają w sobie jednocześnie odpowiedź na możliwy zarzut o tendencję

Kościoła do kierowania historią świata, z wyłączeniem innych organizmów społecznych. W takiej sytuacji należałoby powiedzieć, że jest w nich zawarta po prostu wola podporządkowania się Kościoła przesłaniu Chrystusa, który w sporze z faryzeuszami powiedział: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21).

Dlatego odpowiedź na podstawowe pytanie Soboru: *Kościele, co myślisz o sobie samym?*, stanowi przesłankę do podjęcia twórczej współpracy Kościoła ze światem dla jego aktualnej odnowy i wspomagania człowieka w realizacji celu wskazanego mu przez Stwórcę. Praktyczna realizacja tego zadania wymaga najpierw rozeznania aktualnej sytuacji w świecie dla podejmowania właściwych środków pomocy niesionej w prawdziwie humanizujących osobę ludzką działaniach. Szerokie pole rzeczywistości wymagające duszpasterskich działań Kościoła, we współpracy ze światem i człowiekiem dla jego osobistego dobra ziemskiego i nadnaturalnego, wypełnia treść Konstytucji *Gaudium et spes*. Obok wielu problemów antropologicznych dokument ten podejmuje również jeden z bardzo palących problemów, jakim jest małżeństwo i rodzina. Temu problemowi Sobór poświęcił cały rozdział pierwszy drugiej części Konstytucji, zatytułowany: *Godność małżeństwa i rodziny*<sup>1</sup>.

## 1. Podstawa godności małżeństwa i rodziny

Pytając o źródło godności małżeństwa i rodziny należy się odwołać do pism Starego i Nowego Testamentu, które stanowią objawioną doktrynę o małżeństwie chrześcijańskim. W Księdze Rodzaju znajdujemy w jej drugim opisie stworzenia człowieka istotną myśl o stanie pierwotnym pary małżeńskiej (por. Rdz 2, 21-24). Ten fragment, w łączności z całym opisem dzieła stworzenia, ukazuje stopniowo rozwijającą się prawdę o mężczyźnie, który przed stworzeniem kobiety nie posiadał jeszcze w pełni świadomości własnej natury na

---

<sup>1</sup> Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (=GS), n. 46-52.



płaszczynie swojego ciała, a nabywa ją po przedstawieniu mu niewiasty wyznając: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą (*issah*), bo ta z mężczyzny (*is*) została wzięta. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się *jednym ciałem*” (Rdz 2, 23-24). To stwierdzenie stanowi konkluzję dzieła stworzenia człowieka w wydaniu *mężczyzny i kobiety* (por. Rdz 1, 26-27), który powołany na *obraz Boga* i *podobieństwo* z Nim zostaje przez Stwórcę posłany w świat z zadaniem także prokreacyjnym, przede wszystkim „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28).

Tak więc człowiek poprzez rodzenie przekazuje w pierwszym rzędzie swojemu dziecku *podobieństwo obrazu* Boga, na jaki człowiek został powołany do istnienia. Stąd też akt ludzkiego rodzenia jest kontynuacją stwórczego dzieła Boga, a *zjednoczenie dwóch ciał* ustawia parę małżeńską w relacji ze Stwórcą i daje jej udział w przekazywaniu nowym ludziom podobieństwa z obrazem Boga, którym jest Jego Syn Wcielony – Jezus Chrystus (por. Kol 1,15)<sup>2</sup>.

Nowy Testament kontynuuje i rozwija problematykę małżeństwa, stosując do niego najbardziej podstawową dla relacji Boga z ludźmi starotestamentalną kategorię *przymierza*. Historia przymierza Izraela w relacjach z Bogiem wykazuje cechy typowe dla relacji małżeńskich. Często stosowanym w Starym Testamencie obrazem do opisu relacji przymierza Boga z Narodem wybranym jest związek małżeński, ukazany jako *związek miłości*. Biblijny obraz Boga jako Oblubieńca i Jego ludu jako Oblubienicy wyraża wolę równości obu stron i zamiar wcielenia w małżeństwo miłości Boga do Jego Kościoła. Ten wątek został przejęty ze Starego Testamentu przez św. Pawła, który symbolikę małżeństwa wybrał dla wyrażenia związku Chrystusa z Kościołem jako związku oblubieńczego (por. Ef 5, 24-27)<sup>3</sup>. Gdy w Liście do Efezjan 5, 31-32 św. Paweł odwołuje się do Księgi Rodzaju

---

<sup>2</sup> Por. M. DA CRISPIERO, *Il matrimonio cristiano*, Torino 1976, s. 16-19.

<sup>3</sup> Por. Cz. RYCHLIKI, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Płock 1997, s. 54-65.

2, 24 o jedności małżonków w „jednym ciele”, to widzi w nim argument potwierdzający jego rozumienie małżeństwa jako *odtworzenie* relacji miłości Chrystusa z Kościołem: „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*” (*to mysterion touto mega estin, ego de lego eis Christon kai eis ten ekklesian*)<sup>4</sup>.

Cała perykopa z Listu do Efezjan 5, 21-33 posiada podstawowe znaczenie dla chrześcijańskiej doktryny o sakramentalności małżeństwa z tej racji, że łączy naturalny związek małżeński mężczyzny i kobiety z nadprzyrodzoną rzeczywistością Chrystusa i Kościoła<sup>5</sup>. Sens twierdzenia „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 32), zależy od precyzyjnego znaczenia terminu „tajemnica” (*mysterion*)<sup>6</sup>. Wśród wielu możliwych znaczeń słowa *mysterion*<sup>7</sup>, według wielu autorów termin ten użyty przez św. Pawła nie oznacza mistycznego przymierza Chrystusa z Kościołem, ale symbolizuje rzeczywistą relację zachodzącą między naturalnym małżeństwem mężczyzny i kobiety a jednością Chrystusa i Kościoła. Przy takim rozumieniu sens Ef 5, 32 oznaczałby: „Tajemnica ta – czyli treść zawarta w Rdz 2, 24 – jest wielka, a rozumiem ją w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”<sup>8</sup>. „Stąd wynika, że Chrystus i Kościół są nie tylko wzorem i modelem dla chrześcijańskiego małżeństwa, ale jednocześnie elementem istotnie określającym naturę małżeństwa i postępowanie małżonków w ich wzajemnym związku”<sup>9</sup>. Jak podkreśla znany biblista H. Schlier: „Podstawą sakramentalności małżeństwa nie jest sam termin *mysterion*, ale cała wykładnia zawarta

<sup>4</sup> Por. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, s. 262.

<sup>5</sup> Por. A. SUSKI, *Kodeks małżeński w liście do Efezjan*, w: J. ŁACH (red), *Studia z Bibliistyki*, t. II, Warszawa 1980, s. 231-291.

<sup>6</sup> Por. A. ADNÈS, *Il matrimonio*, Roma 1966, s. 40; K. PRÜMM, *Zur Phänomenologie des paulinischen Mysterion und dessen Aufnahme*, *Biblica* 37 (1956), s. 135-161.

<sup>7</sup> Por. Cz. RYCHLICKI, *Sakramentalny charakter...*, dz. cyt. s. 106-114.

<sup>8</sup> Por. B. REICKE, *Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe*, *Novum Testamentum* 1 (1956), s. 21-34.

<sup>9</sup> H. SCHLIER, *Der Brief...*, dz. cyt., s. 262-263.

w perykopie Ef 5, 21-32, która ukazuje rację możliwości, a nawet konieczności rozumienia małżeństwa w znaczeniu przyjętym później przez termin *sakrament*<sup>10</sup>.

Zestawienie tekstów Rdz 2, 23-24 i Ef 5, 32 ukazuje, że św. Paweł podkreśla nie tylko oblubieńczą relację Chrystusa z Kościołem w kontekście Księgi Rodzaju, ale chciał on wyraźnie ukazać małżeństwo chrześcijańskie w perspektywie przymierza. Gdy Apostoł mówi: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić” (Ef 5, 25-26), to pragnie stwierdzić, że miłość małżeńska znajduje swoje zakotwiczenie w miłości Chrystusa do Kościoła. Tu więc jest ukazana wielka analogia między Kościołem, jednym Mistycznym Ciałem Chrystusa składającym się z wielu członków i ”jednym ciałem” małżeńskim złożonym z „dwojga” osób (por. 1 Kor 12, 13-27). Dlatego miłość Chrystusa do Kościoła, potwierdzona darem złożonym z własnego życia (por. Ef 5, 2), jest *odtwarzana* w miłości małżeńskiej (por. Ef 5, 21-33).

Takie stwierdzenie upoważnia do ogólnego wniosku, że w relacji małżeńskiej prawdziwa miłość jest wspomagana przez łaskę Chrystusa, która łączy małżonków w miłości Boga. Stąd wynika jasno, że małżeństwo jest obiektywnie wydarzeniem zbawczym, ponieważ aktualizuje w sobie miłość ludzką i miłość Boga. W tym tkwi podstawa wielkiej godności sakramentu małżeństwa jako fundamentu rodziny.

## 2. Świętość małżeństwa i rodziny

Wyprowadzając godność małżeństwa i rodziny z Objawienia przekazanego w księgach Starego i Nowego Testamentu (por. Rdz 1, 28; Rdz 2, 21-24; Rdz 2, 23-24; Kol 1,15; Ef 5, 21-33), Sobór Watykański II w nr. 48 Konstytucji duszpasterskiej *GS* poświęca uwagę świętości małżeństwa i rodziny, jako istotnym przymiotom wskazującym tę godność, mówiąc:

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 262; por. A. JANKOWSKI, *Tajemnica to jest wielka* (Ef 5, 32), *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 14 (1961), s. 42.

„Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego.”

W ten sposób raz jeszcze zostaje przypomniana prawda, że chrześcijańska doktryna o małżeństwie jest zawsze rozważana w świetle prawa naturalnego, wzbogaconego Bożym objawieniem. Owa łączność prawa naturalnego z Bożym objawieniem sprawia, że sama natura oraz przymioty i cele małżeństwa stanowią zarazem jego elementy naturalne i święte. Oznacza to, że wszystkie naturalne przymioty małżeństwa mają jednocześnie wymiar sakralny, zorientowany na dobro i szczęście zarówno samego związku małżeńskiego, jak również na dobro społeczeństwa i narodu.

Sakralny wymiar małżeństwa, zawarty we wspólnocie życia i miłości małżonków, sprawia, że osoby zawierające związek małżeński wchodzi świadomie i dobrowolnie w relacje osobowe zawierając *przymierze*, wyrażając tym samym *zgodę* na trwały związek między nimi. To przymierze zawarte w akcie prawnym wyznacza jednocześnie prawa i obowiązki osób zawierających związek małżeński.

Dla podkreślenia świętości małżeństwa, jako dobrego i naturalnego daru Stwórcy danego człowiekowi, a wyniesionego przez Chrystusa do godności sakramentu, Sobór w łączności z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium Kościoła i wybitnych teologów deklaruje: „Sam Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. (...) Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości i została

ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem”<sup>11</sup>. Tak więc sam Bóg obdarowuje małżonków wartościami i wyznacza cel, na jaki jest zorientowany związek małżeński, a to pozostaje związane z samą naturą tego związku. Natomiast do małżonków należy podjęcie wysiłków nad realizacją zleconych im zadań.

Mając na uwadze biblijne podstawy małżeństwa w Starym i Nowym Testamencie, czyli jego podstawowe archetypy występujące w przymierzu Boga z Jego narodem i przymierzu Chrystusa z Kościołem, należy przyjąć, że małżeństwo chrześcijańskie włącza się w szczególną symbiozę z Chrystusem – Oblubieńcem Kościoła. Ten nadprzyrodzony związek miłości decyduje o jego sakramentalności stanowiącej osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w Chrystusie. Ów osobowy charakter sakramentalnego spotkania sprawia, że sam Chrystus wspomaga małżonków w ich ziemskim pielgrzymowaniu na drodze łączności z Nim, przy koniecznej współpracy samych małżonków w realizacji przyjętych przez nich dobrowolnie zobowiązań.

Sakramentalny charakter małżeństwa oznacza więc jego ścisłe złączenie z Kościołem, bo w nim odtworzona miłość Chrystusa do Kościoła jednoczy się z miłością ludzką, a ludzka miłość małżonków uczestniczy w godności miłości Bożej uświęcającej Kościół, Oblubienicę Chrystusa. W tej miłości zakorzenione małżeństwo uświęca małżonków do ich misji rodzicielskiej i do utrwalania Królestwa Bożego w świecie. W takim kontekście jawi się zrozumiały zachwyt Apostoła nad małżeństwem, gdy mówi: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do *Chrystusa i do Kościoła*” (Ef 5,32). Wielka godność małżeństwa wypływa bowiem z faktu, że małżonkowie włączeni przez ten sakrament w miłość samego Chrystusa do Kościoła są przez Boga uświęceni i wzajemną miłością małżeńską uobecniają Boga w świecie<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> GS, nr 48; por. PIUS XI, *Litterae encyclicae Casti Connubii*, 31 XII 1930, AAS 22 (1930), s. 543-555; S. AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, PL 40, 375-376, 394; S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theol. Suppl.* qu. 49, s. 3 ad 1.

<sup>12</sup> Por. V. L. HEYLEN, *La promozione della dignità del matrimonio e della famiglia*, w: G. BARAÚNA (red.), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze 1966, s. 359.

Miłość Boga do człowieka, odtworzona w autentycznej miłości małżeńskiej, jest uobecniana w świecie poprzez rodzinę, która jest odbłaskiem prawdziwie obecnej miłości rodziców do ich dzieci, funkcjonującej w harmonii świętości życia rodziców z wychowaniem ich potomstwa. Taka harmonia między postępowaniem w świętości rodziców i wychowaniem w tym samym klimacie ich dzieci staje się podstawą pokoju i ładu nie tylko w sensie religijnym w rodzinie, ale również w życiu społecznym, co wyraźnie podkreśla ostatni Sobór: „Dzieci, a nawet wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym, znajdują łatwiej drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będą przykład rodziców i modlitwa rodzinna. Małżonkowie zaś, ozdobieni godnością oraz zadaniem ojcostwa i macierzyństwa, wypełnią sumiennie obowiązki wychowania zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do nich”<sup>13</sup>.

### **3. Małżeństwo i rodzina w świecie współczesnym**

Postawa Soboru wobec wszystkich problemów współczesnego świata jest wielce personalistyczna, zwłaszcza w kwestiach tak istotnych jednostkowo i społecznie jakimi są małżeństwo i rodzina. Główna myśl w podkreślaniu przez Kościół godności tych instytucji wypływa z prawdy, że małżonkowie i tworzone przez nich rodziny są środowiskiem wartości mających prawdziwie humanizować osoby ludzkie. Dziś jednak funkcjonowanie małżeństwa i rodziny podlega mocnym wpływom czynników kształtujących nową rzeczywistość kulturowo-społeczną. W tej sytuacji Sobór mówiąc o wielkiej godności tych instytucji, nie ignoruje zagrożeń dla nich wypływających z obecnych przeobrażeń i wyraża troskę o jej odzyskanie dla dobra ludzkości:

Nie wszędzie zaś godność tej instytucji jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość

---

<sup>13</sup> GS, nr 48.

małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i polityczne wprowadzają w rodzinę niemałe zaburzenia. W pewnych wreszcie częściach świata nie bez troski rozważa się problemy powstałe w związku ze wzrostem demograficznym. To wszystko niepokoi sumienia. A jednak siła i moc instytucji małżeństwa i rodziny ujawnia się także i w tym, że głębokie przemiany w dzisiejszym społeczeństwie, mimo trudności z nich wypływających, coraz częściej i w różny sposób ukazują prawdziwy charakter tej instytucji. Dlatego też Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną<sup>14</sup>.

Wypowiedź Soboru zwraca uwagę, że profanacja wartościowego życia małżonków i rodziny ma swoje źródło na planie osobowym, jak egoizm i hedonizm, a także w porządku społecznym, w którym zachodzące zmiany są powodowane przez zaburzenia społeczno-polityczne, ideologiczne oraz przez trudne w wielu krajach sytuacje ekonomiczne. Mówiąc z głęboką troską o tych niebezpieczeństwach dla właściwego funkcjonowania małżeństwa i rodziny, Sobór pragnie uwrażliwić różne osoby i instytucje na konieczność oceny skutków powodowanych przez obecne przemiany i podjęcie właściwych działań na rzecz promocji tych instytucji prawdziwie humanistycznych i świętych<sup>15</sup>.

Skupiając uwagę na współczesnych zagrożeniach dla instytucji małżeństwa i rodziny należy dostrzec pewne zamieszanie w samym określaniu tych instytucji, a także wypaczenia w zakresie relacji między mężczyzną i kobietą i niepokojące tendencje w zakresie określania tożsamości płciowej. Na takim podłożu publicznych już dyskusji dochodzi do zanegowania samej natury relacji małżeńskich w odniesieniu do miłości, jako ognia scalającego małżonków

---

<sup>14</sup> Tamże, nr 47

<sup>15</sup> Por. tamże.

i w perspektywie prokreacji, jako jednego z głównych celów małżeństwa. Relacje międzysobowe mogą się kształtować na gruncie różnych tendencji, ale istotna jest natura tych relacji prowadzących do powstania instytucji zabezpieczającej trwałość związku i jego humanizującą owocność. Dlatego konieczne jest odróżnienie typu relacji międzypartnerskich, aby nie utożsamiać ich charakteru emocjonalnego z założeniami prawa naturalnego w małżeństwie. Czysta więź uczuciowa między partnerami opiera się głównie na emocjach, ale nie jest zdolna oprzeć się sytuacjom trudnym w doświadczeniach małżeństwa. W tak zawężonym układzie relacji w małżeństwie zmiana uczuć jest często interpretowana jako brak miłości, co kierować może do zerwania więzi małżeńskiej, prowadząc aż do rozwodu. Tymczasem natura prawdziwej miłości sprzyja w wyjaśnianiu pojawiających się trudności i pobudza osobę do refleksji nad sobą i do właściwej relacji względem drugiej strony w małżeństwie. Zrozumieć sens miłości małżeńskiej znaczy być zdolnym do dojrzałego zaangażowania siebie w tworzenie korzystnej dla obojga stron sytuacji. Zakłada to osobisty wysiłek nad kształtowaniem u obojga małżonków dojrzałości intelektualnej, uczuciowej i seksualnej.

Poważny niepokój wprowadza współczesna dyskusja ideologiczna na temat *gender*. Prowadzi ona skutecznie do podziału społeczeństwa nie w sprawach potrzebnych dla jego rozwoju, ale przeciwnie, świadomie stosuje ideologię niszczącą tożsamość osoby ludzkiej. Nie można przecież przyjąć za prawdę poglądu, że człowiek w sposób wolny może wybrać orientację seksualną według własnego upodobania. Tożsamości seksualnej nie wybiera się samemu, bo jest ona elementem konstytutywnym osoby. Toczona w tej materii dyskusja jest więc pozbawiona sensu antropologicznego, gdyż w tym ideologicznym przekazie brakuje rozumienia istotnej wartości elementu płciowego w człowieku. Seksualność w takim ujęciu sprowadza się po prostu do relacji osoby z drugim człowiekiem na zasadzie wolności wyboru jakiegokolwiek działania, które kieruje się własnym kodeksem i własnymi normami. Pozbawiając naturalnego i biologicznego charakteru seksualnego zróżnicowania mężczyzny i kobiety, pozbawia się naturalnej różnicy między nimi, co prowadzi



w konsekwencji do uznania seksualnego zróżnicowania osób jako wytworu społecznego. Osłabienie zróżnicowania seksualnego osób prowadzi logicznie do dewaluacji roli matki i ojca, a w konsekwencji także do osłabienia znaczenia rodzicielstwa<sup>16</sup>.

W uznaniu takiego kryterium naturalnego zróżnicowania mężczyzny i kobiety, chrześcijanin przyjmujący za podstawę antropologii prawdę zawartą w Objawieniu o powołaniu przez Stwórcę człowieka do istnienia w wydaniu mężczyzny i kobiety, nie godzi się na powołanie człowieka „jako takiego”. Człowiek „jako taki” nie istnieje, ale istnieje od początku człowiek konkretny jako *mężczyzna i kobieta*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył *mężczyznę i niewiastę*” (Rdz 1, 27).

Nie można się zatem dziwić stanowisku Kościoła głoszącemu tę prawdę, bo jemu został zlecony przez Chrystusa, Założyciela Kościoła, obowiązek strzeżenia depozytu wiary i głoszenia go ludziom wszystkich epok, z zachowaniem niezmienionej prawdy. Dlatego wierny posłannictwu Kościoła Jan Paweł II w kontekście tych problemów społecznych wyraził swój niepokój w następujących słowach: „Niejednokrotnie trudno się oprzeć przeświadczeniu, iż czyni się wszystko, aby to, co jest sytuacją nieprawidłową, co sprzeciwia się prawdzie i miłości (...), co rozbija jedność rodzin bez względu na oplakane konsekwencje, zwłaszcza gdy chodzi o dzieci, ukazać jako prawidłowe i atrakcyjne, nadając temu zewnętrzne pozory fascynacji”<sup>17</sup>.

#### 4. Aktualne wyzwania dla małżeństwa i rodziny

Opierając się na powszechnie uznawanej prawdzie, że rodzina jest miejscem i szkołą rozwijającą człowieczeństwo, ostatni Sobór, mając na uwadze dobro potomstwa przychodzącego na świat w rodzinie,

---

<sup>16</sup> Por. T. ANATRELLA, *Le confusioni affettive e ideologiche che colpiscono le coppie contemporanee*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia e questioni etiche*, Firenze 2004, s.53-66.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, List do Rodzin *Gratissimum sane*, 2 II 1994, nr 5.

jak również dobro społeczno-kulturowe samych rodziców, łącznie z awansem społecznym kobiety – matki, głosi: „Rodzina jest szkołą ubogacającą człowieczeństwo. Aby zaś mogła ona osiągnąć pełnię swojego życia i posłannictwa, trzeba życzliwego duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowywaniu dzieci. Czynna obecność ojca bardzo pomaga ich urobieniu; lecz i opieka domowa matki, jakiej potrzebują zwłaszcza młodsze dzieci, winna być zapewniona, co nie powinno jednak uniemożliwiać uprawnionego awansu społecznego kobiety”<sup>18</sup>.

Ta myśl Soboru wyrażona przed pięćdziesięciu laty znajduje pełne zastosowanie w aktualnej sytuacji Europy. W ostatnich latach społeczeństwo stanęło wobec poważnych wyzwań w odniesieniu do rodziny, a ta z kolei domaga się właściwej odpowiedzi duszpasterskiej na problem prawdy o ludzkiej osobie, prawdy o życiu i o miłości ludzkiej. Ta prawda jest coraz bardziej zniekształcana od zewnątrz i rodzi się przekonanie, że czyni się to w interesie zmiany społeczeństwa w określonym kierunku. O ile jeszcze stosunkowo niezbyt dawno społeczeństwo w różnych legalnych formach i na różnych etapach broniło stabilności rodziny, jako niekwestionowanego dobra wspólnego, to dziś spotykamy się z jawnymi działaniami kwestionującymi tę rzeczywistość. Odczuwa się wrażenie, że zewnętrzne grupy radykalne kierowane racjami ideologicznymi godzą świadomie w wartość osoby i takich instytucji jak rodzina, redukując jej charakter do własnych wizji, a tym samym zagrażają ich prawdziwie humanistycznemu i humanizującemu charakterowi.

Postępujący proces sekularyzacji demontuje przede wszystkim prawdę o człowieku i o rodzinie poprzez upadek samej natury rodziny opartej na małżeństwie, a tym samym pozbawianie jej własnej tożsamości. Stąd więc mając na uwadze wartość antropologii, opartej wzorczo na człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, należy podejmować wysiłek o ukazanie i przywracanie całego bogactwa prawa

---

<sup>18</sup> GS, nr 52.

naturalnego, które jest dziś coraz bardziej pomijane, oraz przypominać transcendentną prawdę o powołaniu człowieka w historii.

Jest to współczesne wezwanie skierowane do rodziców, do wychowawców różnych instytucji, a także do odpowiedzialnych za gremia polityczne i oświatowe. Dużą odpowiedzialność za właściwy wpływ formacyjny na osobę ludzką, zwłaszcza na młodzież, posiadają środki masowego przekazu: telewizja i prasa codzienna. Z natury ich wypływa wartość pozytywna, gdy służą pozytywnemu wychowaniu, rozrywce, przekazowi informacji, ale często stają się one intruzem w dialogu międzysobowym, w podważaniu, a nawet świadomym niszczeniu wartości. Często są one autorami zamętu, wprowadzając w błąd opinię publiczną, nawet ludzi wierzących. Takie działania trzeba określić jednoznacznie jako środki dyskryminujące zasady etyki i moralności.

Coraz bardziej kształtuje się w życiu codziennym *fenomen prywatyzacji*, który w odniesieniu do małżeństwa, rodziny, a nawet religii, redukuje ich wartość społeczną do sfery prywatnej, w której wolność nie jest już związana z prawdą i odpowiedzialnością, ale z własnymi upodobaniami<sup>19</sup>.

O ile w niedawnej historii prowadzono życzliwy w skutkach dialog nie tylko na płaszczyźnie etyczno-moralnej, ale również naukowej między instytucjami państwowymi i kościelnymi, to dziś bardzo często głos Kościoła nie jest słyszalny. Przykładem jest choćby nieliczenie się z myślą Kościoła wyrażaną oficjalnie w jego przesłaniu do współczesnego świata, jak np.: Jana Pawła II, Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris Consortio*, czy encyklika *Evangelium Vitae*. Nie są to przecież teksty „pobożnościowe”, ale zawierają one pogłębioną refleksję nad życiem, które powinno być bronię przez rozum i wiarę, ponieważ stanowi ono prawdę o człowieku i o Bogu. Dlatego, gdy mówi się publicznie o konieczności niesienia pomocy słabym i zagrożonym w życiu, o czym wprost traktują owe dokumenty Kościoła, to widać wyraźnie, że

---

<sup>19</sup> Por. A. LÓPEZ TRUJILLO, *La grande sfida. Famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Roma 2004, s. 475-481.

głos instytucji kościelnej pozostaje w tej materii obojętny, a nawet zupełnie niesłyszalny. A szkoda, bo dobro wspólne wymaga, by każdemu człowiekowi było dostępne to wszystko, co czyniłoby jego życie prawdziwie ludzkim<sup>20</sup>. W tym celu polityka, rozumiana w szerokim słowa znaczeniu, obejmować powinna wszystko, co gwarantuje integralny rozwój każdego człowieka, na co zwraca uwagę encyklika *Populorum progressio*<sup>21</sup>.

W tej materii ważne dla dobra osoby ludzkiej, dla jej pełnego rozwoju pozostaje wezwanie Kościoła zawarte w *Karcie Praw Rodziny* (1980), przedłożonej przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym. Czytamy w niej m.in.:

Ci, którzy zamierzają się pobrać i założyć rodzinę, mają prawo oczekiwać ze strony społeczeństwa zapewnienia im takich warunków moralnych, wychowawczych, społecznych i ekonomicznych, które pozwolą im z całą świadomością i odpowiedzialnością wykonywać prawo do małżeństwa.

Władze publiczne winny wspierać instytucjonalną wartość małżeństwa; związki pozamałżeńskie nie mogą być stawiane na równi z małżeństwami zawartymi w sposób właściwy<sup>22</sup>.

W tym przesłaniu zawarta jest myśl o promocji praw na rzecz rodziny ze strony konstytucyjnych władz świeckich, a także pragnienie rozwoju społecznego i pokoju międzynarodowego. Z tej racji podstawowym zadaniem władzy ustawodawczej powinno być uznanie rodziny jako podmiotu społecznego, o czym mówi Jan Paweł II w Liście do Rodzin *Gratissimam sane* z 2 lutego 1994: „Rodzina jest wspólnotą osób, najmniejszą komórką społeczną, a jako taka jest instytucją podstawową dla życia każdego społeczeństwa” (nr 17).

Tylko wzajemna współpraca instytucji świeckich i kościelnych w udzielaniu pomocy na rzecz rozwoju rodziny może służyć

---

<sup>20</sup> Por. GS, nr 26; 30.

<sup>21</sup> Por. PAWEŁ VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 1.

<sup>22</sup> Karta Praw Rodziny, 1 b, c.

pogłębianiu dojrzałości społeczeństwa, doskonaleniu osobowości człowieka i tworzeniu klimatu pokoju społecznego oraz wzmacnianiu prestiżu państwa.

### Zakończenie

Wszystkie dokumenty Soboru Watykańskiego II mają zasadniczo charakter antropologiczny. Taki kierunek wyznaczają jego dwa podstawowe dokumenty, stanowiące przez Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen Gentium* i Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes*. Zarówno w nich, jak i w pozostałych dokumentach, szczególna troska Kościoła jest skierowana na człowieka w różnych aspektach i uwarunkowaniach jego codziennego życia. Pośród tematów i centralnych idei Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* jest wyraźnie obecna troska Kościoła o promocję godności małżeństwa i rodziny. Temu zagadnieniu poświęcona została także podjęta przez nas w tym miejscu refleksja. Po wskazaniu źródła godności obu wspomnianych instytucji w Księdze Rodzaju i w Liście św. Pawła do Efezjan, ukazujących małżeństwo w kategorii przymierza Boga ze swoim ludem i Chrystusa z Kościołem, Sobór podkreślił święty charakter małżeństwa i rodziny, wypływający z faktu *odtworzenia* w małżeństwie oblubieńczej miłości Chrystusa do swego Kościoła. Mówiąc o wielkiej godności tych instytucji Sobór nie ignoruje zagrożeń dla nich wpływających z obecnych przeobrażeń społeczno-kulturowych i wyraża troskę o odzyskanie tej godności dla dobra ludzkości. Dla osiągnięcia tego celu jest konieczna integralna formacja osoby ludzkiej, w czym niezbędną rolę stanowią musi prawo społeczne, właściwa edukacja w domu rodzinnym, w szkole, oraz humanizująca kultura mediów społecznych i właściwa współpraca instytucji kościelnych ze społecznymi.

## **Dignity of the marriage and family through the prism of the *Gaudium et Spes* Constitution of the II Vatican Council**

### **Summary**

The themes and central ideas of *Gaudium et Spes* of the II Vatican Council are strongly influenced by the Church's care for dignity of marriage and family. This is exactly the issue that has been the focal point of this study.

After indicating the source of marital and family dignity in the Book of Genesis and the St. Paul's Epistle to the Ephesians, showing the marriage as a covenant of God with his people and Christ with the Church, the Council underlined the holy nature of the marriage and family, resulting from the fact of "recreating" in marriage of the all-encompassing love of Christ to its Church. Talking about such profound dignity of these institutions, the Council does not ignore threats stemming from the modern socio-cultural changes and expresses its concern for regaining this dignity for the good of mankind.

The formation of the person is the necessary element to fully understand the dignity of marriage and family. The road to achieve it leads through law, proper education in the family home and at school as well as the humanizing culture of social media and proper cooperation of church institutions with the communities.

Ks. Wojciech Góralski  
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW

### **Problem istoty małżeństwa oraz istoty zgody małżeńskiej. Refleksja antropologiczna**

Jakkolwiek ustawodawca kościelny, mając niewątpliwie na uwadze Regułę 202 *Digestów* Justyniańskich: „Omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti possit”<sup>1</sup>, nie zdecydował się na pomieszczenie w KPK z 1917 roku definicji małżeństwa, to jednak w kan. 1081 tej kodyfikacji znalazło się jasne wskazanie istotnego przedmiotu zgody małżeńskiej: przekazywane i przyjmowane przez strony w akcie woli prawo do ciała („ius in corpus”), trwałe i wyłączone w odniesieniu do aktów przez się zdolnych do zrodzenia potomstwa. Wzbogacenie tego ujęcia teologicznego: najpierw przez encyklikę Piusa XI *Casti connubii* z 1930 roku<sup>2</sup>, a następnie przez Konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes* (nn. 48-52) Soboru Watykańskiego II, nie pozostało bez znaczącego wpływu na sformułowania prawne. Sprawilo więc, że w KPK z 1983 roku pojawiła się opisowa definicja małżeństwa, określonego w kan. 1055 § 1 jako „przymierze, przez które mężczyzna i kobieta ustanawiają pomiędzy sobą wspólnotę całego życia skierowaną ze swojej natury ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, podniesioną przez Chrystusa – pomiędzy ochrzczonymi – do godności sakramentu”.

Tego rodzaju określenie małżeństwa rodzi fundamentalne pytanie: co jest jego istotą? KPK nie określił bowiem istoty małżeństwa,

---

<sup>1</sup> D. 50.17.202.

<sup>2</sup> AAS 22 (1930), s. 539-592.

wspominając jedynie o istotnych przymiotach małżeństwa (kan. 1056 KPK), jego istotnych elementach (kan. 1101 § 2 KPK), istotnych prawach i obowiązkach małżeńskich (kan. 1095, n. 2 KPK) oraz istotnych obowiązkach małżeńskich (kan. 1095, n. 3 KPK).

W poszukiwaniu istoty małżeństwa nie sposób pominąć rolę zgody małżeńskiej, którą kan. 1057 § 2 KPK określa jako akt woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie przekazują się i przyjmują w celu ustanowienia małżeństwa; natomiast § 2 tego kanonu jednoznacznie wskazuje na zgodę małżeńską jako przyczynę sprawczą małżeństwa (powstającego): „*Matrimonium facit partium consensus [...]*”<sup>3</sup>; te dwie rzeczywistości pozostają ze sobą w ścisłym powiązaniu.

W zwięzłej refleksji nad istotą małżeństwa oraz istotą zgody małżeńskiej uwzględniona zostanie jedynie perspektywa antropologiczna.

## 1. Naturalny charakter małżeństwa i zgody małżeńskiej

Dociekania doktryny nad małżeństwem, w których uwzględnia się również kan. 1057 § 1 KPK, zaowocowały przyjęciem upowszechnionego poglądu, w myśl którego istotą małżeństwa *proprie dictum*, a więc małżeństwa *in facto esse* jest powstający między mężczyzną i kobietą nierozzerwalny i sakramentalny (u ochrzczonych) węzeł małżeński będący relacją prawną<sup>4</sup>, skierowany ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa<sup>5</sup>. Gdy chodzi zaś o istotę

---

<sup>3</sup> J. Hervada zwraca uwagę na to, że jakkolwiek terminy „pakt małżeński” i „zgoda małżeńska” traktuje się często jako synonimy, to jednak nie jest to właściwe, ponieważ zgoda małżeńska, choć jest aspektem istotnym paktu małżeńskiego, nie wyczerpuje jego pełnej treści; np. forma kanoniczna jest również elementem paktu (*Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, s. 281, przyp. 6).

<sup>4</sup> „Istotny wymiar prawny małżeństwa tkwi w tym [małżeńskim – W.G.] węźle”, powiedział Benedykt XVI. Zob. *Discorso alla Rota Romana*, 27 I 2007, AAS 97 (2007), s. 89.

<sup>5</sup> Zob. C. J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto tra il consenso e il matrimonio: il consenso quale atto umano che assume l'altra persona nella sua dimensione coniugale naturale*, w: H. FRANCESCHI, M. A. ORTIZ (red.), *Verità nel consenso e capacità di*



małżeństwa *improprie dictum*, inaczej *matrimonium in fieri*, to przyjmuje się, że jest nią wzajemne i całkowite przekazanie przez kontrahentów w ich płciowości<sup>6</sup>, choć nie brak przedstawicieli doktryny wskazujących tutaj na zgodę małżeńską<sup>7</sup>.

Jak zauważa J. Hervada, istota małżeństwa powinna być rozpatrywana przez prawo, ponieważ taką istotą jest węzeł prawny; jednak małżeństwo, instytucja prawa naturalnego, nie jest wyłącznie węzłem prawnym<sup>8</sup>. Mając właśnie na względzie pochodzenie małżeństwa z prawa naturalnego, kanonista hiszpański twierdzi, że owa relacja prawna jest „jednością w naturach” („unità nelle nature”), uprzednią w stosunku do jakiegokolwiek działania pary małżeńskiej jako takiej, która to jedność pociąga za sobą wspólnotę życia i miłości<sup>9</sup>.

„Małżeństwo, podkreśla J. Hervada, nie jest węzłem, którego istnienie zależy od konsensu, ponieważ nie jest to węzeł lub relacja, która polega na woli trwającej i wiążącej – woli «należnej» i zobowiązanej, lecz jest relacją prawną prawa naturalnego”<sup>10</sup>. Powstająca

---

*donazione. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma 2009, s. 51-52; U. NAVARRETE, *Foedus coniugale, amor, sacramentum, attenta doctrina Concilii Vaticani II*, w: *Acta Conventus internationalis canonistarum (Romae 20-25 maii 1968)*, Roma 1970, s. 648-652. J. R. Keating za istotę małżeństwa *in facto esse* uważa wspólnotę życia. Zob. *The caput nullitatis in «Insanity Cases»*, *The Jurist* 22 (1962), s. 391-411; Jak słusznie zauważa C. J. Errázuriz, *matrimonium in facto esse* często myli się z życiem małżeńskim. Zob. *Sul rapporto...*, art. cyt., s. 52.

<sup>6</sup> Zob. P. A. BONNET, *Essenza, proprietà essenziali, fini e sacramentalità (cann. 1055-1056)*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Diritto matrimoniale canonico*, t. 1, Città del Vaticano 2002, s. 109; C. J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto...*, art. cyt., s. 60; A. SOB CZAK, *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki*, Poznań 2006, s. 271-277.

<sup>7</sup> Zob. A. SOB CZAK, *Czym jest chrześcijańskie małżeństwo?*, dz. cyt., s. 152-153. Jak się wydaje, zgoda małżeńska, jako przyczyna sprawcza małżeństwa, nie należy do jego istoty.

<sup>8</sup> J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. s. 271.

<sup>9</sup> Tamże, s. 275.

<sup>10</sup> „Il matrimonio non è un vincolo la cui esistenza dipenda dal consenso, perché non è un vincolo o una relazione che consiste in una volontà continuata et impegnata – in una volontà dovuta, obbligata –, ma è una relazione giuridica di diritto naturale”. – Tamże, s. 284-185.

należność, owszem, ma aspekt woli zobowiązanej, lecz przede wszystkim i zasadniczo jest należnością prawa naturalnego [podkr. – W.G.]. Współposiadanie, wzajemne uczestnictwo i komunikacja, w których wyraża się w istocie jedność w naturach (mężczyzny i kobiety), są węzłem prawa naturalnego. Wybitny przedstawiciel doktryny dodaje, że w myśl znanej starożytnej glosy naturą jest Bóg<sup>11</sup>, to On więc – poprzez naturę – łączy mężczyznę i kobietę węzłem małżeńskim („Deus coniunxit”), respektując przy tym wolność człowieka<sup>12</sup>. Można zatem powiedzieć, że prawo naturalne, czyli Bóg, łączy małżonków, i że zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą tego węzła<sup>13</sup>.

Biorąc pod uwagę to, że każdy dysponuje tego rodzaju wolnością, można powiedzieć, że zgoda małżeńska powoduje przejście od możliwości do aktu. To właśnie sprawia, że konsens małżeński jest prawdziwą przyczyną sprawczą małżeństwa, jest bowiem czynnikiem, który umożliwia owo przejście od możliwości do aktu, przy czym węzeł małżeński (jako taki) nie jest „zawijany” przez konsens, lecz przez naturę. Mówiąc inaczej, mężczyzna i kobieta, poprzez swój status ontologiczny, czyli status stworzenia, są – w sposób naturalny – skierowani jedno ku drugiemu, i to z samej natury. Pozostaje tylko powziąć zgodę małżeńską, która u mężczyzny i kobiety konkretyzuje owo ogólne przeznaczenie kobiety dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety. Węzeł małżeński nie jest więc węzłem konsensualnym, lecz naturalnym, choć jednocześnie jest węzłem prawnym<sup>14</sup>.

Akcentując charakter konsensu małżeńskiego jako *causa efficiens matrimonii*, J. Hervada zauważa, że konsens ten nie jest ani warunkiem *sine qua non* ani warunkiem prawowitości małżeństwa, lecz po prostu jego przyczyną<sup>15</sup>. Ten charakter konsensu wyrażają już starożytne aforyzmy – takie, jak: *Non concubitus sed consensus matrimonium facit* czy *Consensus et non amor matrimonium facit*. Te

---

<sup>11</sup> Glossa *ius naturalne*, Inst. 1.2; Glosa *natura*, D. 1.1.1,3.

<sup>12</sup> Mt 19,6.

<sup>13</sup> J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 285.

<sup>14</sup> Tamże, s. 288.

<sup>15</sup> Tamże, s. 280.

i inne stwierdzenia odzwierciedlają w istocie tę samą ideę, według której małżeństwo, będące trwałą jednością, nie powstaje na mocy jakiegoś faktu, lecz wyłącznie na mocy dobrowolnej woli kontrahentów, czyli przez zgodę małżeńską. Dzieje się tak dlatego, ponieważ człowiek jest osobą, a istotnym wymiarem osoby jest panowanie nad własnym *esse*. Zasada ta, pochodząca z prawa naturalnego, sprawia, że „żadna władza ludzka nie może zgody małżeńskiej uzupełnić” (kan. 1057 § 1 KPK). Panowanie nad własnym *esse* posiada wyłącznie osoba właśnie dlatego, że jest osobą. Nic też dziwnego, że wolność zgody małżeńskiej należy do praw człowieka. Każda interwencja osób trzecich, która zastępowałaby, ograniczała lub manipulowała procesem dobrowolnego oddania się w małżeństwie, stanowiłaby poważny zamach na osobowość człowieka, na jego niezbywalne prawo, którego kontrahent nie może być pozbawiony. Żaden fakt, żadne wydarzenie, żaden akt – poza aktualnym, wolnym i wyraźnym aktem wzajemnego oddania się i przyjęcia kontrahentów – nie jest zdolny do spowodowania zaistnienia węzła małżeńskiego<sup>16</sup>.

Na charakter naturalny małżeństwa, zgody małżeńskiej i węzła małżeńskiego zwraca uwagę także C. J. Errázuriz podkreślając, że refleksja nad naturalnym wymiarem małżeństwa pozwala dostrzec, iż małżonkowie jednoczą się jako osoba-mężczyzna i osoba-kobieta, odniesienie zaś do wymiaru naturalnego ich męskości i kobiecości ma decydujące znaczenie dla rozumienia samej istoty małżeństwa. Nadmienia jednocześnie, że osobista więź małżeńska powstaje właśnie na naturalnej płaszczyźnie męskiego i kobiecego sposobu bycia osobą ludzką<sup>17</sup>.

Podobne stanowisko zajmuje J. I. Bañares. Wychodząc z założenia, że oblubieniec i oblubienica – jako osoby – są obrazem Boga nie tylko w swojej sferze duchowej, lecz również w swoim wymiarze cielesnym, uznaje, że męskość i kobiecość są darami komplementarnymi, a jednocześnie różniącymi się między sobą. Stają się czymś jednym w istnieniu, ponieważ natura ludzka sprzyja komplementarności

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 281-282.

<sup>17</sup> J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto...*, art. cyt., s. 53.

mężczyzny i kobiety oraz kieruje ich ku celom szczególnym. Wolność nupturientów wyraża się w darze i akceptacji paktu małżeńskiego, ustanawiając ich wzajemnie uczestnikami bycia mężczyzną i kobietą poprzez tytuł prawny wzajemnej współwłasności. Jedność ta polega na uczestnictwie – prawnym i ontologicznym – w posiadaniu siebie samego przez fakt bycia osobą. Z powodu węzła prawnego małżeństwo niesie ze sobą wzajemną współwłasność w męskości i kobiecości, i w ten sposób oboje małżonkowie pozostają jednością „w naturach”<sup>18</sup>.

Wątek dotyczący znaczenia naturalnego wymiaru małżeństwa dla lepszego zrozumienia zgody małżeńskiej obecny jest również w magisterium papieskim. Jan Paweł II, w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 roku powiedział: „Sam akt zgody małżeńskiej rozumie się lepiej w relacji do wymiaru naturalnego unii małżeńskiej. Jest to rzeczywiście obiektywny punkt odniesienia, w stosunku do którego osoba przeżywa swoją naturalną skłonność. Stąd pochodzi normalność i prostota prawdziwego konsensu [...]. Przedstawić zgodę jako przystąpienie do jakiegoś schematu kulturowego lub prawa pozytywnego nie jest realne i stanowi ryzyko bezużytecznego komplikowania w rozpoznaniu ważności małżeństwa. Chodzi o ocenę, czy osoby, poza identyfikacją osoby drugiej strony, rozumiały rzeczywiście istotny wymiar naturalny swojej «małżeńskości», która z konieczności wewnętrznej implikuje wierność, nierozzerwalność i potencjalne ojcostwo/macierzyństwo, które to dobra dopełniają relację sprawiedliwości”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> J. I. BAÑARES, *Antropologia cristiana e dimensione giuridica del matrimonio*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Diritto matrimoniale canonico*, t. 1, dz. cyt., s. 25-33; por. J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 1987, s. 262-263.

<sup>19</sup> „Lo stesso atto del consenso matrimoniale si comprende meglio in rapporto alla dimensione naturale dell’unione. Questo infatti è l’oggettivo punto di riferimento rispetto al quale la persona vive la sua naturale inclinazione. Da qui la normalità e semplicità del vero consenso. Rappresentare il consenso quale adesione ad uno schema culturale o di legge positiva non è realistico, e rischia di complicare inutilmente l’accertamento della validità del matrimonio. Si tratta di vedere se le persone, oltre ad identificare la persona dell’altro, hanno veramente colto l’essenziale dimensione naturale della loro coniugalità, la quale implica per l’essenza intrinseca la

Godne uwagi jest i takie stwierdzenie Ojca świętego: „Nie ulega wątpliwości, że węzeł małżeński pochodzi od konsensu, to jest od aktu woli mężczyzny i kobiety; lecz konsens ten aktualizuje możliwość już istniejącą w naturze mężczyzny i kobiety [podkr. – W.G.]. W ten sposób sama nierozwalna moc węzła opiera się na naturalnym istnieniu unii dobrowolnie ustanowionej między mężczyzną i kobietą”<sup>20</sup>.

W podobnym duchu wypowiedział się Benedykt XVI w alokucji do Roty Rzymskiej w dniu 27 stycznia 2007 roku: „Z całą pewnością każde małżeństwo jest owocem wolnej zgody małżeńskiej mężczyzny i kobiety, jednak wolność tego aktu wprowadza w czyn zdolność naturalną przynależną męskości i kobiecości [podkr. – W.G.]. Unia małżeńska urzeczywistnia się na mocy zamysłu samego Boga, który stworzył ich mężczyzną i kobietą i dał im możliwość łączenia na zawsze wymiarów naturalnych i komplementarnych swoich osób”<sup>21</sup>.

Należy zatem przyjąć, że postrzeganie małżeństwa w jego wymiarze naturalnym pozwala pełniej zrozumieć szczególny charakter praktyczny aktu zawarcia tego związku. Nie chodzi jedynie o fakt, że przedmiot tego aktu dotyczy postępowania ludzkiego. Akt zawarcia małżeństwa wpływa bowiem realnie na *esse* samych osób, które go podejmują: w tym znaczeniu, że między nimi powstaje prawdziwa relacja sprawiedliwości dotycząca ich natur. Prawa i obowiązki pochodzące z zawiazania węzła małżeńskiego są konsekwencją rzeczywistości mającej fundament prawny, realizujący się poprzez konsens

---

fedeltà, l'indissolubilità e la potenziale paternità/maternità, quali beni che integrano una relazione di giustizia”. – GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 1 II 2001, AAS 93 (2001), s. 363.

<sup>20</sup> „Certo, il vincolo è causato dal consenso, cioè da un atto di volontà dell'uomo e della donna; ma tale consenso attualizza una presenza già esistente nella natura dell'uomo e della donna. Così la stessa forza insolubile del vincolo si fonda sull'essere naturale dell'unione liberamente stabilita tra l'uomo e la donna”. – Tamże, s. 362.

<sup>21</sup> „Certamente ogni matrimonio è frutto del libro consensu dell'uomo e della donna, però la sua libertà traduce in atto la capacità naturale inerente alla sua maschilità e femminilità. L'unione avviene in virtù del disegno di Dio stesso, che uomo e donna li creò e gli diede il potere di unire per sempre le dimensioni naturali e complementari delle loro persone”. – BENEDETTO XVI, *Discorso alla Rota Romana*, 27 I 2007, dok. cyt., s. 89.

małżeński, a więc ustanowione małżeństwo. W rezultacie to ostatnie nie jest owocem zdolności kreatywnej kontrahentów, ani zgodności ich woli z wolą ustawodawcy. Małżeństwo jest możliwe jedynie wówczas, gdy jest „poprzedzone” istotowo przez naturę ludzką, z taką determinacją, która posiada istotę wspólną wszystkim i poszczególnym przypadkom jej realizacji<sup>22</sup>.

## 2. W poszukiwaniu istoty małżeństwa

Należy zgodzić się z A. Malo, który poddaje krytyce upatrywanie istoty małżeństwa *in facto esse* w jedności osób, rozumianej tak w znaczeniu fizycznym (*ius in corpus*)<sup>23</sup>, jak i „personalistycznym” (*communio vitae*)<sup>24</sup> (w obu przypadkach za istotę małżeństwa *in fieri* uważa się zgodę małżeńską). „Wspólnota życia i miłości, powie J. Hervada, powstaje z istoty małżeństwa, lecz nie jest jego istotą”<sup>25</sup>. Wspomniane postrzeganie istoty małżeństwa (w obu przypadkach) niesie ze sobą radykalne oddzielenie małżeństwa *in fieri* od małżeństwa *in facto esse*. Błędem w obu tych koncepcjach jest poza tym to, podkreśla A. Malo, iż do przeszkód pochodzących z wad konsensu małżeńskiego oraz impotencji dodaje się przeszkody dotyczące wspólnoty życia, tj. niezdolność do podjęcia odnośnych obowiązków. Tymczasem, jak to potwierdził Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 1987 roku, teza taka może prowadzić do mylenia dojrzałości psychicznej, która byłaby momentem docelowym rozwoju ludzkiego, z dojrzałością w znaczeniu kanonicznym, która stanowi niezbędną „punkt wyjścia” wymagany do ważności małżeństwa<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> J. ERRÁZURIZ M., *Sul rapporto...*, art. cyt., s. 56.

<sup>23</sup> Taki pogląd reprezentuje P. Gasparri. Zob. *Tractatus de matrimonio*, Città del Vaticano 1932, s. 15.

<sup>24</sup> Reprezentantem takiej wizji jest J.R. Keating, Zob. *The caput nullitatis...*, art. cyt., s. 395-396.

<sup>25</sup> „La comunità di vita ed amore nasce dall’essenza del matrimonio, ma non è la sua essenza”. – J. HERVADA, *Studi sull’essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 274.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Rota Romana*, 5 II 1987, AAS 79 (1987), s. 1457.

Koncepcja zatem upatrująca istotę małżeństwa w kontrakcie lub we wspólnocie życia nie jest właściwa. Małżeństwo nie powinno być rozumiane na sposób innych rodzajów kontraktów, nawet jeśli węzeł małżeński, podobnie jak w innych umowach, jest źródłem praw i obowiązków małżonków; nie należy też małżeństwa utożsamiać zwyczajnie ze wspólnotą życia. Ma ono własne cechy charakterystyczne, które odróżniają je istotowo od innych umów i zwykłych wspólnot życia, a są nimi: płciowość małżonków, która może być zintegrowana w ich osobach jedynie poprzez wzajemne oddanie się, oraz zgoda małżeńska jako źródło niezatartego węzła między małżonkami. Można powiedzieć, że ta ostatnia, będąca wyrazem wzajemnego oddania się małżonków, poza umożliwieniem owej integracji ich płciowości, stwarza nową rzeczywistość w postaci relacji małżeńskiej<sup>27</sup>.

Zdaniem A. Malo, przywołana wyżej teza J. Hervady, w myśl której istotą małżeństwa zaistniałego jest węzeł prawny będący „jednością w naturach” uprzednią w stosunku do jakiegokolwiek działania pary małżeńskiej jako takiej, sytuuje się między dwiema wspomnianymi już koncepcjami ekstremalnymi: tradycyjną, dostrzegającą istotę małżeństwa w *ius in corpus*, a tą, która wskazuje tutaj na pewien personalizm w postaci *communio vitae*. W świetle takiego ujęcia małżeństwo nie polegałoby ani na jedności ciał (w przeciwieństwie do rzeczników *ius in corpus*) ani na działaniach podejmowanych przez małżonków wspólnie (w przeciwieństwie do zwolenników dostrzegania istoty małżeństwa w *communio vitae*)<sup>28</sup>.

Zastanawiając się nad treścią zwrotu „jedność w naturach”, należy wyjść od idei natury, która to idea według J. Hervady, jakkolwiek jest sformułowana w sposób metafizyczny, to jednak wykracza poza kategorie przez niego przyjęte. Zachodzi więc potrzeba interpretacji antropologicznej owych pojęć.

---

<sup>27</sup> A. MALO, *Capacità consensuale di contrarre matrimonio in prospettiva antropologica*, w: H. FRANCESCHI, M. A. ORTIZ (red.), *Discrezione di giudizio e capacità di assumere: la formulazione del canone 1095*, Milano 2013, s. 33; Zob. także J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 275.

<sup>28</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 34.

J. Hervada wyraźnie odróżnia istotę małżeństwa (*in facto esse*), czyli „jedność w naturach”, od zgody małżeńskiej (zasada formalna węzła małżeńskiego), a tym samym od wspólnoty życia lub trwającego w czasie rozwoju małżeństwa. Według wymienionego kanonisty płciowość należy rozumieć nie tylko w znaczeniu metafizycznym (właściwość przynależna *per se* istocie ludzkiej), lecz także w ujęciu antropologicznym: jako sposób bycia tejże istoty ludzkiej. Chodzi o właściwość bardzo szczególną, którą stanowi męskość i kobiecość, gdzie różnica dotyczy nie tylko sfery fizycznej, lecz i duchowej. Płciowość ludzka, inaczej seksualność, poza zdolnością fizyko-psycho-seksualną, obejmuje także inklinację osoby ku płci przeciwnej; jest sposobem bycia osobą, na którym opiera się własna tożsamość w stosunku do drugiej osoby, w szczególności poprzez naturę: do osoby płci przeciwnej. Nie jest to jednak zwykła inklinacja po prostu dana, jest ona przede wszystkim zadaniem dotyczącym spersonalizowania własnej płciowości osobowej, a więc dotyczącej relacji, szczególnie międzyosobowej, jaką jest relacja małżeńska. Gdy więc mówi się o płciowości ludzkiej, lepiej jest używać kategorii „stan płciowości”, inaczej „status płciowości” („*conditio sessuata*”), odnosząc termin „płciowość” w stosunku do tego wszystkiego, co dotyczy zwykłej możliwości naturalnej<sup>29</sup>.

A. Malo wyciąga stąd wniosek, że można twierdzić, iż istotą małżeństwa jest jedność osób w naturze, rozumianej bardziej jako stan płciowości, niż jako jedność „w naturach”. Dodaje, że w rzeczywistości, męskość i kobiecość nie są dwiema cechami naturalnymi, lecz dwoma różnymi sposobami bycia osobą, stosownie do stanu płciowości odpowiadającemu jednej i tej samej naturze. To zaś implikuje, że natura każdej osoby jest jedna – nie w sensie pewnej całości (jaką byłaby całość złożona z męskości i kobiecości), lecz w znaczeniu całkowitego zdeterminowania. Ponieważ chodzi o determinację komplementarną tej samej natury, to stan płciowości męskiej pozostaje w sposób naturalny we wzajemnej relacji ze stanem płciowości żeńskiej, i odwrotnie. Właśnie na tej naturalnej relacji, bardziej

---

<sup>29</sup> J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 275.



niż na siłach naturalnych, opiera się relacja małżeńska. Ostatecznie małżeństwo jest związkiem dwojga osób w tym, co wspólnie dzielą w sposób komplementarny: ów stan ludzkiej płciowości<sup>30</sup>.

Rozróżnienie pomiędzy osobą, niepowtarzalnym podmiotem stanu płciowości, i samym stanem płciowości, który jest determinacją wspólnej natury ludzkiej, pozwala wyjaśnić, dlaczego – w odróżnieniu od tego, co się zdarza u zwierząt – osoba nie ma żadnej potrzeby przejścia od wzajemnej relacji naturalnej z osobą innego stanu płciowego do relacji małżeńskiej. Małżeństwo więc, bardziej niż akt koniecznej możliwości, jest realizacją możliwości opartej na wzajemnym stosunku naturalnym zachodzącym pomiędzy stanem płciowości męskiej i żeńskiej<sup>31</sup>.

Na pytanie, dlaczego osoba jako taka nie ma potrzeby relacji małżeńskiej, należy odpowiedzieć następująco: dzieje się tak, ponieważ celem osoby nie jest rodzenie potomstwa, lecz przekazanie siebie, które jest doskonałą i w pewnym sensie „rodzące”. Stan płciowości, poprzez odniesienie naturalne do innej osoby pozwala z pewnością wyjść z własnego „ja”, co jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, by móc się oddać innej osobie. Dlatego też jedność małżeńska jest niewątpliwie sposobem najbardziej powszechnym przekazania siebie. W nim to, poczynając od własnego stanu płciowości, osoba daje siebie samą drugiej osobie, która – na mocy stanu płciowości komplementarnej i wzajemnej – może ją przyjąć, oddając się ze swojej strony<sup>32</sup>.

Można zatem powiedzieć, że istotą małżeństwa jest jedność osób w naturze poprzez wzajemny dar siebie. Jeśli jednak mówi się o darze siebie, to oznacza, że pewne wady, jak np. brak powściągliwości, są przeciwne istocie małżeństwa – jak więc może być możliwe danie

---

<sup>30</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 36-38; Zob. także J. MARIAS, *Antropologia metafisica*, Madrid 1970, s. 160.

<sup>31</sup> Zob. H. FRANCESCHI, *L'incapacità relativa esplicita ed implicita*, w: H. FRANCESCHI, J. LLOBELL, M. A. ORTIZ (red.), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della „Dignitas connubii”*, Roma 2005, s. 382.

<sup>32</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 39-40.

siebie, jeśli jedna ze stron w jakiś sposób nie panuje nad sobą? (nie oznacza to, że osoba, by mogła zawrzeć małżeństwo, powinna posiadać cnotę czystości, lecz raczej to, że powinna mieć pewne panowanie nad sobą)<sup>33</sup>. Wynika stąd, że pojęcie natury, które stanowi podstawę jedności małżeńskiej, nie jest czystą możliwością naturalną, lecz przede wszystkim jest możliwością relacyjną. Przyjmując to, A. Malo wyraża opinię, że zasadność tezy J. Hervady o istocie małżeństwa, o prawdziwości której i on jest przekonany, nie wynika z faktu, że jedność w naturze realizuje naturalna inklinacja płciowości, lecz wynika ona z faktu, iż jedność w naturze jest sposobem bardziej powszechnym realizacji powołania osoby do daru z siebie. W rzeczywistości, danie siebie – poza tym, że mieści w sobie początkową integrację własnego stanu płciowości – jest źródłem dalszej integracji poprzez akceptację ze strony drugiej osoby z komplementarnym stanem jej płciowości. W rezultacie, w małżeństwie odkrywa się istotną relację między integracją stanu płciowości i daniem siebie<sup>34</sup>.

Jeśli jednak jedność w naturze mieści w sobie stan płciowości i przede wszystkim oddanie się osobowe, to wówczas – zauważa A. Malo – koncepcja J. Hervady dotycząca istoty małżeństwa nie wydaje się tak prosta, jak mogła się wydawać z perspektywy ontologicznej płciowości jako przymiotu, być może nawet własnego. Co więcej, tego rodzaju wizja istoty małżeństwa jest ewidentnie mniej zrozumiała niż ta, która wskazuje na *ius in corpus* lub *communio vitae*, ponieważ wydaje się łatwiej zrozumieć, że ciała mogą być nawzajem posiadane i ofiarowane lub że działania dwóch osób mogą być wspólnie dzielone, niż wzajemne oddanie się dwóch osób według ich stanu płciowości. Mimo to jednak, podkreśla A. Malo, ujęcie istoty małżeństwa jako jedności w naturze, rozumiane w znaczeniu antropologicznym nie tylko nie jest oderwane od rzeczywistości, lecz rzuca nowe światło

---

<sup>33</sup> Zob. J. HERVADA, P. LOMBARDIA, *El Derecho del Pueblo de Dios*, t. 3/1: *Derecho matrimonial*, Pamplona 1973, s. 77.

<sup>34</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 40-41.

na szereg kwestii praktycznych, także w zakresie kanonicznym, pozostawionych bez odpowiedzi przez różne teorie<sup>35</sup>.

Pytając z kolei o sposób, w jaki realizuje się małżeństwo i jakie są jego cechy charakterystyczne, wypadnie odnieść się do twierdzeń w tym względzie J. Hervady. Wymieniony kanonista utrzymuje, że jedność natur powstaje poprzez węzeł małżeński udziału i wzajemnej komunikacji męskości i kobiecości – rozumianych jako całkowita zróżnicowana struktura duchowa i cielesna, na mocy której mężczyzna i kobieta czynią się wzajemnymi współposiadaczami. Przez owo współposiadanie oboje małżonkowie uczestniczą – prawnie, nie zaś ontologicznie (ponieważ nie byłoby to możliwe) – we władaniu, które każdy z nich ma przez fakt bycia osobą; czymś jasnym jest, że uczestnictwo to jest ograniczone do męskości i do kobiecości. Małżeństwo przed zaistnieniem: w jedności działania, życia i miłości, jest węzłem prawnym w istnieniu, jest jednością w naturach (mężczyzny i kobiety)<sup>36</sup>.

Komentując dyskurs J. Hervady, A. Malo stwierdza, iż teza tego pierwszego wydaje się być podobna do tezy zwolenników kontraktu, podobnie bowiem jak oni uznaje on, iż węzeł małżeński czyni małżonków zdolnymi do wzajemnego współposiadania. W przypadku J. Hervady chodzi jednak o szczególny rodzaj posiadania; nie jest ono ani posiadaniem natury ontologicznej (panowanie nad sobą, które przez fakt bycia osobą posiada każdy), ani posiadaniem wyłącznie ciała, lecz męskości i kobiecości drugiej osoby<sup>37</sup>.

### **3. Zgoda małżeńska czynnikiem sprawiającym przejście z możliwości do aktu**

Gdy chodzi o sposób uczestniczenia kogoś drugiego we własnym stanie płciowości, to jest to możliwe za pośrednictwem konsensu małżeńskiego, który aktualizuje możliwość dotyczącą jedności w naturach;

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 41.

<sup>36</sup> J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 275.

<sup>37</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 42.

poprzez konsens każdy z małżonków daje się drugiemu jako mąż i żona. W ten sposób konsens ten jest w stanie „wziąć kogoś drugiego jako małżonka”, chcieć go *hic et nunc* jako takiego, wyzwalając w ten sposób akt jedności w naturach, który uprzednio był jedynie na poziomie zwykłej możliwości. Wyrażając takie przekonanie, J. Hervada<sup>38</sup> odwołuje się do przedstawicieli doktryny klasycznej, m.in. do T. Sáncheza, który w lapidarny sposób stwierdza, że zgoda małżeńska samą skłonność natury czyni obowiązkiem (pakt małżeński przekształca w obowiązek prawny skłonność naturalną do jedności mężczyzny i kobiety)<sup>39</sup>.

Można powiedzieć, że zgoda małżeńska jawi się więc jako akt, który – poza urzeczywistnieniem współposiadania małżonków w ich męskości i kobiecości – przekształca naturalną skłonność w węzeł małżeński. Przedmiotem tejże zgody jest ich współposiadanie, gdyż małżonkowie powinni chcieć wzajemnie – jako przedmiot ich aktu konsensu – drugą osobę jako małżonka, stosownie do tego, co oznacza to na poziomie natury; powinni chcieć drugą osobę jako małżonka aktem o charakterze przyczynowym, tzn. dać siebie jako małżonka i przyjąć drugiego jako takiego, tu i teraz<sup>40</sup>.

Oceniając to stwierdzenie J. Hervady, powoływany wyżej A. Malo, kanonista z Papieskiego Uniwersytetu Św. Krzyża w Rzymie, zaznacza, że jeśli Hervada utożsamia oddanie się małżonków ze zgodą małżeńską (rozumianą jako realizacja naturalnej inklinacji), to wydaje się, że niełatwo jest przejść bezpośrednio od owej naturalnej skłonności do oddania się. W rzeczywistości, inklinacja naturalna, jak to utrzymuje J. Hervada, odnosi się do jedności z jakąkolwiek kobietą lub jakimkolwiek mężczyzną, podczas gdy zgoda małżeńska dotyczy odniesienia do kobiety szczególnej lub mężczyzny szczególnego, a mówiąc jeszcze lepiej: do jakiejś osoby jako rodzaju żeńskiego lub męskiego. Ta naturalna skłonność jest jedynie możliwością, gdy

---

<sup>38</sup> Zob. J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 290.

<sup>39</sup> T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, t. 1, Lugduni 1739, lib. IX, disp. 4, n. 3.

<sup>40</sup> J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, dz. cyt., s. 288.

tymczasem zgoda małżeńska wymaga nie tylko możliwości, lecz także realnej możliwości, opartej na tożsamości płciowej osoby, która jest również wolna<sup>41</sup>.

A. Malo konsekwentnie zauważa, że oddanie siebie nie powinno być traktowane jako przejście od możliwości do aktu; raczej należy je rozumieć jako akt, który urzeczywistnia możliwość decydującą dla tożsamości osobowej; akt oddania siebie jako mąż/zona i potencjalny ojciec/matka, w którym to akcie dokonuje się integracja własnego stanu płciowego, stosownie do „małżeńskiej”. Węzeł prawny nie może więc istnieć jedynie w podjęciu – jako obowiązku – tego, co jest w naturze skłonnością, lecz w podjęciu relacji, która jest nie tylko skłonnością, lecz prawdziwym i własnym, wzajemnym posiadaniem i oddaniem. Z tej też racji oddanie siebie, raz przyjęte przez drugą stronę, jest przyczyną obowiązku w stosunku do tejże strony i własnej tożsamości, która – od momentu wyrażenia konsensu – jest wewnętrznie związana z relacją małżeńską<sup>42</sup>.

A. Malo wyciąga stąd wniosek, iż przedmiotem zgody małżeńskiej nie jest osoba drugiej strony w jej „małżeńskiej”, lecz relacja „małżeńskiej” z drugą stroną. Mając świadomość, że mogłoby się to wydawać zwykłą grą słów wyjaśnia, że jednak tak nie jest. W akcie zgody małżeńskiej bowiem druga osoba jest obecna nie tylko jako przedmiot, lecz także jako wolny podmiot, gdyż może przyjąć lub odrzucić dar drugiej osoby, jako męża czy żony. Mąż przecież nie tylko chce dać siebie danej kobiecie jako mąż; chce również, by kobieta ta przyjęła go jako takiego, lecz ten drugi element jego chcenia nie zależy już od niego. Zgoda małżeńska, podkreśla A. Malo, w odróżnieniu od innych aktów konsensualnych, nie może być rozumiana, gdy punkt wyjścia stanowi struktura typowa dla działania ludzkiego. Każdy bowiem podmiot ma własną intencjonalność, która zależy tylko od niego, i dlatego jedność między dwoma aktami dwóch podmiotów realizuje się jedynie wtedy, gdy strony chcą tego samego przedmiotu. W konsensie małżeńskim natomiast jedność

---

<sup>41</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 44.

<sup>42</sup> Tamże.

nie istnieje w chceniu jakiegoś przedmiotu, lecz w chceniu z tą samą intencjonalnością, tj. w chceniu bycia kochanym przez drugą osobę jak mąż lub żona, czyli chceniu „małżeńskości” z drugą osobą. Aby więc zaistniała zgoda małżeńska, konkluduje wymieniony kanonista, nie wystarczy akt woli tylko jednego z małżonków ani jakikolwiek akt drugiej strony, lecz są konieczne dwa akty powzięte z tą samą intencjonalnością. Jedność małżeńska zatem urzeczywistnia się już w zgodzie małżeńskiej<sup>43</sup>.

Jedność dwóch aktów woli powziętych z tą samą intencjonalnością, kontynuuje kanonista z *S. Croce*, powoduje powstanie nowej rzeczywistości. Relacja małżeńska, która przez fakt oparcia się na relacji naturalnej komplementarności między stanami płciowości dwóch osób nie leży w mocy jednej i drugiej woli, które już zaistniały; co więcej, relacja ta nie może być odwołana przez żadną wolę ludzką. W zgodzie małżeńskiej odkrywamy w ten sposób coś intrygującego: osoba ludzka, poza tym, że jest w stanie obiecać dar z siebie drugiej osobie, która może go przyjąć (implikuje to stopień głębszego władania sobą), jest zdolna mieć – jako intencję swojego chcenia – relację na zawsze z drugą osobą, to zaś, dalekie od prowadzenia do alienacji, stwarza relację absolutnie nową i doskonalącą osoby: relację małżeńską. To

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 44-45; Zob. także A. MALO, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Roma 2010, s. 237. W myśl kan. 1057 § 2 KPK – przedmiotem zgody małżeńskiej jest osoba współmałżonka jako mężczyzny i jako kobiety, to jest w jego (i jej) własnej „małżeńskości”. Tym, co jest wybierane i chciane, jest właśnie wzięcie drugiej osoby za małżonka. Osoba małżonka jest przedmiotem materialnym zgody małżeńskiej, natomiast na przedmiot formalny (*ratio formalis*) wskazują słowa kanonu „w celu ustanowienia małżeństwa”. Zwrot ten oznacza, że osoby kontrahentów na tyle oddają się sobie i przyjmują, na ile zamierzają stworzyć małżeństwo, a więc wspólnotę życia we wszystkich jej aspektach (celów oraz istotnych przymiotów małżeństwa). Zob. Tamże, s. 45-46; Według J. Carrerasa przedmiot konsensu małżeńskiego stanowią sami małżonkowie – jako dobro jedno dla drugiego. Przedmiot ten określa mianem *bonum coniugum*, rozumiane nie tyle jako dobro lub doskonałość, którą małżonkowie powinni osiągnąć w życiu małżeńskim, ile raczej jako same osoby małżonków w ich statusie męża lub żony i w konkretnych i rzeczywistych okolicznościach, tj. w ich „małżeńskości”. Zob. *Il „bonum coniugum” oggetto del consenso matrimoniale*, *Ius Ecclesiae* 6 (1994), s. 145-147.

właśnie dlatego na mocy konsensu wzajemna relacja komplementarności między dwiema osobami o różnym stanie płciowości staje się relacją małżeńską<sup>44</sup>.

W poszukiwaniu istoty zgody małżeńskiej niektórzy przedstawiciele doktryny wychodzą od charakterystyki owego aktu woli będącego *causa efficiens matrimonii*. Przyjmują, że w akcie tym, charakterystycznym dla osoby (*actus humanus*), współuczestniczą rozum i wola, i że wyraża się w nim zarówno *autodominium* osoby, jak i zdolność do podjęcia – jako czegoś własnego – tego, co jest chciane przez drugą osobę, zawsze w odniesieniu do prawdy o osobie<sup>45</sup>. Można więc powiedzieć, że w konsensie małżeńskim ujawnia się „całość” osoby, działającej poprzez obydwie wymienione jej władze. Ujawnia się jednocześnie posiadana przez osobę zdolność, realizowana poprzez chcenie „przekształcenia” możliwości w działanie, co zakłada zawsze podjęcie refleksji (osoba wyrażająca zgodę potrafi poznać i chcieć to, na co się zgadza)<sup>46</sup>.

Jeśli nawet jest się zgodnym z wolą drugiej strony, podkreśla A. Malo, to zawsze chodzi o akt własny; zgadzając się na coś, osoba dobrowolnie utożsamia się z wolą drugiej osoby, okazując w ten sposób panowanie nad własną wolą. Panowanie to jest jednak relatywne, ponieważ akt wyrażenia zgody, również wtedy, gdy zostanie przez osobę niezaakceptowany, raz powzięty, może nadal wywoływać skutki zewnętrzne niechciane; poza tym jego jakość (szlachetność lub coś przeciwnego) nie zależy wyłącznie od faktu, że został powzięty przez osobę dobrowolnie, lecz od jego odniesienia do prawdy o osobie. Doskonałość konsensu ma więc swoje źródło nie w zwykłym panowaniu nad sobą, lecz w prawdzie. W istocie, konsens jest aktem charakterystycznym osoby, w którym ujawnia się zarówno jej panowanie nad sobą, jak i zdolność do podjęcia – jako czegoś własnego

---

<sup>44</sup> A. MALO, *Capacità consensuale...*, art. cyt., s. 45-46.

<sup>45</sup> Tamże, s. 27.

<sup>46</sup> Tamże, s. 27.

– tego, co jest chciane przez drugą osobę, zawsze w odniesieniu do prawdy o osobie<sup>47</sup>.

Ze szczególnej struktury zgody małżeńskiej wynikają trzy charakterystyczne jej cechy: 1) „małżeństwo” (relacja małżeńska, mocą której dobro małżeńskie męża znajduje się w osobie żony, tj. w byciu przyjętym, jako mąż, przez żonę, i *vice versa*; dobro to ściśle wiąże ze sobą małżonków, udoskonala ich we własnej tożsamości oraz czyni potencjalnymi rodzicielami); 2) nieodwołalność (zgoda małżeńska, oparta na jedności w naturze, pozostaje poza intencjonalnością woli jednej i drugiej strony i poza intencjonalnością wspólną zniszczenia powstałej relacji); 3) prawny węzeł małżeński (czyni małżonków podległymi prawom i obowiązkom w stosunku do uczestnictwa i komunikacji ich „małżeństwa”)<sup>48</sup>.

Jakkolwiek zgoda małżeńska jest aktem woli, to jednak – jak podkreśla P. J. Viladrich – nie oznacza to, że brak jest miłości, obecnej w jej uprzedniej i „aktualnej” (w momencie zawierania małżeństwa) obecności. W tysiącu sposobów i odcieni wola ludzka jest zawsze obecna w zaistnieniu, dynamice i przeobrażeniach miłosnej afektywności<sup>49</sup>. Wprawdzie miłość, jak z kolei zaznacza J. I. Bañares, nie stanowi istotnego elementu małżeństwa, to nie znaczy, że pozostaje bez znaczenia lub że jest zwykłym znakiem. Jest czymś bardzo znaczącym, z niej bowiem rodzi się wola małżeńska prowadząca następnie do powstania małżeństwa oraz do prowadzenia dobrego życia małżeńskiego i rodzinnego – tak z punktu widzenia naturalnego, jak i nadprzyrodzonego. Nie należy jednak mylić miłości z „byciem małżonkami” (lub z wiążącą relacją, która takimi ich czyni), ani z aktami, które następują wraz z rozwojem życia wspólnego. „Małżeństwo” i miłości, stwierdza wymieniony autor, nie powinno się oddzielać od siebie, jednak nie identyfikują się one i różnią się od siebie, tak

---

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 46-48.

<sup>49</sup> P. J. VILADRICH, *El modelo antropológico del matrimonio*, Madrid 2001, s. 86.



jak ojcostwo czy macierzyństwo różni się od miłości ojcowskiej czy macierzyńskiej<sup>50</sup>.

#### 4. Uwagi końcowe

Problem istoty małżeństwa, rozważanej w ścisłym powiązaniu ze zgodą małżeńską, stanowi niewątpliwie – w obszarze kanonicznego prawa małżeńskiego – niełatwe wyzwanie dla doktryny. Pytanie: czym jest małżeństwo, w czym tkwi jego tożsamość, czyli istota, stawiane w różnych okresach rozwoju kanonistyki, odżyło po Soborze Watykańskim II, który wspólnotę życia i miłości mężczyzny i kobiety, powstającą przez „przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę”, przedstawił w nowym świetle.

Pogłębiona refleksja nad małżeństwem, jako instytucją prawa naturalnego, a więc „ustanowioną przez Stwórcę i unormowaną Jego prawami” nakazuje, by w poszukiwaniu jej istoty odnieść się przede wszystkim do naturalnego wymiaru owej jedności dwojga osób w komplementarnym wymiarze ich męskości i kobiecości, inaczej w „ich naturach”, jak to trafnie określa J. Hervada. Chodzi o związek dwóch osób oparty na ich *esse* osobowym, którego działanie stanowi rozwój egzystencjalny; o związek dobrowolnie ustanowiony przez zgodę małżeńską stron. Istotny charakter prawny tego związku, dalekiego od ujmowania go w sensie normatywistycznym lub zwyczajnie formalnym, opiera się na samym istnieniu *una caro*, jedności „w naturach”, która nie urzeczywistnia się za pośrednictwem niemożliwego „wtopienia”, lecz poprzez ich węzeł sprawiedliwości.

W wymagającym refleksji przechodzeniu od możliwości do działania niezastąpionym czynnikiem jest konsens małżeński stron (jedność dwóch aktów woli powziętych z tą samą intencjonalnością) sprawiający powstanie relacji małżeńskiej. Jego istotą wydaje się być umożliwienie wzajemnego współposiadania małżonków w ich męskości i kobiecości oraz przekształcanie ich naturalnej skłonności w węzeł małżeński.

---

<sup>50</sup> J. I. BAÑARES, *Antropologia christiana...*, art. cyt., s. 38.

## **The problem of the marriage essence and the nature of matrimonial consent. An anthropological reflection**

### **Summary**

The problem of the marriage essence, considered in close connection with matrimonial consent, without a doubt constitutes a difficult challenge for the jurisprudence in the field of matrimonial law. The question: what is marriage, what is the identity of marriage, in other words its essence, which arose at different stages of development of canon law, revived after the Second Vatican Council, which presented a partnership of life and love established by man and woman through a “matrimonial covenant of irrevocable personal consent” in a new light.

Deep reflection on marriage as an institution of natural law orders, in search of its essence, to refer first of all to the natural dimension of the unity of two people in a complementary dimension of their masculinity and femininity, in other words in “their natures”. It is about the relationship of two people based on their personal esse, whose action constitutes an existential development. Significant legal nature of this relationship is based on the existence of *una caro*, unity “in the natures”, which is materialised through their knot of justice.

When moving from possibilities to action, an indispensable factor is matrimonial consent of the parties indicating unity of two acts of will made with the same intentionality, resulting in a conjugal relationship.

**Ks. Ginter Dzierżon**  
**Wydział Prawa Kanonicznego UKSW**

### **Jedność i nierozzerwalność małżeństwa w pismach łacińskich ojców Kościoła z II i III wieku**

W obowiązującym kanonicznym porządku prawnym małżeństwo posiada prawną strukturę. W jej skład wchodzi m. in. istotne przymioty małżeństwa, jakimi są jedność i nierozzerwalność (kan. 1056 KPK). Taka konstrukcja prawna małżeństwa jest rezultatem wielowiekowego namysłu Kościoła nad tym fenomenem, sięgającego swymi początkami pierwszych wieków chrześcijaństwa. W niniejszym opracowaniu uwaga zostanie skoncentrowana na jednym zagadnieniu, jakim jest tematyka jedności i nierozzerwalności małżeństwa, występująca w piśmiennictwie łacińskich ojców Kościoła tworzących w II i III wieku.

J. Gaudamet badając problem kształtowania się instytucji małżeństwa w pierwotnym chrześcijaństwie podkreślił, iż w kulturach antycznych ówczesnego Egiptu, Grecji i Rzymu, w które wpisuje się rodzące się chrześcijaństwo, rozwodzenie małżonków było dopuszczalne; pewne istotne zmiany w spojrzeniu na ten problem wniosło chrześcijaństwo ze swym przesłaniem zawartym w pismach Nowego Testamentu. Jak pisze Ch. Dowson, „[...] chrześcijaństwo wkroczyło w nurt dziejów ludzkości i w proces tworzenia kultury ogólnoludzkiej. Stało się ono siłą kulturotwórczą, zmieniło bowiem ludzkie życie i ogarnęło swym wpływem każdy bez wyjątku przejaw ludzkiej myśli i działania [...]”<sup>1</sup>. Podobny pogląd wyraził C. Jaramillo stwierdzając,

---

<sup>1</sup> Por. CH. DOWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tłum. J. MARZĘCKI, Warszawa 1987, s. 18.

iz wraz z powstaniem chrześcijaństwa, powstał nowy świat, w którym w sposób szczególny uwydatniono godność osoby ludzkiej<sup>2</sup>.

J. Gaudemet zauważa jednak, iż treści zawarte w czterech Ewangeliach w kwestii nierozzerwalności nie były jednoznaczne<sup>3</sup>. Taki stan doktrynalny znajduje m. in. odzwierciedlenie w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich piszących w II i III w. W kontekście interpretacji przesłania zawartego w Piśmie św. Nowego Testamentu przedmiotem ich szczególnej uwagi była jedność i nierozzerwalność małżeństwa.

## 1. Jedność małżeństwa

Problem jedności małżeństwa pojawia się w pismach takich łacińskich pisarzy, jak: Tertulian (155-ok. 220), Minucjusz Felix (II/III w.?), św. Cyprian (200/210-258) oraz Nowacjan (III w.).

### 1.1. Tertulian

W powstałym w 197 r. dziele „Apologeticus”, będącym apologią chrześcijaństwa, Tertulian, przeciwstawiając się poglądom Platona w sprawie cudzołóstwa, uwydatnił monogamiczny charakter małżeństwa w następujących słowach: „Christianus uxori suae soli masculus nascitur”<sup>4</sup>. Z radykalnymi poglądami tego autora w tej kwestii spotykamy się w kilku rozdziałach „Liber de monogamia”, pochodzącego z okresu montanistycznego jego twórczości. Już w rozdziale I tego

---

<sup>2</sup> Por. C. Jaramillo, *El renacimiento de la cultura jurídica en Occidente*, Bogotá 2009, s. XVI: „En definitiva, el cristianesimo acutó como elemento catalizador de culturas distantes y aparentemente irreconciliables. Lo que nació fue un mundo nuevo, original, en el cual la universidad de las instituciones, del derecho (romano y canónico) y la fe, fue capaz de suscitar una profunda atención hacia la dignidad de la persona, del individuo en su inalienable dimensión humana y social”.

<sup>3</sup> Por. J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1987, s. 33.

<sup>4</sup> Por. TERTULIANUS, *Apologeticus*, w: J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus*, Paris 1844-1855 (dalej: PL), 1, 510; G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, wyd. 3, Roma 2013, s. 118.

działa podkreślił on z całym naciskiem, że drugie małżeństwo jest grzechem. Opowiadając się za jednym małżeństwem, odwołał się do przesłanek teologicznych stwierdzając, że chrześcijanie znają tylko jedno małżeństwo, gdyż jeden jest Bóg<sup>5</sup>. W rozdziale VI uznał on drugie małżeństwa za cudzołóstwo<sup>6</sup>. W rozdziale XI zaś, nawiązując do słów św. Pawła wyrażonych w Pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 7, 39) przekonywał, że powtórne małżeństwo mogą zawrzeć jedynie wdowcy nie będący chrześcijanami<sup>7</sup>. Podobny pogląd apologeta ten wyraził w piśmie „De pudicitia”, w którym zwalczał praktykę odpuszczania grzechów popełnionych po chrzcie<sup>8</sup>.

Do problemu monogamii odniósł się Tertulian także w „De exhortatione castitatis”. Jak stwierdził we „Wstępie”, celem tego dzieła jest odwiedzenie wdowca od zawarcia kolejnego związku<sup>9</sup>. W rozdziale V podkreślił on, że monogamia wynika zarówno z porządku natury, jak i z porządku zbawczego<sup>10</sup>. W rozdziale VII z kolei twierdził, że tego typu wymóg wiąże nie tylko kapłanów, ale także wszystkich wiernych, ponieważ uczestniczą oni w kapłaństwie Chrystusa<sup>11</sup>. W rozdziale IX uznał on drugie małżeństwo za formę gwałtu (*stuprum*)<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Por. TERTULIANUS, *De monogamia*, PL 2, 931: „Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia*, w: T. GARCÍA BARBARENA (red.), *El vinculo matrimonial ¿divorcio o indisolubilidad?*, Madrid 1978, s. 79; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>6</sup> TERTULIANUS, *De monogamia*, PL 2, 950; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>7</sup> TERTULIANUS, *De monogamia*, PL 2, 945: „[...] quia ante fidem soluto ab uxore, non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem secunda est”.

<sup>8</sup> Por. TERTULIANUS, *De pudicitia*, PL 2, 987-991; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 79.

<sup>9</sup> Por. TERTULIANUS, *De exhortatione castitatis*, PL 2, 913.

<sup>10</sup> TERTULIANUS, *De exhortatione castitatis*, PL 2, 922; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>11</sup> Tamże, 923: „Omnes nos Deus ita vult dispositos esse, ut ubique sacramentis jus obeundis apti sumus. Unus Deus, una fides, una et disciplina”; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>12</sup> TERTULIANUS, *De exhortatione castitatis*, PL 2, 923: „Si penitus sensu ejus interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium, quam species stupri. Cum enim dicat, maritos hoc in sollicitudine habere, quemadmodum sibi

Interpretując ten tekst G. Zannoni zwrócił uwagę, iż Tertulian potępia wyraźnie drugie małżeństwo, gdyż dla tego ojca Kościoła czystość była komponentem istotnym małżeństwa<sup>13</sup>.

Na kwestii jedności małżeństwa Tertulian skupił także uwagę w „De patientia”. W rozdziale XII, podając przykłady cierpliwości, zalecał cierpliwość małżonkowi w przypadku porzucenia<sup>14</sup>.

## 1.2. Minucjusz Felix

Wyraźnie za monogamicznym małżeństwem opowiedział się również znakomity adwokat rzymski Minucjusz Felix w rozdziale XXI swego jedynego dzieła „Octavius”. Broniąc integralności zwyczajów chrześcijańskich wobec otaczającej go rzeczywistości, skonstatował on „ochotnie opowiadamy się za jednym węzłem małżeńskim”<sup>15</sup>.

---

placeat; non utique de moribus (nam bonam sollicitudinem non sugilaret); et de cultu, et ornato, et omni studio formae ad illecebras movendas sollicitos intelligi velit; de forma autem et cultu placere carnalis concupiscentiae ingenium sit, quae etiam stupri causa est; equid videtur tibi stupri adhuc esse secundum matrimonium [...]”.

<sup>13</sup> Por. G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità del matrimonio in Tertuliano*, Apollinaris 33 (1960), s. 302.

<sup>14</sup> TERTULIANUS, *De patientia*, PL 2, 1267-1268: „Nemo convulsum animum in fratrem suum munus apud altare perficiet, nisi prius reconciliando fratri reversus ad patientiam fuerit. Solo super iram nostram si occideret, perclitatur. Non licet nobis una die sine patientia manere. Atenim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet (Eph., IV), quid mirum quod etiam poenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum disjunctio matrimonio, ex tamen causa, qua licet seu viro, seu foeminae a viduitatis perseverantiam sustineri, haec expectat, haec exoptat, haec exorat poenitentiam quandoque initurus salutem. Quantum boni utique confert! alterum non adulterum facit, alterum emandat”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 79.

<sup>15</sup> Por. MINUTIUS FELIX, *Octavius*, PL 3, 337: „Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus, aut nullam”; G. GASPARRO, *Matrimonio e famiglia nei Padri del II e III secolo*, w: *Matrimonio - famiglia nei Padri*, Roma 2006, s. 153; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 83.

### 1.3. Św. Cyprian

Jedność małżeństwa została także uwydatniona w twórczości kolejnego ojca Kościoła, jakim był biskup Kartaginy św. Cyprian. W dziele apologetycznym „Ad Quirinum” pisał on, że żona nie powinna odchodzić od męża; jeśli zaś odeszłaby, wówczas nie powinna wychodzić za mąż<sup>16</sup>.

### 1.4. Doktryna Nowacjana i jego zwolenników

Kategoryczny sprzeciw wobec powtórnego zawarcia małżeństwa w omawianym okresie głosili antypapież Nowacjan i jego zwolennicy. W swej doktrynie bowiem tych, którzy zawarli powtórny związek małżeński, pozbawiali oni możliwości pojednania oraz powrotu do Kościoła katolickiego<sup>17</sup>. Według patrologów, teza, o której mowa, pozostawała w ścisłym związku z heretycką doktryną nowacjan utrzymujących, że nie należy przyjmować do Kościoła upadłych, którzy popełnili jakikolwiek grzech ciężki<sup>18</sup>.

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż wymienieni pisarze wczesnochrześcijańscy wyraźnie opowiadali się za jednością małżeństwa. Najbardziej radykalne poglądy w tej kwestii głosili nowacjanie.

## 2. Nierozzerwalność małżeństwa

Wypowiedzi łacińskich ojców Kościoła w kwestii nierozzerwalności małżeństwa nie były już tak jednoznaczne, jak wypowiedzi dotyczące jedności małżeństwa. Wśród patrologów wiele kontrowersji budzą teksty zawarte w twórczości Tertuliana i Laktancjusza (250-330).

---

<sup>16</sup> Por. CIPRIANUS, *Ad Quirinum*, III, 90, PL 4, 726: „Uxorem a viro non recedere, a si recesserit, inuptam manere”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 83.

<sup>17</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 287. Doktrynę Nowacjana pośrednio poznano z dzieła Tertuliana „De disciplina et bono pudicitiae”, PL 4, 819-828 oraz z dwóch listów św. Cypriana będących korespondencją z Nowacjanem, w: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL), 3. 2, 549-556.

<sup>18</sup> Por. J. UMIŃSKI, *Historia Kościoła*, t. 1, Opole 1959, s. 108.

## 2.1. Tertulian

Nie ma wątpliwości co do tego, że Tertulian kategorycznie opowiadał się za jednością małżeństwa. Z treści kilku jego dzieł także wynika, iż za ważny komponent małżeństwa uznawał on nierozzerwalność. W tej kwestii jednak jego poglądy nie były już tak jednorodne, gdyż dopuszczał on, pod pewnymi warunkami, możliwość zawarcia nowego związku<sup>19</sup>. W tym kontekście w literaturze przedmiotu obiekt szczególnej uwagi stanowią niektóre teksty zawarte w dwóch dziełach: „Ad uxorem” oraz „Adversus Marcionem”. Jak wykazał G. Zannoni, uczeni nie są zgodni co do tego, czy Tertulian był zwolennikiem nierozzerwalności małżeństwa (L. Lercher), czy też dla niego nierozzerwalność nie była przymiotem istotnym (A. Esmein)<sup>20</sup>.

### 2.1.1. Kontrowersyjne treści zawarte w „Ad uxorem”

Nie do końca jednoznaczna postawa Tertuliana w kwestii nierozzerwalności małżeństwa nastąpiła po nawróceniu na chrześcijaństwo<sup>21</sup>. Na poparcie tej tezy w literaturze w pierwszej kolejności przywołuje się treści pochodzące z pisma „Do żony”, będącego testamentem duchowym autora. W punkcie 1 Księgi I tego dzieła Tertulian zachęcał ją, aby w przypadku jego śmierci nie zawierала kolejnego małżeństwa; jeśli jednak zawarłaby związek, wówczas, jak utrzymywał, nie zgrzeszyłaby<sup>22</sup>. Analizując ten pogląd należy zwrócić uwagę na „Komentarz” do tego tekstu zawarty w edycji Migne’a. Wynika z niego, iż u podstaw takiego podejścia Tertuliana legły przesłanki eschatyczne. Po śmierci bowiem, jak pisze komentator, ilość zawartych związków nie ma znaczenia<sup>23</sup>. Wyjaśniając ten tekst G. Cereti twierdzi,

---

<sup>19</sup> G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità...*, art. cyt., s. 309.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 78.

<sup>22</sup> Por. TERTULIANUS, *Ad uxorem*, PL I, 1276; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 79.

<sup>23</sup> TERTULIANUS, *Ad uxorem. Commentarius*, PL I, 1276: „Ait Tertulianus, suum illud uxorem de nuptiis non repetendis praeceptum, minime viri zelotypis livore



że Tertulian, będąc montanistą, ostro potępiał praktykę ówczesnego Kościoła, zezwalającego na zawieranie małżeństw przez wdowy<sup>24</sup>.

W Księdze II „Do żony” Tertulian sugerował, aby w przypadku zamiaru zawarcia przez żonę nowego związku, zawarła go z chrześcijaninem. Uzasadniając to twierdzenie odwołał się on do słów św. Pawła przyzwalającego na małżeństwa „jedynie w Panu” (*tantum in Domino*) (1 Kor, 7, 39)<sup>25</sup>. Apoteozując walor małżeństwa chrześcijańskiego wyrażający się w jedności ciała i ducha, Ojciec Kościoła wskazał na negatywne następstwa, jakie wynikają z życia w tego typu związku<sup>26</sup>.

Patrolodzy nie mają wątpliwości co do tego, iż przytoczonych treści nie należy w żadnym wypadku kojarzyć z instytucją przywileju pawłowego. Rozpatrując ten problem G. Zannoni dowiódł, iż wśród tekstów Ojców Kościoła do IV wieku zawartych w edycji Migne’a nie znalazł się ani jeden tekst, który by nawiązywał wprost do przywileju pawłowego<sup>27</sup>. W jego opinii, sugestie Tertuliana wyrażone w Księdze II „Ad uxorem” dotyczyły tych, którzy zawarli małżeństwo jako poganie, ponieważ, jak argumentował, św. Paweł powiedział „jeśli ktoś pojął żonę niewierną” (*si quis uxorem habet infidelem*); nie powiedział natomiast „jeśli ktoś pojąłby żonę niewierną” (*si quis uxorem ducit infidelem*)<sup>28</sup>. W passusie tym apologeta przekonywał, że niewierni, którzy zawarli małżeństwa przed przyjęciem chrztu, powinni pozostawać w tym związku także po przyjęciu tego sakramentu<sup>29</sup>;

---

successi, cui doleat quod se mortuo uxor laterum sibi forsan quaesitura sit maritum; nullum hinc ad defunctam contumeliam pervenire; nempe resurrecturis Christianis nullam repromitti nuptiarum restitutionem, otioso et inutili tunc immortalibus sexorum officio, quod hinc mortalibus tantisper, in solatium mortalitatis, et substituendae sobolis gratia fuerat concessum”; G. GASPARRO, *Matrimonio e famiglia...*, art. cyt., s. 206.

<sup>24</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 275.

<sup>25</sup> TERTULIANUS, *Ad uxorem*, PL 1, 1289.

<sup>26</sup> Tamże, 1291; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>27</sup> G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità...*, art. cyt., s. 317.

<sup>28</sup> TERTULIANUS, *Ad uxorem*, PL 2, 1291.

<sup>29</sup> Tamże; G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità...*, art. cyt., s. 318.

nie przyzwał natomiast na małżeństwo mieszane chrześcijanina z poganinem<sup>30</sup>. W swych badaniach nad tym problemem G. Cereti wykazał, iż, poza Abrozjaterem, a może także Ambrożym i Janem Chryzostomem, pisarze wczesnochrześcijańscy nie skłaniali się ku tezie, że chrześcijanie żyjący w separacji mogą zawrzeć powtórne małżeństwo<sup>31</sup>.

### 2.1.2. Kontrowersje interpretacyjne w odniesieniu do poglądów wyrażonych w dziele „Adversus Marcionem”

Sporo kontrowersji interpretacyjnych generują rozważania Tertuliana zawarte w składającym się z pięciu Ksiąg „Adversus Marcionem”, skierowanym przeciw Marcjonowi wyznającemu gnostycyzm<sup>32</sup>. W doktrynie tego gnostyka pojęcie Boga było gnostyckie, ponieważ dobremu Bogu przeciwstawił on złego. Odżegnując się od tych poglądów Tertulian pojmował małżeństwo jako instytucję dobrą, wpisaną w egzystencję człowieka<sup>33</sup>. W rozdziale XXIX „Adversus Marcionem I”, sprzeciwiając się kategoriycznie poglądom Marcjona, podkreślił on z całym naciskiem, że to Duch św. zabrania zawierania drugiego małżeństwa<sup>34</sup>. Do tego wątku nawiązał też w rozdziale VII

---

<sup>30</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 397.

<sup>31</sup> Tamże: „Gli autori che nell’antichità cristiana hanno ritenuto il poter di interpretare questo passaggio nel senso che Paolo ammettesse che il coniuge cristiano dopo essersi separato dal non cristiano potesse passare a nuove nozze, sono scarissimi si: cita di solido l’Amrosiaster, ma forse anche Ambrogio ed il Chrisotomo [...]”.

<sup>32</sup> W ówczesnej Kartaginie Kościół Marcjona był społecznością bardzo rozwiniętą. Szerzej na ten temat zob. M. SIMONETTI, *Początki refleksji teologicznej na Zachodzie*, w: A. DI BERNARDINO, B. STUDER (red.), *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, Kraków 2003, s. 274.

<sup>33</sup> G. GASPARO, *Matrimonio e famiglia...*, art. cyt., s. 204.

<sup>34</sup> Por. TERTULIANUS, *Adversus Marcionem I*, PL 2, 280-281: „Non enim proiicimus, sed deponimus nuptias: nec praescribimus, sed suademus sanctitatem; servantes et bonum, et melius pro viribus eius sectando; tunc denique coniugum exerte defendentes cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem Creatoris, qui proinde conjugum pro rei honestate benedixit, in crementum generis humani, quemadmodum et universum conditionis in integros et bonos usus. Non ideo

„Adversus Marcionem V”. Powołując się na słowa św. Pawła (1 Kor 7, 12-16) skonstatował on, iż kobieta nie powinna odchodzić od swego męża; gdyby natomiast odeszła, wtedy powinna pozostać niezamężną, bądź też powinna pojechać z mężem<sup>35</sup>.

Badacze tego dzieła zauważają jednak, iż zawarte w nim poglądy nie są jednorodne. Najwięcej pytań i wątpliwości budzą twierdzenia wyrażone w rozdziale XXXIV „Adversus Marcionem IV”. W Księdze IV bowiem Tertulian przyzwala na powtórne małżeństwo z powodu zaistniałego cudzołóstwa<sup>36</sup>.

---

autem et cibi damnabuntur, quia operosius exquisivi in golam committunt: ut nec vestitus ideo accusabuntur, quia pretiosus comparti in ambitionem tumescunt. Sic nec matrimonii res ideo despuentur, quia intemperantius diffuse in luxuriam inardescunt. Multum differt inter caussam et culpam, inter statum et excessum. Ita hujusmodi non instituto, sed exhortatio reprobanda est, secundum censuram institutoris ipsius; cujus est tam, *Crescite et multiplicamini* (Gen. I, 28), quam et *Non adulterabis* (Exod. XX, 14) et, *Uxorem proximi tui non concupiscere* (Levit. XX, 10); morte punientis et incestam, sacrilegum, atque monstruosam in masculos et in pecudes libidinum insaniam. Sed et si nubenedi jam motus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio, Paracletu auctore, defendit, unum in fide matrimonium praescibens [...]”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 79.

<sup>35</sup> TERTULIANUS, *Adversus Marcionem V*, PL 2, 486: „Atquin et Christi Apostolus, cum praecipit mulierem a viro non discedere, aut si discesserit, manere unnuptam, aut reconciliari viro”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 79.

<sup>36</sup> TERTULIANUS, *Adversus Marcionem IV*, PL 2, 442-443: „Hoc enim responso, et Moysi constitutionem protexit, ut sui; et Creatoris institutionem direxit, ut Christus ipsius. Sed quatenus e his revincendum es, quae recepisti, sic tibi occurram, Ac si meus Christus. Nonne et ipse prohibens divortium, et patrem tamen gestans eum qui matrem et foeminam junxit, excusaverit potius quam destruxerit Moysi constitutionem. Sed ecce sic tuus sit iste Christus contrarium docens Moysi et Creatori, ut si non contrarium ostendero, meus sit. Dico enim illum conditionaliter nunc fecisse divortium prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat: Qui dimiserit, inquit, uxorem, et aliam duxerit, adulterium commisit, et qui a marito dimissam duxerit, aequae adulter est; ex eadem utique caussa, qua non licet dimitti, u talia ducatur: illicite enim dimissam pro indimissa ducens, adulter est. Manet enim matrimonium quo non rite diremptum est. Manente matrimonio nubere, adulterium est. Ita si conditionaliter prohibuit dimittere uxorem, non in totum prohibuit; et quo non prohibuit in totum, permisit alias, ubi caussa cessat ob quam prohibuit. Etiam non contrarium Moysi docet, cujus praeceptum alicubi conservat,

Komentując te teksty wybitny francuski patrolog H. Crouzel zwrócił uwagę, że pewną konsternację budzi fakt, iż tekst „Adversus Marcionem IV” znalazł się pomiędzy przytoczonymi już rygorystycznymi treściami znajdującymi się w „Adversus Marcionem I” i „Adversus Marcionem V”. Zdaniem jezuity, wątpliwe twierdzenia należy poddać analizie jedynie w kontekście, jakim w tym wypadku była odpowiedź Tertuliana na heretycką doktrynę Marcjona zawartą w dziele „Antytezy”, będącym, jak to określił F. Drączkowski, studium sprzeczności zachodzących pomiędzy Starym i Nowym Testamentem<sup>37</sup>. W swej doktrynie Marcjon całkowicie odrzucał Stary Testament; z Nowego Testamentu natomiast akceptował tylko Ewangelię według św. Łukasza i Listy św. Pawła<sup>38</sup>. Według H. Crouzela, gnostyk ten nie mógł pogodzić nauki Mojżesza co do rozvodu z nauką Chrystusa wyrażoną w Łk 16, 18. Posiłkując się słowami Pisma św. Tertulian natomiast wskazywał, iż słowa Chrystusa nie stały w opozycji do Mojżesza; dopuszczał on przecież rozwód w przypadku pojawienia się cudzołóstwa<sup>39</sup>.

---

nondum dico confirmat. Aut si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec conjugens marem et foeminam, nec alibi conjuctos ad sacramentum baptismatis et Eucharistiae admittens, nisi inter se conjugaverint adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum Creatorem? Certe quid facit apud te maritus, si uxor jus commiserit adulterium? Habebitne istam? Sed nec tuum apostolum sinere scis conjugii prostitutae membra Christi. Habet itaque et Christum assertorem justitiae divortii. Jam hinc confirmatur ab illo Moyses, ex eodem titulo prohibens repudium, quo et Christus, si inventum fuerit in muliere negotium impudicum. Nam et in Evengelio Matthaei (Matt. V, 32): *Qui dimiserit, inquit, uxorem suma Prater causa adulterii, facit eam adulteram; atque ita adulter censetur et ille, qui dimissam a viro duxerit*. Caeterum, prater ex caussa adulterii, nec Creator, disjungit, quo scilicet conjunxit, eodem alibi Moyse constituyente (Deut., XXII, 28) eum qui ex compressione matrimonium macerat, non posse dimittere uxorem in omne tempus”; H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 80.

<sup>37</sup> Dzieło to jest znane dzięki analizowanej pozycji Tertuliana *Adversus Marcionem*, PL 2, 239-254, Szerzej na ten temat zob. F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, Pelplin 1998, s. 95; J. GÓRNY, *Patrologia*, Olsztyn 2002, s. 58-59.

<sup>38</sup> F. DRĄCZKOWSKI, *Patrologia*, dz. cyt., s. 95.

<sup>39</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 80.

Komentując ten tekst G. Cereti zwrócił uwagę, że nie istnieje sprzeczność w tej sprawie pomiędzy nauką Mojżesza a nauką Jezusa Chrystusa. Ponadto twierdzi on, iż w ówczesnych kulturach żydowskiej i chrześcijańskiej nie występowała różnica w sferze skutków pomiędzy porzuceniem małżonka<sup>40</sup>.

W swym wywodzie H. Crouzel poddał krytyce pewne sposoby wyjaśniania twierdzeń zawartych w „Adversus Marcionem IV”. Zauważył on, iż niektórzy komentatorzy, interpretując myśl Tertuliana, rozumowali następująco: nieprawą była decyzja co do porzucenia żony i zawarcia nowego związku; w tym wypadku więc małżeństwo było nieważne. W ich przekonaniu, sytuacja prawna ulegała natomiast zmianie w przypadku porzucenia jej z powodu cudzołóstwa, które w Ewangeliach było uznawane za przyczynę usprawiedliwiająca zawarcie powtórnego związku. Według H. Crouzela, taki sposób interpretacji niesie za sobą wiele trudności. Wynikają one z faktu, iż po pierwsze, Tertulian w „Adversus Marcionem I” podchodzi do sprawy zawarcia powtórnego małżeństwa bardzo rygorystycznie; po drugie, krytykowany sposób wykładni przypisuje temu ojcowi Kościoła absurdalny sposób myślenia polegający na tym, że strona porzucona nieprawnie nie może zawrzeć małżeństwa, ponieważ również popełni cudzołóstwo; i przeciwnie, żona winna, porzucona zgodnie z prawem, mogłaby zawrzeć nowy związek; podobnie mógłby uczynić jej mąż, gdyż została ona porzucona prawnie. Stąd też przedstawiciele tego stanowiska argumentują, iż ten, kto zawarłby z nią małżeństwo, nie byłby cudzołożnikiem<sup>41</sup>.

Stanowiska H. Crouzela nie podziela G. Cereti. Powołując się na teksty zawarte w „Ad uxorem” II, 1 i „Adversus Marcionem” IV, 34 twierdzi on, iż apologeta ten nie uważał za nieprawny drugi związek. Popierając tę tezę wskazał on, iż jedynym celem porzucenia kobiety w świecie żydowskim było przyzwolenie na powtórne zawarcie małżeństwa, bez oskarżania jej o popełnienie cudzołóstwa. W opinii tego uczonego, w niektórych wspólnotach chrześcijańskich żona w takiej

---

<sup>40</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>41</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 81.

sytuacji była również uznawana za wolną do zawarcia małżeństwa<sup>42</sup>. Oceniając argumentację tego autora należy zauważyć, iż jest ona niespójna. Już bowiem na początku swego toku rozumowania przyznaje on, iż jest ona nie do pogodzenia z „De monogamia”, 9<sup>43</sup>.

Wracając do przerwane go wątku należy zwrócić uwagę, iż H. Crouzel wykazał, że pierwsza fraza w twierdzeniu Tertuliana „si ideo quis dimittat uxorem et aliam ducat” została zmieniona przez Beatusa Rhenanusa. Z przeprowadzonych przez niego badań nad redakcją tego tekstu wynika, że w trzecim wydaniu tego dzieła, pochodzącym z 1539 r., wstawiono „et” w miejsce „ut”<sup>44</sup>. Opierając się na takiej przesłance skonstatował on, iż ta na pozór „kosmetyczna” korekta wywarła wpływ na nieco odmienne rozumienie tego tekstu. Mianowicie, w takiej sytuacji przysłówek *ideo* nie pozostaje już w relacji do koniunkcji *ut*, lecz pozostaje w relacji do *et* i oznacza „z tego powodu”; w odniesieniu zaś do przytoczonego wyjściowego tertulianowego stwierdzenia oznacza on „z powodu rozwodu”. W tym kontekście, jak pisze francuski patrolog, powstaje też pewna wątpliwość: czy Tertulian dopuszczał możliwość porzucenia żony z innego powodu? Odpowiadając na tę wątpliwość przywołał on paragraf 6 analizowanego dzieła, w którym zacytował on Mt 5, 32, a bardziej precyzyjnie Mt 19, 9 w formie, jaką, według H. Crouzela, znał Tertulian. Francuski jezuita utrzymywał, że w tradycji pierwotnego Kościoła porzucenie niewiernej żony było obowiązkiem męża. Często jednak zamiast się odseparować od niej cierpliwie znosił on tę sytuację. Nie odrzucał więc jej po to, aby się rozwieść, ale dlatego, że był do tego zobowiązany ze względu na zaistniały fakt cudzołóstwa<sup>45</sup>. Tę opinię podziela G. Cereti twierdząc, iż

<sup>42</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 237.

<sup>43</sup> Tamże: „Se veramente in Tertuliano questo ultimo passaggio dovesse essere letto così (ma il confronto con De monogamia 9 si potrebbe ad escluderlo)”.

<sup>44</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 81.

<sup>45</sup> Tamże.

Tertulian nie wprowadził takiej praktyki, lecz był jej świadkiem, gdyż funkcjonowała ona w ówczesnym Kościele<sup>46</sup>.

Według H. Crouzela, trudności interpretacyjne treści zawartych w „Adversus Marcionem IV” wiążą się też z przytaczanym tekstem paragrafu 6, w którym Tertulian powołał się na teksty Mt 5, 32 i 19, 9. Profesor Gregoriany dowiódł, iż pisarz ten nie znał dokładnie uwarunkowań historycznych, w kontekście których rozegrały się wydarzenia opisane w przekazie biblijnym. Był on przekonany, że Filip, wujek, a zarazem pierwszy mąż Herodiady, w tym czasie już nie żył, gdyż o tym fakcie nie mówi ani Mt 14, 3 ani Łk 6, 17, a czemu przeczy Józef Flawiusz w „Dawnych dziejach Izraela”. H. Crouzel wykazał, że małżeństwo Herodiady z Antypasem, swoim wujkiem i szwagrem, nie znajdowało usprawiedliwienia w prawie lewiratu, ponieważ Filip żył w związku z jedną z córek Herodiady. Następstwem jego związku z Herodiadą były kolejne naruszenia prawa, po pierwsze, był to związek niegodziwy, nieusprawiedliwiony przez prawo lewiratu; po drugie, było to małżeństwo z osobą porzuconą, po trzecie, było to małżeństwo z wdową, gdyż było ono następstwem ścięcia Jana Chrzciciela. Zdaniem francuskiego patrologa, Tertulian pisząc „Adversus Marcionem I” i „Adversus Marcionem IV” potępiał zarówno nowe małżeństwo w stanie wdowieństwa, jak porzucenie z powodu cudzołóstwa<sup>47</sup>.

## 2.2. Laktancjusz

Pewne problemy interpretacyjne wiążą się także z następującymi twierdzeniami Laktancjusza (250-330), wyrażonymi w dziele „De Divinis institutionibus”: „Sed tamen ne quis divina praecepta circumscribere se putet posse, adduntur illa, ut omnis calumnia, et occasio fraudis removeatur, adulterum esse, qui a marito dimissam duxerit

---

<sup>46</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>47</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 82.

et eum qui praeter crimen adulterii uxorem dimisserit, ut alteram ducat; dissociari enim corpus et distrahi Deus noluit<sup>48</sup>.

Wśród patrologów nie ma wątpliwości co do tego, iż wskazany passus odnosi się do Mt 19, 9. Między uczonymi nie występuje jednak zgodność poglądów co do rozumienia tego tekstu. P. Nautin utrzymuje, iż wpisuje się on w ówczesny nurt antynicejski, w którym umożliwiano mężowi żony cudzołożnej porzucenie jej i zawarcie nowego małżeństwa<sup>49</sup>. Podobnie i G. Cereti uważa, iż w żadnym wypadku twierdzeń tych nie należy łączyć z zachętą do nieporzucenia wiarołomnej żony i do niezawierania małżeństwa; wręcz odwrotnie, wskazuje się w nim, iż ten, kto by z nią zawarł związek, jest cudzołożnikiem<sup>50</sup>.

Odmienny pogląd wyraził H. Crouzel. Twierdził on, że mąż miał prawo do porzucenia żony, ale nie miał prawa do zawarcia nowego małżeństwa<sup>51</sup>. Popierając to twierdzenie powołał się on na treści zawarte w „*Epitome divinarum institutionum*” Laktancjusza. W rozdziale LXVI bowiem tego dzieła pisarz ten stwierdził, iż zarówno mąż, jak i żona są powołani do czystości<sup>52</sup>. Według H. Crouzela, występujących w tekście terminów „ruptura” oraz „vinculum” w żadnym

<sup>48</sup> LAKTANTIUS, *De Divinis institutionibus*, PL 6, 720; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>49</sup> Por. P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine*, *Recherches de science religieuse* 62 (1974), s. 15.

<sup>50</sup> G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>51</sup> Por. H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Paris 1971, s. 111-113; Tenze, *La Remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 75 (1974), s. 169-204.

<sup>52</sup> Por. LAKTANTIUS, *Epitome divinarum institutionum*, PL 6, 1080: „Qui habet conjugem nihil quaerat extrinsecus: sed contentus ea sola, casti et inviolate cubilis sacramenta custodiat. Adulter enim Deo est perinde atque incestus, qui, abjecto jugo, vel in liberam, vel in servam perigrina voluptate luxuriat. Sed sicut foemina castitatis vinculis obligata est, ne alium concupiscat: ita vir eadem lege teneatur, quoniam Deus virum et uxorem unius corporis solidavit. Ideo praecipit non dimitti uxorem, nisi crimine adulteri revictam, ut numquam conjugalibus foederis vinculum, nisi perfida ruperit, resolvatur”.



wypadku nie należy pojmować w kategoriach pojęciowych obecnie funkcjonujących w kanonistyce<sup>53</sup>.

### 3. Zakończenie

Patrolodzy w namyśle nad dziejami chrześcijaństwa pierwszych wieków podkreślają, iż w tym czasie wierni dążyli do skorelowania swego postępowania z przesłaniem zawartym w Ewangeliach. Dlatego też J. Rodríguez Díez jeden z passusów swego artykułu zatytułował „Patrystyka pomiędzy ideałem a praktyką pastoralną” (*Patrística entre el ideal y praxis pastoral*)<sup>54</sup>. Jak pisze J. Kelly „Pokolenia, które następują od epoki apostołów do połowy drugiego wieku budzą szczególne zainteresowanie [...]. Płynie to z faktu, że chociaż istniały już księgi Nowego Testamentu, nie było jeszcze oficjalnie zatwierdzonego jego kanonu”<sup>55</sup>. Na zatwierdzenie kanonu wpłynęła m. in. doktryna wypracowana przez ojców Kościoła.

W prezentacji poglądów pisarzy określonych w tytule opracowania nie należy zapomnieć o tym, że w pierwotnym chrześcijaństwie nie funkcjonowało jeszcze ustawodawstwo chrześcijańskie w odniesieniu do małżeństwa; w tym czasie bowiem zaczęła dopiero kształtować się doktryna o małżeństwie. Do czasów św. Augustyna nie wypracowano, jak pisze G. Zannoni, kompletnej teorii małżeństwa<sup>56</sup>. Przy tym należy zauważyć, że istniejące świadectwa z tego okresu są odzwierciedleniem wysiłku ówczesnego Kościoła zmierzającego do petryfikacji doktryny uwydatniającej tę prawdę, że małżeństwo

---

<sup>53</sup> H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 83: „[...] nada nos permite dar a esos ruptura y vinculo el sentido técnico de los canonistas modernos ni ver en esta ruptura otra cosa que la obligación de poner fin a la vida común”.

<sup>54</sup> Por. J. RODRÍGUEZ DIEZ, *Indisolubilidad y divorcio en la historia del matrimonio cristiano y canónico ¿indisolubilidad extrínseca relativa de futuro?*, Anuario Jurídico y Económico Escorialense 39 (2006), s. 179.

<sup>55</sup> Zob. J. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. MRUKÓWNA, Warszawa 1988, s. 34.

<sup>56</sup> G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità...*, art. cyt., s. 296.

w swoich pryncypiach jest absolutnie monogamiczne<sup>57</sup>. Z przeprowadzonych analiz wynika, iż za tym przymiotem małżeństwa w swej twórczości wyraźnie opowiadali się Tertulian, Minucjusz Feliks, św. Cyprian, a w sposób szczególny Nowacjan i jego zwolennicy. Przedmiotem ich uwagi była także nierozzerwalność małżeństwa. Należy jednak zauważyć, iż w odniesieniu do waloru tego przymiotu teksty patrystyczne nie są już tak jednoznaczne, jak w odniesieniu do jedności. Pewne kontrowersje interpretacyjne wśród patrologów budzą niektóre treści zawarte w dziełach Tertuliana i Laktancjusza. Wynikają one, jak to określił H. Crouzel, z faktu, że zapisy ewangelijne wyrażone w Mt 5, 32 i 19, 9 dla ówczesnych pisarzy stanowiły prawdziwy „*crux interpretum*”<sup>58</sup>. Według F. Gíl Delgado, zależność literatury patrystycznej od wskazanych tekstów biblijnych jest bezsprzeczna; pisarze wczesnochrześcijańscy nie pojmowali ich jako tekstów intertranscendentnych, czy akcydentalnych, ale jako teksty niezwykle istotne dla pełnienia misji Kościoła<sup>59</sup>.

Zdaniem G. Zannoniego, w doktrynie Tertuliana dotyczącej jedności małżeństwa *implicite* wyraża się również radykalizm jego podejścia do nierozzerwalności małżeństwa. W jego opinii, pisarz ten nigdy nie nauczał o rozwodzie doskonałym<sup>60</sup>. Z kolei H. Crouzel utrzymywał, iż wypowiedzi zawarte w „*Ad uxorem*” i „*Adversus Marcjonem IV*” należy wyjaśniać w kontekście uwarunkowań, w których one powstały. W jego przekonaniu, tekstów w nich zawartych nie należy w żadnym wypadku interpretować w kategoriach przyzwolenia na nowe małżeństwo w przypadku cudzołóstwa<sup>61</sup>.

W odniesieniu do klauzuli występującej w Mt 19, 9 tylko nieliczni badacze ferują tezę, iż zdradzony mąż miał prawo do zawarcia nowego związku (Nautin). Większość z nich twierdzi, iż do terminu „*ruptura*” nie można wtlaczać „*matrycy pojęciowej*” funkcjonującej

<sup>57</sup> Por. G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>58</sup> Por. H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 68.

<sup>59</sup> Por. F. GÍL DELGADO, *Divorcio en la Iglesia. Historia y futuro*, Madrid 1993, s. 24.

<sup>60</sup> Por. G. ZANNONI, *Unità e indissolubilità...*, art. cyt., s. 310.

<sup>61</sup> Por. H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 85.

we współczesnej kanonistyce<sup>62</sup>. Ukazane wątpliwe teksty należy interpretować wyłącznie w kontekście uwarunkowań, w których powstały. Nawet dosyć liberalnie podchodzący do omawianych zagadnień G. Cereti przyznaje, że w pierwotnym Kościele istniały wspólnoty, w których tych, którzy zawarli powtórnie związki małżeńskie; określano mianem „cudzołożnicy”<sup>63</sup>. Według H. Crouzela, egzegeci pierwszych wieków chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do egzegetów współczesnych, nie mieli żadnych trudności w rozmięczeniu słowa „cudzołóstwo” (*porneja*) występującego w Mt 19, 9; rozumieli przez nie bowiem każdą formę cudzołóstwa<sup>64</sup>.

Kończąc te rozważania pragnę przytoczyć pogląd wyrażony przez J. M. Rista, który w kontekście prowadzonych współcześnie dyskusji nad walorem tekstów patrystycznych w przedmiocie możliwości powtórnego zawarcia małżeństwa w pierwotnym chrześcijaństwie stwierdził, iż wielu autorów współczesnych pomimo tego, iż chciało podważyć tezy głoszone przez H. Crouzela, nie osiągnęło swego zamierzenia, gdyż nie byli oni w stanie podważyć argumentów wysuniętych przez tego wybitnego patrologa<sup>65</sup>.

### **The Unity and Indissolubility of Marriage in the Writings of Latin Church Fathers of 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> Century**

#### **Summary**

The author of the presented article carried out an analysis of the writings of Early Christian Latin writers of 2nd and 3rd centuries concerning the unity and indissolubility of marriage. He pointed out that all of them stood for the unity of marriage (Tertullian, Marcus Minucius Felix, Saint Cyprian, Novatian). Some interpretative controversies arise among patrologists around the texts of Tertullian and Lactantius concerning the indissolubility of

---

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 83; G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>63</sup> Por. G. CERETI, *Divorzio...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>64</sup> Por. H. CROUZEL, *La indisolubilidad...*, art. cyt., s. 69.

<sup>65</sup> Por. J. M. RIST, *Divorzio e seconde nozze nella Chiesa antica: riflessioni storiche e culturali* w: R. DODARO (red.), *Permanere nella verità di Christo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, Siena 2014, s. 77.

marriage. The author proved, mainly on the basis of the views of Crouzel, that these texts should be interpreted primarily in the context of conditions in which they were written. They should not be perceived as consent for a new marriage in the case of adultery.

Ks. Wojciech Góralski  
Wydział Prawa Kanonicznego UKSW

***Metus reverentialis* jako tytuł nieważności małżeństwa w świetle  
wyroku Roty Rzymskiej c. Erlebach z 13 grudnia 2007 r.**

Tytuł nieważności małżeństwa określany zwrotem *vis et metus* (kan. 1103 KPK) nie przestał figurować na wokandach sądów kościelnych, co oznacza, że wolność w wyborze współmałżonka bywa nadal ograniczana, prowadząc niejednokrotnie do nieważnego zawierania związków małżeńskich.

Kan. 1103 KPK stanowi, iż „nieważne jest małżeństwo zawarte pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni pochodzącej z zewnątrz, choćby wywołanej nieumyślnie, od której, aby się uwolnić, zmuszony jest ktoś wybrać małżeństwo”.

Szczególnym rodzajem bojaźni, o której mowa w przytoczonym kanonie, jest bojaźń szacunkowa (*timor reverentialis*), zachodząca w relacjach rodzice-dzieci oraz przełożeni-podwładni.

I

W rozpoznanej przez turnus rotalny c. Erlebach sprawie *nullitatis matrimonii*<sup>1</sup> chodzi o małżeństwo zawarte 22 września 1992 roku przez Katarzynę (l. 19) i Jana (l. 21) po trzyletniej znajomości, która w ostatnich miesiącach doprowadziła strony do relacji intymnych. Związek ten, z którego przyszło na świat jedno dziecko, został zawarty mimo przeciwnego zamysłu kobiety. Życie wspólne małżonków układało się bardzo źle, tak że kilkakrotnie strony uciekały się do

<sup>1</sup> R.P.D. Gregorio Erlebach. L. *Nullitatis matrimonii*, RRD 99 (2007), s. 336-347.

czasowej separacji. Definitywne rozłączenie małżonków nastąpiło w lipcu 1998 roku, a więc po blisko sześciu latach od zawarcia związku; w następnym roku otrzymali rozwód cywilny. W międzyczasie oboje zawarli nowe małżeństwa cywilne.

W dniu 24 sierpnia 1998 roku Katarzyna zwróciła się do Trybunału Kościelnego pierwszej instancji o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa, nie wskazując żadnego tytułu nieważności; natomiast szeroko przedstawiła fakty dotyczące swojego przypadku.

Trybunał, kompetentny z racji miejsca zawarcia małżeństwa oraz stałego miejsca zamieszkania pozwanego skargę przyjął i wezwał Jana, który jednak nie stawił się ani w żaden sposób nie określił swojego stanowiska. Sprawę rozpoznawano z tytułu przymusu lub bojaźni po stronie powódki. Po przesłuchaniu tej ostatniej oraz trzech świadków z jej strony, a także pozwanego, który początkowo nie stawił się na zeznania i został uznany za nieobecnego (26 listopada 1999 roku), po czym usprawiedliwił swoje niestawiennictwo i złożył zeznanie, a następnie po podjęciu kolejnych etapów procesu, w dniu 31 grudnia 2001 roku sąd wydał wyrok negatywny.

Po złożeniu przez kobietę apelacji do Trybunału Metropolitalnego i ponownym przesłuchaniu sądowym matki Katarzyny, 14 października 2003 roku zapadł wyrok pozytywny, uchylając orzeczenie pierwszej instancji, stosownie do kan. 1682 § 1 KPK. Sprawa znalazła się z kolei w Trybunale Roty Rzymskiej (w trzeciej instancji, gdzie – po ustanowieniu turnusu i przetłumaczeniu akt na język włoski – Dziekan wyznaczył powódce patronkę *ex officio*). Po wezwaniu pozwanego i wymianie pism obrończych, turnus rotalny c. Erlebach (pozostałymi sędziami byli A. Ciani i J. Ferreira Pena), w dniu 13 grudnia 2007 roku, wydał wyrok *pro nullitate* z tytułu przymusu i bojaźni po stronie powódki<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 336-337.

## II

Punktem wyjścia dla ponensa w części poświęconej motywom prawnym orzeczenia jest wielce ceniona przez Kościół zasada wolności wyboru stanu życia, określona w kan. 219 KPK. Gdy wolność ta jest ograniczona od zewnątrz, kontrahent – mimo generalnej zasady wpisanej do kan. 125 § 2 KPK o ważności aktu powziętego pod wpływem ciężkiej bojaźni – może odzyskać swój wolny stan w zakresie przytoczonej normy kan. 1103 KPK. W praktyce sądowej, wymieniony tytuł nieważności określany jest zwrotami *vis vel metus* i *vis et metus* (formuła ta ma swój sens wyjaśniający) albo po prostu *metus*, ze wskazaniem – w formule wątpliwości – strony, w stosunku do której miał być wywołany.

Przymus (*vis*), wyjaśnia redaktor orzeczenia, wskazuje tu przymus moralny, przy czym sam przymus (nie licząc przymusu fizycznego, o którym w kan. 125 § 1 KPK), z którego nie rodzi się bojaźń (*metus*), nie jest przyczyną nieważności zgody małżeńskiej; nie spowoduje tej nieważności także sama bojaźń, która nie pochodzi od przyczyny zewnętrznej, tj. wolnej, ludzkiej. W przypadku ograniczenia wolności od wewnątrz, w szczególności pochodzącej z pewnych anomalii natury psychicznej, mamy do czynienia z brakiem rozeznania oceniającego (brak wolności wewnętrznej). W tak określonym zakresie tytułu nieważności *vis vel metus* należy więc mieć na względzie dwa wymogi postawione w kan. 1103 KPK: ciężkość i niezmienność (*gravitas et indeclinabilitas*)<sup>3</sup>.

Co się tyczy ciężkości bojaźni, głosi wyrok, to trzeba ją mierzyć nie tylko obiektywnie, tj. według zagrażającego zła, lecz również subiektywnie, tj. stosownie do jego wpływu na wolę ulegającego bojaźni. W konsekwencji sędzia powinien dokładnie rozważyć okoliczności rzeczy i osób, a przede wszystkim naturę gróźb oraz usposobienie właściwości sprawcy bojaźni i jej ofiary, a także wzajemną relację obu tych podmiotów<sup>4</sup>. Gdy chodzi z kolei o niezmienność bojaźni,

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 338.

<sup>4</sup> Odwołano się tutaj do Dec. c. Ferreira Pena z 8 VI 2001, RRD 93 (2001), s. 377.

to oznacza ona niemożliwość moralną uniknięcia zła, które zagraża, chyba że w drodze wyboru małżeństwa<sup>5</sup>.

Specjalnej uwagi, stwierdza Erlebach, wymaga tzw. bojaźń szacunkowa, która pochodzi z lęku przed niezadowoleniem i oburzeniem (niełaską) rodziców i przełożonych, czyli jest wzbudzana przez tych, w stosunku do których ktoś jest związany obowiązkiem szacunku i przywiązania. Tego rodzaju bojaźń polega na obawie zła płynącego z nieposłuszeństwa, gdy ktoś czyni coś z powodu lęku przed obrażeniem tych, którym powinien okazywać szacunek i posłuszeństwo<sup>6</sup>.

Chociaż karcenie stosowane ze strony rodziców lub przełożonych, zauważa ponens, nie wydaje się wewnątrznie (samo w sobie) ciężkie, to jednak także *metus reverentialis* może stać się ciężki, jeśli na podstawie okoliczności przewiduje się poważne i długotrwałe oburzenie rodziców albo wygaśnięcie ich relacji uczuciowej. To zaś przejawia się w naganach, uciążliwych i przykrych naleganiach, ostrych słowach, płaczu, natarczywych zachętach i powtarzających się narzekaniach na zagrażającą rodzinie szkodę. Bezwzględny rozkaz, przez który często rodzice „twardo” i w sposób surowy narzucają dzieciom małżeństwo, zawiera w sobie wirtualne groźby, które są w stanie wywołać bojaźń szacunkową. Dzieci bowiem, świadome nieugiętego i surowego usposobienia rodziców dobrze wiedzą z codziennego doświadczenia, że rodzice nieposłuszeństwo uważają za obelgę, i dlatego rodzi się w nich przerażenie umysłu (*trepidatio mentis*), a więc lęk, którego nie mogą

---

<sup>5</sup> Odwołano się w tym miejscu do Dec. c. Caberletti z 12 VI 2003, RRD 95 (2003), s. 363.

<sup>6</sup> „Peculiarem attentionem meretur s.d. metus reverentialis «qui ex timore displicentiae et indignationis parentum superiorumque exoritur, seu ab iis incutitur quo reverentiae et pietatis officio quis prosequi tenetur. Metus eiusmodi in formidine mali ex inobedientia impendentis consistit, qua quis aliquid facit propter timorem offendendi eos, quibus reverentiam et oboedientiam praestare debet (cf. coram Sabattani, sent. diei 11 novembris 1960, RRDec., vol. LII, p. 477, n. 3)» (coram Stankiewicz, sent. diei 12 iulii 1996, *ibid.*, vol. LXXXVIII, p. 508, n. 4)”. *R.P.D. Gregorio Erlebach. L. Nullitatis matrimonii*, jw., s. 338.



przewyciężyć, ponieważ słusznie uważają, iż popadają w poważną niełaskę rodziców<sup>7</sup>.

W aplikowaniu sądowym kan. 1103, kontynuując ponens, należy uwzględnić nie tylko rację kanonu, tj. ochronę wolności przeżywającego bojaźń, i oceniać wymogi wskazane w tymże kanonie, lecz – aby mogły być ujęte granice normy tam określonej – trzeba poznać również rację nieważności. Zważywszy, że powołany kanon może być aplikowany również do małżeństw akatolików<sup>8</sup> i należy go traktować jako deklarację normy funkcjonującej mocą prawa naturalnego lub z samej natury zgody małżeńskiej, rację nieważności zgody małżeńskiej, wymuszonej *ab extrinseco*, należy uznać jedynie w granicach niewystarczającej woli konsensualnej. Mówiąc pozytywnie, z natury rzeczy wymaga się bowiem nie tylko rozeznania oceniającego proporcjonalnego do małżeństwa, lecz również woli proporcjonalnej do małżeństwa. Można zatem potwierdzić, iż konieczna jest wolność proporcjonalna do małżeństwa, tj. w takiej mierze, by kontrahent mógł dokonać autodeterminacji w stosunku do małżeństwa zawieranego *hic et nunc* z określoną osobą.

W praktyce sądowej, czytamy następnie w orzeczeniu, do rozstrzygnięcia, czy istnieje relacja przyczynowości między przymusem i wyborem małżeństwa ze strony przeżywającego bojaźń czy też nie, roztropny sędzia powinien zbadać, czy przeżywający bojaźń zawarł małżeństwo z powodu bojaźni (*ob metum*), czy tylko przeżywając bojaźń (*cum metu*). W tej ostatniej opcji bojaźń, owszem, „skaża” zgodę, lecz nie czyni jej nieważną.

Gdy chodzi o dowodzenie bezpośrednio przymusu i bojaźni, to redaktor wyroku zaznacza, że dokonuje się ono poprzez zwyczajne środki dowodowe, a więc zeznania sądowe stron, przede wszystkim domniemanej ofiary przymusu i ich świadków. Należy przy tym mieć na uwadze przede wszystkim to, że większe znaczenie mają zeznania

---

<sup>7</sup> Odwołano się tutaj do Dec. c. Defilippi z 13 VII 2000, Vicentina, A. 77/00, n. 15 (nieopubl.).

<sup>8</sup> Zob. *Odpowiedź Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji KPK* z 15 IV 1986, AAS 79 (1987), s. 1131.

tych – jeśli są wiarygodni – którzy poświadczają przymus, niż tych, którzy go wykluczają; mniejsze bowiem znaczenie mają deklaracje co do faktu negatywnego, tj. takiego, który nie miał miejsca, niż co do faktu pozytywnego, tj. takiego, który został wykonany. Z kolei dowodzenie pośrednie obejmuje badanie awersji: czy miała miejsce w stosunku do drugiej strony, a przede wszystkim w stosunku do małżeństwa *hic et nunc* z nią zawieranego, czy też nie. Wszystko to należy zbadać w świetle okoliczności, które miały miejsce czy to przed zawarciem małżeństwa, czy też po jego zawarciu<sup>9</sup>.

### III

W części wyroku poświęconej motywom prawnym stwierdza się na wstępie, że nie ma wątpliwości co do braku jakichkolwiek oznak przymusu w okresie relacji przedmałżeńskich stron, poczynając od zapoznania się 16. letniej uczennicy liceum ze starszym od niej o dwa lata Janem. Ten ostatni podobał się jej, choć nie zapewniał go o swojej miłości; natomiast często pytała go, czy ją kocha. Powódka w drugiej instancji wspomniała, że wzajemne odnoszenie się stron raz było sympatyczne, innym razem niesympatyczne; pozwany był dla niej atrakcyjny pod względem fizycznym.

Za coś stosownego uznał ponens nakreślenie osobowości Katarzyny. Znamienne było określenie przez nią samej siebie w drugiej instancji, kiedy to wyznała m.in., że musiała zabiegać o względy rodziców, czując się dzieckiem niechcianym, „niezaplanowanym”, w przeciwieństwie do o wiele bardziej faworyzowanej przez rodziców siostry. Innym razem powiedziała, że gdy poznała Jana, poczuła się dowartościowana i doceniona.

Stopniowo jednak, czytamy w orzeczeniu, rodziła się u powódki – w stosunku do pozwanego – pewna ambiwalencja. Poczynając od wyjazdu jej ojca do Iraku, musiał jej zawsze towarzyszyć Jan; nikt inny poza nim nie mógł jej wówczas odwiedzać; w tym okresie strony zainicjowały relacje seksualne, z inicjatywy mężczyzny. Znamienne jest

---

<sup>9</sup> R.P.D. Gregorio Erlebach. L. Nullitatis matrimonii, jw., s. 337-339.

tutaj stwierdzenie Katarzyny, iż wizyty Jana w jej rodzinnym domu mile widziała jej matka. W sytuacji nieporozumień między Katarzyną i Janem zawsze stawiała po stronie tego ostatniego, wyraźnie okazując mu swoją życzliwość. Niejednokrotnie, gdy wizyta taka przedłużała się, a Katarzyna próbowała delikatnie oddalić Jana (chciała się uczyć), jej matka interweniowała, zatrzymując go jeszcze przez jakiś czas i mówiąc: „Zostań jeszcze 10 lub 15 minut, wkrótce będziecie razem na zawsze”<sup>10</sup>. Nic też dziwnego, że w tej sytuacji pozwany czuł się pewnie, niekiedy przychodził do domu powódki będąc pod wpływem alkoholu i domagał się od niej współżycia, co powodowało u niej agresję. Sama też spostrzegła, że jej relacje z Janem stały się „ubogie”; że nie mają o czym rozmawiać, a ich spotkania stawały się „milczące”. Dodała, że w takich sytuacjach pozwany usiłował ją pocałować lub chciał współżyć z nią.

Jak stwierdza ponens, w stanie takiej ambiwalencji zaczął się rodzić u Katarzyny sprzeciw w stosunku do pozwanego. Dziwne jest to, że kwestia zaistniała nie między stronami, a raczej między powódką i jej matką. Katarzyna zeznała, iż usiłowała kiedyś matce wyjaśnić, że ona i Jan nie są „stworzeni jedno dla drugiego”, lecz matka obróciwszy się ku niej odpowiedziała bardzo wulgarnie: „Nie będą tu przychodzić jak psy do suki”. Według powódki miało to znaczyć, że poza pozwanym nikt nie będzie mógł do niej przychodzić. Dlatego też, jak dodała, dokądkolwiek się udawała, na jakąkolwiek imprezę, musiała iść z Janem.

Według powódki, jak podkreśla się w orzeczeniu, jej matka była przeciwna zerwaniu przez córkę relacji z Janem i różnymi sposobami wywierała na nią presję. Katarzyna w swoim zeznaniu wyznała, że gdy uczęszczała do szkoły, niejednokrotnie matka ją spoliczkowała ponieważ sprzeciwiała się jej co do relacji z pozwanym. Wiele razy sugerowała jej, by dbała bardziej o wygląd i lepiej się ubierała, by

---

<sup>10</sup> „Spesso gli chiedo di andare via perché dovevo studiare, allora lui alzava la voce e nella mia camera entrava mia madre fermandolo e difendendolo. Mia madre diceva: rimani ancora 10 o 15 minuti, tra poco sarete insieme per sempre”. – Tamże, s. 340.

podobać się Janowi. Dla osiągnięcia swojego celu matka Katarzyny podejmowała niewiarygodne machinacje, a na potwierdzenie swoich słów posłała ją do wróżki, do której musiała pójść. Sądziła, że wróżka powie jej różne rzeczy, tymczasem gdy powódka jej powiedziała, że ma chłopca, natychmiast karty wróżki wskazały na miłość. Mówiła jej, że się bardzo kochają (strony) i z pewnością się pobiorą. Powódka wiedziała, że jej matka była wcześniej u wróżki; posługiwała się swoimi służbami.

W wyroku zwrócono następnie uwagę na jeszcze inną kwestię: dotyczącą możliwości kontynuowania przez powódkę studiów uniwersyteckich po egzaminie dojrzałości. Otóż rodzice kategorycznie oświadczyli jej, że musi na ten temat porozmawiać jedynie z pozwanym, o którym wiedzieli, że nie wyrazi na to zgody.

Ponens zwraca z kolei uwagę na to, że w wyroku (jak wspomniano na wstępie, negatywnym) pierwszej instancji, sędziowie przypisali duże znaczenie oświadczeniu pozwanego o propozycji zawarcia małżeństwa pochodzącej od powódki. Według Jana miało to mieć miejsce na około sześciu miesięcy przed ślubem; powódka miała to uczynić, gdy jej siostra planowała własne małżeństwo. Strony miały wtedy, jak zeznał Jan, coraz częściej mówić o małżeństwie.

Jak się okazało, czytamy w orzeczeniu, powódka nic na ten temat nie powiedziała w pierwszej instancji. Sądziła z pewnością, tłumaczy ponens, że tego rodzaju propozycja, w jakikolwiek sposób uczyniona, przemawiałaby przeciw tezie o zgodzie małżeńskiej wymuszonej. Dopiero w zeznaniu złożonym w drugiej instancji podała własną wersję na ten temat. Stwierdziła mianowicie, że wszystko zostało wymyślane bardzo spontanicznie w dniu zaręczyn jej siostry. Powiedziano, że także ona i Jan pobiorą się. Dodała, że między nią a siostrą trwała rywalizacja. Zostało więc powiedziane, powtórzyła, bez zastanowienia, że także ona wyjdzie za mąż, tak jak jej siostra i będzie miała swoich gości (jakkolwiek powódka użyła tutaj formy bezosobowej, to z kontekstu wynika, że to ona tak mówiła).

Idea zawarcia małżeństwa, konkluduje w tym fragmencie Erlebach, została ujawniona na forum rodzinnym w okresie ambiwalentnej pozycji powódki.

W kolejnym fragmencie orzeczenia ponens stwierdza, że wszyscy są zgodni co do prawdziwego i osobistego sprzeciwu Katarzyny wobec małżeństwa z Janem, które miało zostać zawarte, który to sprzeciw miał swój początek trzy lub cztery tygodnie przed ślubem.

Gdy chodzi o samą powódkę, w wyroku przytoczono fragment jej zeznania w pierwszej instancji, kiedy to powiedziała, że sytuacja znacznie się pogorszyła po wygłoszeniu zapowiedzi przedślubnych. Między stronami miała miejsce ostra wymiana słów, a pozwany jasno widział, że Katarzyna go nie akceptowała. Po wygłoszeniu zapowiedzi powódka prosiła rodziców o zmianę ich opinii i uwolnienie jej od Jana. Rodzice jednak zakomunikowali córce, że musi za niego wyjść, nazywając ją głupią, obrażając ją i używając wulgarnych słów.

Pozwany, ze swej strony, jak relacjonuje ponens, zeznał, że na trzy tygodnie przed zawarciem małżeństwa powódka prosiła go o rozmowę, podczas której powiedziała mu, że go nie kocha i nie chce zawierać z nim małżeństwa, czym poczuł się bardzo zraniony. Prosił ją wówczas, by się zreflektowała i zmieniła decyzję, ona jednak nie zgodziła się na to. Po pewnym czasie, po tygodniu, udał się do rodziny powódki, by rozmawiać o motywie, dla którego nie wyrażała zgody na małżeństwo. Nadmienił także, iż w tym momencie można było zauważyć pragnienie matki powódki, by córka zawarła z nim małżeństwo. Po dyskusji trwającej kilka godzin powódka, czego był świadkiem, wyraziła zgodę na małżeństwo.

W zakończeniu tego spotkania rodzinnego, konstatuje redaktor wyroku, Katarzyna niewątpliwie zgodziła się zewnętrznie na zawarcie tego małżeństwa. Czy jednak, pyta retorycznie, decyzja ta była aktem autodeterminacji, czy raczej posłuszeństwa wobec rodziców, przede wszystkim wobec matki? Jaka więc była racja wyrażenia tej zgody ze strony powódki?, pyta.

W odpowiedzi ponens stwierdza najpierw, że pozwany deklaruje, iż po owym spotkaniu u rodziny powódki ta ostatnia nie zgłaszała więcej trudności, i w tym okresie, aż do samego końca, tj. do 12 września (chodziło o 22 września) było tak, jak powinno być. Nie było ze strony powódki żadnego sprzeciwu.

Obszerniejszy fragment orzeczenia został poświęcony zeznaniom powódki. Katarzyna – stwierdza się na wstępie – zeznała coś przeciwnego wyjaśniając, że dwa lub trzy tygodnie przed zawarciem małżeństwa, gdy powiedziała „nie”, nie mogła mieć kontaktów ani ze swoją siostrą ani nawet ze znajomymi, by ktokolwiek wsparłby ją w jej decyzji. Jej matka śledziła ją w tym, co robiła; czuła się osaczona. Już w pierwszej instancji jasno przedstawiła swoje stanowisko mówiąc, że nie zawarła małżeństwa dobrowolnie, została bowiem zmuszona do tego przez swoich rodziców, a w szczególny sposób przez matkę<sup>11</sup>. Wskazała także na motyw swojego sprzeciwu: nie chciała poślubić pozwanego, ponieważ nie podobał się jej jako towarzysz życia; nie podobała się jej agresywność Jana, nie tolerowała jego osoby.

Również przed sędzią w pierwszej instancji, kontynuuje ponens turnusu rotalnego, powódka zreasumowała sposoby, którymi została pozbawiona wolności w relacji do zawartego małżeństwa: nikt nie mógł jej odwiedzać poza pozwanym; nie mogła wychodzić z domu z jakąkolwiek inną osobą, lecz zawsze z pozwanym, którego nie akceptowała; dwa ostatnie lata nauki w szkole upłynęły jej jako ustawiczne zmuszanie ją do małżeństwa z pozwanym poprzez ukazywanie, wyjaśnianie i przekonywanie jej co do dobrych stron Jana; matka stosowała wobec niej przymus fizyczny (policzkowanie); podjęcie przez nią studiów rodzice uzależnili od decyzji pozwanego; nie mogła absolutnie decydować o sobie samej, czyniąc wszystko pod dyktando matki, która ją molestowała, tak iż przeżywała lęk; była całkowicie zależna od rodziców, nie miała pieniędzy i nawet własnego domu; rodzice grozili jej wyrzuceniem z domu.

W tym „wykazie” form przymusu, zauważa ponens, powódka dała jednostronny opis powstały, być może, w świetle doświadczenia, które dojrzało w niej bezpośrednio przed ślubem. Należy bowiem rozróżnić czas ewolucji w jej relacji z pozwanym. Sama bowiem wyznała, że pierwsze dwa lata liceum były okresem „oczarowania” pozwanym, natomiast w ciągu kolejnych dwóch lat dawała sygnały, iż nie akceptuje

---

<sup>11</sup> „Non mi sponsavo liberamente. Mi hanno costretto a ciò i miei genitori, e in modo particolare mia madre”. – Tamże, s. 343.

go i że nie może on być partnerem jej życia. Jego osobowość oraz sposób bycia nie podobały się powódce. Po wygłoszeniu zapowiedzi przedślubnych sytuacja zaczęła zmierzać ku „ruinie”.

Ponens dostrzega ponadto, iż ze strony powódki brak jest jakiegokolwiek elementu, by można było utrzymywać, że zmieniła ona szczerze swój zamiysł i dobrowolnie przystąpiła do ślubu. Co więcej, wszystko prowadzi do przyjęcia, że jej wola została złamana w skutek interwencji rodziców, zwłaszcza matki. Odzwierciedlają to słowa Katarzyny, jakie padły z jej ust w drugim zeznaniu, gdy oświadczyła, że z powodu tego małżeństwa miało miejsce tyle kłótni, iż była tą sytuacją wyczerpana.

Znamienny jest także przytoczony w orzeczeniu rotalnym opis samej celebracji małżeństwa nakreślony przez powódkę. Stwierdziła mianowicie, iż w momencie przysięgi czuła się dziwnie, wstydziła się wychodzić za mąż. Odczuwała gniew, że stała za nią matka. Podczas ślubu myślała, by powiedzieć: „nie”. Gdy wypowiadała słowa przysięgi pełnym głosem, żywiła wewnętrzne przekonanie, że słowa te były dla innych osób, a nie dla niej. Słowa, które wypowiedziała, nie miały dla niej żadnego znaczenia. Szerzej to wyjaśniła, nadmieniono w wyroku, w swoim drugim zeznaniu, i to w tym samym znaczeniu<sup>12</sup>.

Przechodząc do oceny zeznań świadków, ponens przytacza najpierw relację rodziców powódki.

Jej matka, podkreśla, przyjęła co do istoty, choć ze smutkiem, zeznania swojej córki. Wyznała bowiem, iż wywierała pewną presję na Katarzynę, ta zaś wyrażała swoje zastrzeżenia co do pozwanego, iż nie będzie dla niej partnerem w małżeństwie, a na krótko przed ślubem odnosiła się do świadka z gniewem i nie chciała zawierać małżeństwa. Składając zeznania, świadek uznała swoją odpowiedzialność, wyrażając żal z powodu swojej postawy i z powodu zawarcia przez córkę małżeństwa z pozwanym.

Ojciec powódki potwierdził wolę córki odwołania zgody na małżeństwo, on jednak i jego żona nie chcieli „odwoływać” tego małżeństwa, gdyż wszystko było już przygotowane. Nacisk na zawarcie

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 333-334.

małżeństwa wywierali – zdaniem świadka – także rodzice pozwanego. Świadek potwierdził poza tym awersję córki do małżeństwa z Janem; wyznał też otwarcie: „Moja córka mówiła, że nie chce go poślubić”<sup>13</sup>.

W tym samym duchu, czytamy w wyroku, zeznawała siostra powódki A., podkreślając, że Katarzyna nie zawierała małżeństwa dobrowolnie, lecz pod presją rodziców, ponieważ go nie kochała. Powiedziała również, że półtora miesiąca przed zawarciem tego związku miały miejsce naciski obu stron (rodziców), ponieważ wszystko było przygotowane do małżeństwa i rodzinom groził wstyd. Świadek wspominał ponadto i o tym, że jej siostra broniła się przed małżeństwem, lecz czuła lęk przed konsekwencjami, a rodzice pozwanego często telefonowali do ich domu i przekonywali do małżeństwa; Katarzyna narzekała do świadka oraz do znajomych na życie pod presją. Za szczególnie cenną informację świadka ponens uznał wzmiankę na temat relacji zachodzącej między Katarzyną i jej rodzicami w okresie bezpośrednio poprzedzającym zawarcie małżeństwa: powódka była wówczas niezdecydowana, obawiała się sprzeciwu wobec rodziców, także oni byli w tym okresie bardzo podnieceni, nic nie mówili do innych, obawiali się o opinię u tych osób. Świadek potwierdziła także zeznanie powódki dotyczące dnia ślubu: Katarzyna była zamyślona, bez uśmiechu; wyznała świadkowi, że w czasie wyrażania zgody małżeńskiej myślała przeciwnie (mówiła „tak”, myślała „nie”).

Zeznania świadków, konkluduje ponens, w pełni potwierdzają tezę Katarzyny. I choć są to świadkowie z rodziny powódki, a przy tym nieliczni, dodaje, to jednak cieszą się bardzo dobrymi świadectwami wiarygodności, w przeciwieństwie do pozwanego.

Jak zaznaczono w orzeczeniu, tezie o wymuszonej zgodzie małżeńskiej sprzyja także dowód z życia wspólnego stron, które było najgorszej jakości. Matka Katarzyny zeznała, iż po ślubie praktycznie małżeństwo „szło” zupełnie źle. A sama powódka powiedziała m.in., że strony często się sprzeczały z banalnych powodów. Rzadko miewali

---

<sup>13</sup> „Mia figlia diceva di non volerlo sposare”. – Tamże, s. 344.



relacje intymne, na które wyrażała zgodę wówczas, gdy potrzebowała pieniędzy. Nie chcieli być razem, często pozostawali w separacji.

Pozwany nie przyjął swojej części odpowiedzialności, lecz dokładnie określił, iż separacja miała miejsce 8-9 razy, zawsze z inicjatywy powódki<sup>14</sup>.

Z kolei ponens wykazuje błędną interpretację faktów dokonaną w pierwszej instancji. Tak więc w odniesieniu do okresu mającego miejsce bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa w wyroku stwierdzono, że kilka tygodni przed zaplanowanym ślubem powódka zmieniała swoje zapatrywanie w tej kwestii. Decyzję tę tłumaczą jej ewidentną tendencją do działań impulsywnych bez uwzględnienia konsekwencji. Według sędziów wymienionej instancji rodzice powódki, w szczególności matka, mając na względzie niestałą emocjonalnie osobowość córki, podjęli z nią chętnie dyskusję. W wyniku tych rozmów ta ostatnia zaakceptowała stanowisko swoich rodziców i wyraziła na nowo zgodę na zawarcie małżeństwa; intencja stworzenia wspólnoty małżeńskiej z pozwanym towarzyszyła powódce podczas przygotowań do ślubu oraz w momencie wyrażania zgody małżeńskiej.

Jedyną podstawę do utrzymania twierdzenia o tendencji powódki do działań impulsywnych, stwierdza ponens rotalny, stwarza zeznanie jej matki, według której Katarzyna ma charakter, który często się zmienia; jeśli mówi coś złego, reflektuje się i przeprasza, jakby niczego nie było. Lecz to, wyjaśnia tenże ponens, w rzeczywistości wskazuje również na racjonalny sposób postępowania, choć poprzez decyzje powzięte *ex post*. Poza tym potwierdza to również skłonność Katarzyny do nawiązania pokojowych relacji z jej rodzicami. To wyjaśnia lepiej, dlaczego powódka poddała się woli matki. W tym też duchu zeznała ona sama w drugiej instancji podając jeden z motywów, dla których przystąpiła do małżeństwa: „Powiedziałam, że nie chciałam tego małżeństwa. Powstała nowa sprzeczka. Moja mama była bardzo wrażliwa: kupiła ubranie. Przykro mi było z uwagi na nią, że mogę zrobić jej źle. Nie chciałam być przyczyną jej cierpień,

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 344-345.

jej płaczu. Ostatecznie, w dniu małżeństwa, powiedziałam do mojej mamy, że to jest jej małżeństwo, nie moje<sup>15</sup>.

Cokolwiek jest, stwierdza się dalej w wyroku, to biorąc pod uwagę także drugie zeznanie sądowe powódki, złożone w drugiej instancji, i to, co bezpiecznie można przyjąć, to nie pozostaje żadna rozumna wątpliwość co do podstawowej tezy tejże kobiety: przystąpiła do małżeństwa nie tylko z bojaźnią (*cum metu*), lecz z powodu bojaźni (*ob metum*). Chodzi w tym przypadku o bojaźń szacunkową: z jednej strony młoda kobieta była przed zawarciem małżeństwa bardzo wrażliwa (potwierdza to pozwany mówiąc, że była bardzo wrażliwa i również bardzo bezbronna), z drugiej zaś strony oznaki sprzeciwu powódki, następnie także jej ujawniona wola przeciw zawarciu małżeństwa wywołały bezpośrednie reakcje jej rodziców, przede wszystkim matki, która różnymi sposobami, godziwymi i niegodziwymi, przez długi okres czasu stosowała przemoc w stosunku do Katarzyny. Biorąc pod uwagę okoliczności życia i usposobienia powódki, wszystko to należy uznać za całkowicie ciężki przymus, z powodu którego Katarzyna musiała zawrzeć małżeństwo, nie mając innego realnego rozwiązania<sup>16</sup>.

Ustosunkowując się wreszcie do uwag obrońcy węzła małżeńskiego, ponens uchyła najpierw jego obiekcję, iż nie udowodniono poważnej awersji powódki do pozwanego, a przede wszystkim do małżeństwa z nim. Na poparcie tego twierdzenia obrońca wskazał jedynie na elementy, które odnoszą się do początku relacji przedślubnej stron oraz do okresu kolejnego, który znamionowało dwuznaczne stanowisko kobiety, tymczasem awersję Katarzyna wyraźnie okazała dopiero w ostatnim miesiącu przed ślubem, o czym już wspomniano.

---

<sup>15</sup> „Io ho detto che non volevo questo matrimonio. Ci è stato un altro litigo. Mia mamma era molto tenera: comprava il vestito. Mi dispiaceva per lei, che io potessi farle del male. Non volevo essere la causa delle sue sofferenze, del suo pianto. Finalmente, nel giorno del matrimonio, ho detto a mia mamma che questo è il suo matrimonio, non il mio”. – Tamże, s. 345.

<sup>16</sup> Tamże, s. 345-346.

Druga trudność obrońcy węzła dotyczyła tego, iż to sama powódka zaproponowała małżeństwo, który to zarzut został *implicite* uchylony we wcześniejszym fragmencie wyroku.

Ponadto zdaniem obrońcy, świadkowie w sprawie nie potwierdzili jasno w swoich zeznaniach istnienia całkowitej awersji u powódki, która to awersja mogłaby „zakazić” konsens w stosunku do pozwanego. Ponens odpowiada, że wszyscy są zgodni w tym, że tylko na kilka dni przed ślubem Katarzyna ujawniła swój sprzeciw wobec małżeństwa, co też podkreśliła w swoim *restrictus iuris et facti* jej patronka<sup>17</sup>.

Od siebie autor wyroku wyjaśnia fakt przyjścia na świat dziecka w małżeństwie stron, który to fakt *primo ictu* wydaje się być przeciwny tytułowi nieważności małżeństwa, o który chodzi w sprawie. Wyraża jednak przekonanie, że miarodajne jest tutaj wyjaśnienie patronki powódki, która podkreśliła, że urodzenie się jednego dziecka nie jest znakiem uczucia między stronami. Powódka w swoim zeznaniu mówiła zresztą o bardzo złym życiu seksualnym między stronami po zawarciu małżeństwa. Zazwyczaj używała środków antykoncepcyjnych, jednak poczęcie dziecka miało miejsce po imprezie, kiedy oboje byli pod wpływem alkoholu<sup>18</sup>.

Ponens stwierdza w podsumowaniu, że nie ma żadnej trudności w uznaniu przytoczonego tytułu nieważności małżeństwa, jak to bardzo dobrze wykazali sędziowie Trybunału Apelacyjnego.

Dyspozycja „Affirmative, seu constare de nullitate matrimonii, in casu, ob vim et metum mulieri actrici incussum” kończy wyrok.

#### IV

Sprawa rozstrzygnięta ostatecznie w trzeciej instancji (rotalnej), która potwierdziła orzeczenie *pro nullitate*, jakie zapadło w drugiej instancji, stanowi interesujący przypadek dotyczący bojaźni szacunkowej (*timor reverentialis*).

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 346.

<sup>18</sup> Tamże, s. 346-347.

Według słynnej definicji kard. J. D'Annibale (zm. 1892) bojaźń szacunkowa to „domniemany sąd przyszłego zła, którego boimy się ze strony tych, pod których władzą się znajdujemy”<sup>19</sup>; zarówno w doktrynie, jak i w orzecznictwie uważana jest za rodzaj przymusu moralnego, w którym presja polega nie tyle na groźbach, ile raczej na okazywaniu jej ofierze oburzenia i gniewu, gdy sprzeciwia się woli rodziców lub przełożonych skłaniających ją (prośbami, perswazją, naleganiem) do zawarcia małżeństwa<sup>20</sup>.

W części *In iure* wyroku, Erlebach bardzo jasno przytacza zasady dotyczące wpływu bojaźni szacunkowej na ważność zgody małżeńskiej (a tym samym na ważność małżeństwa), zwraca przy tym uwagę na okoliczności, w których *timor reverentialis*, z natury swojej lekki, może stać się ciężki (tzw. kwalifikowany) i jednocześnie nieodwracalny, a więc taki, od którego doznający bojaźni może się uwolnić wyłącznie przez zawarcie małżeństwa<sup>21</sup>; z natury rzeczy jest to bojaźń pochodząca *ab extrinseco*. Mówiąc inaczej, ponens chce podkreślić, że bojaźń szacunkowa, by spowodować nieważność małżeństwa, musi wyczerpywać wszystkie znamiona bojaźni określone w kan. 1103 KPK.

W piśmiennictwie nieczęsto dotyka się kwestii rozróżnienia *ratio legis* wymienionej normy prawnej i *ratio nullitatis consensus matrimonialis coacti*. Poszukując tej ostatniej, audytor rotalny uwzględnia znaczącą odpowiedź ówczesnej Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji KPK z 15 kwietnia 1986 roku i wskazuje tutaj na niewystarczającą wolę konsensualną. W związku z tym akcentuje konieczność (wynikającą z natury rzeczy) dysponowania przez nupturienta nie tylko proporcjonalnym – w stosunku do małżeństwa – rozeznaniem oceniającym, lecz również „wołą proporcjonalną do

<sup>19</sup> „Futuri mali existimatio, quod ab his metuimus in quorum potestate sumus”. – J. D'ANNIBALE, *Summa theologiae moralis*, t. 3, Romae 1897, s. 127.

<sup>20</sup> Zob. G. BONI, *Il timore reverenziale*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Diritto matrimoniale canonico*, t. 2: *Il consenso*, Città del Vaticano 2003, s. 517-518.

<sup>21</sup> Zob. G. CABERLETTI, *I requisiti del „metus” invalidante il consenso coniugale*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Diritto matrimoniale canonico*, t. 2: *Il consenso*, dz. cyt., s. 601-602.

małżeństwa”, a więc zdolnością do autodeterminacji w odniesieniu do małżeństwa zawieranego *tu i teraz* z określoną osobą.

Bardzo istotnym problemem, który poruszono w orzeczeniu, jest relacja przyczynowości, zachodząca między przymusem (rodzącym bojaźń) a wyborem małżeństwa przez doznającego bojaźni. Chodzi tu o znane – tak w doktrynie, jak i w orzecznictwie – rozróżnienie pomiędzy małżeństwem zawartym *cum metu* a małżeństwem zawartym *ob metum*, inaczej *ex metu*. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tzw. bojaźnią towarzyszącą (*metus concomitans*), która ma miejsce wówczas, gdy kontrahent wyraża zgodę małżeńską dla innych motywów, niezależnie od wywieranej na niego presji przez rodziców lub przełożonych; brak wówczas związku przyczynowego między działaniem sprawcy bojaźni a wolą zawarcia małżeństwa przez tego, kto doznaje bojaźni. Nieważność małżeństwa płynie tylko z takiej bojaźni, która jest jedyną przyczyną zawarcia tego związku, a więc *ob metum*.

Aplikując jasno wyeksplikowane zasady dotyczące rozumienia *timor reverentialis* do rozpoznawanego przypadku małżeństwa Katarzyny, sędziowie rotalni, dysponujący niezbyt obfitym materiałem dowodowym (zeznania stron oraz trojga świadków, wskazanych przez powódkę), dokonali jego wnikliwej i wszechstronnej analizy dochodząc do wniosku, iż powódka zawarła małżeństwo *ob metum*: pod wpływem bojaźni wywołanej przez jej rodziców, a w sposób szczególny przez matkę.

Duże znaczenie dla pozytywnego rozstrzygnięcia sprawy miało niewątpliwie uznanie (na podstawie świadectw) pełnej wiarygodności powódki (w przeciwieństwie do pozwanego). Ze zrozumiałych zresztą względów jej zeznania złożone przed trybunałami miały szczególne znaczenie. Nie oznacza to bynajmniej, że sędziowie bezkrytycznie Katarzynie zawierzyli. Jej zeznania zostały poddane ocenie w kontekście okoliczności sprawy pochodzących ze wszystkich okresów „biografii” tego związku.

Ponens „wydobył” z akt sprawy wszystkie momenty, które – inaczej interpretowane niż to uczynili sędziowie w pierwszej instancji – pozwoliły poznać obiektywną prawdę o małżeństwie stron. Zostały

uwzględnione wszystkie etapy znajomości tychże stron: od ich poznania się aż do wyrażenia przez nie zgody małżeńskiej. Nic też dziwnego, że w wyroku rotalnym nie zabrakło „wytknięcia” sądowi pierwszej instancji arbitralnej oceny faktów.

Wnikliwie została poddana analizie osobowość – zarówno matki powódki, jak i tej ostatniej oraz wzajemne ich reakcje. Katarzyna jawi się jako osoba solidna, szczerą, pragnącą dobrych relacji z rodzicami, zabiegająca o ich względy, wrażliwa, pragnąca pogłębiać wiedzę, odpowiedzialna i na serio traktująca małżeństwo. Jej matkę zaś znamionowała również wrażliwość, a poza tym troska o los córki (niekiedy zbyt), lecz także podejście do niej apodyktyczne.

Na uwagę zasługuje wspomniane wyżej, dokładne wniknięcie przez turnus rotalny w postawę i stanowisko Katarzyny w różnych okresach jej relacji z pozwanym, czego nie uwzględnili – w wystarczającej mierze – sędziowie drugiej instancji. Znacząca w wyroku c. Erlebach jest charakterystyka drugiego okresu znajomości stron, kiedy to powódka zaczęła okazywać swój sprzeciw wobec bliskiej relacji z pozwanym. Trafne jest przy tym zwrócenie uwagi nie tyle na wzajemną relację stron w tym okresie, ile na „zaostrażającą się” relację powódki i jej matki. Szczególnie baczną uwagę został objęty okres od wygłoszenia zapowiedzi przedślubnych aż do celebracji małżeństwa; głębiej wniknięto tutaj w motywy Katarzyny sprzeciwiającej się małżeństwu z Janem. Nie zabrakło też swoistego wyeksponowania (aż dziewięciu) sposobów, którymi zagrożona była wolność powódki w stosunku do zawarcia małżeństwa.

W uzasadnieniu decyzji audytorów rotalnych nie pominięto doводу pośredniego – awersja powódki dotyczyła nie tylko Jana, ale i samego małżeństwa z nim.

Bardzo wymownie ukazał ponens sam moment zawierania przez strony małżeństwa, podobnie jak ukazał jakość życia wspólnego małżonków.

Znamienne jest także to, że ponens ustosunkował się do uwag obrońcy węzła małżeńskiego, przekonująco uchylając zgłoszone przez niego zastrzeżenia.

Zarówno w części *In iure*, jak i w części *In facta* nietrudno dostrzec narrację dobrze uporządkowaną chronologicznie i właściwie ukierunkowaną merytorycznie, konsekwentne trzymanie się myśli przewodniej, wewnętrzną spójność przyjmowanych tez, trafność w wyciąganiu wniosków, umiar w przytaczaniu zeznań stron i świadków (w wielu wyrokach trybunałów niższych instancji tego brak), jasność w formułowaniu myśli.

Niewątpliwie, wyrok Roty Rzymskiej c. Erlebach stanowi znaczący przyczynek w procesie utrwalania linii orzeczniczych wymienionego Trybunału w odniesieniu do tytułu nieważności *timor reverentialis*.

### ***Metus reverentialis* as a marriage invalidity title in the light of the verdict of the Roman Rota c. Erlebach as of 13.12.2007**

#### **Summary**

The author presents and comments on the judgment of the Roman Rota c. Erlebach in the matter of *nullitatis matrimonii*, which was passed on 13 December, 2007 in the third instance as per reverential fear (*timor reverentialis*). It is about the marriage concluded on 22 September, 1992 by Katarzyna and Jan. In this relationship which was concluded against the intentions of the woman one baby was born. Joint life of spouses was progressing very badly, therefore, the couple sought temporary separation several times. The definite separation of spouses took place in July, 1998 after almost six years from the conclusion of the marriage.

On August 24, 1998 Katarzyna turned to the ecclesiastical court of first instance for the court to decide about the invalidity of her marriage, not indicating any other invalidity title; while she broadly presented facts regarding her case. The case was heard *de facto* with consideration paid to the fear on the side of the plaintiff. Having heard the plaintiff and three witnesses on her side as well as the defendant and then after taking subsequent stages of the process on 31 December, 2001 the court gave a negative judgment.

After submitting by the woman of the appeal to the court of appeal and after another court hearing of Katarzyna's mother on 14 October, 2003 the judgment was positive, while the case found its way to the Roman Rota (as the third instance), where the rota Turnus c. Erlebach (the remaining judges were A. Ciani and J. Ferreira Pena) on 13 December, 2007 issued a *pro nullitate* judgment.





**Ks. Tomasz Białobrzeski**  
**Wydział Prawa Kanonicznego UKSW**

**Komentarz do dekretu Trybunału Roty Nuncjatury  
Apostolskiej w Hiszpanii c. Morán Bustos z dnia 26 marca  
2007 r. zarządzający przyjęcie sprawy o orzeczenie nieważności  
małżeństwa do zwyczajnego postępowania w II instancji**

### **Wstęp**

Wydanie wyroku orzekającego za pierwszym razem nieważność małżeństwa stanowi tylko jeden z etapów postępowania sądowego w konkretnej sprawie. Zgodnie z dyspozycją zawartą w kan. 1682 § 1 KPK musi on zostać przesłany do trybunału apelacyjnego wraz z pozostałymi aktami i ewentualnymi apelacjami stron. Dopiero orzeczenie tego trybunału może zakończyć sprawę, jeśli przesłany wyrok zostanie zatwierdzony w instancji apelacyjnej. Prawodawca KPK oraz instrukcji procesowej *Dignitas Connubii* dokładnie określa kolejność czynności procesowych w tej instancji. Pierwszą z nich jest przyjęcie akt sądowych i ustanowienie trybunału kolegiального. Drugą czynnością, należąca już do sędziego przewodniczącego, jest zwrócenie się do obrońcy węzła małżeńskiego instancji apelacyjnej o przygotowanie *animadversiones*. Sędzia winien także powiadomić strony o możliwości złożenia swoich uwag. Po zgromadzeniu wymienionych dokumentów akta sprawy należy przekazać sędziom wyznaczonym do sprawy, którzy po zapoznaniu się z ich treścią mają zdecydować, czy zatwierdzą wyrok I instancji własnym dekretem, czy dopuszczą sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia w instancji apelacyjnej. Dekret zatwierdzający wyrok powinien pod sankcją jego

nieważności zawierać przynajmniej ogólną motywację i odpowiadać na uwagi obrońcy węzła małżeńskiego oraz stron. W dekrecie dopuszczającym sprawę do zwyczajnego postępowania motywy powinny być przedstawione przynajmniej w ogólnych zarysach, należy ponadto wskazywać, jakie są wymagane uzupełnienia dla instrukcji sprawy<sup>1</sup>.

Przedstawiony poniżej dekret Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii c. Morán Bustos z dnia 26 marca 2007 r. rozstrzyga dopuszczenie sprawy o nieważność małżeństwa do zwyczajnego postępowania w II instancji<sup>2</sup>. Autor dekretu, zgodnie z dyspozycją kan. 1617 KPK oraz art. 265 § 5 *Dignitas Connubii* przedstawia w nim nie tylko motywy decyzji trybunału kolegialnego i wskazuje konieczne uzupełnienia, ale również prezentuje stan sprawy i stan prawny.

### 1. Stan sprawy

D... i Dña... zawarli kanoniczny związek małżeński w par. pw. św. Mikołaja w miejscowości ... w lipcu 2002 r. Poprzedziło go narzeczeństwo trwające niespełna osiem miesięcy. Wspólnota małżeńska została zerwana krótko po ceremonii zaślubin. Z tego związku nie było potomstwa<sup>3</sup>.

Dnia 25 listopada 2004 r. mężczyzna złożył skargę powodową przed trybunałem kościelnym w ... Kobieta nie stawiała się na wezwanie sądu. Dnia 23 grudnia 2004 r. ustalono formułę wątpliwości w następującym brzmieniu: *Czy wiadomo o nieważności małżeństwa D... i Dña... z powodu wady zgody małżeńskiej z tytułu poważnego*

---

<sup>1</sup> Por. KPK, kan. 1441, 1682 § 2; *Dignitas Connubii*, art. 263, 265; W. WENZ, *Komentarz do art. 265*, w: T. ROZKRUT (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas Connubii”*, Sandomierz 2007, s. 355-357.

<sup>2</sup> Dekret został opublikowany w hiszpańskim portalu internetowym „El derecho” (<http://www.elderecho.com>), pod sygnaturą EDJ 2007/15186 (dalej cytowany jako: Dec. c. Morán Bustos, 26 III 2007, EDJ 2007/15186).

<sup>3</sup> Por. Dec. c. Morán Bustos, 26 III 2007, EDJ 2007/15186, n. 1, s. 1.

*braku rozeznania oceniającego (brak wolności wewnętrznej) po stronie męża - powoda*<sup>4</sup>.

Sprawa została przeprowadzona zgodnie ze stosownymi normami prawnymi. Na etapie dowodowym przesłuchano powoda, świadków, zgromadzono dokumenty oraz przeprowadzono badanie psychologiczne mężczyzny. Dekretem z dnia 22 sierpnia 2005 r. zarządzono publikację akt, a postępowanie dowodowe zamknięto 8 września 2005 r. Wyrok trybunału zapadł na sesji wykrokowej 3 stycznia 2006 r. Orzeczono nieważność małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego (brak wolności wewnętrznej) po stronie powoda<sup>5</sup>.

Trybunał ..., zgodnie z kan. 1682 § 1 KPK, z urzędu przesłał akta do Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii w dniu 23 stycznia 2006 r. Dnia 31 stycznia 2006 r. ustanowiono skład trybunału II instancji i również wtedy odbyła się pierwsza jego sesja, na której m.in. zobowiązano powoda do realizacji określonych czynności prawnych. Ponieważ nie zostały one zrealizowane, postępowanie w sprawie było zawieszono. Po zrealizowaniu przez powoda wskazanych czynności prawnych, obrońca węzła małżeńskiego D. Urbano Monedero Navarro w dniu 12 grudnia 2006 r. przedstawił swoje uwagi<sup>6</sup>.

## 2. Stan prawny

W części *in iure* dekretu ponens zawarł następujące uwagi odnoszące się do kan. 1095 n. 2 KPK. Akt zawarcia kontraktu stanowi wola dwóch podmiotów dotycząca określonego celu. Do ważności tego aktu wymaga się, aby były w nim zawarte wszystkie istotne elementy konstytutywne (por. KPK, kan. 124 § 1). Akt ten przede wszystkim powinien być wolny (powstały przy udziale woli i rozumu – *con concurrentia de la inteligencia y de la voluntad*) i mieć odpowiedni cel. W

---

<sup>4</sup> *Si consta de la nulidad del matrimonio de D... y Dña... por falta de válido consentimiento matrimonial, por el capítulo de grave defecto de discreción de juicio (falta de libertad interna) por parte del esposo - actor.* – Tamże, n. 2, s. 1.

<sup>5</sup> Por. tamże.

<sup>6</sup> Por. tamże, n. 3, s. 1.

przypadku braku wolnej woli lub istotnego celu, akt należy uznać za nieważny. Konieczna jest ponadto zdolność do oceny planowanego aktu oraz właściwa autonomia podmiotu, aby dokonywaną czynność nazwać swoją (*suyo*)<sup>7</sup>.

Omawiana zdolność dotyczy realizacji praktycznego osądu (*juicio práctico*) rzeczywistości małżeństwa. Prawodawca w kan. 1095 KPK odnosi się do niezdolności wynikającej z tego, że podmiot nie jest zdolny do działania, ponieważ nie może rozeznaczyć lub nie może podjąć tej rzeczywistości. W sprawie należy udowodnić, że podmiot nie był zdolny rozeznaczyć pozytywów i negatywów (*no pudo discernir las ventajas e inconvenientes*) wynikających z zawarcia małżeństwa lub nie był zdolny do podjęcia autonomicznego i wewnętrznie wolnego zobowiązania (*no pudo comprometerse autónomamente y con libertad interior*)<sup>8</sup>.

Zdaniem ponensa uznanie, że istnienie motywów-motywacji (*motivos-motivaciones*) towarzyszących decyzji o zawarciu małżeństwa, nie tylko nie przeciwstawia się realizacji czynów autonomicznych i wolnych, lecz je umożliwia; chyba że w procesie udowodni się coś przeciwnego. Przez *motyw* należy rozumieć akt wyboru poznanego obiektu (postrzeganego jako coś dobrego), który wpływa na wolę stając się celem osiągnięcia tegoż obiektu. Istnienie tych *motywów* nie przeciwstawia się wolności, co więcej, bez nich nie byłoby możliwe pragnienie osiągnięcia konkretnego celu. Brakowałoby po prostu istotnego elementu, jakim jest rozważenie argumentów za i przeciw podjęciu konkretnej decyzji. W tym znaczeniu należy stwierdzić, że bez *motywów* konkretny wybór byłby niezrozumiały lub wręcz niemożliwy.

Ponens odnosi się następnie do uwarunkowań (*los condicionamientos*), które mogą osłabiać lub ograniczać wolną wolę oraz do wewnętrznego przymusu (*la determinación*), która pozbawia wolnej woli. Nie można negocjować uwarunkowań człowieka, które wynikają z różnych przyczyn: dziedzictwa genetycznego, doświadczeń

---

<sup>7</sup> Por. tamże, n. 4, s. 2.

<sup>8</sup> Por. tamże.

życiowych, środowiska, w którym się żyje, podświadomości, stanu psychicznego, konfliktowych sytuacji. Istnieją okoliczności towarzyszące osobie (*yo*), które czynią z niej rzeczywistość konkretną i określoną. W tych przypadkach wolność jest ograniczona tymi okolicznościami, które wynikają z określonej i osobistej egzystencji, z niedoskonałego poznania rzeczywistości oraz ograniczonego pola działania. Istniejące uwarunkowania nie zawsze i niekoniecznie przeradzają się w wewnętrzny przymus. Dzieje się tak dlatego, że postępowanie konkretnej osoby jest procesem wynikającym z ludzkiej egzystencji: przeszłości i teraźniejszości, własnego organizmu, środowiska i doświadczenia, podświadomości, codziennego życia. Można stwierdzić, że przejście od uwarunkowania (*el condicionamiento*) do wewnętrznego przymusu (*el determinismo*) dokonuje się w zależności od siły, jaka wynika z konkretnych okoliczności, których człowiek doświadczył i doświadcza w każdym momencie swojego życia<sup>9</sup>.

### 3. Stan faktyczny

Na samym początku stanu faktycznego ponens informuje, że sędziowie po zapoznaniu się z aktami sprawy oraz po ich wnikliwej analizie i ocenie – przy zastosowaniu odpowiednich kryteriów kanonicznego prawa małżeńskiego – doszli do wniosku, że nie ma wystarczających podstaw, aby z moralną pewnością stwierdzić, że mężczyzna zawierając małżeństwo był pozbawiony rozeznania oceniającego<sup>10</sup>. W związku z tym trybunał kolegialnie zdecydował, aby na podstawie kan. 1682 § 2 KPK nie zatwierdzać dekretem wyroku I instancji, lecz dopuścić sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia. W dalszej części dekretu zostały przedstawione szczegółowe motywy podjętej decyzji<sup>11</sup>.

Zgromadzony materiał dowodowy, pozbawiony zeznań strony pozwanej, sędziowie ocenili jako wiarygodny i jednolity. Powód jest

---

<sup>9</sup> Por. tamże.

<sup>10</sup> Por. tamże, n. 5, s. 2.

<sup>11</sup> Por. tamże, n. 5, s. 3.

szczerzy i prawdomówny w swoich zeznaniach, podobnie jak i świadkowie, z których jeden jest świadkiem kwalifikowanym. Zeznania innego świadka mają dużą wartość dowodową, ponieważ powód przyszedł do niego po radę przed zawarciem małżeństwa. Trudności w sprawie nie stanowi rozbieżność zeznań, brak wiarygodności, skąpy materiał dowodowy, nieobecność strony pozwanej. Rzeczywistym problemem jest to, że sędziowie turnusu rotalnego nie podzielają argumentacji przedstawionej w wyroku I instancji. Wynika to z oceny przedstawionych dowodów i przytoczonych faktów, a przede wszystkim z opinii dwóch biegłych występujących w sprawie. Pierwszy z nich był świadkiem w procesie, a drugi oficjalnym biegłym powołanym do sporządzenia opinii psychologicznej. Obaj jednomyślnie stwierdzili, że powód nie był dotknięty żadnym zaburzeniem osobowości, patologią lub anomalią psychiczną.

Przedstawione argumenty opierają się na głębokim poczuciu samotności, które przeżywali *actor et parte conventa*, a wynikające z przeszłych wydarzeń w życiu każdego z nich. Oboje zawarli ze sobą związek, aby uwolnić się od bolesnego uczucia samotności. Mężczyzna stracił swoją pierwszą żonę, która zmarła 11 maja 1983 r. Na niego spadł obowiązek wychowania dwóch synów (w wieku jedenastu i czternastu lat), którym poświęcił się całkowicie. Dnia 11 lipca 1998 r. w tragicznym wypadku samochodowym spowodowanym przez powoda zginął jeden z synów i pasażer. Doprowadziło to do traumy mężczyzny i poczucia winy za spowodowanie wypadku. Zrozpaczony, ogarnięty smutkiem, samotny mężczyzna – żyjący syn miał już swoją rodzinę – posłuchał rady psychiatry oraz znajomego księdza i postanowił związać się z jakąś kobietą, aby wyjść z poczucia pustki i osamotnienia. Po krótkim, ośmiomiesięcznym narzeczeństwie zawarł związek małżeński. Pożycie małżeńskie nie było udane, strony nie poznały się wystarczająco, nie było między nimi dialogu, tylko ciągłe sprzeczki i nieporozumienia. Wspólne zamieszkanie skończyło się po kilku miesiącach i kobieta wróciła do Madrytu.

Ze wskazanych motywów zawarcia małżeństwa, z faktu, że strony nie poznały się dostatecznie – zdaniem ponensa – nie wynika niezdolność konsensualna stron. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją,

gdzie nie występuje zaburzenie osobowości, patologia lub anomalia psychiczna. Tak przynajmniej wynika z opinii dwóch biegłych, którzy na różny sposób uczestniczyli w sprawie. Pierwszy, psychiatra zajmował się mężczyzną bezpośrednio po wypadku i zasugerował mu, aby rozważył ewentualność związania się w przyszłości z jakąś kobietą. Kiedy mężczyzna poznał przyszłą żonę, lekarz widział jego zakochanie, ale proponował, aby rozważył on wszystkie argumenty za i przeciw zawarciu nowego związku i nie kierował się tylko emocjami. Jak zeznał psychiatra, mężczyzna był rozentuzjasmowany rozpoczętym narzeczeństwem. Przed zawarciem małżeństwa lekarz ponownie rozmawiał z mężczyzną i ostrzegał go o problemach adaptacyjnych, które mogą wystąpić. Mężczyzna zapewniał wtedy z przekonaniem, że wszystko ułoży się dobrze. Sędzia zauważa na tej podstawie, że ten sam lekarz, który proponował znalezienie nowej towarzyszkii życia, w dwóch rozmowach sugerował mężczyźnie głębokie przemyślenie tego, co zamierza. Wtedy mężczyzna zapewniał, że rozważył dobrze to, co ma zrobić, że jest pewny podjętej decyzji, że na pewno wszystko będzie dobrze. Pozostałych wniosków psychiatry sędzia nie bierze pod uwagę, ponieważ występuje on w sprawie tylko w roli świadka, a nie biegłego wydającego opinię lekarską. Niemniej te właśnie wnioski mieli na uwadze sędziowie wyrokujący w I instancji.

Psychiatra powołany przez sąd na biegłego stwierdza, że mężczyzna zawierając małżeństwo nie był dotknięty anomalią ani zaburzeniem osobowości. W swojej opinii biegły wnioskuje, że analiza linii życiowej i bezpośrednie badanie w klinice nie potwierdzają symptomów poważnego niezrównoważenia ani obecnie, ani w momencie zawierania małżeństwa. Analiza zachowania powoda nie potwierdza zaburzenia osobowości. Badanie kliniczne wykazało, że jest on osobą posiadającą wystarczające zasoby psychologiczne, aby właściwie kształtować relację małżeńską i życie uczuciowe. Biegły zamieścił ponadto w swojej opinii całą serię wniosków, które całkowicie nie należą do jego kompetencji. Te wnioski literalnie i prawie w całości zostały zamieszczone w wyroku I instancji. Ponens negatywnie ocenia opinię biegłego przypominając, że powinien on ograniczyć się do właściwego sobie obszaru, ponieważ w procesie to sędzia jest

*peritus peritorum* i to on przekłada na język prawny opinie i wnioski z badania biegłego. Odwołuje się w tym do przemówienia Jana Pawła II do Trybunału Roty Rzymskiej z 1987 r.: *prawdziwa niezdolność jest możliwa tylko w przypadku obecności jakiegoś poważnego rodzaju anomalii, która jakkolwiek by ją zdefiniować musi w zasadniczy sposób naruszać zdolność rozumienia i/albo wolę*<sup>12</sup>. Dla kanonisty musi pozostawać jasną zasada, że jedynie niezdolność, a nie tylko trudność wyrażenia zgody małżeńskiej oraz realizowania prawdziwej wspólnoty życia i miłości, powoduje nieważnym małżeństwo<sup>13</sup>.

Na pewno powód czuł się samotny – stwierdza ponens – przytłoczony tym, co się wydarzyło, ale nie oznacza to, że był pozbawiony rozeznania oceniającego lub wolności wewnętrznej, a przynajmniej nie udowodnił tego przed sądem. Od śmierci jego pierwszej żony minęło 19 lat i powód miał wystarczającą ilość czasu, aby uwolnić się od poczucia osamotnienia; od śmierci syna i drugiego pasażera samochodu minęły 4 lata. Powód jest osobą poważną, odpowiedzialną, cieszącą się dobrą opinią u innych. Był zakochany w pozwanej, chciał się z nią ożenić, znał opinie innych osób, które przestrzegały go przed konsekwencjami jego decyzji, już dawno był w takim wieku, aby zdawać sobie sprawę z tego, na co się decyduje. Chęć przeciężenia osamotnienia – kontynuuje ponens w dekrete – nie jest niczym złym, tylko całkowicie logicznym. Mieści się to w rzeczywistości motywów-motywacji (*motivos-motivaciones*, opisanej w stanie prawnym), która towarzyszy działaniu człowieka i nie sprzeciwia się woli, ale ją wzmacnia.

Podsumowując argumenty przedstawione w uzasadnieniu wyroku I instancji ponens stwierdza, że są one bardziej przypuszczeniami, niż logiczną analizą. Fakty wskazują, że powód być może doświadczał

<sup>12</sup> *Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente.* – IOANNES PAULUS II, *Ad Rotae Romanae auditores coram admissos*, n. 7, AAS 79 (1987), s. 1457.

<sup>13</sup> *Per il canonista deve rimanere chiaro il principio che solo la incapacità, e non già la difficoltà a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio.* – Tamże.



pewnych trudności w kształtowaniu swojej zgody na zawarcie związku, ale nie był osobą niezdolną do jej podjęcia. Dowód potwierdzający niezdolność musi być niezbity. Wskazane w sprawie fakty nie pozwalają rozwiązać wątpliwości dotyczących istnienia prawdziwego i rzeczywistego braku rozeznania oceniającego u mężczyzny<sup>14</sup>.

Biorąc to wszystko pod uwagę, a zwłaszcza niedostateczny materiał dowodowy, sędziowie nie podzielają opinii o nieważności małżeństwa z tytułu braku rozeznania oceniającego powoda.

#### 4. Zarządzenia

W czwartej części dekretu ponens zawarł zarządzenia dotyczące dalszego postępowania w sprawie w instancji apelacyjnej. Trybunał kolegialny, mając na względzie wszystko wyżej wymienione, postanowił: 1. Nie zatwierdzać dekretem wyroku wydanego przez Trybunał w ... dnia 3 stycznia 2006 r. W konsekwencji sprawa będzie prowadzona na drodze zwyczajnego procesu spornego. 2. W II instancji proponuje się następującą formułę wątpliwości: *Czy w niniejszej sprawie należy zatwierdzić lub zmienić wyrok wydany przez Trybunał kościelny w ... orzekający nieważności małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego po stronie mężczyzny*<sup>15</sup>. 3. Strony, w terminie 15 dni, mają obowiązek stawienia się przed Trybunałem II instancji. Jeśli tego nie zrobią i nie usprawiedliwią nieobecności, sprawa będzie dalej prowadzona zgodnie z obowiązującym prawem. 4. Po upływie piętnastu dni zostanie otwarty etap dowodowy sprawy i dowody mogą być zgłaszane w okresie kolejnych 15 dni. 5. O dekrete należy powiadomić: trybunał, który wydał wyrok w I instancji; strony za pośrednictwem listów poleconych z potwierdzeniem odbioru; obrońcę wężła małżeńskiego wyznaczonego do niniejszej sprawy<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. Dec. c. Morán Bustos, 26 III 2007, EDJ 2007/15186, n. 5, s. 4.

<sup>15</sup> *Si en este caso procede confirmar o por el contrario reformar dicha sentencia del Tribunal eclesiástico de ... en cuanto declara la nulidad de este matrimonio por grave defecto de discreción de juicio por parte del esposo.* – Tamże, n. 2, s. 4.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 4.

## 5. Komentarz

Zaprezentowany dekret jest przykładem wnikliwego rozpatrzenia sprawy przez trybunał apelacyjny, w którym sędziowie przedstawiają motywy swojej decyzji o skierowaniu sprawy o nieważność małżeństwa w II instancji na drogę zwyczajnego procesu spornego. Tego typu dekrety zazwyczaj nie są publikowane, ponieważ stanowią tylko jeden z etapów postępowania sądowego w instancji apelacyjnej. W wielu przypadkach, jak pokazuje praktyka, są redagowane zgodnie z obowiązującym prawem, ale bardzo często tylko sumarycznie i ogólnie. Tym bardziej więc interesująca jest lektura i analiza dekretu Trybunału Roty Nuncjatury Apostolskiej w Hiszpanii c. Morán Bustos z dnia 26 marca 2007 r. Może on posłużyć jako przykład wnikliwego rozpatrzenia sprawy na początkowym etapie postępowania przed trybunałem apelacyjnym.

Stosowne normy prawne dotyczące tego typu dekretów prawodawca zawarł w kan. 1682 § 2 KPK stanowiąc: *Jeżeli wyrok za nieważnością małżeństwa został wydany na pierwszym stopniu sądu, trybunał apelacyjny, po zapoznaniu się z uwagami obrońcy węzła i, jeżeli takie są, także stron, swoim dekretem albo bez zwłoki potwierdza, albo dopuszcza sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia na nowym stopniu.* Treść kanonu z niewielką zmianą redakcyjną została powtórzona w instrukcji procesowej *Dignitas Connubii* w art. 265 § 1. Uszczegółowienia dotyczące omawianego dekretu zostały natomiast zawarte w art. 265 § 5: *Także w dekrecie, przez który sprawa jest przyjęta do postępowania zwyczajnego, motywy winy być przedstawione przynajmniej w ogólnych zarysach, i powinno się wskazywać, jakie są wymagane uzupełnienia dla instrukcji sprawy*<sup>17</sup>.

Dekret dopuszczający sprawę do zwyczajnego postępowania ma jedynie charakter zarządzający. W związku z tym, zgodnie z kan.

---

<sup>17</sup> *Dignitas Connubii*, art. 265 §§ 4-5; Tłumaczenie W. WENZ, w: T. ROZKRUT (red.), *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas Connubii”*, dz. cyt, s. 356.

1629 n. 4 KPK, nie ma miejsca na apelację stron od decyzji w nim wyrażonej, ponieważ nie ma on mocy ostatecznego wyroku<sup>18</sup>.

Omawiany dekret zawiera decyzję trybunału kolegiального dotyczącą konkretnej sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa. Taka decyzja wynika z faktu, że trybunał po zapoznaniu się z aktami sprawy I instancji, ewentualnymi apelacjami stron, uwagami obrońcy węzła II instancji, nie osiągnął moralnej pewności, aby wyrok zatwierdzić dekretem. Nie jest to jednak taka decyzja, jaka zapada podczas dyskusji sprawy w sesji wyrokowej. Tym dekretem trybunał „zawiesza” wydanie ostatecznej decyzji w sprawie do momentu, aż zostanie przeprowadzony zwyczajny proces sporny. Trybunał apelacyjny nie może tym dekretem podjąć decyzji o zakończeniu sprawy wyrokiem negatywnym<sup>19</sup>. Stanowi w nim tylko i wyłącznie o skierowaniu sprawy na drogę zwyczajnego procesu spornego w instancji apelacyjnej. Ten sam trybunał, który wydał dekret, rozpatruje sprawę i wydaje wyrok. Nie stanowi to naruszenia zasady, że ten sam sędzia nie może dwa razy wyrokować w tej samej sprawie. W dekrecie bowiem sędziowie nie wypowiedzieli się o ważności lub nieważności małżeństwa. Stwierdzili tylko, że na podstawie akt sprawy I instancji nie osiągnęli moralnej pewności, aby wyrok zatwierdzić dekretem i skierowali sprawę do zwyczajnego rozpatrzenia<sup>20</sup>.

Takie skierowanie sprawy w żaden sposób nie determinuje sędziów podczas sesji wyrokowej. Jeśli po uzupełnieniu materiału dowodowego sędziowie osiągną moralną pewność o nieważności małżeństwa,

---

<sup>18</sup> Por. C. M. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio. Comentario adaptado a la Instrucción Dignitas Connubii*, Madrid 2007, s. 491; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al can. 1682*, w: Á. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (red.), *Comentario Exergético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 2002, t. IV/2, s. 1923.

<sup>19</sup> Por. G. ERLEBACH, *L'impugnazione della sentenza e la procedura ex can. 1682*, w: H. FRANCESCHI, J. LLOBELL, M. A. ORTIZ (red.), *La nullità del matrimonio: temi processuali e sostantivi in occasione della "Dignitas Connubii"*, Roma 2005, s. 266.

<sup>20</sup> Por. C. M. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio...*, dz. cyt., s. 491-492; C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al can. 1682*, dz. cyt., s. 1923-1924; J. J. GARCÍA FAÁLDE, *Nuevo Derecho procesal canónico*, Salamanca 1984, p. 247.

wydadzą wyrok pozytywny, jeśli nie, zapadnie wyrok negatywny<sup>21</sup>. Ewentualny problem może się pojawić, kiedy sąd apelacyjny poprowadzi sprawę zwyczajnym trybem, materiał dowodowy nie zostanie uzupełniony (np. z winy stron) i na koniec zapadnie wyrok pozytywny. Zdaniem W. Wenza taki wyrok nie powinien zapaść, ponieważ trudno będzie uzasadnić, aby to samo kolegium, w tej samej sprawie i na podstawie tego samego materiału dowodowego orzekło dwa razy w sposób jakościowo przeciwny<sup>22</sup>.

Dekret, oprócz decyzji, powinien zawierać ponadto dwa elementy. Pierwszym z nich jest motywacja. W treści art. 265 § 5<sup>23</sup> nie został postawiony warunek *ad validitatem* w odniesieniu do motywacji, co mogłoby sugerować, że nie jest ona konieczna do ważności. Niemniej należy mieć na uwadze normy prawne zawarte w art. 261 *Dignitas Connubii* oraz kan. 1617 KPK, w którym prawodawca stanowi, że *dekrety, które nie mają charakteru zwykłego zarządzenia, nie mają mocy, jeżeli przynajmniej sumarycznie nie przytaczają motywów lub nie odsyłają do motywów podanych w innym akcie*. Motywacja wyrażona przynajmniej w ogólnym zarysie jest więc istotnym elementem omawianego dekretu, którego brak pozbawia go mocy prawnej<sup>24</sup>. Zdaniem C. de Diego-Lora motywacja nie może wykraczać poza

<sup>21</sup> Por. C. M. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>22</sup> Por. W. WENZ, *Komentarz do art. 265*, dz. cyt., s. 357.

<sup>23</sup> *Etiam in decreto quo causa ad ordinarium examen admittitur, motiva summarie exprimenda sunt, indicato quodnam instructionis supplementum, si et quatenus, requiratur.* – *Dignitas Connubii*, art 265 § 5.

<sup>24</sup> Por. C. GULLO, R. PALOMBI, *La procedura presso il Tribunale della Rota Romana*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Le «normae» del tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano 1997, s. 179; M. P. HILBERT, *I provvedimenti del giudice*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *La procedura matrimoniale abbreviata*, Città del Vaticano 1998, s. 27; F. DELLA ROCCA, *I mezzi di impugnazione*, w: P. A. BONNET, C. GULLO (red.), *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994, s. 740-744; J. LLOBELL, *El valor jurídico de la Instr. "Dignitas Connubii", su recepción eclesial, el objeto y la conformidad de la sentencia, y la certeza moral*, w: R. RODRIGUEZ-OCAÑA, J. SEDANO (red.), *Procesos de nulidad matrimonial. La instrucción "Dignitas Connubii"*, Pamplona 2006, s. 287.

zwykłą deklarację, że na podstawie materiału dowodowego zgromadzonego w procesie w I instancji, trybunał apelacyjny zdecydował rozpoznać sprawę na drodze zwyczajnego procesu<sup>25</sup>. Drugi istotny element to wskazanie, jakie uzupełnienie instrukcji jest wymagane. Może więc sędzia nakazać ponowne wezwanie stron<sup>26</sup>, nowych świadków lub tych, którzy już zeznawali, może ponadto dopuścić inne dowody, o które przedtem nie proszono<sup>27</sup>. Zdaniem C. Peña Garcíate dwa istotne elementy dekretu wspierają prawo do obrony, ponieważ strony zostają poinformowane o motywach decyzji trybunału, który nie osiągnął moralnej pewności i nie zatwierdził wyroku swoim dekretem oraz pozwala im uzupełnić brakujący materiał dowodowy w sposób wskazany przez sędziów<sup>28</sup>. Motywacja decyzji i wskazanie uzupełnień w materiale dowodowym pozwala również zapobiec sytuacji, w której wyrok II instancji będzie praktycznie przesądzony. Skoro bowiem trybunał, decydując o sposobie prowadzenia sprawy, nie osiągnął moralnej pewności, to bez uzupełnienia materiału dowodowego z dużym prawdopodobieństwem zapadnie wyrok negatywny, ponieważ sędziowie podczas sesji wykrokowej najprawdopodobniej tej pewności moralnej dalej nie osiągną. W tym, co dotyczy uzupełnienia dowodów, sędzia, działając w oparciu o kan. 1452 § 2 i kan. 1600 KPK, *może uzupełnić zaniedbanie stron w przytaczaniu dowodów lub zgłaszaniu zarzutów, ilekroć uzna to za konieczne dla uniknięcia bardzo niesprawiedliwego wyroku*<sup>29</sup>. To uprawnienie sędziego nie zwalnia jednak stron z ich podstawowego obowiązku przedłożenia dowodów na poparcie swojej skargi powodowej<sup>30</sup>. Z nowym materiałem dowodowym należy postępować z zachowaniem wspomnianego już

---

<sup>25</sup> Por. C. DE DIEGO-LORA, *Comentario al can. 1682*, dz. cyt., s. 1924.

<sup>26</sup> C. de Diego-Lora uważa, że trybunał ma obowiązek wezwać strony, aby po zapoznaniu się z treścią dekretu, mogły przedłożyć swoje uwagi na piśmie. – Por. tamże.

<sup>27</sup> Por. KPK, kan. 1600.

<sup>28</sup> Por. C. M. MORÁN BUSTOS, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>29</sup> KPK, kan. 1452 § 2.

<sup>30</sup> Por. C. M. MORÁN, C. PEÑA GARCÍA, *Nulidad de matrimonio...*, dz. cyt., s. 493.

kan. 1600 KPK oraz art. 239 *Dignitas Connubii*. Poważna przyczyna dopuszczenia nowych dowodów, której prawodawca wymaga w kan. 1600 § 1 n. 2 KPK, będzie wyrażona w motywacji dekretu, którym trybunał skierował sprawę na drogę zwyczajnego procesu spornego<sup>31</sup>.

Wracając do treści dekretu c. Morán Bustos z dnia 26 marca 2007 r. widać wyraźnie, jak sumiennie i rzetelnie ponens wywiązał się z obowiązku przedstawienia motywacji decyzji trybunału kolegialnego. W obszernej motywacji nie tylko wypowiada się o powodach skierowania sprawy na drogę zwyczajnego procesu, ale również dokonuje krytycznej oceny uzasadnienia wyroku I instancji. W odniesieniu do wskazania koniecznych uzupełnień materiału dowodowego, lektura dekretu nieco rozczarowuje czytelnika. Ogranicza się bowiem tylko do wezwania stron i poinformowania o terminach zgłaszania nowych dowodów. Nic natomiast ponens nie wzmiankuje o ewentualnym wezwaniu nowych świadków lub tych, którzy już złożyli zeznania, podobnie nie wypowiada się na temat powołania biegłego w instancji apelacyjnej.

Mając na uwadze fakt, że postępowanie w II instancji przed trybunałem Roty Hiszpańskiej rozpoczęło się w marcu 2007 r. należy przypuszczać, że sprawa w tej instancji i w całej sprawie już się zakończyła. Niestety, na chwilę obecną, nie było możliwe dotarcie do wyroku trybunału II instancji i niemożliwa jest odpowiedź na pytanie, jakim rozstrzygnięciem zakończyła się ta sprawa.

**Comments to decree of the Tribunal of the Rota of the Apostolic  
Nunciature in Spain c. Morán Bustos on 26 March 2007 managing  
to take the case about the nullity of the marriage to ordinary  
examination in II instance**

**Summary**

Presented decree of the Tribunal of the Rota of the Apostolic Nunciature in Spain was based on the can 1682 § 2 CCL and article 265 § 5 of *Dignitas Connubii*. The justices in this decree refer to the case about the nullity of the

---

<sup>31</sup> Por. tamże.

marriage due to ordinary examination in a new grade of trial (article 265 § 1 Dignitas Connubii). Presented document shows the very thorough treatment of the case on the just starting appeal. In comprehensive way, according to norm of laws the reasons that were expressed briefly and indicated that further instruction were required (article 265 § 5 Dignitas Connubii). In addition it contains part *in iure*, in which the judge refers to the title from which the case was carried on in the I instance, i.e. to lack of discretion of judgment (no inner freedom) as to essential marital rights and obligations.





**Ks. Wiesław Kraiński, *Prawo trybunałów katolickich do rozstrzygnięcia nieważności małżeństw niekatolików. Art. 2-4 „Dignitas Connubii”*, Bernardinum, Pelplin 2013, 429 ss.**

Przedmiot opublikowanej pozycji ks. W. Kraińskiego stanowi *Prawo trybunałów katolickich do rozstrzygnięcia nieważności małżeństw niekatolików. Art. 2-4 „Dignitas connubii”*. *Dignitas connubii* to instrukcja procesowa Papieskiej Rady do Spraw Tekstów Prawnych, ogłoszona 25 stycznia 2005 r. Jest ona skierowana do kościelnych sądów diecezjalnych i międzydiecezjalnych w prowadzeniu spraw o nieważność małżeństwa. Upoważnia ona sędziów kościelnych w procesie rozstrzygnięcia o nieważności małżeństw niekatolików ochrzczonych i nieochrzczonych. W kontekście tego przepisu jawi się pytanie o kompetencje Kościoła w sprawach małżeństw niekatolików. Skoro bowiem nieochrzczeni nie podlegają kompetencjom Kościoła na żadnej z płaszczyzn, to w oparciu o jakie racje Kościół może wykonywać władzę sądowniczą wobec osób nieochrzczonych w przypadku ich małżeństwa?

Na tak postawione pytanie Autor publikacji stara się odpowiedzieć w I rozdziale swojej rozprawy: *Kompetencja trybunałów Kościoła do rozstrzygnięcia nieważności małżeństw niekatolików*. Powołując się na interpretację przepisów wymienionej Instrukcji dokonaną m.in. przez znanego prawnika w kwestiach prawa kościelnego G. P. Montiniego, ks. W. Kraiński wyjaśnia, że rację uzasadniającą kompetencje Kościoła w kwestii rozstrzygnięcia ważności małżeństwa osób nieochrzczonych stanowi prawo naturalne, które „rozszerza kompetencje Kościoła” w tej materii (por. s. 22). Uzasadnienie

rozszerzalności owej kompetencji autorzy, a wraz z nimi Autor monografii, uzasadniają obowiązkowym respektowaniem przez Kościół prawa naturalnego. W oparciu o prawo naturalne także prawo sądowe Kościoła rozszerza się na małżeństwa osób nieochrzczonych, którzy w oparciu o treść klauzuli art. 3 § 2 *Dignitas connubii* chcą uzasadnić na forum procesowym, że nie wiąże ich przeszkoda węzła małżeńskiego w pragnieniu zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim. Na tych samych przesłankach prawa naturalnego opiera się również prawo Kościoła w badaniu stanu małżeństwa osób nieochrzczonych (por. s. 23). Ta sama Instrukcja w art. 3 § 2 upoważnia sędziów kościelnych do orzekania ważności, czy nieważności małżeństw niekatolików ochrzczonych. W oparciu o prawo naturalne sądy kościelne nie mogą odmówić ochrzczonym niekatolikom postępowania w sprawie udowodnienia przez nich stanu wolnego w celu zawarcia małżeństwa ze stroną katolicką (por. s. 27). W uzasadnianiu takiego stanowiska Autor publikacji odwołuje się do dokumentów Kościoła interpretujących prawa kodeksowe. Wśród nich czołowe miejsce zajmuje motu proprio Pawła VI *Causas matrimoniales* (28.03.1971).

Paweł VI, uzasadniając kompetencje Kościoła w zakresie małżeństw osób ochrzczonych, podkreśla w tym dokumencie podstawową troskę Kościoła o świętość związku małżeńskiego, jako podstawy rodziny i związanym z nią postępowaniem sądowym, które powinno mieć na celu *zbawienie* osób zawierających małżeństwo. Kompetencje te zostały potwierdzone w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego w kan. 1671: „Sprawy małżeńskie ochrzczonych, na podstawie prawa własnego, należą do sędziego kościelnego”.

Natomiast pozostaje problem kompetencji sądów kościelnych w sprawach małżeństw niekatolików. W tej kwestii Autor dysertacji odwołuje się do orzeczeń Sygnatury Apostolskiej. Instytucja ta w sprawie uprawnień udzielonych trybunałom katolickim do rozstrzygania w sprawach małżeństw niekatolickich ma na uwadze dobro strony katolickiej, w oparciu o prawo naturalne. Dekret Sygnatury Apostolskiej mówi w tej materii, iż prawo procesowe uznaje zdolność strony niekatolickiej do zaskarżenia własnego małżeństwa z niekatolikiem na podstawie kan. 1476, który orzeka:

„Każdy, zarówno ochrzczony, jak i nieochrzczony, może występować przed sądem; strona zaś pozwana zgodnie z przepisami prawa, ma obowiązek odpowiadać”.

Potwierdzenie takiego rozwiązania znajdujemy w Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes*, która sankcjonuje tego typu postępowanie mając na uwadze równość wszystkich ludzi z racji posiadania tej samej natury. W związku z tym również ochrzczeni, chociaż niekatolicy, są włączeni do Kościoła i dlatego podlegają jego prawu pozytywnemu (por. s. 40).

Niezależnie od przychyłnej postawy dekretów Sygnatury Apostolskiej względem małżeństw niekatolików ochrzczonych, istnieją pewne uwarunkowania ograniczające kompetencje sądów kościelnych. Mianowicie, aby strona niekatolicka mogła zawrzeć małżeństwo ze stroną katolicką, musi najpierw dowieść swój stan wolny, co pozostaje związane z wymogiem Kodeksu Prawa Kanonicznego, kan. 1066 i 1085 § 1 i 2. Z zestawienia Dekretu Sygnatury Apostolskiej z art. 3 § 2 Instrukcji *Dignitas connubii* wynika, iż Dekret Sygnatury stawia większe wymagania niż wymieniona Instrukcja, która domaga się jedynie udowodnienia stanu wolnego (por. s. 45).

*Jaką wartość posiada, według ks. W. Kraińskiego, Instrukcja Dignitas connubii?* Według Autora omawianej monografii otworzyła ona możliwość trybunałom katolickim rozstrzygnięcia spraw nieważności małżeństw niekatolików. W historii Kościół administracyjnie wykonywał już władzę nad małżeństwem osób nieochrzczonych w zakresie przywileju Pawłowego. Ponieważ troska o zbawienie wszystkich przynależy do podstawowej misji Kościoła, to nie może być ona ograniczona jedynie przyjętym już chrztem. Stąd też daje ona nie wprost podstawę jurysdykcyjną wobec małżeństw osób nieochrzczonych. Natomiast wobec małżeństw niekatolików ochrzczonych podstawę stanowi sakramentalność małżeństwa, a Kościół posiada pełną władzę nad sakramentami. Ponieważ ustawodawstwo kościelne nie uregulowało dotychczas prawnej kompetencji Kościoła wobec małżeństw osób ochrzczonych a niekatolickich, to Instrukcja *Dignitas connubii* stanowi właściwą interpretację praktyki jurysdykcyjnej Kościoła w tym przedmiocie (por. s. 53-54).

Po przedstawieniu podstawowych zasad odnośnie kompetencji sądów kościelnych w sprawie rozstrzygnięcia nieważności małżeństw niekatolików, zawartych w Instrukcji *Dignitas connubii*, Autor monografii przechodzi w rozdziale II do *prawa materialnego* w tym przedmiocie. Istotne wydaje się w tej Instrukcji wskazanie kryteriów prawa materialnego, które należy uwzględnić w postępowaniu o stwierdzenie nieważności małżeństw niekatolików, zarówno ochrzczonych, jak i nieochrzczonych. Są tu brane pod uwagę dwa podstawowe kryteria rozstrzygnięcia:

1. według *prawa Bożego*, czyli *prawa naturalnego* (Bóg jako stwórca natury) i *pozytywnego* prawa Bożego (Bóg jako dawca łaski);
2. według *prawa stanowionego*, którym były związane strony niekatolickie w czasie zawierania małżeństwa.

Jednocześnie Instrukcja zwraca uwagę na konieczne uwzględnienie formy zawarcia małżeństwa przez niekatolików. Kościół uznaje każdą formę zawarcia małżeństwa u niekatolików ochrzczonych, a w przypadku niekatolików wschodnich należy uwzględnić liturgiczny obrzęd zawarcia małżeństwa nawet, gdyby tylko jedna ze stron niekatolickich przynależała do Kościoła wschodniego niekatolickiego (*Dignitas Connubii*, art. 4 § 1-2). Dla uniknięcia nieporozumienia Instrukcja zaznacza, że Kościół uznaje dyscyplinę prawną małżeństw w Kościołach i Wspólnotach niekatolickich w zakresie przeszkód zrywających i wad zgody (por. s. 55-56).

Następnie Autor monografii, zgodnie z kryteriami rozstrzygnięcia nieważności małżeństw, zawartymi w Instrukcji *Dignitas Connubii*, omawia przeszkody do małżeństwa oraz wady zgody małżeńskiej pochodzące z *prawa Bożego*: niezdolność fizyczna do aktu seksualnego, przeszkoda pokrewieństwa (w określonym zakresie), przeszkoda węzła, ignorancja, błąd, symulacja całkowita lub częściowa; zaś z *prawa stanowionego*: podstęp, warunek, przymus (por. s. 61-72).

Rozdział III publikacji jest poświęcony zasadom prawa procesowego w rozstrzygnięciu nieważności małżeństw niekatolików. Podstawową sprawą jest kompetencja trybunału w takich procesach. Z lektury tego rozdziału widać, że problem związany z określeniem

kompetencji w tej sprawie miał w historii swoją długą ewolucję, aż do rozstrzygnięć Kodeksu Prawa Kanonicznego w kan.: 1673, 1674, 1400 i 1476, które znalazły swoje potwierdzenie w art. 3 i 4 § 2, n. 2 Instrukcji *Dignitas connubii*. Analiza całego postępowania procesowego w aspekcie jurystycznym ukazuje jednocześnie poważny aspekt antropologiczny, wskazujący na interes prawodawcy, którym jest Kościół, wobec stron uczestniczących w procesie. O ile bowiem samo postępowanie procesowe w sprawie ustalenia nieważności małżeństwa nie może być wolne od konkretnych wymogów, które nie wykluczają stanów napięć, to ważna jest intencja prawodawcy mająca na uwadze pomoc stronom potrzebującym. Ten pozytywny aspekt antropologiczny procesu kanonicznego zawarty jest w samej strukturze uprawnień instytucji prowadzącej proces, co Autorowi publikacji udało się również wyrazić (por. s. 81-98). Chodzi bowiem o postępowanie natury prawnej, którego celem jest doprowadzenie do rezultatu mającego na celu wprowadzenie ładu, a więc także spokoju u stron pragnących uregulować swój status życiowy.

Rozdziały IV, V, VI monografii są dedykowane prawu małżeńskiemu osób nieochrzczonych, zarówno z kręgów wyznaniowych jak i bezwyznaniowych. W przypadku małżeństw osób nieochrzczonych ważność ich małżeństwa należy rozstrzygać w oparciu o prawo, któremu osoby te podlegały w czasie zawierania małżeństwa, np. prawa cywilnemu. W takim przypadku sąd kościelny, uznając nierozzerwalność małżeństwa także naturalnego, może orzekać o jego nieważności wówczas, gdy prawo własne ustanawia normy unieważniające od chwili zawarcia związku małżeńskiego. Autor monografii zwraca uwagę, że polski *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* nie określa przeszkód uniezdalniających, występujących w prawie kanonicznym. Mogą jednak zaistnieć przesłanki prowadzące do unieważnienia danego związku (por. s. 126-132).

W przypadku osób nieochrzczonych, ale przynależących do innych wyznań, jak np. judaizm i islam, Autor monografii omawia dość szczegółowo formy i przeszkody małżeńskie w obu religiach. W związku z postępującą dziś migracją z krajów muzułmańskich są również w Europie przypadki wnoszenia spraw ważności

dotychczasowego związku, by móc zawrzeć małżeństwo ze stroną katolicką. W takiej sytuacji nie zawsze można kierować się procedurą na korzyść wiary, z uwagi na pluralizm i wielokulturowość religijną w islamie. Taki status małżeństw zawartych w islamie wynika z prawa religijnego w przepisach poszczególnych państw, ale interpretowanego przez ich różne szkoły prawne (por. s. 143). Zróznicowaną małżeńską strukturę prawną w tych systemach ks. W. Kraiński omawia syntetycznie w odniesieniu do islamu, buddyzmu, konfucjonizmu, taoizmu, hinduizmu (por. s. 144-186).

Rozdział V monografii kieruje uwagę na prawo małżeńskie osób ochrzczonych niekatolików, ale uznających sakramentalność małżeństwa. Odnosi się to do prawosławia i Kościołów związanych z Unią Utrechcką (*mariawici i Kościół polskokatolicki*). Obydwa te wyznania uznają sakramentalność kapłaństwa, małżeństwa i sukcesję apostołską. W odniesieniu do Kościołów wschodnich odłączonych od Kościoła katolickiego, Dekret ostatniego Soboru o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (n. 15), podkreśla istotne wspólne elementy dogmatyczne Kościoła katolickiego z Kościołami wschodnimi, uznając ich autonomię w stanowieniu prawa. Autor monografii omawia istotne elementy prawa małżeńskiego w prawosławiu, zwracając uwagę na formę zawarcia małżeństwa i odmienną pojmowania szafarza sakramentu w Kościołach wschodnich w odniesieniu do Kościoła katolickiego (por. s. 196-213), a także szczegółowo omawia przeszkody do małżeństwa (por. s. 213-251).

Drugą warstwę małżeństw osób ochrzczonych niekatolików stanowią członkowie Kościołów związanych z Unią Utrechcką. Dotyczy to Kościoła starokatolickiego mariawitów i Kościoła polskokatolickiego. Kościoły te posiadają ważną sukcesję apostołską i katolickie rozumienie sakramentów (s. 252). W Kościołach tych istnieje instytucja rozwodów. Orzeczenia sądów kościelnych tych wspólnot wyznaniowych w zakresie małżeństw zapadają na podstawie przepisów prawa tych Kościołów (por. s. 260-261).

Ostatni, VI rozdział monografii, omawia postępowanie prawno-kanoniczne w zakresie stwierdzenia nieważności małżeństwa w Kościołach nurtu protestanckiego, które nie uznają sakramentalności

małżeństwa (por. s. 263-294). W tej grupie wyznaniowej znajdują się: luteranie, kalwiński, anglikanie, metodyści, Kościół episkopalny, baptyści i szereg Wspólnot wyznaniowych nowej reformacji: Kościół Chrystusowy, milenaryści, adwentyści, Zielonoświątkowcy, mormoni, unitarianie, waldensi.

W odróżnieniu od sytuacji w prawosławiu nie ma problemu nieważności małżeństwa z braku formy we wspólnotach protestanckich, które nie posiadają własnego systemu prawnego w tej materii. Wspólnoty te w sprawach małżeńskich uznają kompetencje władzy świeckiej. Z tej racji małżeństwo cywilne zawarte we wspólnotach protestanckich ma charakter związku nierozzerwalnego (por. s. 263-294).

*Jak ocenić wartość monografii ks. W. Kraińskiego?*

W omawianej publikacji został dość wyraźnie ukazany przez jej Autora interdyscyplinary związek prawa kanonicznego z teologią, w kontekście bardzo zróżnicowanego i rozległego obszaru wyznaniowego. Śledząc uwarunkowania historyczne, wyznaniowe i państwowe w różnych wyznaniach i udział kościelnych trybunałów sądowych w zakresie postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa, da się zauważyć motyw wiary i troskę o zbawienie stron wnoszących sprawy. Podstawą trybunałów Kościoła katolickiego w postępowaniu o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest głównie prawo naturalne, świętość małżeństwa i godność osoby ludzkiej.

Tego rodzaju zasady wyznaczające ducha i styl postępowania trybunałów kościelnych wskazują na ekumeniczną postawę Kościoła katolickiego wobec innych Kościołów i Wspólnot wyznaniowych, która weryfikuje się w przypadku małżeństwa jako sakramentu, czyli zewnętrznego znaku łączącego człowieka z Bogiem i środka prowadzącego do zbawienia. Mając na uwadze tę prawdę Kościół w sektorze działania prawno-kanonicznego podejmuje różne sposoby w celu uczynienia z tej prawdy przedmiotu dla wzajemnego zrozumienia i kontaktu.

W odniesieniu do działu dedykowanego chrześcijanom wschodnim da się wyraźnie zauważyć retrospekcyjne spojrzenie ze strony Kościoła katolickiego w przedmiocie małżeństwa, które stanowi

ważną drogę do pogłębiania dialogu w kierunku jedności. Natomiast w ekumenicznej tendencji dialogu z Kościołami i Wspólnotami oddzielonymi od Kościoła katolickiego również w przedmiocie małżeństwa występują trudności wynikające z pluralizmu Wspólnot wyznaniowych, oraz z doktryny i form życia duchowego.

Analogiczny duch ekumeniczny w sprawach małżeństwa ujawnia się w relacji do niechrześcijan, zwłaszcza do judaizmu i islamu. Również w tym przypadku instytucje prawno-kanoniczne Kościoła katolickiego wychodzą z prawa naturalnego i starają się dyskretnie szukać we wspólnym dla wyznań Objawieniu odpowiedzi na pytania zapisane w naturze człowieka, aby znalezione rozwiązanie prawne służyło dobru osoby poszukującej autentycznego dobra własnego i zgodnego z uznawaną wartością religijną.

W takim aspekcie staram się dostrzec wartość tej monografii, która stanowi potwierdzenie uzasadnionego związku i wzajemnej współpracy prawa kanonicznego z teologią w niektórych sektorach. Podobna sytuacja zachodzi przecież między prawem rzymskim i teologią biblijną w zakresie Nowego Testamentu przy interpretacji niektórych wydarzeń biblijnych. Znajomość prawa rzymskiego pozwala lepiej zrozumieć wydarzenia chrystologiczne tamtej epoki i kultury prawa. Dlatego oceniając tę publikację ks. W. Kraińskiego w zakresie sakramentu małżeństwa w opcji teologicznej, widzę w tym pozytywny wkład Autora w podkreśleniu ważnej interdyscyplinarności prawa kanonicznego i teologii dla zrozumienia sensu konkretnych wydarzeń ludzkich i ukazania służebnego i praktycznego sensu tych dyscyplin naukowych dla człowieka. Monografia ta stanowi opracowanie mogące stanowić ważną pomoc w dalszych badaniach nad małżeństwem przy wykorzystaniu omawianej Instrukcji.

*Ks. Czesław Rychlicki*