

II. TEOLOGIA MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH

Studia Oecumenica 11
Opole 2011

ANDRZEJ PASTWA
Katowice

FORMA KANONICZNA MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH W ŚWIETLE *MOTU PROPRIO* „*OMNIUM IN MENTEM*” I NOWSZYCH UREGULOWAŃ STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. Uwagi na kanwie art. 1623 KKK (*editio typica*) oraz kan. 1127 § 1 KPK i can. 834 § 2 CCEO.

Otwarcie ekumeniczne proklamowane soborowym dekretem *Unitatis redintegratio* oraz posoborowe zmiany dyscypliny sakramentalnej Kościoła katolickiego, które wieńczył głośny dokument: *motu proprio* „*Matrimonia mixta*” z 1970 roku¹, stworzyły nową przestrzeń do dialogu międzywyznaniowego w przedmiocie zawierania małżeństw mieszanych. Już wtedy było jasne, że w ślad za magisterium wspomnianego dekretu – sankcjonującego współudział w czynnościach świętych², tj. w ukonstytuowaniu przymierza małżeńskiego ochrzczonych (przymierza sakramentalnego z punktu widzenia katolickiej doktryny)³ – konieczne będzie dalsze dostosowanie norm kanonicznego prawa mał-

¹ PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Matrimonia mixta”* (31 III 1970), „Acta Apostolicae Sedis” [dalej: AAS] 62 (1970), 257–263.

² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 8; 15.

³ Por. R. ALFS, *Gemeinsame Trauung? Die Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare in ihren beiden Ausgaben. Vergleich und kritische Würdigung. „De processibus matrimonialibus”* [dalej: DPM] 8/2 (2001), 212.

żeńskie⁴. Kluczowa norma 9. *Matrimonia mixta* przyznawała ordynariuszowi miejsca prawo dyspensowania od obowiązku formy kanonicznej, jeśli jej zachowanie wiązałoby się z poważnymi trudnościami (*graves difficultates*). W razie udzielania takiej dyspensy winna tylko być zachowana jakaś publiczna forma zawarcia małżeństwa⁵. Pierwszy znaczący, a zdaniem niektórych – miłowy krok w dialogu ekumenicznym został uczyniony⁶.

Jeszcze bardziej głębokich zmian „dostosowawczych” oczekiwano w nowym kodeksowym prawie małżeńskim. Trwały już prace nad reformą kodeksu łacińskiego z 1917 roku⁷, a z ustanowieniem przez Pawła VI Papieskiej Komisji do Rewizji Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich (1972) podobne zabiegi objęły normy *motu proprio* „*Crebrae allatae*” z 1949 roku – pierwsze wspólne ustawodawstwo małżeńskie Kościołów wschodnich⁸. I w jednym, i w drugim przypadku ambitnym celem reformy było m.in. kompleksowe przeszczepienie nauki *Vaticanum II* do rozdziałów *De matrimonio* w „łacińskiej” i „wschodniej” kodyfikacji Kościoła katolickiego. Wiele zatem wskazywało na to, że „kurs” głębokiej reformy – zainicjowany przez *motu proprio* „*Matrimonia mixta*” – wymusi dalsze, bynajmniej nie „symboliczne” przeobrażenie części kościelnego ustawodawstwa dotyczącej zawierania małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej. Tak się też stało: trudno wskazać drugi taki obszar uregulowań prawnych w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku, w którym zmiany w stosunku do kodyfikacji z 1917 roku byłyby tak daleko idące jak prawo o małżeństwach mieszanych⁹. Nie trzeba dodawać, że ta sama „pieczęć” soborowego *aggiornamento* stygmatyzuje

⁴ Posoborowe zmiany w prawie małżeńskim następowały stopniowo. Jeszcze instrukcja Kongregacji Doktryny Wiary z marca 1966 roku *Matrimonii sacramentum* utrzymywała w mocy trydencką zasadę o konieczności katolickiej formy kanonicznej do ważnego zawarcia każdego małżeństwa mieszanego – jakkolwiek znosiła obowiązek składania przyrzeczeń, tzw. rękojmi, przez stronę niekatolicką. AAS 58 (1966), 238, norma III. Zapowiedzią poważnej zmiany w tej materii było prawo ogłoszone w *motu proprio De Episcoporum muneribus*, które wprowadzało możliwość zwolnienia od formy kanonicznej za dyspensą zarezerwowaną Stolicy Apostolskiej. PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „De Episcoporum muneribus”* (15 VI 1966), AAS 58 (1966), 470–471, norma IX, 17.

⁵ PAULUS VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Matrimonia mixta”*, norma 9.

⁶ W opinii niemieckiego badacza problematyki małżeństw mieszanych Rainera Alfsa charakter zmian, które dokonały się w latach 1966–1970, daje podstawy, by mówić o prawdziwym skoku jakościowym. R. ALFS, *Die außerordentlichen Formen der kanonischen Eheschließung im Licht der Lehre von der Sakramentalität der Ehe*. Eine Untersuchung zur ekklesiologischen Bedeutung der sakramentalen Eheschließung, in: *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, hg. H. MÜLLER, R. WEIGAND, Bd. 15, Würzburg 1993, 312–323.

⁷ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Romae 1918 [dalej: CIC 1917].

⁸ PIUS XII, *Motu proprio „Crebrae allatae”* (22 II 1949) [dalej: CA], AAS 41 (1949), 89–119.

rozdział *De matrimoniis mixtis* w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku¹⁰.

W obu kodeksach ustawodawca kościelny poświęcił wiele uwagi regulacjom odnoszącym się do problemu ukonstytuowania małżeństwa – zwłaszcza w przepisach o formie kanonicznej. Jak doniosła i zarazem skomplikowana to materia, najlepiej świadczy fakt, że ekumeniczne szukanie porozumienia tudzież próby zbliżenia stanowisk w tym przedmiocie z niekatolickimi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi implikuje „wcześniejszy” dialog – jeszcze w łonie samego Kościoła katolickiego. Czyż nie jest symptomatyczna uwaga cenionego eksperta w zakresie prawa małżeńskiego Kościoła katolickiego Josepha Pradera: „W Kościołach wschodnich (katolickich – A.P.) forma liturgiczna i forma prawna celebracji małżeństwa są od siebie nierozdzielne, podczas gdy w Kościele łacińskim mają one różną funkcję i różną skuteczność: obrzęd liturgiczny jest wymagany tylko do godziwości, forma prawna natomiast – do ważności małżeństwa. W dyscyplinie wschodniej święty obrzęd (*ritus sacer*) z błogosławieństwem kapłańskim jest elementem istotnym formy prawnej”¹¹.

O tym właśnie należy pamiętać w wykładni kan. 1127 § 1 KPK: „Co do formy małżeństwa mieszanego należy zachować przepisy kan. 1108. Jeśli jednak małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego, kanoniczna forma zawarcia wymagana jest tylko do godziwości; do ważności zaś konieczny jest udział świętego szafarza, z zachowaniem innych wymogów prawa”. Podobnie – w interpretacji analogicznego kanonu CCEO, który stanowi: „Jeśli (...) strona katolicka należąca do jakiegoś Kościoła wschodniego *sui iuris* zawiera małżeństwo ze stroną, która należy do Kościoła wschodniego akatolickiego, to formę (...) należy zachować jedynie do godziwości; do ważności zaś wymagane jest błogosławieństwo kapłana z zachowaniem innych wymogów prawa”¹².

Właściwy kanon o formie kanonicznej, do którego odsyła kodeks łaciński brzmi następująco: „Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich; a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w następujących kanonach i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 144, 1112, § 1, 1116 i 1127, §§ 2–3 (§ 1). Za asystu-

⁹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 [dalej: KPK], kan. 1124–1129.

¹⁰ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, Città del Vaticano 1990, [dalej: CCEO], can. 813–816.

¹¹ J. PRADER, *Il Matrimonio in Oriente e in Occidente*, Roma 1992, 228.

¹² CCEO, can. 834 § 2.

jącego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła (§ 2)¹³.

Nie trzeba specjalnie wskazywać na różnice między cytowanym kanonem a jego odpowiednikiem w kodeksie Kościołów wschodnich – can. 828, bo widoczne są gołym okiem: „Ważne są tylko małżeństwa zawarte w świętym obrzędzie wobec hierarchy miejsca lub proboszcza miejsca lub kapłana, któremu przez jednego z nich zostało udzielone upoważnienie do błogosławienia małżeństwa i przynajmniej dwóch świadków, jednak według przepisów następných kanonów i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 832 i 834 § 2; Obrzęd ten należy rozumieć jako święty przez sam udział kapłana asystującego i błogosławiącego”¹⁴. Dość powiedzieć, że za jednym i drugim zapisem normatywnym stoi wielowiekowa tradycja, której przekaz jest stosunkowo prosty. Ugruntowana w Kościele łacińskim doktryna głosi, że małżeństwo powstaje przez zgodę małżeńską wyrażoną zgodnie z prawem (*contractus sui iuris*)¹⁵ i – co istotne – sami nupturienti/małżonkowie są szafarzami sakramentu. W doktrynie Wschodu niezmiennie panuje pogląd, że szafarzem sakramentu małżeństwa jest kapłan, który błogosławiąc małżonków, spełnia święty obrzęd (*ritus sacer*).

Prawdę o tych różnicach – identyfikowanych w dwóch płaszczyznach rozbieżności, wokół kwestii: jakie znaczenie ma święty obrzęd oraz kto jest szafarzem sakramentu? – dobrze oddawał art. 1623 Katechizmu Kościoła Katolickiego z 1992 roku (tekst oficjalny w języku francuskim): „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (nazywanego „ukoronowaniem”) jest prezbiter lub biskup, który po przyjęciu wzajemnej zgody małżonków koronuje męża i żonę na znak przymierza małżeńskiego”¹⁶.

I tak dochodzimy do wydarzenia, którego nie sposób pominąć w kontekście tematu niniejszego opracowania. Wraz z ogłoszeniem *editio tipica* Katechizmu Kościoła Katolickiego w 1998 roku (oficjalna wersja łacińska), wprowadzona została korekta do przytoczonego artykułu katechizmowego – z odesłaniem (w przypisach) do can. 817 i 828 CCEO. Istotę zmiany kompetentnie ujmuje

¹³ KPK, kan. 1108.

¹⁴ Dwa wyjątki wymienione w kanonie dotyczą: formy nadzwyczajnej (can. 832) i formy zawarcia małżeństwa z osobą Kościoła wschodniego akatolickiego, wiążącej jedynie do godziwości (can. 834 § 2). Wynika stąd, że regulacja „wschodnia” (w odróżnieniu od „łacińskiej”) nie przewiduje możliwości delegowania osoby świeckiej do błogosławienia małżeństwa – D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese Orientali Cattoliche*, in: *I matrimoni misti*, „Studi Giuridici”, vol. 47, Città del Vaticano 1998, 71.

¹⁵ Por. KPK, kan. 1057 § 1.

¹⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (2 wyd. poprawione: Poznań 2002) [dalej: KKK], art. 1623.

obecny sekretarz Kongregacji Kościołów Wschodnich, rektor Papieskiego Instytutu Wschodniego, arcybiskup Cyril Vasil¹⁷: w nowym sformułowaniu art. 1623 położony został akcent na rolę kapłana jako urzędowego świadka zgody małżeńskiej¹⁷. Odnowiona treść wymienionego artykułu jest następująca: „Według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W tradycjach Kościołów wschodnich kapłani lub biskupi, którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”¹⁸.

Choć od razu trzeba zaznaczyć, że nie przez wszystkich skorygowana formuła art. 1623 KKK przyjęta została z entuzjazmem¹⁹, to aktualny zapis katechizmowy dał asumpt do podejmowania nowych prób zharmonizowania w łonie katolicyzmu doktryny małżeńskiej Kościoła łacińskiego i Kościołów wschodnich. Taką próbę podjął w 2003 roku Andrej Saje w dysertacji doktorskiej obronionej na Uniwersytecie Gregoriańskim²⁰, której istotne konkluzje w przedmiotowym zakresie (nawiązujące do idei Urbana Navarretego i Josepha Pradera) warto przytoczyć *in extenso*. Autor podkreśla ważność drugiego zdania art. 1623 KKK (*editio tipica*), że przewodniczący celebracji liturgicznej *ritu sacro* kapłani lub biskupi „są świadkami wzajemnej zgody małżonków”, a „ich błogosławieństwo jest konieczne także dla ważności sakramentu”. A zatem, jeśli w Kościele łacińskim akcentuje się, że zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą naturalnego i sakramentalnego małżeństwa, a w Kościołach wschodnich wskazuje się przede wszystkim na istotny obrzęd liturgiczny, dokonywany przez kapłana błogosławiącego nupturientów – to nie wolno zapominać, że owo „błogosławieństwo kapłana nie wywoła żadnego efektu, jeśli wcześniej nupturienti nie wymienią między sobą zgody, która należy do istoty małżeństwa, a mianowicie ją konstytuuje. W tym sensie, wolno stwierdzić, że wszystkie trzy osoby są szafarzami (ministrami), ale nie na tej samej płaszczyźnie. Nupturienti konstytuują małżeństwo jako szafarze umowy-sakramentu, podczas gdy kapłan jako szafarz świętego obrzędu udziela błogosławieństwa wymaganego do waż-

¹⁷ „Die Erwähnung des Priesters oder des Bischofs als «Spender des Sakramentes» wurde verändert und der Akzent verschob sich auf seine Rolle als Zeuge des Konsenses. Die wörtliche Erwähnung einer Eheschließungsliturgie (genannt auch «Krönung») wurde ausgelassen. Es wurde die Notwendigkeit der priesterlichen Segnung «ad validitatem sacramenti» betont“. C. VASIL¹⁷, *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung – Elemente der Form der Feier der Eheschließung gemäß c. 828 CCEO: intereklesiale und ökumenische Implikationen*, DPM 12 (2005), 52.

¹⁸ KKK, art. 1623.

¹⁹ Krytyczną opinię o nowym kształcie art. 1623 formułuje cytowany już D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice*, 72.

²⁰ A. SAJE, *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*, Roma 2003.

ności formy zwyczajnej”²¹. Co więcej, wobec stałej doktryny o nierozdzielności umowy małżeńskiej i sakramentu, a także w oparciu o funkcjonujące w kanonistyce rozróżnienie między aktem istotnym (zgoda małżeńska) i obrzędem istotnym (ceremonia liturgiczna z błogosławieństwem) – za oczywisty Andrzej Saje uznaje pogląd, że ministerialna funkcja błogosławiącego małżeństwo kapłana należy w Kościołach wschodnich jedynie do istotnego obrzędu. Funkcja ta bowiem nie jest z prawa naturalnego, jak w przypadku nieodzownej i niezastąpionej zgody małżeńskiej, lecz została przypisana w prawie pozytywnym Kościoła do formy zwyczajnej zawarcia małżeństwa. Toteż w sytuacji poważnej niedogodności, gdy pozytywne prawo ludzkie znajdzie się w konflikcie z prawem naturalnym, jest oczywiste, że przeważa to ostatnie. W takim przypadku małżeństwo pozbawione istotnego obrzędu zostanie zawarte ważnie i godziwie. Swą wypowiedź słoweński kanonista pointuje zdaniem: „Kapłana błogosławiącego [małżeństwa – A.P.] w Kościołach wschodnich, w których obrzęd liturgiczny jest wymagany do ważności formy zwyczajnej, można uważać za szafarza tylko w sensie liturgicznym”²².

Opinii, że nowa formuła art. 1623 KKK doktrynalnie zbliży Kościoły w łonie katolicyzmu, nie podzielają cytowani już wybitni eksperci, znawcy tradycji Wschodu: Dimitri Salachas i Cyril Vasil’. Ten ostatni precyzyjnie opisując charakter zmian, jakie w tym artykule wprowadziła *editio tipica* Katechizmu, czuje się zobligowany bronić relewancji prawnej świętego obrzędu (z jego elementem esencjalnym: kapłańskim błogosławieństwem) – nie inaczej, jak w powołaniu się na kodeksowe przepisy o formie zawarcia małżeństwa. Autor m.in. przypomina, że o ile CIC 1917 ani jednym słowem nie wspominał o obrzędzie sakramentalnym, o tyle właściwy kanon prawa małżeńskiego katolickich Kościołów wschodnich w *motu proprio* „*Crebrae allatae*” (1949)²³ zawierał już kompletny opis prawny sakramentalnego obrzędu zawarcia małżeństwa. *Ritus sacer* obejmował całość liturgicznych modlitw i ceremonii, zaś esencjalnym jądrem tego obrzędu, decydującym – jak podkreślali ówczesni komentatorzy – o jego ważności, było kapłańskie błogosławieństwo małżonków: znakiem krzyża²⁴. Co przy tym nie jest bez znaczenia, w 1953 roku Papieska Komisja do Redakcji Kodeksu Wschodniego Prawa Kanonicznego potwierdziła, że do ważności małżeństwa wystarcza zwykle błogosławieństwo²⁵. Jak zauważa Cyril Vasil’, aktu-

²¹ *Tamże*, 214.

²² *Tamże*, 215.

²³ Can. 85.

²⁴ A. COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. 3: *De Matrimonio*, Romae 1950, 195.

²⁵ PONTIFICIA COMMISSIO AD REDIGENDUM CODICEM IURIS CANONICI ORIENTALIS, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Crebrae allatae sunt”. Interpretationes Authenticae* (3 V 1953), AAS 45 (1953), 313.

alnie obowiązujący can. 828 CCEO, uwypuklający doniosłość *ritus sacer*, dostarcza argumentów, by śmiało artykułować doniosłość trójwymiarowego kościelnego wydarzenia sakramentu, w którym uczestniczą Bóg, narzeczony i narzeczona. Owszem, jeśli już posługiwać się łacińskim terminem *contractus* (abstrahując od tego, że biblijny termin *foedus* jest tu bardziej adekwatny), zasadne jest mówienie raczej o „kontrakcie między trojgiem” niż o „kontrakcie między dwojgiem”²⁶. Teologicznie rzecz ujmując, właśnie na mocy kapłańskiego błogosławieństwa Duch Święty przeobraża ludzkich oblubieńców w ikonę jedności Chrystusa i Kościoła i zarazem daje im sakramentalną łaskę tak, że ich życie małżeńskie staje się odbiciem życia trynitarnego i tworzy „Kościół domowy”²⁷. Toteż nie bez racji znany kanonista greckokatolicki Péter Szabó – rozwijając ideę doskonale uwypuklonego we wschodniej liturgii sakramentu małżeństwa pośrednictwa Kościoła – dostrzega w kapłanie reprezentanta Boga – jedyne Twórcy i Szafarza sakramentalnego małżeństwa. Błogosławiący małżeństwo kapłan nie tylko występuje w roli przewodniczącego ceremonii liturgicznej zawarcia małżeństwa, lecz także w roli współdzielającego sakrament, uprzywilejowanego protagonisty boskiej interwencji Ducha Świętego²⁸.

W tym kontekście trudno przejść „do porządku” nad faktem, że tak jak „małżeńskie” uregulowania KPK i CCEO, prezentując odmienne rozumienie zawarcia sakramentalnego małżeństwa, stawiają katolickich teologów i kanonistów wobec niemałych trudności hermeneutycznych, tak – niestety – zmieniony zapis art. 1623 KKK tych trudności jeszcze przysparza. Cyril Vasil’ bynajmniej nie mija się z prawdą – ale świadomie wyodrębnia kwestię owego dysonansu – kiedy stwierdza, że podczas gdy w pierwszym wydaniu Katechizmu kapłan był określony jako szafarz sakramentu („w liturgiach wschodnich”), to w *editio typica* KKK przypisano mu tylko funkcję świadka (i to w zdaniu rozpoczynającym się: „W tradycjach Kościołów wschodnich...”)²⁹.

Z kolei D. Salachas, przywołując numer 82 instrukcji Kongregacji Kościołów Wschodnich z 6 stycznia 1996 roku nt. istotności kapłańskiego błogosławieństwa w kanonicznym zawarciu małżeństwa³⁰, odnosi się do problematycz-

²⁶ C. VASIL’, *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung*, 59; por. E. EID, *La definizione del matrimonio e le sue proprietà essenziali*, in: *Il matrimonio nel Codice dei canoni delle Chiese orientali*, „Studi Giuridici”, vol. 32, Città del Vaticano 1994, 99.

²⁷ D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio*, 184.

²⁸ P. SZABO, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica*, „Folia Athanasiana” 3 (2001), 115.

²⁹ C. VASIL’, *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung*, 52, 60.

³⁰ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali „Il Padre incomprensibile”* (6 I 1996), n. 82 – <http://www.vatican.va/>.

nej kwestii udziału diakona jako reprezentanta Kościoła (na mocy zgodnej z prawem delegacji), gdy jedna ze stron (lub oboje) należy do Kościoła wschodniego³¹. Zwłaszcza interesujące jest praktyczne rozpoznanie przez tego autora problemów natury ekumenicznej, związanych z rzeczoną kwestią. Na pytanie, czy ważne jest małżeństwo między dwojgiem narzeczonych, z których jedno jest katolikiem wschodnim, a drugie należy do Kościoła wschodniego niekatolickiego, gdy błogosławiącym to małżeństwo był diakon Kościoła wschodniego katolickiego – odpowiedź negatywna jest oczywista (na podstawie can. 830 CCEO). Ale już pytanie o ważność małżeństwa osób, z których jedna należy do Kościoła katolickiego łacińskiego, a druga do Kościoła wschodniego niekatolickiego, zaś liturgii przewodniczy diakon w Kościele łacińskim – przynosi różne odpowiedzi. A szkoda, bo szafarzami sakramentów według dyscypliny wschodniej może być tylko biskup lub prezbiter, podczas gdy zadaniem diakona jest liturgiczne asystowanie jednemu bądź drugiemu³². Żaden Kościół wschodni: katolicki czy prawosławny, nie dopuszcza w swej tradycji kanonicznej i liturgicznej, by diakon (a tym bardziej wierny świecki) mógł być ministrem sakramentu małżeństwa³³.

Warto za Cyrilem Vasil'em przytoczyć dwa argumenty, które podbudowują niniejsze stanowisko teologicznoprawne. Pierwszy, odwołuje się do subiektywnych praw wiernych w Kościele: nupturient-katolik wschodni ma prawo otrzymać – a szafarz obowiązek udzielić – sakramentalne błogosławieństwo. Do tej idei nawiązuje przepis kanonu, poświęcony nadzwyczajnej formie zawarcia małżeństwa. Zobowiązuje on małżonków, którzy zawarli związek wobec samych tylko świadków, by jak najszybciej przyjęli wspomniane błogosławieństwo³⁴ – w domyśle: by nie byli go pozbawieni, co z punktu widzenia ich życia religijnego może mieć duże znaczenie³⁵. Drugim argumentem jest stałość orzecznictwa kościelnego w kwestii uznawania za nieważne małżeństw między akatolikami wschodnimi, zawartych bez asystencji i błogosławieństwa kapłana. Jeśli zatem Kościół katolicki, kierując się względami ekumenicznymi, przyjmuje takie kryterium dla braci i siostr z Kościoła prawosławnego, czy – konsekwentnie – nie należałoby usankcjonować konieczność *ritus sacer* dla katolików wschodnich, a mianowicie podnieść kapłańskie błogosławieństwo – decyzją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła – do rangi elementu *ex voluntate Ecclesiae*

³¹ D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice...*, 72–73; por. C. VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung*, 61–64.

³² Zob. C.G FÜRST, *Kann ein an sich ordnungsgemäß delegierter lateinischer Diakon oder Laie unter bestimmten Umständen auch Ehen von und mit Orientalen segnen?*, „Prawo Kanoniczne“ 43 (2000), 47–66.

³³ D. SALACHAS, *I matrimoni misti nel Codice*, 72–73.

³⁴ Por. CCEO, can. 832 § 3.

³⁵ C. VASIL', *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung*, 62–63.

*additum substantia sacramenti*³⁶? Czy nie należałoby w tej sprawie dać wyraz podobnej empatii i zrozumienia – z powołaniem się na szacunek dla bogactwa duchowej, teologicznej, liturgicznej i kanonistycznej spuścizny – jak w odniesieniu do wymienionego Kościoła siostrzanego? Kończąc swą refleksję, autor wyraża nadzieję, że Kościół łaciński poczuje się bardziej zmotywowany do lepszego zrozumienia i respektowania teologii i dyscypliny Wschodu, by mogły ziścić się słowa Jana Pawła II wyrażone w liście apostolskim *Orientalis lumen*: „oczekuje się również od Kościoła łacińskiego, aby respektował i w pełni dowartościował godność chrześcijan Wschodu oraz by przyjął z wdzięcznością skarby duchowe, które katolickie Kościoły Wschodnie przechowują z pożytkiem dla całej wspólnoty katolickiej; aby w konkretny sposób ukazał, o wiele wyraźniej aniżeli w przeszłości, jak bardzo szanuje i podziwia Wschód chrześcijański i jak bardzo ceni jego wkład w pełną realizację powszechności Kościoła”³⁷.

2. Aktualna interpretacja kan. 1117 KPK (can. 834 § 1 CCEO) oraz kan. 1124 KPK (can. 813 CCEO)

Nader celowe w refleksji nad problematyką *forma canonica matrimonii mixti* jest objęcie analizą przepisu kan. 1117 (KPK) o obowiązywalności formy kanonicznej – w dwóch jego wersjach: wcześniejszej i obecnej. W prawie Kościoła łacińskiego od czasu promulgacji kodeksu Jana Pawła II funkcjonował następujący przepis: „Określona wyżej forma powinna być zachowana, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta i nie odstąpiła od niego formalnym aktem, z zachowaniem przepisów kan. 1127 § 2”³⁸. Dnia 26 października 2009 roku papież Benedykt XVI w *motu proprio* „*Omnium in mentem*”³⁹ zdecydował o wykreśleniu z formuły kan. 1117 KPK słów: „i nie odstąpiła od niego formalnym aktem” (*neque actu formali ab ea defecerit*). Oprócz tego kanonu, identyczną zmianę wprowadził papież w dwóch innych kanonach KPK: 1086 § 1⁴⁰ i 1124⁴¹. Nowy przepis, obecny w systemie prawnym Kościoła łaciń-

³⁶ Por. U. NAVARRETE, *De ministro sacramenti matrimonii in ecclesia latina et in ecclesiis orientalibus. Tentamen explicatonis concordantis*, „Periodica de re canonica” 84 (1995) 730.

³⁷ JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Orientalis lumen”* (2 V 1995), nr 21; C. VASIL’, *Der ritus sacer und die priesterliche Segnung*, 63–64.

³⁸ Przepis kan. 1127 § 2 dotyczy możliwości dyspensowania od formy kanonicznej (będzie o nim mowa później).

³⁹ BENEDYKT XVI, *Motu proprio „Omnium in mentem”* (26 X 2009), „L’Osservatore Romano” – wyd. polskie 31/5 (2010)13–14.

⁴⁰ KPK, kan. 1086, § 1. Nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta (i nie odłączyła się od niego formalnym aktem), a druga jest nieochrzczona.

⁴¹ Do tego kanonu, dotyczącego formy kanonicznej małżeństw mieszanych, wrócimy później.

skiego od dnia 8 kwietnia 2010 roku (po upływie *vacatio legis*), który zobowiązuje katolika do formy kanonicznej, niezależnie – co należy podkreślić – od jego ewentualnego wystąpienia z Kościoła katolickiego formalnym aktem, przyjął kształt podobny do przepisu can. 834 CCEO: „Należy zachować przepisana przez prawo formę zawarcia małżeństwa, jeśli przynajmniej jedna ze stron zawierających małżeństwo została ochrzczona w Kościele katolickim lub została do niego przyjęta”⁴².

Nie miejsce tu na prezentację motywów decyzji papieskiej. Dość powiedzieć, że od dawna zgłaszane postulaty doktryny kanonistycznej – które dobrze egzemplifikują wystąpienia znanego niemieckiego kanonisty Winfrieda Ayman-
sa⁴³ – najpierw znalazły zrozumienie ważnej kurialnej dykasterii: Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych⁴⁴, by finalnie przyczynić się do postanowień *motu proprio* „*Omnium in mentem*”.

Wejście w życie wymienionego dokumentu żadną miarą nie zakwestionowało ważności – mającego aprobatę papieża Benedykta XVI – listu okólnego tej samej Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 roku – i zawartego w nim określenia aktu formalnego wystąpienia z Kościoła katolickiego⁴⁵. Warto zatem pamiętać, że Papieska Rada – nie bez istotnego *memento*: „sakramentalna więź przynależności do Ciała Chrystusa (...) zważywszy charakter sakramentalny chrztu, jest trwałą więzią ontologiczną i nie zostaje umniejszona z powodu jakiegokolwiek aktu lub faktu odstąpienia” – w kolejnych punktach reguluje: „(1) Odlączenie się od Kościoła katolickiego, aby mogło być uznane za prawdziwy *actus formalis defectionis ab Ecclesia* (...) musi urzeczywistnić się poprzez: (-) wewnętrzną decyzję odstąpienia od Kościoła katolickiego; (-) wykonanie i zewnętrzną manifestację tej decyzji; (-) przyjęcie do wiadomości tej decyzji przez kompetentną władzę kościelną. (2) Treścią aktu woli powinno być zerwanie tych więzi wspólnoty – wiary, sakramentów, wła-

⁴² Jakkolwiek „wschodni” kanon nie wskazuje wprost – jak to czyni jego „łaciński” odpowiednik – na możliwość dyspensowania od formy, to wiemy, że CCEO zastrzega takie prawo Stolicy Apostolskiej lub patriarsze, przy czym dyspensy można udzielić tylko, gdy zachodzi bardzo poważna przyczyna: „*Dispensatio a forma celebrationis matrimonii iure praescripta reservatur Sedi Apostolicae vel Patriarchae, qui eam ne concedat nisi gravissima de causa*”. CCEO, can. 835.

⁴³ W. AYMAN, *Die Defektionsklauseln im kanonischen Eherecht. Plädoyer für die Tilgung des Befreiungstatbestandes eines »actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica« in den cc. 1086 § 1, 1117 und 1124 CIC*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ 170 (2001), 402–440.

⁴⁴ Gremium to już w 1999 roku jednogłośnie przyjęło propozycję o skreśleniu klauzuli *nec actu formali ab ea (Ecclesia catholica) deficerit* z kanonów 1086, 1117 i 1124. K. LÜDICKE, *Kommentar zum c. 1124*, in: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, hg. Idem, Es-sen 2010, 1086/6.

⁴⁵ PAPIESKA RADA DO SPRAW TEKSTÓW PRAWNYCH, *Komunikat w związku z tak zwanym actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica* (13 III 2006), Prot. N. 10279/2006 – <http://www.wiadomosci.archidiecezja.katowice.pl/>.

dzy pasterskiej – które pozwalają wiernym otrzymywać życie łaski w Kościele. Oznacza to, że taki akt formalny odstąpienia nie ma wyłącznie charakteru prawno-administracyjnego (wypisanie się z Kościoła w sensie metrykalnym, z idącymi za tym konsekwencjami cywilnoprawnymi), lecz staje się prawdziwym odzieniem od konstytutywnych elementów życia Kościoła: zakłada więc akt apostazji, herezji lub schizmy. (3) Prawno-administracyjny akt opuszczenia Kościoła sam z siebie nie może stanowić formalnego aktu odłączenia się w sensie zakładanym przez KPK, gdyż może mu towarzyszyć wola trwania we wspólnocie wiary. Z drugiej strony herezja formalna ani (tym bardziej) materialna, schizma i apostazja same nie stanowią formalnego aktu odstąpienia, o ile nie zostaną zewnętrznie urzeczywistnione i jeśli nie zostaną w wymagany sposób ujawnione władzy kościelnej. (4) Poza tym, musi chodzić o ważny akt prawny, dokonany przez prawnie zdolną do tego osobę i zgodnie z regulującymi go normami kanonicznymi (por. kanony 124–126). Akt taki musi zostać dokonany w sposób osobisty, świadomy i wolny. (5) Wymaga się, poza tym, aby akt został ujawniony przez zainteresowanego w formie pisemnej kompetentnej władzy Kościoła katolickiego: własnemu Ordynariuszowi lub proboszczowi, który jedynie jest kompetentny, by stwierdzić, czy zaistniał akt woli o treści wyrażonej w p. 2. W konsekwencji jedynie zbieżność tych dwóch elementów – profilu teologicznego aktu wewnętrznego oraz jego manifestacji w sposób powyżej zdefiniowany – stanowi *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, pociągający za sobą odpowiednie sankcje kanoniczne (por. kanon 1364 § 1)”.

W *Zasadach postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, przyjętych przez Konferencja Episkopatu Polski w 2008 roku⁴⁶ (w celu zapewnienia jednolitego stosowania powyższych wskazań w naszym kraju), biskupi polscy – w ślad za Papieską Radą – podkreślili, że *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, choć istotnie wpływa na prawny status osoby w Kościele, nie jest w stanie zmienić jej konstytutywnej przynależności do Kościoła (dodajmy: spowodowana rzeczonym aktem utrata pełnej wspólnoty z Kościołem i przysługujących w nim uprawnień⁴⁷ – przez faktyczną apostazję, herezję lub schizmę – nie oznacza, że katolik staje się akatolikiem⁴⁸). Czytamy zatem w wyjaśnieniu Konferencji: „Wraz z przyjęciem sakramentu chrztu św. człowiek zostaje niezniszczalnym charakterem wszczepiony we wspólnotę Kościoła (KKK 1213; KPK, kan. 96; 849), w której posiada należne prawa i podejmuje odpowiednie obowiązki. Katechizm Kościoła Katolickiego naucza: „Ochrzczeni, odrodzeni (przez chrzest) jako synowie Boży, zobowiązani są do wyznawania przed ludźmi wiary, którą otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła, i uczestniczenia w apostołskiej i misyjnej działalności ludu Bożego” (KKK

⁴⁶ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, Akta Konferencja Episkopatu Polski 14 (2008), 89–91.

1270). Jednym z podstawowych obowiązków wiernego wobec Kościoła jest więc zachowywanie z nim wspólnoty (kan. 209 § 1)⁴⁹.

Wobec powyższego przynajmniej krótkiego przybliżenia wymaga jeszcze jedna kwestia. Otóż dnia 3 maja 2005 roku przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych, kardynał Julian Herranz, przesłał pismo biskupowi diecezji Rottenburg-Stuttgart Gebhardowi Fürstowi⁵⁰, które jest odpowiedzią na pytanie niemieckiego hierarchy (z dnia 25 stycznia 2005 roku): Czy dziecko ochrzczone w Kościele katolickim, które następnie zostało przez rodziców wprowadzone do innej wyznaniowo wspólnoty (zmieniło z rodzicami wiarę na niekatolicką), a po osiągnięciu 7 roku życia pozostało w tej wspólnocie (i dalej wyznaje jej wiarę, a więc nie powróciło do Kościoła katolickiego) – czy w świetle kan. 1117 KPK takie dziecko (obecnie nupturient) jest związane obowiązkiem formy kanonicznej, czy też nie?⁵¹. Odpowiedź przewodniczącego Papieskiej Rady nie pozostawia wątpliwości, choć nie wprost odnosi się do zadanego pytania. Wskazuje mianowicie znane nam już kryteria – elementy, które stanowią o *actus formalis defectionis ab Ecclesia*: (1) wewnętrzną decyzję odstąpienia od Kościoła katolickiego; (2) wykonanie i zewnętrzną manifestację tej decyzji; (3)

⁴⁷ Kard. K. Lehmann, biskup diecezji Mainz, w liście pasterskim na Wielki Post 2011 wyliczył kanoniczno-prawne skutki wystąpienia z Kościoła katolickiego: „Der Ausgetretene bleibt aufgrund seines Getauft-Seins zwar Glied der Kirche, aber er verliert viele wichtige Rechte als Mitglied der Kirche (sogenannte „Gliedschaftsrechte“). Das heißt konkret: (–) Außer in Todesgefahr keine Teilnahme an den Sakramenten der Buße, der Eucharistie, der Firmung und der Krankensalbung; (–) Keine Übernahme von Ämtern und Funktionen in der Kirche, auch nicht in pfarrlichen und in diözesanen Räten; (–) Keine Ausübung des Dienstes als Tauf- und Firmpate; (–) Verlust des aktiven und passiven Wahlrechts in der Kirche; (–) Ausschluss von der Mitgliedschaft in öffentlichen kirchlichen Vereinen; (–) Gemäß kirchlichem Arbeitsrecht fristlose Kündigung von kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Fall ihres Kirchenaustritts; (–) Widerruf einer kirchlichen Ermächtigung zur Ausübung von Diensten wie zum Beispiel einer Lehrbefugnis („missio canonica“ oder „nihil obstat“); (–) Mögliche Verweigerung eines kirchlichen Begräbnisses, falls die ausgetretene Person nicht vor dem Tod irgendein Zeichen der Reue zum Ausdruck brachte“. K. LEHMANN, *Was bedeutet „Kirchenaustritt“*. *Hirtenwort des Bischofs von Mainz zur Österlichen Bußzeit 2011*, 10 – www.bistum-mainz.de/kardinal/.

⁴⁸ W tym kontekście cytowany już K. LÜDICKE kompetentnie zauważa: „Man wird ihn je nach Sachlage als Straftäter betrachten, jedenfalls aber seine objektive Rechtsminderung aufgrund des Verlustes der vollen Gemeinschaft feststellen, ihm sein Katholik-Sein aber nicht absprechen können. Zwischen dem Stehen in der „plena communio“ und dem Status eines Katholiken besteht also keine Deckungsgleichheit“. K. LÜDICKE, *Die Kirchengliedschaft und die „plena communio“*. *Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts*, in: *Recht im Dienste des Menschen*, hg. K. LÜDICKE, H. PAARHAMMER, D.A. BINDER, Graz 1986, 381–382.

⁴⁹ KONFERENCIA EPISKOPATU POLSKI, *Zasady postępowania*, n. 1.

⁵⁰ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE, *Schreiben an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart zu can. 1117 CIC vom 3.5.2005*, DPM 12 (2005), 259–260.

⁵¹ *Tamże*, 259.

przyjęcie do wiadomości tej decyzji przez kompetentną władzę kościelną⁵². W interesującym studium Engelbert Frank ukazuje historyczne tło i skomplikowany proces dochodzenia do takiej właśnie – aktualnie obowiązującej w Kościele katolickim – wykładni prawnej: ani wystąpienie z Kościoła katolickiego rodziców-prawnych reprezentantów dzieci, ani niekatolickie wychowanie, ani nawet pozostawanie (w wyniku świadomej decyzji) w niekatolickiej wspólnocie – nie uwalnia od obowiązku formy kanonicznej nupturienta ochrzczonego w dzieciństwie w Kościele katolickim⁵³.

Ważniejsze etapy prawnego uregulowania tej kwestii przedstawiają się następująco: (1) W świetle can. 1099 § 2 kodeksu Piusa X i Benedykta XV (1917)⁵⁴ od formy kanonicznej wolne były dzieci, ochrzczone wprawdzie w Kościele katolickim, ale jednocześnie spełniające 3 warunki: (-) niekatolickie pochodzenie (rodzice w chwili urodzin dziecka byli niekatolikami); (-) niekatolickie wychowanie; (-) późniejsze wyznawanie wiary niekatolickiej⁵⁵; (2) Dekret *Ne temere* Piusa XII (1948) określał jako wolne od formy kanonicznej osoby, które nigdy ani przez chrzest, ani przez inny akt nie zostały przyjęte do Kościoła katolickiego⁵⁶; (3) Zapis kanonu 1117 KPK (1983) z klauzulą „i nie odstąpiła od [Kościoła katolickiego] formalnym aktem” zdawał się znowu – w oczach wielu znanych komentatorów (zwłaszcza niemieckich)⁵⁷ – rozszerzać krąg osób niezobowiązanych do formy kanonicznej; (4) Odpowiedź Kongregacji do spraw Kultu Bożego i Sakramentów (dnia 14 września 1993) na pytanie biskupa diecezji Terra Magna w USA (z dnia 19 czerwca 1993) podtrzymywała jeszcze tę linię – orzekając w konkluzji, że wolna od formy kanonicznej jest osoba, która pozostając we wspólnocie akatolickiej (Baptystów) faktycznie potwierdziła, podjęta za nią „w dzieciństwie”, decyzję matki⁵⁸; (5) Wspomniana odpowiedź Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych udzielona biskupowi diecezji Rottenburg-Stuttgart (2005), a wcześniej podobna, udzielona biskupowi Augsburga

⁵² Tamże, 259–260.

⁵³ E. FRANK, *Der Kirchenaustritt von Kindern und die kanonische Eheschließungsform. Zu einer Anfrage des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart beim Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte*, in: *Kirchenrecht und Theologie*, 129–147.

⁵⁴ CIC 1917, can. 1099 § 3: „Firmo autem praescripto §1, n. 1, acatholici sive baptizati sive non baptizati, si inter se contrahant, nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam; item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint”.

⁵⁵ Zob. K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 2. München – Paderborn – Wien 196411, 247–249.

⁵⁶ PIUS XII, *Motu proprio Decretum „Ne temere”* (1 VIII 1948), AAS 40 (1948), 305–306.

⁵⁷ Zob. E. FRANK, *Der Kirchenaustritt von Kindern*, 135–138.

⁵⁸ Zob. H.J.F. REINHARDT, *Zur Formfreiheit (c. 1117 CIC) katholisch Getaufte, akatholisch erzogener Kinder*, DPM 3 (1996), 301–304.

(dnia 21 września 1996 roku)⁵⁹ – stanowią swoisty powrót do linii ideowej dekretu *Ne temere* Piusa XII, którą da się streścić maksymą: *semel catholicus, semper catholicus*⁶⁰.

Wszystkie wyświetlone aspekty wykładni kan. 1117 KPK po *motu proprio* Benedykta XVI *Omnium in mentem* – łącznie z cezurą określającą czasowe ramy obowiązywalności dawnego i nowego zapisu kodeksowego – należy odnieść do otwierającego rozdział pt. *Matrimonia mixta* kan. 1124. Brzmi on następująco: „Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta [i formalnym aktem od niego się nie odłączyła], druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej łączności z Kościołem katolickim, jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy”. Sformułowany w kanonie zakaz zawierania małżeństwa mieszanego⁶¹, który dziś obowiązuje stroną katolicką, także wtedy, gdy wystąpiła ona z Kościoła pozytywnym aktem woli – dotyczy wszystkich małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej zawartych od dnia 8 kwietnia 2010 roku. W przypadku podobnych małżeństw zawartych przed tą datą, aby stwierdzić fakt nieobowiązywalności wymienionego zakazu: z racji wystąpienia strony katolickiej *actu formali ab Ecclesia catholica* – należy zachować wytyczne listu okólnego Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 roku (z wypełnieniem szczegółowych *Zasad postępowania* Konferencji Episkopatu Polski z 29 września 2008 roku). Dodajmy, że – tak, jak to było z normą dotyczącą obowiązywalności formy kanonicznej (can. 834 § 1 CCEO) – analogiczny przepis w kodeksie Kościołów wschodnich nie przysparza większych trudności interpretacyjnych. Formuła can. 813 CCEO nie zawiera bowiem klauzuli *neque actu formali ab Ecclesia catholica defecerit*: „Małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna jest katolicka a druga akatolicka, jest zabronione bez uprzedniego zezwolenia kompetentnej władzy”.

⁵⁹ *Die Antwort des Päpstlichen Rats für die Interpretation von Gesetzestexten vom 21. September 1996 auf eine vorgelegte Frage des Bischofs von Augsburg vom 25. Juni 1993 zu c. 1117 CIC, Prot. Nr. 5284/96, DPM 3 (1996), 318–319.*

⁶⁰ Por. E. FRANK, *Der Kirchenaustritt von Kindern*, 140.

⁶¹ Słusznie K. Lüdicke – powołując przepis kan. 18 KPK – przypomina w swym komentarzu o wymogu interpretacji ścisłej regulacji kan. 1124 (formułując zakaz, ogranicza ono swobodne wykonywanie uprawnień): *Da 1124 eine rechtsbeschränkende Norm ist, ist sie laut 18 eng auszulegen, d.h. der Bereich der verbotenen Ehen ist nicht über die vom Wortlaut der Norm gedeckten Fälle hinaus auszudehnen. Danach ist also nur die Ehe eines Katholiken mit einem Partner betroffen, der einer nichtkatholischen christlichen Konfession angehört. Wer getauft ist, aber jetzt konfessionslos oder einer nichtchristlichen Religionsgemeinschaft beigetreten ist, fällt nicht unter das Eheverbot.* K. LÜDICKE, *Kommentar zum c. 1124*, in: *Münsterischer Kommentar*, 1124/4.

3. Problemy z wykładnią kan. 1127 § 3 KPK (can. 839 CCEO)

W próbie aktualnego spojrzenia na problematykę kanonicznej formy zawierania małżeństw mieszanych, nie sposób pominąć regulacji kan. 1127 § 3, która stanowi: „Zabrania się, przed lub po kanonicznym zawarciu małżeństwa zgodnie z przepisem § 1, stosować inne religijne zawarcie tegoż małżeństwa w celu wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej. Zabroniony jest również taki obrzęd religijny zawarcia małżeństwa, w którym asystujący katolicki i szafarz niekatolicki, stosując równocześnie własny obrzęd, pytają o wyrażenie zgody stron”. Zaraz też wypada dodać, że merytorycznie taki sam zapis (choć w nieco uproszczonej formule) znajdziemy w can. 839 CCEO.

Jeszcze przed podjęciem głębszych analiz może zaskakiwać (zwłaszcza w świetle, sygnalizowanej wstępnie, gruntownej reformy prawa o małżeństwach mieszanych) pewne interesujące i zarazem istotne spostrzeżenie. Proste porównanie starego i nowego kodeksu ujawnia, że wśród unormowań dotyczących *matrimonia mixta* „ostał się” przepis, który choć przyjął nową szatę słowną, treściowo pozostał w prawie niezmienionym kształcie. Chodzi właśnie o treść kan. 1127 § 3 KPK, którą łatwo identyfikować w dawnym can. 1063 CIC 1917. Okazuje się, że już § 1 kanonu 1063 formułował kategoryczny zakaz, by nupturiencki/małżonkowie różnych wyznań, czy to przed, czy też po zawarciu małżeństwa w Kościele katolickim (*coram Ecclesia*), wyrażali bądź powtarzali/odnawiali swą zgodę małżeńską przed duchownym niekatolickim. W ślad za tym zakazem ustawodawca wprowadzał ekskomunikę *latae sententiae* (którą – jak wiemy – zaciąga się w samym momencie popełnienia czynu zabronionego, bez potrzeby stosownej deklaracji ze strony zwierzchnika kościelnego), a jej zdjęcie zostało zarezerwowane ordynariuszowi⁶². Z kolei § 2 kanonu 1063 zakazywał proboszczowi asystować przy zawarciu takiego związku (małżeństwa mieszanego) w sytuacji, gdy był pewien, że nupturiencki/małżonkowie złamali albo złamią wymieniony zakaz. Wprawdzie ordynariusz miejsca mógł dopuścić wyjątek i zwolnić z tego zakazu, ale tylko w razie zaistnienia niezwykle poważnych powodów (*gravissimae causae*) i dodatkowo – nie zachodziło niebezpieczeństwo zgorszenia⁶³.

Obecnie, odpowiednikiem w Kodeksie prawa kanonicznego dawnego kanonu 1063 (CIC 1917) jest kanon 1127 – w szczególności jego paragrafy 2. i 3. Wstępnie warto nadmienić, że omawiany już § 1 tegoż kanonu – oprócz podanej na

⁶² CIC 1917, can. 2319 § 1, n. 1.

⁶³ A propos rzeczonego wyjątku, badania Ursuli Beykirch wykazały, że w praktyce na podobne zezwolenie mogły liczyć przy zawieraniu małżeństwa mieszanego jedynie głowy państw – U. BEYKIRCH, *Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen*, hg. H. MÜLLER, R. WEIGAND, Bd. 2, Würzburg 1987, 134.

wstępie zasady ogólnej, dotyczącej obowiązku zawarcia małżeństwa mieszanego wedle przepisów o formie kanonicznej – zawiera formułę wypracowaną w soborowym Dekrecie o Kościołach Wschodnich Katolickich i powtórzoną (w postaci rozporządzenia wykonawczego) w dekrete Świętej Kongregacji dla Kościoła Wschodniego *Crescens matrimoniorum* z 1967 roku⁶⁴. Natomiast w § 2 kanonu 1127 znajdujemy powtórzenie – wspomnianej na początku niniejszego opracowania – normy 9. z *motu proprio* „*Matrimonia mixta*”. Treść przepisu kanonicznego jest zaś następująca: „Jeśli poważne trudności nie pozwalają zachować formy kanonicznej, ordynariusz miejsca strony katolickiej ma prawo dyspensować od niej w poszczególnych przypadkach, po poradzeniu się jednak ordynariusza miejsca zawarcia małżeństwa, z zachowaniem – i to do ważności – jakiejś publicznej formy zawarcia. Do Konferencji Episkopatu należy określić normy, według których byłaby udzielana dyspenza w jednolity sposób”⁶⁵.

W takim właśnie bezpośrednim kontekście prawodawca kościelny usytuował przepis § 3 kanonu 1127, stanowiący odpowiednik normy 13. *motu proprio* „*Matrimonia mixta*”. Jego formę i treść w dużej mierze determinuje umieszczone na początku łacińskie *vetatur* – wyrażające podwójny zakaz. Najpierw – „zabrania się, przed lub po kanonicznym zawarciu małżeństwa (...) stosować inne religijne zawarcie tegoż małżeństwa w celu wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej”, a następnie – „zabroniony jest (...) taki obrzęd religijny zawarcia małżeństwa, w którym asystujący katolicki i szafarz niekatolicki, stosując równocześnie własny obrzęd, pytają o wyrażenie zgody stron”. Trzeba się zgodzić z niemieckim kanonistą Reinhildem Ahlersem, że ów podwójny zakaz od razu prokuruje bynajmniej niebłahe pytania. Czy ewidentne podobieństwo omawianego przepisu do analogicznej normy w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku nie kryje w sobie zarzewia perturbacji w dialogu ekumenicznym? I co za tym idzie – czy współcześnie istnieje rzeczywista potrzeba takiego przepisu? Bo czyż jego funkcjonowanie w dawnym prawie nie było stygmatyzowane duchem tamtych czasów, kiedy w eklezjologii wiodła prym, utrwalona od czasów Trydentu, postawa obronna i apologetyczna Kościoła katolickiego względem innych wyznań chrześcijańskich (a te – dopowiedzmy prawdę do końca – w ogóle nie były uznawane)?⁶⁶ Czyż sami autorzy reformy kodeksu nie podzielali owych wątpliwości, skoro w schemacie księgi IV kodeksu *De Sacramentis* z 1975 roku nie ma śladu po takiej regulacji? I ostatnie pytanie: jak to się stało,

⁶⁴ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich* „*Orientalium Ecclesiarum*”, nr 18; SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos* „*Crescens matrimoniorum*” (22 II 1967), AAS 59 (1967), 165.

⁶⁵ Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (11 III 1987), *Wiadomości (Archi)Diecezjalne (Katowice)* 55 (1987) nr 4, poz. 20, 206.

że wymieniony kanon jednak pojawia się w schemacie księgi IV z 1980 roku⁶⁷, a potem – już konsekwentnie – w dwóch kodeksach Jana Pawła II?⁶⁸

Można przyjąć, że większość takich i podobnych pytań będzie musiało pozostać bez odpowiedzi. Warto wszelako – jeszcze przed podjęciem próby interpretacji wymienionych zakazów – odwołać się do opinii tych (nielicznych) komentatorów, którzy zajęli stanowisko w pierwszej z postawionych kwestii. A są to opinie ekspertów katolickich (znanych kanonistów) dość zgodnie odczytujących pozytywny sens zakazu podwójnego religijnego zawarcia małżeństwa – o czym przesądzają właśnie racje natury ekumenicznej. W opinii Hartmuta Zappa rzeczony zakaz powinien odpowiadać stanowisku wszystkich Kościołów chrześcijańskich, które nie są skłonne widzieć w powtarzaniu zaślubin (*Doppeltrauung*) dobrego rozwiązania – z uwagi na ważki argument: to, co dzieli w relacjach międzywyznaniowych nie powinno być niepotrzebnie manifestowane⁶⁹. Podobny pogląd na ten temat wyrażają znawcy problematyki ekumenicznej Joseph Prader i Heinrich J.F. Reinhardt. W ich przekonaniu, każde naruszenie wspomnianego zakazu jest nie do pogodzenia z jakimkolwiek pozytywnym myśleniem o ekumenii, gdyż siłą rzeczy musi oznaczać lekceważące traktowanie innego wyznania chrześcijańskiego⁷⁰. Zamykając ten wątek, wypada zauważyć, że niniejszą argumentację wspiera niewątpliwie podobne regulowanie omawianej kwestii przez inne Kościoły chrześcijańskie⁷¹.

Jaki zatem jest normatywny sens pierwszego z zakazów sformułowanych w kan. 1127 § 3? Katolik jest związany przepisami o formie kanonicznej. A to oznacza, że w świetle kan. 1108 ważnie zawiera on małżeństwo w obecności uprawnionego świadka urzędowego (który asystuje, czyli „pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę oraz przyjmuje ją w imieniu Kościoła”) oraz dwóch świadków zwykłych. Wyjątki od tej reguły (zdarzające się najczęściej w kościelnej

⁶⁶ Por. R. AHLERS, *Das Verbot der Doppeltrauung. Anmerkungen zu c. 1127 § 3 CIC*, in: *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*, hg. D.M. MEIER, P. PLATEN, H.J.F. REINHARDT, F. SANDERS, Essen 2008, 11.

⁶⁷ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1980, can. 1081 § 4.

⁶⁸ KPK, kan. 1127 § 3; CCEO, can. 839. Jak zauważa R. Ahlers, ojcowie reformy KPK nie ułatwiają nam odpowiedzi na to ostatnie pytanie, bo żadna dyskusja na temat projektowanej normy 1127 § 3 nie została udokumentowana w oficjalnym organie Komisji do Rewizji KPK „Communications”. Jedno wydaje się oczywiste: pominięcie projektu owej normy w schemacie z 1975 roku nie mogło być skutkiem zwykłego przeoczenia. R. AHLERS, *Das Verbot der Doppeltrauung*, 5.

⁶⁹ H. ZAPP, *Kanonisches Eherecht*, Freiburg 1983⁶, 219.

⁷⁰ J. PRADER, H.J.F. REINHARDT, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Essen 2001⁴, 188.

praktyce) dotyczą małżeństw mieszanych. Powtórzmy zatem raz jeszcze: abstrahując od przypadku małżeństwa strony katolickiej ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego (tu forma kanoniczna wymagana jest tylko do godziwości, do ważności konieczny jest udział świętego szafarza), odstąpienie katolika/katoliczki od formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa mieszanego z ewangeliczką/ewangelikiem jest możliwe i formalnie dopuszczone przez ustawodawcę kościelnego, ale do ważności takiego związku ustawodawca wymaga spełnienia dwóch warunków. Pierwszy warunek to udzielenie dyspensy od wymienionej formy przez ordynariusza miejsca zawarcia małżeństwa, drugi – zachowanie jakiejś publicznej formy zawarcia. Zejdźmy na poziom konkretów: jeśli para chrześcijan wyznania katolickiego i wyznania ewangelickiego zawrze związek bez dyspensy od formy kanonicznej w Kościele ewangelickim, lecz nieświadoma tego, że ich małżeństwo jest nieważne, to ta sama para, gdy dowie się o błędzie i zechce żyć w ważnym związku, będzie mogła wyrazić zgodę małżeńską wedle formy kanonicznej w Kościele katolickim (dokonane zostanie tzw. uważnienie zwykłe małżeństwa⁷²). Taka kolej rzeczy odpowiada profetyczno-dydaktycznej funkcji prawa, w tym wypadku – zagwarantowania, by pary małżeńskie żyły w legalnych związkach sakramentalnych. A co w sytuacji (rozważmy znowu teoretycznie), gdy u katolickiego duszpasterza zjawiłaby się owa para i oświadczyła, że tak on, jak i ona pragną zgodnie zawrzeć małżeństwo w obu Kościołach i uczynili to już wobec duszpasterza ewangelickiego? Czy kapłan katolicki będzie musiał odmówić, bo złamany został kodeksowy zakaz kan. 1127 § 3? Czy taka odmowa, równoznaczna z tym, że małżeństwo to pozostanie nieważnie zawarte, nie byłaby sprzeczna z naturalnym prawem (każdego i każdej) do zawarcia małżeństwa zgodnie z kan. 1058 tudzież moralną nauką Kościoła? Podobnie zresztą byłoby w sytuacji, gdyby para ta wcześniej zakomunikowała katolickiemu duszpasterzowi, że zamierza po ślubie w świątyni katolickiej powtórzyć swe małżeńskie zobowiązania w świątyni ewangelickiej. Odmowa skutkowałaby nieważnością małżeństwa, czego Kościół katolicki na pewno chce uniknąć⁷³. Swoją drogą praktyka pokazuje, że takie sytuacje raczej się nie

⁷¹ Przykładowo, w obowiązującej dziś *Pragmatyce Służbowej* Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, w podrozdziale 2.3.3: *Małżeństwo o różnorodnej przynależności wyznaniowej, religijnej lub światopoglądowej*, znajdziemy podobny przepis: „Zabrania się, przed lub po zawarciu małżeństwa w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, stosować inne religijne zawarcie tegoż małżeństwa w celu wyrażenia lub odnowienia zgody małżeńskiej (§ 142)”. SYNOD KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ, *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczpospolitej Polskiej zatwierdzona na 4 Sesji Synodu X Kadencji ze zmianami dokonany do 4 Sesji Synodu XII Kadencji* (17 X 2008), 24 – www.lutera-nie.pl/pl/files/file/ps.pdf.

⁷² Zob. KPK, kan. 1160.

⁷³ Por. R. AHLERS, *Das Verbot der Doppeltrauung*, 6–7.

zdarzają⁷⁴, a w polskiej rzeczywistości powszechnego zawierania małżeństw konkordatowych ich wystąpienie może być tylko marginalne.

Drugi zakaz obecny w kan. 1127 można śmiało nazwać – na podstawie słów użytych w końcowej części unormowania⁷⁵ – zakazem symultanicznego obrzędu zawarcia małżeństwa. Kanon bowiem opisuje sytuację (także możliwą, jak się wydaje, jedynie teoretycznie) takiego zabronionego obrzędu zaślubin, w którym dokonano by następującego podziału ról: asystujący duchowny katolicki pytałby o zgodę małżeńską tylko stronę katolicką, a duchowny niekatolicki czyniłby to samo tylko w odniesieniu do strony niekatolickiej⁷⁶. Niełatwa – acz, jak się okazuje, ważna z katolickiego punktu widzenia – jest wykładnia niniejszej regulacji kodeksowej.

I tu wypada odnotować jeszcze jedną deklarację magisterialną Stolicy Apostolskiej w obszarze *matrimonia mixta*. Otóż, trudności interpretacyjne, dotyczące rozumienia skutków złamania wymienionego zakazu, skłoniły arcybiskupa Kolonii do zredagowania przedmiotowej interpelacji pod adresem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów⁷⁷. W odpowiedzi z dnia 29 marca 2001 roku Kongregacja, przywołując przepis kan. 1108 § 2 (ustalający – przy-

⁷⁴ Jak pokazuje przykład uregulowań § 136, a zwłaszcza § 137 w cytowanej *Pragmatyce Służbowej* Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP kanon o zakazie podwójnego religijnego zawarcia małżeństwa ma nader ograniczoną „przestrzeń” pozytywnej (praktycznej) aplikacji: „Jeśli poważne trudności nie pozwalają zachować powyższych wymogów i strona ewangelicka zamierza zawrzeć małżeństwo poza Kościołem Ewangelicko-Augsburskim, zobowiązana jest uzyskać dyspensę właściwego Biskupa Diecezjalnego, który zajmie stanowisko po konsultacji z właściwym Proboszczem. Dyspensą ta nie jest zwolnieniem od wymogów zachowania wierności Bogu i Kościołowi Ewangelicko-Augsburskiemu w osobistym życiu i przy wszelkim poszanowaniu ekumenicznym współmałżonka, od nadania domowi ewangelickiego charakteru, a zwłaszcza od wychowania dzieci w Kościele Ewangelicko-Augsburskim” (§ 136). „Członka innego Kościoła, który pragnie zawrzeć małżeństwo w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, duchowny ewangelicki jest zobowiązany powiadomić o zasadzie i możliwości uzyskania dyspensy jego Kościoła” (§ 137). SYNOD KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO W RZECZPOSPOLITEJ POLSKIEJ, *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, 24.

⁷⁵ Kan. 1127 § 3 KPK zakazuje takiego obrzędu religijnego zawarcia małżeństwa „w którym asystujący katolicki i szafarz niekatolicki, stosując równocześnie własny obrzęd, pytają o wyrażenie zgody stron”. Uproszczona formuła tego zakazu w can. 839 CCEO przedstawia się następująco: „item vetita est celebratio religiosa, in qua et sacerdos catholicus et minister acatholicus partium consensus exquirunt”.

⁷⁶ Por. H.J.F. REINHARDT, *Die kirchliche Trauung. Ehevorbereitung, Trauung und Registrierung der Eheschliessung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Texte und Kommentar*, Essen 2006², n. 259.

⁷⁷ Chodziło o odpowiedź na pytanie: *Sufficit sub respectu assistentiae ad validitatem matrimonii, quod inter partem catholicam et partem acatholicam in ecclesia catholica secundum ritum catholicum participatione ministri acatholici celebratur, si minister catholicus tantum consensus partis catholicae personaliter exquirat et permittit ministrum acatholicum consensus partis acatholicae exquirere* – Schreiben des Erzbischofs von Köln vom 7.9.1999 [niepubl.]. Cyt. za R. AHLERS, *Das Verbot der Doppeltrauung*, 9.

pomnijmy – jaką treść kryje w sobie pojęcie asystującego przy zawieraniu małżeństwa⁷⁸) zwróciła uwagę, że ów kanon mówi wyraźnie w liczbie pojedynczej o świadku urzędowym, tj. asystującym katolickim duchownym, który jako jedyny może (i jest uprawniony) pytać o zgodę oraz ją przyjmować. Dlatego w opisanym przypadku – choć rzecz dotyczy „poważnego liturgicznego nadużycia” – małżeństwo jest ważnie zawarte, „ponieważ to małżonkowie są szafarzami, udzielającymi sobie sakramentu”⁷⁹.

*

Niniejsza próba zgłębienia niektórych kwestii związanych z zawieraniem małżeństw mieszanych wedle formy kanonicznej – w świetle nowszych uregulowań Stolicy Apostolskiej, choć z samego założenia przyczynkowa (i nieobejmująca całej złożonej problematyki *forma canonica matrimonii mixti*), wskazuje na istotność przedmiotowych regulacji prawnych. Toteż pomyłką byłoby czysto pragmatyczne („techniczne”) podejście do omawianych przepisów. Dość powiedzieć, że teologiczno-prawny kontekst tych uregulowań wyznaczają następujące fundamentalne zagadnienia: problem relacji forma liturgiczna – forma prawna celebracji małżeństwa, implikacje ważnie przyjętego chrztu nupturientów w kontekście zasady *eo ipso sacramentum*, czy też pytanie o sens zakazów stosowania formy „podwójnego” lub „symultanicznego” zawarcia małżeństwa mieszanego. To właśnie winien mieć na uwadze stosujący prawo duszpasterz, jeśli chce postępować w duchu słów adhortacji *Familiaris consortio* (powtórzonych w Dyrektorium ekumenicznym): „Małżeństwa pomiędzy katolikami i innymi ochrzczonymi (...) zawierają wiele elementów, które należy doceniać i rozwijać, tak z uwagi na ich wewnętrzną wartość, jak również ze względu na ewentualny wkład, który mogą wnieść w ruch ekumeniczny. Sprawdza się to szczególnie wtedy, kiedy oboje małżonkowie są wierni swoim obowiązkom religijnym. Wspólny chrzest i dynamizm łaski daje partnerom w tych małżeństwach podstawę i uzasadnienie wyrażania ich jedności w dziedzinie wartości moralnych i duchowych”⁸⁰.

⁷⁸ „Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła”.

⁷⁹ *Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 29.3.2001* [niepubl.]. Cyt. za R. AHLERS, *Das Verbot der Doppeltrauung*, 9–10.

⁸⁰ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (22 XI 1981), nr 78; PAPIESKA RADA DO SPRAW POPIERANIA JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25 III 1993), nr 145.

**The Canonical Form of Marriage
in the Light of Motu Proprio *Omnium in Mentem*
and the Newest Regulations of the Apostolic See**

Summary

This article throws light on problems related to the interpretation of the crucial canons which regulate marriages in which one party is a Catholic and the other a non-Catholic (*matrimonia mixta* – according to CIC and CCEO). The theological and canonical context of these regulations is based – among others – on the following issues: different concepts of the relationship between liturgical and canonical forms of marriage; implications of being lawfully baptized in light of the rule *eo ipso sacramentum*; the meaning of canonical prohibition of duplicate ceremonies. Every pastor who wants to fulfill the spirit of these canonical regulations should take into account the teaching of the Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio* (1981) repeated in *Ecumenical Directory* (1993): “These marriages (...) contain numerous elements that could well be made good use of and developed both for their intrinsic value and for the contribution they can make to the ecumenical movement. This is particularly true when both parties are faithful to their religious duties. Their common baptism and the dynamism of grace provide the spouses in these marriages with the basis and motivation for expressing unity in the sphere of moral and spiritual values” (*Ecumenical Directory*, no. 145).