

Eder J., DER BEGRIFF «FOEDUS MATRIMONIALE» IM EHERECHT DES CIC (Dissertationen. Kanonistische Reihe, hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodore Geringer, Heribert Schmitz, Bd. 3), St. Ottilien 1989, ss. XXII + 109.

W ramach nowej serii wydawniczej p.n. Dissertationen. Kanonistische Reihe, zainicjowanej przez profesorów Instytutu Prawa Kanonicznego w Monachium, godny odnotowania jest kolejny tom poświęcony szczegółowej analizie pojęcia „przymierze małżeńskie” Układ pracy odpowiada ogólnie przyjętym normom, przy czym warto pochwalić staranny zestaw źródeł i literatury oraz aneks ukazujący rozwój tzw. kanonów wprowadzających do prawa małżeńskiego od KPK 1917 do KPK 1983.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II na określenie małżeństwa używa się terminu „przymierze”, zaniechano natomiast tradycyjnego pojęcia „umowa”, „kontrakt”. W ten sposób do terminologii prawa małżeńskiego został wprowadzony nowy sposób określania małżeństwa, a także — w porównaniu z tradycją kanoniczną — uwydatniono nowe zawartości treściowe. Pojmowanie małżeństwa jako „umowy” umożliwiło jurydyczne ustalenie zasad jego ważności, pozwoliło np. uznać konsens za przyczynę sprawczą małżeństwa. Utrudnia ono natomiast teologiczne rozumienie małżeństwa jako obrazu przymierza istniejącego między Chrystusem i Kościołem. W epoce tendencji do sekularyzacji małżeństwa „umowa” okazuje się niewystarczająca do wyrażenia tego, czego na-

ucza Kościoł o małżeństwie. Dopiero nowo odkryte przez Sobór Watykański II pojęcie „przymierze” przybliży nam eklezjalną wizję małżeństwa. Rodzi się wszakże pytanie, czy włączenie do KPK 1983 pojęcia „przymierze” (*matrimoniale foedus*) jest tylko zmianą terminologiczną czy zarazem treściową? Na podstawie wnikliwej analizy odpowiednich tekstów źródłowych Autor stara się udowodnić, że termin „przymierze” implikuje treść teologiczną i zezwala na pogłębioną refleksję eklezjologiczną nad sakramentem małżeństwa.

Po ogólnym wprowadzeniu w problematykę pracy (ss. 1–4) Autor ukazuje biblijne podstawy pojęcia „przymierze” (ss. 5–12). Stwierdza, iż stanowi ono rdzenną wypowiedź Starego Testamentu. Wyraża całą treść zbawczej ingerencji Boga; poprzez przymierze każdorazowo zostaje nawiązana nowa wspólnota z Bogiem. Dowodzi tego szereg przytoczonych przykładów (Rdz 9, 8–17; Wj 6, 4–7; Ez 36, 24–28). U Ozeasza (2, 20–21) występuje powiązanie pojęcia „przymierze” z motywem małżeństwa. „Całkowite przejęcie na własność” w relacji Bóg — człowiek rozumie się podobnie jak „przekazanie siebie na własność” w małżeństwie. Starotestamentalne przymierze, nie mające żadnej paraleli w religiach dawnego Wschodu, ukazuje, iż Jahwe, Pan przymierza, jest czule kochającym małżonkiem Izraela, zjednoczonym w miłości ze swoim ludem. Dlatego formuła przymierza ma charakter formuły zawierania małżeństwa. Nowy Testament też w wielu miejscach mówi o nowym przymierzu, a główny akcent kładzie na niezłomnym, bezwzględnym zobowiązaniu. W Ef 5, 21–33 św. Paweł pojęcie „przymierze” odnosi do małżeństwa. Zostaje ono włączone do porządku odkupienia i w ten sposób stwórcza rzeczywistość, jaką jest małżeństwo, staje się zarazem rzeczywistością zbawczą. Autor przychyła się do tezy W. Aymansa, według której związek Chrystusa z Kościołem jest Nowym Przymierzem, pochodzącym nieodwołalnie ze zbawczej woli Boga (s. 12). Taka interpretacja pozwala przyjąć, iż w sakramentalnym małżeństwie nie małżonkowie poprzez wyrażenie zgody zawierają z sobą przymierze, lecz dzięki włączeniu do swej zgody Boga potwierdzają uprzednią Jego zgodę na ich związek i w ten sposób odwzorowują przymierze Chrystusa z Kościołem. Po prostu: Bóg przez Jezusa Chrystusa zawiera przymierze z osobami przez Niego związanymi małżeństwem.

W dalszej części pracy (ss. 13–42) Autor przedstawia proces recepcji pojęcia „przymierze” przez Sobór Watykański II. Nawiązuje wpierrw do encykliki *Casti connubii*, w której już występują pojęcia „maritale foedus” i „nuptiale foedus”. Jednakże jest to zaledwie przedświt duszpasterskiej i personalnej wizji małżeństwa, podporządkowanej jeszcze spojrzeniu rzeczowo-jurydycznemu. Zmiana orientacji nastąpiła dopiero na Soborze Watykańskim II.

Autor wykazuje, jak w kolejnych etapach prac przygotowawczych nad konstytucją duszpasterską *Gaudium et spes*, zwłaszcza w kontekście rozważań o sakramentalności małżeństwa, odżywa tradycja rozumienia go jako „przymierze” (ss. 14–26). Co więcej, „przymierze” staje się na Soborze zasadniczym terminem na określenie małżeństwa. Wprawdzie zauważa się jeszcze dążność do utożsamienia go z „umową małżeńską”, zarazem jednak ma ono wyrażać w pełni osobową egzystencję człowieka. Pojawia się też dwojaki sposób jego rozumienia: jako „przymierze ludzkie” (= umowa małżeńska) o szczególnej bliskości i intymności personalnej oraz „przymierze” w sensie teologicznym, ścisłym, odnoszące się do małżeństwa sakramentalnego, będącego obrazem przymierza Chrystusa z Kościołem. Debata soborowa dowodzi, zdaniem J. Edera, próby dojścia do teologicznej koncepcji istoty małżeństwa. Wprowadzenie terminu „przymierze” przemawia za jej powodzeniem, jakkolwiek nie implikuje zmiany tradycyjnej nauki o małżeństwie.

Z kolei Autor dokonuje szczegółowej wykładni poszczególnych wypowiedzi Soboru Watykańskiego II, w których występuje termin „przymierze” (ss. 27–36). Analizuje następujące dokumenty soborowe: KDK, KK, KO, KL, DSP, DZ, DA, DE, DFK, DK, DM. Ze zrozumiałych względów najczęściej uwagi poświęca on analizie KDK, w której termin „foedus” występuje sześciokrotnie. Ogólnie można powiedzieć, iż pojęcie „przymierze” jest używane w dokumentach soborowych jako pojęcie teologiczne, określające relację Boga do swoich wybranych oraz ich względem siebie. Takie też teologiczne rozumienie „przymierza” zastosował Sobór do małżeństwa, wypowiadając się w ten sposób teologicznie o jego istocie, przy czym wypowiedź ta odnosi się w pierwszym

rzędzie do związku sakramentalnego. „Przymierze małżeńskie” trzeba zatem interpretować w aspekcie szczególnego wybrania przez Boga, tzn. w znaczeniu ustanowienia konkretnego małżeństwa przez Boga. Ono posiada zapewnienie łaski, jeżeli zostanie przyjęte w wierze. Wskutek takiej konstatacji teologicznej pojęcie „umowy” nie staje się zbędne, zgoda bowiem jest bezwzględnie konieczna, aby „przymierze” w ogóle zaistniało, stanowi „substrat dla nieodwołalnego, ustanawiającego przymierze działania Boga” (W. Aymans, *Gleichsam häusliche Kirche. Ein kanonistischer Beitrag zum Grundverständnis der sakramentalen Ehe als Gottesbund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 147 (1978), 429).

J. Eder wskazuje także na wpływ nauki Kościołów Wschodnich o małżeństwie na kształtowanie się koncepcji „przymierza” (ss. 38–41). W tradycji orientalnej przy zawieraniu małżeństwa dominuje myśl o Bogu — Sprawcy więzi małżeńskiej, dzięki czemu obecność kapłana ma znaczenie konstytutywne. Zmiana pojęć, wprowadzona przez Vaticanum II, nie oznacza jednakże przyjęcia wschodniej koncepcji małżeństwa. Sobór kierował się bowiem raczej względami duszpasterskimi aniżeli jurydycznymi. Chciał przede wszystkim uwydatnić egzystencjalną wartość małżeństwa i rodziny.

W czwartej części swego studium Autor przedstawia rozwój pojęcia „przymierze” od Soboru do promulgacji Kodeksu (ss. 43–64). Najpierw omawia naukową dyskusję na temat znaczenia „foedus” w tekstach soborowych. Następnie ukazuje wpływ tego pojęcia na orzecznictwo kościelne, które, niestety, w tym okresie nadal utożsamia je ze zgodą małżeńską, dokonuje więc jedynie zmiany terminologicznej, a nie pojęciowej. Również w dokumentach posoborowych unika się tego pojęcia, co przemawia za tym, iż następczo ono trudności interpretacyjne. Dopiero gdy jego przyjęcie przez KPK było pewne, stosuje się je w *Familiaris consortio*. Prace Komisji Reformy Kodeksu analizuje Autor bardzo wnikliwie. Uważa lektura tej części pozwala zrozumieć, jak dopiero w toku rzeczowej dyskusji i głębokiej refleksji teologicznej pojęcie „przymierze” stało się lejtymotywnym kodeksowego prawa małżeńskiego.

Ostatnia część pracy (ss. 65–104) poświęcona jest wykładni pojęcia „przymierze”, stosowanego w obowiązującym Kodeksie. Termin ten znajdujemy w trzech kanonach prawa małżeńskiego: 1055 §1 („matrimoniale foedus”), 1057 §2 („foedus irrevocabilis”) oraz 1063, 4° („foedus coniugalis”). W każdej z tych norm ma on inne znaczenie. „Przymierze” wyraża istotę małżeństwa, ujętą wprawdzie jurydycznie, ale zawierającą także implikacje teologiczne. Pod względem treści „przymierze małżeńskie” oznacza: 1. Rzeczywistość personalną — wspólnotę życia i miłości, uzewnętrzniającą się w „*communio vitae*” czy „*consortium vitae*” 2. W ten sposób prawodawca odstąpił od czysto jurydycznego widzenia małżeństwa jako „umowy” 3. Rzeczywistość prawną. Koncepcja umowy jest nieadekwatna do małżeństwa sakramentalnego. Chrystus nie zawarł żadnej umowy z Kościołem, lecz Kościół założył. Umowa stwarza stosunki prawne, z których powstają roszczenia prawne. Do roszczeń względem Boga nikt z wiernych nie jest uprawniony. Jednakże stosunki między wiernymi muszą być normowalne. I właśnie prawny wymiar małżeństwa domaga się przyporządkowania a jednocześnie rozgraniczenia pojęć „foedus” i „contractus” 4. Zgodę małżeńską. Jej poświęca Autor sporo uwagi (ss. 75–83). Podkreśla m.in., że wiara chrześcijańska jest zawsze aktem personalnym, pozostającym w relacji do „*communio*”. Sakramentalne małżeństwo jako rzeczywistość eklezjalna wymaga osobistego aktu wiary. Zgoda na „umowę małżeńską” stanowi tylko podstawę do aktu wiary małżonków, z którymi Bóg zawiera przymierze. 5. „*Matrimonium in fieri*” 6. „*Matrimonium in facto esse*” 7. Rzeczywistość religijną. 8. Przymierze ustanowione przez Boga. Tutaj Autor wskazuje na dwie możliwości interpretacji zaimka „*quo*” z kan. 1055 §1, zależnie od sposobu przekładu. Gdy tłumaczy się go „przez które” — tak jest m.in. w polskim tekście KPK — wtedy jest on synonimem umowy powstającej ze zgody nupturientów. Taki przekład prowadzi do wykładni zawężającej, nie uwzględniającej działania Boga. Tłumaczenie natomiast „w którym” stwarza inne możliwości interpretacyjne. Wskazuje bowiem, iż przymierza małżeńskiego nie tworzy jedynie zgoda stron, ale także współdziałanie Kościoła i Boga. Małżeństwo staje się więc sakramentem nie tylko z woli nupturientów, lecz jest darem Boga i jak każda rzeczywistość sakramentalna dokonuje się przez pośrednictwo Kościoła. 9. Sakramentalną rzeczywistość eklezjalną. W tej partii swego studium Autor zwraca uwagę na bardzo aktualny dzi-

siaj i żywo diskutowany związek między wiarą a intencją, której wymaga się do przyjęcia każdego sakramentu. Prawdziwa intencja wyrasta z wiary. Gdy jej brakuje, rodzi się pytanie o istnienie ogólnej intencji przyjęcia sakramentu.

W Zakończeniu J. Eder sumarycznie przedstawia wyniki swej pracy. Stwierdza m.in., iż wprowadzenie do kodeksowego prawa małżeńskiego pojęcia „przymierze” otwiera nowe perspektywy rozumienia istoty małżeństwa. Nie jest to więc jedynie zmiana terminologii, lecz nowa teologiczna optyka małżeństwa, zezwalająca głębiej pojąć jego wymiar sakramentalny.

Czytelnik słusznie może zapytać: czy tak krótkie studium uzasadnia tak długą recenzję oспisową? Osobiście uważam, że tak. Powodowały mną trzy racje: 1. polska kanonistyka wciąż odczuwa niedosyt teologii, zwłaszcza eklezjologii, co powoduje zubożenie naszej interpretacji prawa kanonicznego i niedostrzeganie nowych jego treści, 2. recenzowana książka jest „tylko” pracą licencjacką. Dla młodych adeptów kanonistyki może ona stanowić wzorcowy przykład jej uprawiania i staranności przygotowania pracy, 3. wskutek wzrastającej także w naszym kraju sekularyzacji małżeństwa warto przemyśleć metody przygotowania do niego, zrezygnować z nierealnego optymizmu wyznaniowego i minimalizmu w stawianiu wymagań oraz dążyć do tego, aby decyzja na małżeństwo sakramentalne rzeczywiście wyrastała z wiary, wyrażała ją i wzmacniała (por. kan. 840). Temu celowi zaprezentowana praca może znakomicie służyć.

Bronisław Wenanty Zubert OFM