

# Sławomir Nowosad

---

## Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Katolicka, "Życie w Chryście: Moralność, Komunia i Kościół" (Nr 59-77)

---

Forum Teologiczne 13, 201-219

---

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE XIII, 2012  
ISSN 1641-1196

Ks. SŁAWOMIR NOWOSAD  
Wydział Teologii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

### MIĘDZYNARODOWA KOMISJA ANGLIKAŃSKO-KATOLICKA, *ŻYCIE W CHRYSZTUSIE: MORALNOŚĆ, KOMUNIA I KOŚCIÓŁ* (NR 59-77)

#### 1. Dialog katolicko-anglikański

Po wcześniejszych, sporadycznych, zwykle prywatnych spotkaniach katolików z anglikanami za pierwsze znaczące należy uznać gesty papieża Jana XXIII, który najpierw prywatnie przyjął w 1960 r. abp. Canterbury Geoffrey'a Francisca Fishera, a rok później przyjął na audiencji królową Elżbietę II. Soborowy zwrot ekumeniczny doprowadził do kolejnych spotkań przywódców obu wyznań, a w końcu do powołania Anglikańsko-Rzymskokatolickiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (Anglican-Roman Catholic International Commission – ARCIC), która rozpoczęła dialog w 1970 r.<sup>1</sup> Oprócz dyskusji na wybrane tematy pastoralne (jak małżeństwa mieszane), odnoszono się na drodze dialogu doktrynalnego do podstawowych zagadnień dogmatycznych. Pierwsza faza dialogu (ARCIC I) dotyczyła kwestii Eucharystii, kapłaństwa urzędowego i święceń oraz autorytetu w Kościele. Po licznych spotkaniach i dogłębnych debatach ukazał się wspólny dokument *Eucharistic Doctrine*, podpisany w 1971 r. Dokument na temat kapłaństwa *Ministry and Ordination* został podpisany w 1976 r. Problematyka autorytetu doczekała się dwóch dokumentów wspólnych – *Authority in the Church I* (1976) i *Authority in the Church II* (1981). Wraz z komentarzami i dodatkowymi wyjaśnieniami wszystkie ukazały się one drukiem pod wspólnym tytułem – *Raport końcowy*<sup>2</sup>.

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, Katedra Teologii Moralnej Ekumenicznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: xsnn@kul.pl

<sup>1</sup> Szczegółowe przedstawienie tematyki dialogu i opublikowanych dokumentów por. S. Nowosad, *Anglikanizm*, w: E. Sakowicz (red.), Jan Paweł II, *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 45-59.

<sup>2</sup> ARCIC, *The Final Report*, London 1982.

Ta pierwsza faza oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Wspólnotą Anglikańską okazała się bardzo owocna i rodziła nadzieję na dalszy postęp. Rzeczowa debata pozwoliła na dostrzeżenie dużego stopnia bliskości przekonań wiary, ale nie pominięto też oczywistych rozbieżności. W nauce o Eucharystii brak zgody dotyczy np. jej ofiarniczego wymiaru czy prawdziwej obecności Chrystusa. W nauce o kapłaństwie występuje problem sakramentalności święceń, narastających kontrowersji, co do możliwości dopuszczenia do święceń kobiet w Church of England czy nadziei anglikanów na ponowne rozpatrzenie przez Kościół katolicki ważności święceń anglikańskich<sup>3</sup>. Wyjątkowo długo omawiano zagadnienie autorytetu w Kościele i wskutek wagi problemu rozważano wiele kwestii szczegółowych, wskazując na istniejące rozbieżności. Oprócz roli i autorytetu Biskupa Rzymu w Kościele powszechnym, odniesiono się także m.in. do autorytetu orzeczeń soborowych czy relacji między kapłaństwem urzędowym i powszechnym. Zwłaszcza na drugim etapie tej dyskusji głębszego wyjaśnienia oczekiwały się pewne aspekty prymatu papieża, a anglikanie – mimo trudności z akceptacją prymatu w rozumieniu katolickim – zgodzili się, że powszechny prymat Biskupa Rzymu należy uznać za Boży zamysł dla zachowania jedności całego Kościoła<sup>4</sup>.

Po spotkaniu Jana Pawła II z abp. Robertem Runciem podczas papiejskiej pielgrzymki do Wielkiej Brytanii w 1982 r. powstała ARCIC II. Podczas zainaugurowanej wtedy drugiej fazy dialogu podjęto kwestie dotyczące rozumienia zbawienia i roli zbawczej Kościoła. Jako na zagadnienia szczególnie trudne wskazano na relację wiary do zbawienia, problem usprawiedliwienia i zbawienia (w kontekście zasadniczej dla reformacji tezy o „usprawiedliwieniu przez wiarę”) oraz rozumienie tezy o Kościele jako sakramencie zbawienia<sup>5</sup>. Podczas kolejnych debat teologicznych podjęto zagadnienie Kościoła jako komunii – chodziło nade wszystko, by pokazać, w jakim wymiarze można już mówić o rzeczywistej, choć jeszcze niedoskonałej komunii między katolikami i anglikanami<sup>6</sup>. Omawiany już dwukrotnie problem autorytetu w Kościele, ponownie stał się w latach dziewięćdziesiątych przedmiotem analiz i dyskusji na forum ARCIC II. Wskazano na konieczność podkreślania normatywnej roli Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii, znaczenia kolegialności biskupów w relacji do *sensum fidelium*, uznano ponownie w prymacie Biskupa Rzymu Boży dar dla Kościoła, choć dla anglikanów problematyczny pozostaje sposób

<sup>3</sup> Jednoznacznie zakwestionowanych przez Leona XIII w bulli *Apostolicae curae* (1896).

<sup>4</sup> „We have also recognized the need in a united Church for a universal primate who, presiding over the *koinonia*, can speak with authority in the name of the Church”. ARCIC, *Authority in the Church II* nr 26, w: *The Final Report*, s. 93.

<sup>5</sup> Por. ARCIC II, *Salvation and the Church*, London 1989.

<sup>6</sup> Por. ARCIC II, *The Church as Communion*, London 1991.

jego sprawowania. *Koinonia* Kościoła domaga się jednak głębszej współpracy biskupów obu stron, czego wyrazem mogłyby być nawet wspólne wizyty biskupów *ad limina Apostolorum*<sup>7</sup>. Szczególnie interesujący był cykl spotkań Komisji poświęconych tematyce mariologicznej, której efektem było dokument *Maryja: Łaska i nadzieja w Chrystusie*<sup>8</sup>. W wielu elementach stwierdzono wspólną wiarę, że Maryja jest szczególnym znakiem Bożej łaski i ludzkiej nadziei, a wierność Pismu Świętemu domaga się poważnego potraktowania kwestii mariologicznej w teologii i życiu Kościoła. Anglikanie uznają specjalną rolę Maryi w ekonomii zbawienia i gotowi są również uznać istotne treści dogmatów ogłoszonych przez Piusa IX i Piusa XII, jakkolwiek mają problem z ich proklamacją „niezależnie od soboru” oraz jako „objawionych przez Boga”. Obie strony podkreślają jednocześnie, że razem zmierzają ku Bogu „w komunii z Maryją” drogą powołania i łaski<sup>9</sup>.

Pod wieloma względami wyjątkowe znaczenie, i to nie tylko w dialogu katolicko-anglikańskim, miały dyskusje prowadzone w latach 1991–1994, które dotyczyły problematyki moralności chrześcijańskiej<sup>10</sup>. *Życie w Chrystusie* potwierdza i zachęca, by dialogi teologiczne nie ograniczały się do tematyki dogmatycznej czy pastoralnej, ale również w chrześcijańskiej wizji życia moralnego odkrywały to, co łączy różne wyznania i tradycje. Anglikanie i katolicy uznają, że wspólne świadectwo rozumienia i realizacji moralności chrześcijańskiej jest współcześnie szczególnie potrzebne. W życiu moralnym wspólnie widzą odpowiedź na dar Boży udzielony w Chrystusie, by w wolności i odpowiedzialności człowiek odnalazł prawdziwe szczęście w służbie Bogu i bliźniemu. Jego życie stanie się wtedy uwielbieniem Boga, przeżywanym we wspólnocie Kościoła jako owoc słowa Bożego, łaski sakramentów i darów Ducha Świętego<sup>11</sup>. Obie tradycje chrześcijańskie podzielają dziedzictwo wiary i życia z wiary, u którego fundamentu jest Bóg Trójjedyny, a wzorem i źródłem tego życia jest Bóg-Człowiek. Każdy człowiek staje wobec Jego wezwania, by odczytywać Boży zamysł i realizować dar nowego życia mocą Ducha, pomimo swej grzeszności i słabości. W zmieniających się okolicznościach życia w tym świecie podstawowym wezwaniem pozostaje wierność Ewangelii, posłuszeń-

<sup>7</sup> Por. ARCIC II, *The Gift of Authority: Authority in the Church III*, London 1999.

<sup>8</sup> Por. ARCIC II, *Mary: Grace and Hope in Christ*, Harrisburg–London 2005.

<sup>9</sup> „We together agree that in understanding Mary as the fullest human example of the life of grace, we are called to reflect on the lessons of her life recorded in Scripture and to join with her as one indeed not dead, but truly alive in Christ. In doing so we walk together as pilgrims in communion with Mary, Christ’s foremost disciple”. Ibidem, nr 65.

<sup>10</sup> Por. ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, London: 1994. Szerzej o treści tego dokumentu por. S. Nowosad, *Moralność w dialogu anglikańsko-katolickim*, Roczniki Teologiczne 42 (1995), z. 7, s. 242–247.

<sup>11</sup> „Christian morality is the fruit of faith in God’s Word, the grace of the sacraments, and the appropriation, in a life of forgiveness, of the gifts of the Spirit for work in God’s service”. Ibidem, nr 10.

stwo Chrystusowi i otwartość na Ducha Bożego. Wspólnej wizji chrześcijańskiego życia moralnego towarzyszą jednak znane rozbieżności w zagadnieniach bardziej szczegółowych, wśród których *Life in Christ* zwraca uwagę zwłaszcza na moralność ludzkiej seksualności i życia małżeńsko-rodzinnego.

## 2. Sekularyzacja anglikanizmu

Chociaż świeckie (niekiedy radykalnie świeckie) widzenie świata i życia można dostrzec w różnych okresach ludzkiej historii, jego współczesne upowszechnianie się osiąga wymiary niespotykane wcześniej, szczególnie w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej. Przejawia się to w laickiej interpretacji rzeczywistości i miejsca w niej człowieka, gdzie nie uwzględnia się, albo i zdecydowanie zaprzecza rzeczywistości transcendentnej, co dotyczy całych grup społecznych, a nawet społeczeństw. Tym samym społeczeństwa (zwłaszcza europejskie) wydają się coraz bardziej „chore na horyzontalizm”<sup>12</sup>. Jest oczywiste, że nie pozostaje to bez wpływu na Kościół i ludzi wierzących, którym w takich okolicznościach przychodzi przeżywać swoją wiarę, nadając religijny kształt swoim wyborom i całej egzystencji. Od przynajmniej kilkudziesięciu lat procesy sekularyzacyjne są przedmiotem analiz i opisu, by zrozumieć dokładniej ich przyczyny, dynamikę i kierunki rozwoju. Zarazem jest to przedmiotem namysłu i odpowiedniego działania Kościoła, który odczytuje w tym wezwanie do nowej i bardziej zaangażowanej ewangelizacji. Dotyczy to również Kościoła anglikańskiego, który na Konferencji Lambeth w 1988 r., w obliczu nadchodzącego nowego tysiąclecia, wezwał swoich wiernych – we współpracy z innymi chrześcijanami – do nowego zapału w głoszeniu Ewangelii w ramach Dekady Ewangelizacji. Chociaż sami anglikanie pisali o nie dość zdecydowanym włączeniu się całego Church of England w tę inicjatywę, to jednak przyniosła ona owoce nowego ożywienia środowisk chrześcijańskich w ich rozumieniu i realizacji wymagań wiary. U podstaw tego wskazano na odpowiedzialność wszystkich wierzących za sprawę Bożą we współczesnym świecie, gdzie potrzeba głębokiej przemiany życia społecznego i kultury, jak i misji Kościoła, również przez autentyczne otwarcie na inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. Eie 34.

<sup>13</sup> [Lambeth Conference] „expresses its determination that the impetus should not be lost. The primary task of every bishop, diocese and congregation in the Anglican Communion is to share in and show the love of God in Jesus Christ – by worship, by the proclamation to everyone of the gospel of salvation through Christ, through the announcing of good news to the poor and the continuing effort to witness to God’s Kingdom and God’s justice in act and word and to do so in partnership with Christians of all traditions”. *The Lambeth Resolutions 1998*, nr II 6c.

Tego typu inicjatywy, jakkolwiek pożyteczne i w jakimś stopniu skuteczne, nie zdołały odwrócić silnych tendencji sekularyzacyjnych w środowiskach anglikańskiego chrześcijaństwa. W opinii samych anglikanów Church of England jawi się jako mało odporny na wpływy skrajnego materialistycznego humanizmu. Jak pisze Edward Norman, główny problem nie polega na tym, że dzisiejsze społeczeństwo odrzuca chrześcijaństwo, ale na tym, że pasterze Kościoła coraz bardziej przyjmują świeckie myślenie za swoje, ulegając „świeckiemu entuzjazmowi”. Wskutek czego Kościół Anglii staje się niezdolny do wpływania na coraz bardziej zlaicyzowaną współczesną kulturę<sup>14</sup>. Można stwierdzić zarazem, że u fundamentu tej sytuacji są nie tylko i nie tyle takie czy inne przekonania, czy zachowania przywódców kościelnych, ale bardziej jeszcze założenia systemowe. Chrześcijaństwo poreformacyjne, a z nim anglikanizm, przyjęło bowiem określoną eklezjologię, która czyni je podatnym, a w pewien sposób także bezbronnym wobec wspomnianych zjawisk. Teza o wyłącznym autorytecie *sola Scriptura*, powszechnie przyjęta po reformacji, osłabiła walor nauczania Kościoła, a niekiedy wręcz go zakwestionowała. W związku z tym Norman sądzi, że „korzeniem jego [Kościół Anglii] wszystkich trudności jest brak urzędu systematycznego nauczania”. Skutkiem tego jest mętne rozumienie własnej (religijnej) tożsamości w relacji do świata i jego wpływów. Kościół nie potrafi też jednoznacznie rozpoznać i zdefiniować wyzwań czy zagrożeń, wobec których staje, co z kolei czyni go niezdolnym do właściwej odpowiedzi czy obrony<sup>15</sup>. Gdzie zanika religijne, oparte na Objawieniu, widzenie świata i życia, łatwo dochodzi do postępującej akceptacji świeckiej mentalności, czemu towarzyszy właśnie taka moralność i argumentacja wyborów życiowych. Przykład takiego zachowania swojego Kościoła Norman dostrzegł w dyskusji o liberalizacji handlu w niedzielę. Biskupi anglikańscy odwoływali się wtedy do wartości odpoczynku i dobra rodziny, a niemal całkowicie pomijali świętość tego dnia. Dominuje wtedy myślenie w kategoriach „moralnego entuzjazmu” i etyki własnego – indywidualnego czy grupowego – interesu<sup>16</sup>. Przykład podobnego zjawiska można dostrzec w kaznodziejstwie pogrzebowym, gdzie duchowni zwykle postrzegają je jako „grupową terapię

<sup>14</sup> „[...] the main reason for the velocity with which the Church [...] is in decline derives from its own internal secularisation, from its voluntary and largely unconscious adoption of the ideas and practices of the benign adversaries who came to it with friendly countenances and largely innocent intentions. [...] it is secular humanism, as an unconscious orientation of life and thought, and entertained in an inarticulate and unrecognised form, which has with frightening frequency infiltrated the church members' perception of their own religion”. E. Norman, *Secularisation*, London–New York 2002, s. IX.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 100–101. „[...] there has been an uninterrupted internal crisis of identity. And that is the normal condition of modern Anglicanism: a body without definition [...], a body, furthermore, with little idea where it is going, in the increasingly alien cultural circumstances of modern society”. E. Norman, *Anglican Difficulties: A New Syllabus of Errors*, London–New York 2004, s. XII.

<sup>16</sup> Por. E. Norman, *Secularisation*, s. 41–52.



bólu rozstania”, a nie przygotowania na spotkanie z Bogiem i Sąd Ostateczny. Zeświecczeniu nie oparła się również teologia, ulegająca i przyjmująca świeckie metody badań naukowych i odnosząca je do treści objawionych, czego skutkiem jest groźny teologiczny redukcjonizm. Nie ma wtedy mowy np. o duszy, o grzesznej kondycji człowieka, a więc i konieczności pokuty, a akcent pada na przekonanie, że „jakoś wszyscy zostaną zbawieni”<sup>17</sup>.

Zsekularyzowanie Kościoła i teologii nieuchronnie prowadzi do podobnej transformacji etyki, która traci swój religijny charakter i celowość. Humanistyczna laicka moralność akcentuje samozaspokojenie czy samorealizację z nieodzownym elementem hedonistycznym, gdzie nie ma miejsca np. na samozaparcie, panowanie nad sobą czy wymaganie od siebie – co zawsze podkreślała chrześcijańska formacja moralna. Punktem odniesienia i fundamentem życia moralnego nie jest już Boży ład moralny czy Boże prawo, ale zjawiska czy poglądy różnych grup społecznych ze wskazaniem na konieczność tolerancji i szacunku dla pluralizmu wartości i modeli życia społecznego. W takich okolicznościach Kościół nie głosi już pozytywnej nauki moralnej z jej nadprzyrodzoną argumentacją i ewangelicznym pochodzeniem, a jedynie reaguje w duchu swoistego rozumienia praw człowieka na nowe problemy czy nowe oczekiwania z i spoza Kościoła<sup>18</sup>.

Wspomniany już problem eklezjologiczny, choć zasadniczy, pozostaje w dużym stopniu nieuświadamiany w środowiskach anglikańskich. Reformacyjne wskazanie na Pismo Święte bez Kościoła jako tego, który dokonuje jego wykładni w wierności Tradycji sprawia, że różnicowanie, a w końcu podziały są nieuniknione. Nie wiadomo bowiem, kto i jak ma określić kościelny autorytet i definiować doktrynę. Symptomatyczny wyraz tego stanu dał bp Stephen Bayne, podkreślając, że Church of England jest pozbawiony teologicznych i kościelnych narzędzi, umożliwiających jego jedność i jednoznaczną tożsamość<sup>19</sup>. Geograficzny rozwój i wewnętrzne różnicowanie się anglikanizmu doprowadziły do zwołania pierwszej Konferencji Lambeth w 1867 r. jako pananglikańskiego zgromadzenia biskupów. Pozostaje ona jednak tylko forum spotkania, debaty i modlitwy, a nie ma władzy definitywnego nauczania czy

<sup>17</sup> „Sermons are no longer preached on judgement, people no longer live in the terror of hell. There is a bland and general assumption that somehow everyone will be saved”. Ibidem, s. 64.

<sup>18</sup> „Church today, reflecting the secular moral culture, as ever, is concerned with rights issues – social exclusion, race, women’s equality, educational equalitarianism and so forth”. Ibidem, s. 88. Por. ibidem, s. 71–78.

<sup>19</sup> „We have no particular theological statement of our own to fence us off from other Churches. [...] We have no uniform Prayer Book. We have no common language. We have no laws which limit the freedom of any Church to decide its life as it will. We have no ecclesiastical colonies. We have no ‘Anglican’ religion. We have no test of membership save that of Baptism itself. We have nothing to hold us together except the one essential unity given us in our full communion”. Cyt. za: E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 111.

orzekania dla skutecznego chronienia jedności. Tak zwane instrumenty jedności (komunii), czyli arcybiskup Canterbury, Konferencja Lambeth, Spotkanie Prymasów i Anglikańska Rada Konsultacyjna, choć ważne, nie rozwiązują problemów podstawowych. Ponadto anglikańska koncepcja tzw. autorytetu rozproszonego raczej wzmacnia, niż zaradza kryzysowi tożsamości, kryzysowi jedności i trudnościom w przyjęciu spójnej eklezjologii<sup>20</sup>.

### 3. Małżeństwo i jego trwałość w *Life in Christ*

Uzgodniony przez obie strony – katolicką i anglikańską – tekst daje świadectwo określonej wizji małżeństwa, która na przestrzeni historii ulegała różnym modyfikacjom. Oprócz aspektów zgodnie podzielanych przez obie tradycje, wskazano na te, gdzie dochodzi do rozbieżności, zwłaszcza gdy mowa o jego sakramentalności i (nie)rozerwalności.

#### a) sakramentalność

Anglikanie i katolicy rozpoznają w małżeństwie mężczyzny i kobiety Boży zamysł, który przyjmują jako zobowiązujący dar. Wzajemna miłość małżonków i służba życiu są dla nich drogą całożyciowego powołania do świętości. Pozwala to widzieć w małżeństwie charakter sakramentalny, czyli widzialny i skuteczny znak zbawczej miłości Boga, objawionej i ucieleśnionej w miłości Chrystusa do Kościoła. Takie podstawowe rozumienie i wiara są wspólne dla obu stron (por. nr 59–61). Jakkolwiek nie gwarantuje to wyciągnięcia podobnych praktycznych implikacji do przeżywania życia w małżeństwie i rodzinie. Różnice ujawniają się już na poziomie definicji samej sakramentalności małżeństwa, co ma określone skutki odnośnie do jego rozumienia i trwałości. Anglikanie wydają się bardziej podkreślać porządek stworzenia, z którego wyprowadzają przekonanie o sakramentalnym charakterze każdego małżeństwa, a więc również tego, które zawierane jest poza kontekstem wiary. Natomiast Kościół katolicki uczy, że sakramenty należą do porządku Nowego Przymierza, zostały ustanowione przez samego Chrystusa i udzielają owoców Jego Misterium Paschalnego, co oznacza też, że są „sakramentami Kościoła”<sup>21</sup>. Przy takich założeniach wysoce problematyczne staje się nadawanie charakteru

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 137. „All the historic questions about unity, catholicity and holiness have been raised repeatedly in the course of Anglican theological development: numerous ecclesiological models have been put forward from within Anglicanism, but it remains true that Anglican self-consciousness has not been fixated upon any one of them”. P.H.E. Thomas, *Doctrine of the Church*, w: S. Sykes, J. Booty (red.), *The Study of Anglicanism*, London–Minneapolis 1988, s. 230.

<sup>21</sup> Por. KKK 1113nn.



sakramentalnego małżeństwu poza kontekstem wiary i Kościoła. Warto tu także zwrócić uwagę na fakt, że w teologii anglikańskiej (jako poreformacyjnej) małżeństwo w istocie nie jest sakramentem, ale „stanem życia, na które Pismo pozwala”<sup>22</sup>. Stąd stosowane w *Life in Christ* określenie „charakter sakramentalny” małżeństwa nie jest tożsame z katolickim przekonaniem o małżeństwie jako sakramencie. Jakkolwiek interesujące jest rozróżnienie na anglikańską „rozległość Bożej łaski” i katolicką „głębokość Bożej łaski”, kwestionowanie sakramentalności małżeństwa z pozycji anglikańskiej ma oczywiście skutki dla rozumienia jego istoty i trwałości. Wydaje się, że w analizowanym dokumencie powinny się znaleźć jednoznaczne wyjaśnienia dotyczące różnego pojmowania sakramentalności w obu tradycjach.

#### b) nierozzerwalność

Zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa zajmuje najwięcej miejsca w tej części dyskusji między anglikanami i katolikami. Wszyscy zdają sobie sprawę z wagi zagadnienia, które w ostatnich latach coraz dramatyczniej zaznacza się w życiu współczesnych społeczeństw, nie tylko o katolickiej czy anglikańskiej tradycji. Podczas gdy nauka katolicka stoi niezmiennie na stanowisku nierozzerwalności ważnie zawartego i skonsumowanego małżeństwa, nauka i praktyka anglikańska ulegała różnym modyfikacjom, co ma miejsce także obecnie. Anglikanie sami przyznają, że na ich przekonania miała wpływ praktyka cywilna (sądownictwo), będąca z kolei w większym czy mniejszym stopniu pod wpływem pozytywizmu prawnego. Niejako z konieczności musiało to oznaczać stopniową zmianę prawodawstwa i postępujące liberalizowanie praktyki dopuszczającej rozwody. Dodatkowo dość kuriozalne były przypadki udzielania rozwodów „ludziom wpływom i bogatym” (nr 65), co miało wpływ na późniejsze zmiany w anglikańskiej teorii i praktyce. Zarazem obrazuje to tendencję, wynikającą z erastiańskiego charakteru Church of England, czyli przekonania, że władzy cywilnej (państwu) przysługuje wyższość nad władzą kościelną w sprawach kościelnych<sup>23</sup>. W tym można widzieć jeden z głównych

<sup>22</sup> „Those five commonly called Sacraments, that is to say, Confirmation, Penance, Orders, Matrimony, and extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scriptures; but yet have not like nature of Sacraments with Baptism, and the Lord's Supper, for that they have not any visible sign or ceremony ordained of God”. *Articles of Religion*, nr XXV: *Of the Sacraments*, w: *The Book of Common Prayer* (1662), Cambridge–London 1968, s. 621. Por. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle 1993, s. 122–131.

<sup>23</sup> Church of England można uznać za erastiański od początku jego powstania. O takiej jego konstytucji zdecydował sam fakt jego powołania przez państwo w Act of Supremacy (1534) i za tym opowiadał się np. bardzo wpływowy abp T. Cranmer (†1556) czy „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker (†1600). Por. S. Nowosad, *Kościelno-teologiczne fundamenty anglikanizmu*, w: I.S. Ledwoń i in. (red.), *Scio cui credidi. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007 s. 856–857.

czynników, które oddziaływały na anglikańskie rozumienie trwałości małżeństwa. Państwo bowiem, jako rzeczywistość demokratyczna również w sferze legislacyjnej i praktycznej, ma skłonność, by poszerzać obszar wolności indywidualnej oraz relatywizować i modyfikować struktury życia społecznego. Taki silny wpływ państwa jako „instytucji nadrzędnej” w nieunikniony sposób prowadzi do zmian w poglądach czy praktyce postępowania „instytucji podrzędnych”.

Poważną okolicznością, wyraźnie wpływającą na anglikańskie rozumienie omawianego zagadnienia (innych również), jest określona struktura Anglican Communion, która istnieje jako 34 autonomiczne prowincje, tzw. cztery Kościoły zjednoczone i sześć innych podmiotów (łącznie 44 odrębne Kościoły)<sup>24</sup>. Fakt tej wewnętrznej niezależności kilkudziesięciu jednostek kościelnych, wzmocniony jeszcze wieloraką zależnością od lokalnych struktur politycznych i lokalnego prawodawstwa, bez wątpienia prowadzi do zróżnicowania się wizji małżeństwa i jego dyscypliny czy (nie)rozerwalności. Warto też podkreślić w tym kontekście, jak bardzo utrudnia to dialog ekumeniczny, gdzie często niemożliwe staje się jednoznaczne określenie stanowiska. Potwierdza to swoisty „refren” *Life in Christ*, gdzie strona niekatolicka wielokrotnie mówi o odmiennych przekonaniach „niektórych anglikanów” i „innych anglikanów”.

Brak jednoznacznej wykładni nauki o istocie i trwałości małżeństwa, a nawet jego rozmyślne podtrzymywanie, należy uznać za wspomniany wyżej problem eklezjologiczny. Kościół, jako rzeczywistość pochodzenia boskiego, istniejąca pośród ludzi i dla ludzi w ich drodze do Boga, rezygnuje w ten sposób z jednoznacznej orientacji i jasnych wskazań dla wiernych. W samym dokumencie *Life in Christ* o tym się nie wspomina, ale można przyjąć, że u podstaw takich swoiste systemowych przekonań leży zwłaszcza dawne rozumienie teologii anglikańskiej jako *comprehensive* (ang. wszechstronny, wyczerpujący, pełny). Kryje się za tym przekonanie o dużym stopniu elastyczności tej teologii, która dopuszcza wielość opinii, także ze sobą sprzecznych, co ma umożliwiać wolność interpretacji. Według samych anglikanów nie oznacza to zupełnej dowolności opinii, albowiem konieczna jest zgoda co do zagadnień podstawowych. Poznawanie prawdy ma jednak charakter „dynamiczny”, ciągle się staje, dlatego nie można jej ostatecznie zdefiniować. Zarazem tę *comprehensiveness* niejako wymusza istnienie w anglikanizmie zarówno elementów katolickich, jak i protestanckich<sup>25</sup>. Tego typu przekonania w kwestiach

<sup>24</sup> Por. [www.anglicancommunion.org](http://www.anglicancommunion.org) (25 II 2012).

<sup>25</sup> „Comprehensiveness demands agreement on fundamentals while tolerating disagreement on matters in which Christians may differ without feeling the necessity of breaking communion [...]. It is not compromise. Nor is it to bargain one truth for another. It is not a sophisticated word for syncretism. Rather, it implies that the apprehension of truth is a growing thing: we only gradually succeed in

wiary zrodziły inny, raczej niespotykany pogląd, że tak naprawdę nie istnieje coś, co można by nazwać teologią anglikańską w sensie określonego credo. Należy raczej mówić o anglikańskiej metodzie czy atmosferze uprawiania teologii, o anglikańskim podejściu do prawd wiary, co ma zawierać w sobie otwartość na różne chrześcijańskie tradycje i różne interpretacje, nawet ze sobą sprzeczne<sup>26</sup>. W takim kontekście w pewien sposób naturalne i oczywiste wydaje się, że również odnośnie do anglikańskiego rozumienia istoty, sakramentalności i trwałości związku małżeńskiego istnieją różne opinie, niekiedy nawet wykluczające się nawzajem. Church of England *de facto* pozostawia indywidualnej decyzji i odpowiedzialności rozstrzygnięcie o zawarciu ponownego związku, nawet jeśli zaznacza się, że „decyzja należy do biskupa i jego doradców” (nr 66). Zatem można powiedzieć, że określone przekonania i metody działania mają swoje zakorzenienie w takiej a nie innej wizji eklezjologicznej.

Gdy strona anglikańska odwołuje się do sytuacji, w której „związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy” i jest „jakby martwy” (nr 66), w widoczny sposób osłabia, a nawet neguje teologiczne rozumienie istoty małżeństwa i ogranicza je do stanu zewnętrznego i socjologicznego. Należy podkreślić, że w takim ujęciu przejawia się wspomniana wyżej niebezpieczna sekularyzacja anglikańskiego postrzegania życia i świata, która gubi znaczenie poznawalne jedynie w świetle wiary i na podstawie przesłanek religijnych. Okoliczności faktyczne i sytuacje społeczne traktowane są tu jako rozstrzygające o rzeczywistości sakramentalnej i nadprzyrodzonej. Tymczasem trzeba podkreślić, że związek małżeński ważnie zawarty i skonsumowany nabiera charakteru obiektywnego i nie zależy w swej trwałości od zewnętrznego wyrazu dojrzałej miłości i zaufania (choć są one niezbędne dla jego owocności, zwłaszcza odnośnie do dobra potomstwa). Jeżeli właściwie rozumiana sakramentalność małżeństwa, odwołująca się do nieodwołanej miłości Chrystusa do Kościoła, implikuje jego nierozzerwalność, nie można przyjąć tezy jednoznacz-

---

‘knowing the truth’ [...]. It implies a willingness to allow liberty of interpretation, with a certain slowness in arresting or restraining exploratory thinking [...]. For we believe that in leading us into the truth the Holy Spirit may have some surprises in store for us in the future as he has in the past’. The Lambeth Conference 1968. Por. S.W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism*, London–Oxford 1978, s. 140; W.J. Wolf, *Anglicanism and Its Spirit*, w: W.J. Wolf (red.), *The Spirit of Anglicanism*, Edinburgh 1982, s. 137–188.

<sup>26</sup> „There is, then, no Anglican theology in the sense of a distinct body of doctrinal teaching peculiar to the Church of England and its daughter churches overseas”. R.J. Page, *New Directions in Anglican Theology: A Survey from Temple to Robinson*, London 1967, s. 26. „In the strict sense of the term there is no Anglican faith [...]. There is an Anglican attitude and an Anglican atmosphere”. S. Neill, *Anglicanism*, Baltimore 1960, s. 418. “For there *is* such a thing as Anglican theology and it is sorely needed at the present day. But because it is neither a system nor a confession [...] but a method, a use and a direction, it cannot be defined or even perceived as a ‘thing in <itself>’, and it may elude the eyes of those who ask ‘What is it?’ and ‘Where is it?’”. A.M. Ramsey, *What Is Anglican Theology?*, Theology 48 (1945) nr 1 [styczeń], s. 2.

nie socjologicznej, że tam, „gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć [...], tam sam związek także przestał istnieć” (nr 75). Takie rozumowanie potwierdza głęboką sekularyzację anglikańskiej wizji i praktyki życia.

Pewne przejawy takiego zeświecczenia chrześcijańskiego postrzegania życia i jego realizacji w kontekście małżeństwa i rodziny można zauważyć także w pytaniu o „właściwą równowagę między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji” (nr 76). Instytucja małżeństwa, o którą tutaj chodzi, jest wyjątkowa i dlatego ma charakter sakramentalny i nierozzerwalny. Podczas gdy takie postawienie sprawy o potrzebie właściwej równowagi ma uzasadnienie odnośnie do różnych „świeckich” struktur życia społecznego, w kontekście małżeństwa wydaje się niezasadne. Prawda o mężczyźnie i kobiecie i o samym małżeństwie, które oni tworzą, odwołuje się do woli i dzieła tego samego Boga. To Stwórca wpisał w kondycję ludzką to najgłębsze powołanie, że gdy „opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną”, „będą oboje jednym ciałem” (Rdz 2, 24; Mt 19, 5). Małżeństwo więc w swojej istocie nie ma charakteru zewnętrznego w stosunku do obojga współmałżonków, ale najściślej wewnętrzny, mając swoje korzenie w istnieniu człowieka jako mężczyzny i kobiety. Szacunek dla osoby implikuje (i oznacza równocześnie) nieusuwalny szacunek dla łączącego obie strony przymierza małżeńskiego. Z pewnością grzech pierworodny i w konsekwencji każdy ludzki grzech narusza ten doskonały obraz i zamysł Boga Stwórcy w stworzeniu, ale nie może go usunąć i fundamentalnie zniweczyć. Także tutaj Kościół musi pamiętać, że „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (por. Rz 11, 29). Właściwie pojęta troska o osobę zawiera więc w sobie troskę o „instytucję” małżeństwa. I odwrotnie, obrona małżeństwa jest zarazem obroną kobiety i mężczyzny w ich integralnie pojętym człowieczeństwie.

Jeszcze inną słabość dokumentu *Life in Christ* można dostrzec w metodologii odwoływania się do źródeł. Gdy nauczanie katolickie opiera się tam na dokumentach Vaticanum II czy nauczaniu Jana Pawła II, w prezentacji poglądów anglikańskich przywoływane są zwykle przekonania „niektórych anglikanów” czy „innych anglikanów”<sup>27</sup>. Być może regularne sięganie do oficjalnych wypowiedzi Church of England (o ile w eklezjologii anglikańskiej można o takich mówić) pozwoliłoby jednoznaczniej sprecyzować rozumienie szczegółowych zagadnień, a nawet odnaleźć wspólny grunt wobec istnienia rozbieżnych opinii i tej rozbieżności bardziej się przyjrzeć. Głębszej analizie bowiem

<sup>27</sup> Por. O. O'Donovan, *Life in Christ*, The Tablet 1994, z 2 lipca, s. 827–828. Jako kilkuletni konsultant ARCIC II O'Donovan formułuje inne jeszcze uwagi pod adresem analizowanego dokumentu, m.in. dotyczące braku odwołań do niektórych, ważnych orzeczeń Synodu Generalnego Kościoła Anglii na temat różnych zagadnień moralnych.

powinna podlegać teza, że obie tradycje są zgodne na poziomie „fundamentalnych wartości moralnych”, a zróżnicowanie opinii pojawia się dopiero w obszarze „szczegółowych sądów moralnych” (np. nr 34, 37, 83).

Problem po stronie anglikańskiej polega według E. Normana na tym, że w Kościele anglikańskim doszło nie tyle do sytuacji błędnego nauczania na temat różnych zagadnień, ale do zaniku nauczania w ogóle. Można to dostrzec szczególnie jasno w etyce małżeńsko-rodzinnej, która przyjęła przekonania dzisiejszego świeckiego społeczeństwa, czemu wyraz dają tak częste relacje medialne. Rezygnacja z krytycznej oceny głoszonych poglądów i opinii doprowadziła do stanu, że dla przykładu, kryterium zachowań seksualnych stała się „troskliwość” i „opiekuńczość”, gdzie „wszystko jest możliwe, byle nikt nie został skrzywdzony”. Church of England doprowadził do sytuacji, w której wycofał się z pełnienia funkcji krytycznej, a zwłaszcza zrezygnował z ewangelicznego zadania głoszenia prawdy. Tak naprawdę brak jest jasnego nauczania na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, związków nieformalnych, wartości rodzinnych, przerywania ciąży itp.<sup>28</sup>

**Międzynarodowa komisja anglikańsko-katolicka,  
*Życie w Chrystusie: moralność, komunია i Kościół* (nr 59–77)<sup>29</sup>**

Część E 2

Małżeństwo i rodzina

59. Żadna z naszych tradycji nie uważa małżeństwa za wymysł ludzki. Przeciwnie, obie widzą je jako zakorzenione przez Boga w ludzkiej naturze oraz jako źródło wspólnoty, społecznego ładu i stabilności. Niemniej jednak instytucja małżeństwa znajdowała różny wyraz w różnych kulturach i w różnych czasach. Dla przykładu, współcześnie jesteśmy coraz bardziej świadomi, że pewne jej formy wcale nie chronią godności osób, a raczej dają przyzwolenie na ucisk i dominację, zwłaszcza nad kobietami. Jednak pomimo wypaczeń, które dotknęły małżeństwo, obie nasze tradycje nadal rozpoznają je jako rzeczywistość, której wzór i sens pochodzi od Boga, jednocześnie stojąc na jej straży.

60. Małżeństwo daje początek trwałym zobowiązaniom. Zarówno prawość w życiu osobistym, jak i świadectwo w życiu społecznym wymagają

<sup>28</sup> „No teaching is given about ‘responsible parenthood’ in the Church – not even, in general, in the preparation of couples seeking Church marriage [...]. It cannot be said that the modern clergy teach the morality, as they see it, of artificial means of birth control; the issue is just not raised; there is no teaching of any sort”. E. Norman, *Anglican Difficulties*, s. 58.

<sup>29</sup> ARCIC II, *Life in Christ. Morals, Communion and the Church*, London 1994.



całozyciowego i wyłącznego zaangażowania. Na dobra urzeczywistniane w małżeństwie składają się: wzajemna miłość męża i żony oraz poczęcie i wychowanie dzieci. Kiedy te rzeczywistości się lekceważy, następuje rozpad życia rodzinnego, niosący ze sobą ciężkie brzemie nieszczęścia i rozkładu społecznego. Zarazem słowo „zobowiązanie” nie jest w stanie oddać głębokiego osobistego wezwania, zawierającego się w chrześcijańskim pojmowaniu małżeństwa. Obie nasze tradycje mówią o nim jako o powołaniu: „do świętości” (Lambeth 1958, rezolucja 112 według cyt. w Lambeth 1968, rezolucja 32), jako obejmującym „wizję..., która uwzględnia całe... powołanie” (*Familiaris consortio*, nr 32). Kiedy Bóg powołuje kobiety i mężczyzn do stanu małżeńskiego i wspiera ich w tym, Boża miłość jest dla nich twórcza, odkupieńcza i uświęcająca (por. Lambeth, *ibidem*).

61. Wzajemna umowa, czy przymierze, zawarta między małżonkami (por. KDK 47-52 i *Final Report on the Theology of Marriage and its Application to Mixed Marriages*, 1975 nr 21), nosi na sobie znak obfitej miłości Boga (por. Oz 2, 19-21). Zawarta w przymierzu ludzka miłość przekracza siebie, wskazując na opartą na przymierzu miłość i wierność Boga i na wolę Bożą, by małżeństwo było środkiem powszechnego błogosławieństwa i łaski. W porządku stworzenia małżeństwo jest zarówno znakiem, jak i urzeczywistnieniem wiernej miłości Boga i stąd w naturalny sposób ma wymiar sakramentalny. Ponieważ wskazuje również na zbawczą miłość Boga, ucieleśnioną w miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5, 25), otwiera się na jeszcze głębszą sakramentalność w życiu i komunii Ciała Chrystusa.

62. Sądzymy, że jak dotąd obie nasze tradycje są zgodne. Potrzebna jest jednak dalsza dyskusja, co do sposobów interpretacji tej sakramentalności małżeństwa. Idąc za powszechną tradycją Zachodu, ogłoszoną oficjalnie na soborze florenckim w 1439 r., tradycja rzymskokatolicka utrzymuje, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem w porządku odkupienia, skoro naturalny znak ludzkiego przymierza przez Chrystusa został podniesiony do rangi znaku nieodwołalnego przymierza między Nim a Kościołem. To, co było sakramentalne w porządku stworzenia, stało się sakramentem Kościoła w porządku odkupienia. Małżeństwo zawarte między dwiema ochrzczonej osobami staje się skutecznym znakiem łaski odkupiającej. Potwierdzając specjalne znaczenie małżeństwa w Ciele Chrystusa, anglikanie podkreślają sakramentalność małżeństwa, która przekracza granice Kościoła. W Anglii przez wiele lat po reformacji małżeństwa mogły być zawierane tylko w kościele. Kiedy możliwe stało się zawieranie ślubu cywilnego, anglikanie uznali również takie małżeństwo za sakramentalne i pobłogosławione przez Boga, jako że sam stan małżeński został „ozdobiony i upiękuszony” przez obecność Chrystusa na weselu w Kanie Galilejskiej (por. *Book of Common Prayer* 1662, *Introduction to the*



*Solemnization of Matrimony*). W kontekście tych rozważań można wywnioskować, że anglikanie skłaniają się ku podkreśleniu rozległości Bożej łaski w stworzeniu, podczas gdy rzymscy katolicy skłaniają się ku podkreśleniu głębi Bożej łaski w Chrystusie. Te akcenty należy widzieć komplementarnie. Najlepiej gdyby one stanowiły całość, jakkolwiek doprowadziły one do odmiennego rozumienia warunków, dzięki którym realizuje się sakramentalność małżeństwa.

63. W realiach życiowych wizja małżeństwa jako owocnego, całożyciowego przymierza, pełnego łaski Bożej nie zawsze da się utrzymać. Kiedy sama jej dobroć zostanie zepsuta przez ludzką słabość, egocentryzm i grzech, doprowadza do bólu, rozpacz i tragedii, nie tylko samą parę, która bezpośrednio przeżywa trudności małżeńskie czy rozpad, ale także dotyka to ich dzieci, całą rodzinę i wpływa na ład społeczny. Stając wobec takich sytuacji, Kościół podejmuje wysiłek udzielania łaski i pouczenia od samego Chrystusa. Tak anglikanie, jak i rzymscy katolicy starają się działać w posłuszeństwie nauczaniu Chrystusa. Jednak wskutek podziału ich praktyka i dyscyplina duszpasterska różnicowały się i rozeszły. Ażeby wyjaśnić znaczenie tych różnic i rozbieżności, przyjrzymy się teraz dwóm zagadnieniom, co do których brak zgody został oficjalnie wyrażony. Chodzi o powtórne małżeństwo oraz o antykoncepcję.

### 3. Powtórne małżeństwo

64. Przed zerwaniem komunii w XVI w. Kościół na Zachodzie wyprowadził naukę o nierozzerwalności z interpretacji nauczania Chrystusa dotyczącego małżeństwa. Oficjalne nauczanie Kościoła zawierało dwa stwierdzenia: nie chodziło tylko o to, że więź małżeńska *nie powinna* być zrywana, ale także o to, że *nie może* być zerwana. Podczas reformacji protestanci reformatorzy odmiennie zinterpretowali to nauczanie Jezusa (por. Mt 5, 32; 19, 9) i utrzymywali, że rozwód jest dozwolony z powodu zdrady czy porzucenia. Z drugiej strony, sobór trydencki potwierdził naukę, po pierwsze, że związek małżeński nie może być unieważniony nawet przez zdradę, a po drugie, że żaden z małżonków, nawet ten niewinny, nie może ponownie zawrzeć ponownego małżeństwa, jak długo żyje drugi.

#### (a) Wspólnota Anglikańska

65. Rozwój charakterystycznej dyscypliny małżeńskiej w anglikanizmie można zrozumieć jedynie w kontekście rozwoju różnorodnego sądownictwa cywilnego. Odnosi się to zarówno do Kościoła Anglii, jak i innych prowincji anglikańskich. W czasie reformacji Kościół Anglii nie podjął żadnych formal-

nych uchwał na temat małżeństwa i rozwodu. Nigdy oficjalnie nie przyjął nauczania reformatorów kontynentalnych, lecz mimo prób wprowadzenia innej dyscypliny trwał przy dawniejszym przekonaniu i praktyce. Zmiany w prawie kanonicznym z 1597 i 1604 r. nie wprowadzały żadnych zmian w nauczaniu czy dyscyplinie, chociaż w kolejnych stuleciach poglądy teologiczne zmieniały się i nawet praktyka nie była całkowicie jednolita. Aż do połowy XIX w., na mocy uchwały parlamentu, rozwód i w konsekwencji prawo do zawarcia ponownego małżeństwa były dostępne tylko dla ludzi osób bogatych i dla nielicznych wpływowych. Kiedy sprawy małżeńskie zostały przeniesione z sądownictwa kościelnego do cywilnego, w 1857 r. zalegalizowano rozwód z powodu zdrady. Chociaż księża otrzymali prawo odmówienia osobie rozwiedzionej zawarcia ślubu za życia jej poprzedniego współmałżonka, Kościół Anglii jako całość *de facto* zaakceptował nowy stan rzeczy: ponowne małżeństwa miały miejsce, ale Kościół odmówił oficjalnej aprobaty ich zawierania.

66. Kiedy zaczęły powstawać prowincje anglikańskie poza Anglią, każda musiała określić własną dyscyplinę małżeńską w świetle lokalnego prawa cywilnego i zwyczajów małżeńskich. Usiłując zapewnić spójne zasady między prowincjami, Konferencja Lambeth w 1888 r. potwierdziła całożyciową wolę przymierza małżeńskiego, ale zgodziła się, by duchownym nie polecano odmawiania udzielania sakramentów tym, którzy zawarli ponowne małżeństwo „zgodnie z prawem cywilnym”. Jako otwartą zostawiono kwestię, czy strona niewinna może, czy nie może zawrzeć drugiego związku. Odtąd poglądy teologiczne zmieniały się. Niektórzy anglikanie nadal podtrzymywali tradycyjny pogląd o nierozzerwalności. Inni uważali, że kiedy związek małżeński został zniszczony bez możliwości naprawy, samo małżeństwo jest jakby martwe, przysięga małżeńska została zerwana i sam związek rozbity. Konferencja Lambeth z 1978 r. podtrzymała „zasadę pierwszego rzędu” o całożyciowym związku, ale uznała też odpowiedzialność za tych, dla których „nie jest dostępna żadna możliwość postępowania *całkowicie* zgodna z zasadą pierwszego rzędu o małżeństwie jako całożyciowym związku” (Rezolucja 34). Późniejsza praktyka zmieniała się. Prowincje Wspólnoty Anglikańskiej opracowały różne dyscypliny małżeńskie. W niektórych z nich udziela się pozwolenia na zawarcie ślubu w kościele po rozwodzie po wnikliwym rozpatrzeniu kwestii duszpasterskich, przy czym nawet w tych przypadkach występują różnice co do szczegółowej formy całości nabożeństwa. W innych przypadkach po ceremonii świeckiej może być odprawione nabożeństwo modlitwy i poświęcenia. W praktyce decyzja należy do biskupa i jego doradców.

## (b) Kościół rzymskokatolicki

67. W okresie po zerwaniu komunii Kościół rzymskokatolicki nadal stał na straży nauki o nierozzerwalności małżeństwa, potwierdzonej na soborze trydenckim. Jednocześnie rozwinął rozbudowany system praktyki sądowej i dyscypliny, aby zaradzić różnym praktycznym i duszpasterskim potrzebom oraz przynieść wsparcie tym, u których destrukcyjne relacje małżeńskie zagrażały ich wierze.

68. Rozróżnia się małżeństwa sakramentalne – gdzie oboje małżonkowie są ochrzczeni – i małżeństwa niesakramentalne (małżeństwa „naturalne”) – gdzie jeden albo oboje małżonkowie są nieochrzczeni. Według nauczania rzymskokatolickiego obie formy małżeństwa są w zasadzie nierozzerwalne. Małżeństwo sakramentalne, które zostało należycie skonsumowane, nie może być rozwiązane przez jakąkolwiek ludzką władzę, świecką czy kościelną. Jednak kiedy takie małżeństwo nie zostało skonsumowane, może być rozwiązane. Z drugiej strony zostało przyjęte, że małżeństwo niesakramentalne, skonsumowane czy nie, w pewnych przypadkach może być rozwiązane.

69. Historia tych spraw jest długa i złożona. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze o przypadku pary małżeńskiej, gdzie jedna strona jest wierząca, a druga niewierząca. Jeśli strona niewierząca nie chce mieszkać ze stroną wierzącą, św. Paweł mówi, że wtedy „nie jest skrepowany ani «brat», ani «siostra»” (1 Kor 7, 15; por. 12-15). W prawie kanonicznym wyjaśniono później, że współmałżonek, który został chrześcijaninem, może opuścić niewierzącego współmałżonka, który nie chciał pozostawać w życiu małżeńskim „w pokoju” i może ponownie zawrzeć małżeństwo. Do tego „Pawłowego tekstu” jest kilka odniesień w pismach pierwszych Ojców Kościoła, gdy poruszano problem rozpadu małżeństwa. Częścią prawodawstwa kościelnego stało się to w 1199 r., ale w pełni zostało wyjaśnione dopiero w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. Należy to nadal do praktyki rzymskokatolickiej (por. Kodeks prawa kanonicznego [CIC] kan. 1143).

70. Korzystanie z „przywileju Pawłowego” nie jest jedyną sposobnością, gdy przywołuje się władzę rozwiązywania małżeństwa. W trakcie rozwoju misyjnego Kościoła podobne działania podejmowano w innych sytuacjach. Od 1537 r. papież na mocy swojej władzy rozwiązywali małżeństwa naturalne mieszkańców Afryki i Indii (Zachodnich), którzy pragnęli nawrócić się na wiarę katolicką. W 1917 r. ta praktyka „ze względu na dobro wiary” (czy jak niekiedy nazywa się to „przywilejem Piotrowym”) została rozszerzona na inne części świata i stosowana do podobnych sytuacji. „Przywilej wiary” jest uznawany także dzisiaj i z zachowaniem pewnych warunków Stolica Święta może na zasadzie wyjątku zgodzić się na rozwiązanie niesakramentalnego małżeństwa.

71. Konkretnie problemy praktyczne doprowadziły do określenia innych elementów w doktrynie i praktyce rzymskokatolickiej. Dla przykładu, to problem małżeństw potajemnych – ważnych, choć tego nie dowiedziono – spowodował, że sobór trydencki promulgował dekret *Tametsi* (1563). Wymagał on, by małżeństwa były sprawowane przed duszpasterzem (lub innym księdzem delegowanym przez niego albo ordynariusza) i wobec dwóch czy trzech świadków. Z pewnymi zmianami ta „forma” jest nadal wiążąca, a jej niezachowanie, bez należynej dyspensy, czyni małżeństwo nieważne (por. KPK kan. 1108). Dlatego w prawie kanonicznym uważa się strony w takim związku za niezwiązane przez zgodę małżeńską i stąd mogą one zawrzeć ważne małżeństwo. W przypadku zamiaru zawarcia małżeństwa między rzymskim katolikiem a osobą niebędącą rzymskim katolikiem, obecnie Kościół często udziela dyspensy od „formy” z szacunku dla przekonań, sumienia i więzów rodzinnych osoby zainteresowanej.

72. Rozwój prawodawstwa rzymskokatolickiego dokonał się także w praktyce orzekania nieważności, tj. stwierdzenia faktu, że prawdziwe małżeństwo nigdy nie istniało. Umowa małżeńska wymaga pełnej i dobrowolnej zgody. Jeśli tego brakuje, małżeństwo nie może zaistnieć. Zawsze uważano, że nie może być małżeństwa, gdy osoba jest zmuszona do jego zawarcia wbrew swojej woli. W ostatnim czasie dokonuje się jeszcze głębszej analizy istoty zgody. Współcześnie uznaje się, że mogą zaistnieć poważne braki natury psychologicznej, jak i fizycznej. Jeżeli można dowieść, że takie braki zaistniały podczas wzajemnej słownej wymiany zgody, według nauki rzymskokatolickiej można orzec, że małżeństwa w ogóle nigdy nie było (por. KPK kan. 1095). Poważny brak pojawia się także wtedy, gdy podczas wymiany zgody dochodzi do umyślnego wykluczenia jakiegoś elementu istotnego dla małżeństwa (por. KPK kan. 1056; 1101 p. 2).

### (c) Sytuacja dzisiejsza

73. Jest oczywiste, że istnieją różnice w dyscyplinie i praktyce duszpasterskiej między anglikanami i rzymskimi katolikami. Pewne elementy naszych tradycji powstały jako reakcja na przypadkowe okoliczności historyczne; dla przykładu, wymagania Kościoła rzymskokatolickiego co do „formy” ważnego małżeństwa. Zarazem inne elementy mają głębsze źródła. Analizując różnice między nami, szczególnie na te musimy zwrócić uwagę. Jednak zanim to się stanie, ważne jest, by zauważyć, że obie Wspólnoty biorą pod uwagę separację małżeńską, nie wykluczając z Eucharystii osób, których to dotyczy, nawet po rozwodzie cywilnym.

74. W zgodzie z zachodnią tradycją, anglikanie i rzymscy katolicy wierzą, że szafarzami małżeństwa są sami mężczyzna i kobieta, którzy doprowa-

dzają do zaistnienia małżeństwa przez uroczystą przysięgę i obietnicę wzajemnej całościowej wierności. Anglikanie i rzymscy katolicy uważają tę przysięgę za uroczystą i wiążącą. Zarówno anglikanie, jak i rzymscy katolicy wierzą, że małżeństwo wskazuje na miłość Chrystusa, który związał się nierozzerwalnym przymierzem ze swoim Kościołem, stąd małżeństwo jest w zasadzie nierozwalne. Rzymscy katolicy idą dalej i twierdzą, że nierozwalny związek między Chrystusem i Jego Kościołem, czego znakiem jest małżeństwo dwóch osób ochrzczonych, wzmacnia więź małżeńską między mężem i żoną i czyni ją absolutnie nierozwalną z wyjątkiem śmierci. Inne małżeństwa w wyjątkowych okolicznościach mogą być rozwiązane. Co jednak istotne, anglikanie nie dokonują kategorięcznego rozróżnienia między małżeństwami ochrzczonych i innymi małżeństwami, uważając wszystkie małżeństwa za w pewnym sensie sakramentalne. Stąd niektórzy anglikanie uważają wszystkie małżeństwa za nierozwalne. Inni uważają wszystkie małżeństwa za rzeczywiście sakramentalne i w zasadzie nierozwalne, ale nie są przekonani, że związek małżeński nawet w przypadku małżeństwa ochrzczonych w istocie nigdy nie może być rozwiązany.

75. Jak już wyjaśniono, nauka rzymskokatolicka o nieodwołalności przymierza w przypadku skonsumowanego małżeństwa sakramentalnego opiera się na jej rozumieniu sakramentalności. Ponadto uważa swoje zdecydowane podstawy prawne za najlepszą ochronę instytucji małżeństwa, a przez to za najlepiej służące dobru wspólnemu społeczności, co samo w sobie służy prawdziwemu dobru osób zainteresowanych. W ten sposób rzymskokatolickie nauczanie i prawo stoją na straży nierozwalności przymierza małżeńskiego nawet wtedy, gdy ludzka relacja miłości i zaufania przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia. Stanowisko anglikańskie, choć równie zainteresowane sakramentalnością małżeństwa i dobrem wspólnym społeczności, niekoniecznie rozumie to w ten sam sposób. Niektórzy anglikanie zwracają większą uwagę na rzeczywisty charakter relacji między mężem i żoną. Twierdzą, że gdzie relacja wzajemnej miłości i zaufania najwyraźniej przestała istnieć i w zasadzie nie ma możliwości jej odtworzenia, tam sam związek także przestał istnieć. Gdy to, co minione zostało wybaczone i zagoiło się, w dobrej wierze można zawrzeć nowe przymierze i związek.

76. Nasze rozważania ujawniły pewną kwestię znacznej wagi. Jaka jest właściwa równowaga między szacunkiem dla osoby a szacunkiem dla instytucji? Odpowiedzi należy szukać w kontekście naszej teologii komunii i naszego rozumienia dobra wspólnego. Ze względu na wcześniej wyjaśnione przyczyny, w Kościele rzymskokatolickim instytucja małżeństwa cieszy się przychylnością prawa. Małżeństwo uważa się za ważne, chyba że coś przeciwnego zostanie jasno ustalone. Od II Soboru Watykańskiego na nowo kładzie się akcent na

prawa i dobro indywidualnej osoby, ale napięcia nadal pozostają. Podobne napięcie odczuwają anglikanie, chociaż niekiedy troska duszpasterska skłaniała ich, by dobro indywidualnej osoby przedkładać nad roszczenia instytucji. Historia pokazuje, jak trudno jest osiągnąć właściwą równowagę.

77. Wspólne rozważania pokazały nam jaśniej, że anglikanie i rzymscy katolicy zgadzają się w swoim oddaniu na rzecz zachowania Chrystusowego nauczania na temat małżeństwa; zgadzają się w rozumieniu istoty i znaczenia małżeństwa; i zgadzają się w trosce o wyjście naprzeciw tym, którzy cierpią wskutek rozpadu małżeństwa. Zgadza się co do tego, że małżeństwo ma charakter sakramentalny, choć nie w pełni co do tego, w jaki sposób, co z kolei wpływa na naszą dyscyplinę sakramentalną. Stąd rzymscy katolicy uznają specjalny rodzaj sakramentalności w małżeństwie między osobami ochrzczone, czego nie dostrzegają w innych małżeństwach. Poza tym, anglikanie uznają jako sakramentalne wszystkie ważne małżeństwa. Na poziomie prawa i sposobu postępowania ani rzymskokatolicka, ani anglikańska praktyka odnośnie do rozwodu nie jest wolna od rzeczywistych czy widocznych nieprawidłowości i dwuznaczności. Gdy więc są między nami różnice co do ponownego małżeństwa, byłoby poważnym i smutnym zafałszowaniem prawdziwej sytuacji, gdyby odizolować te różnice od kontekstu dalekosiężnej zgody i uczynić z nich przeszkodę nie do przewyciężenia.