

# Bronisław Wenanty Zubert

---

"Tanulmányok az egyházi hazassages perjogról", Zenon Grocholewski, Budapest 2000 : [recenzja]

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 35/1, 173-181

---

2002

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.

Wielkanocy, a także ustalenia daty początku „ery wcielenia” czyli rok 43 panowania Augusta, który przypadał w tym cyklu na pierwszy rok 19-letniego cyklu księżycowego. Przedstawiając różne koncepcje przeddionizyjskie, autor przeanalizował niemal wszystkie źródła z pierwszych wieków, także postanowienie Soboru Nicejskiego, Listy Wielkanocne biskupów Aleksandrii, tradycje aleksandryjskie, bizantyńskie i rzymskie, spory o świętowanie Wielkanocy (tak zwanych kwartodecymanów) oraz obliczenia żydowskie paschy. Sądzę, że pożyteczne dla całościowego potraktowania zagadnienia byłoby włączenie tradycji orientalnych (koptyjska nawiązywała do aleksandryjskiej, dlatego została włączona), a także manichejskiej. Manichejczycy wykorzystali obliczenia chrześcijańskie dla układania kalendarza swoich świąt i tym samym przechowali pewne dane wczesnochrześcijańskie (por. J. T u e b a c h, *Mani und das 336 taetige Sonnenjahr*, „Museon” 1992, 105, s. 45–61).

Dionizy ustalił zatem rok narodzenia Chrystusa na rok poprzedzający naszą erę, to jest na 25 marca jako dzień wcielenia (zwiastowanie) i 25 grudnia jako dzień narodzenia. Był to rok 43 panowania Augusta i 753 rok ab Urbe condita. Tak sytuowali także narodzenie Jezusa chronografowie aleksandryjscy. Dionizy przyjął więc obliczenia według ery Dioklecjana, czyli ery męczenników, zachowując ten sam schemat i dostosował go do cyklu paschalnego. Zmienił erę Dioklecjana na erę wcielenia Chrystusa. Autor rozprawy, analizując pisma Dionizego, dostarczył jasnych argumentów, że Dionizy nie kierował się tylko obliczeniami historycznymi, ale brał pod uwagę przesłanki teologiczne. Jego obliczenia służyły początkowo tylko do ustalania daty Wielkanocy i dopiero po dwu wiekach – także do wskazywania dat w ujęciu „cywilnym”, to jest od pierwszego stycznia. Ks. Naumowicz jako filolog uzupełnił rozprawę o tłumaczenia najważniejszych tekstów źródłowych Dionizego: *O obliczaniu daty Wielkanocy*, *List do Bonifacego i Bonusa* oraz *Bedy Czcigodnego*, *O rachubie czasu* (rozdział 47), *Historia kościelna narodu angielskiego* (przykłady zastosowania ery Dionizego) – s. 231–271.

Bardzo interesujące dla historyka będą informacje o upowszechnianiu się rachuby Dionizego w średniowiecznej Europie. Pod tym względem autor rozprawy ukazał także swoją znajomość tekstów wczesnośredniowiecznych oraz erudycję w zakresie literatury przedmiotu. Wszystkie teksty źródłowe rozprawy przytoczył w wiernych tłumaczeniach, a najważniejsze teksty dla swego studium sam przetłumaczył. Analizy źródłowe są przekonujące.

Sporo miejsca w pracy zajmują analizy obliczeń czasu i zapoznanie czytelnika z techniczną terminologią. Tu autor nie uniknął powtórzeń (por. informacje o Anatolisie na stronie 85 i 100 z takim samym przypisem!; omawia list Dionizego do Petroniusza – s. 127 n., przytaczany w aneksie w całości – s. 231–256, powtarzając w komentarzu wyjaśnienia). Niektóre opinie przyjmuje za autorami, których opracowania przytacza. W kwestiach podstawowych dla swego opracowania ma jednak uzasadnione dobre własne zdanie, na przykład przeciw Th. Mommse-nowi, czy F. Ginzelowi (s. 170). Zdarza się jednak, że autor wypowiada opinie, której nie popiera żadnym własnym argumentem ani autorytetem badań innych (na przykład o Martyrologium z VIII w., które ma zawierać starsze tradycje, jakie? i na jakiej podstawie?). Niektóre wywody autora uznałbym za zbędne; na przykład wypowiedź o tym, co by było, gdyby świat nie przyjął ery dionizyjskiej (s. 222) albo „Era Dionizego dzisiaj” (s. 209 n.) wyraźnie odchodzi od tematyki *Genezy chrześcijańskiej rachuby lat*. Autor uległ pokusie całościowego potrak-

towania zagadnienia, a nawet aktualizacji („Rachuba Dionizego z perspektywy roku 2000”, s. 222 n.).

Rozprawa została zaopatrzona w indeksy osobowy i rzeczowy. Rzecz bardzo użyteczna. Dla dokładnego przestudiowania i powtórnej lektury niektórych fragmentów pracy (zwłaszcza skomplikowanej terminologii) posługiwałem się także indeksem rzeczowym. Niestety, jest zawodny (próżno szukać 238 „konkurentów”, a „indykcji” nie ma w ogóle). W tak skomplikowanej materii tekst nie zawiera niemal żadnych „literówek”; znalazłem tylko dwie: „erę protobizantyńską” zamiast „bizantyńską” i „Scaligera” zamiast „Scaliger”, ale właśnie... w indeksie!).

Praca ks. Naumowicza jest ważnym opracowanie zagadnienia rachuby chrześcijańskiej lat. Nie tylko wyjaśnia system rachuby Dionizego, ale również wiele problemów interpretacji źródeł patrystycznych w tej materii z okresu wcześniejszego oraz z okresu wczesnego średniowiecza. Jest użytecznym studium tak dla badaczy zajmujących się antykiem, jak i średniowieczem.

**Ks. Wincenty Myszor**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 169–172

**Ks. Jan Słomka, POKARM I OFIARA. REFLEKSJA EUCHARYSTYCZNA WCZESNYCH OJCÓW GRECKICH, Łódź, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2000, 236 s.**

W rozprawie autor podjął temat przestudiowany już wielokrotnie i na różne sposoby. Z tej racji zrezygnował z przedstawienia całości stanu badań, ograniczając się jedynie do opisu problematyki prac z ostatnich czterdziestu lat. Cele swojej pracy wobec stanu badań określił autor jako „prześledzenie, w jaki sposób Ojcowie odnosili do Eucharystii podstawowe elementy zastanych tradycji religijnych i kulturowych: hellenistycznej i starotestamentalnej, czyli żydowskiej” (s. 12). Autor rozprawy uwzględnił najważniejsze greckie pisma chrześcijańskie do Orygenesusa włącznie. Oczywiście nie są to wszystkie źródła tego okresu. Nie zostały uwzględnione pisma apokryficzne (wyjątek *Ewangelia Filipa* i *List Apostołów*). W niektórych z nich znajduje się wiele interesującego materiału źródłowego. Na przykład Pseudoklementyny, których powstanie datuje się na połowę III w., zawierają wiele ciekawych wzmianek o Eucharystii. Apokryficzne *Dzieje Jana* zawierają opis i interpretację uczy eucharystycznej (p. 109–110), *Dzieje Tomasa* (27, 29, 49 n., 120, 133, 158). Poza gnostyczną *Ewangelią Filipa* w zbiorze z Nag Hammadi znajduje się także modlitwa eucharystyczna, która wyraźnie wskazuje na liturgiczne aluzje w gnostyckiej literaturze. Bardzo ważnym źródłem dla poznania eucharystii są *Didaskalia* i *Konstytucje Apostolskie*. Jeśli *Konstytucje* ewentualnie można wykluczyć ze zbioru źródeł, powstały prawdopodobnie w IV w., to *Didaskalia*, których datację przyjmuje się na pierwszą połowę III w., można było włączyć. Autor przedstawia je tylko przy analizie zagadnienia ofiary (s. 162 n. i to z drugiej ręki za Cantalmessą). Nie uwzględnił także ważnej dla poznania liturgii eucharystycznej *Tradycji apostoelskiej* z III w. Na tym przykładzie

ujawnia się uzasadnienie tego i poprzednich pominięć źródłowych: autor uwzględnił teksty autorów chrześcijańskich, *Tradycja apostołska* jako między innymi zbiór przepisów może być uznana za tekst nieautorowski. Ten brak nie umniejsza jednak wartości rozprawy ks. Słomki. Zostały bowiem uwzględnione wszystkie autorskie źródła patrystyczne wybranego okresu.

Problematyka pracy w świetle podjętego zadania układa się jako analiza wypowiedzi wczesnych pism greckich na temat eucharystii „jako pokarmu” i „jako ofiary”. Autor przeprowadził bardzo wiele analiz szczegółowych. Badał znacznie terminologię („łamanie chleba”, „eucharistia”, „kielich”, „ciało”, „pokarm” i inne), kontekst biblijny i historyczny, a przede wszystkim związki problematyki eucharystycznej z teologią danego autora lub źródła, które badał. Układ badanych źródeł uwzględnia chronologię ich powstania. Autor rozprawy badał je jednak niezależnie, nie uwzględniał ewentualnych zależności. Analiza tekstów źródłowych nie uwzględnia kontekstu historycznego. Autor nie zajmuje się wprost zagadnieniem autorstwa, powstania utworu, okoliczności kształtowania doktryny. Jednak nie pomija ustaleń patrologów i historyków w tym względzie. Jest to praca ściśle teologiczna.

Teologiczna analiza treści pozwala autorowi przeprowadzić swoje wywody w sposób bardzo przejrzysty. Autor nie uwzględnił Nowego Testamentu, jednak do przekazów nowotestamentalnych stale się odwołuje. To ograniczenie do ściśle patrystycznej analizy wydaje mi się jest słuszne i uzasadnione. W pierwszej części pracy („Eucharystia powiązana z realnymi posiłkami” – s. 16–34) autor zajął się tylko analizą *Didache* w szerokim kontekście Nowego Testamentu oraz tradycji judeochrześcijańskiej i etnochrześcijańskiej. Doszedł do przekonania, że w tradycji judeochrześcijańskiej raczej łączono eucharystię z realnym posiłkiem, natomiast wśród etnochrześcijan bardzo wcześnie oddzielono eucharystię od zwykłego posiłku. Są to oczywiście stwierdzenia typu historycznego, wiążą się jednak ściśle z problematyką eucharystii jako pokarmu. W teologii pokarmu eucharystycznego w świetle listów Ignacego Antiocheńskiego autor rozprawy odkrył kontynuację teologii Ewangelii św. Jana. Wydaje się to o tyle interesujące, że na ogół przyjmuje się, że Ignacy Antiocheński kontynuował myśli św. Pawła. Ks. Słomka stwierdza tego rodzaju zależność także w kwestii eucharystii, jednak konstatuje także występowanie innych wątków. Wydaje się, że tradycją, która go łączy z Ewangelią Jana, jest judeochrześcijaństwo.

Bardzo interesujące analizy przeprowadzono na tekstach Justyna Apologety. Autor doszedł do przekonania, że refleksja eucharystyczna Justyna wiąże się z nauką o wcieleniu Chrystusa i zmartwychwstaniu. Brak w niej refleksji paschalnej.

W analizie wypowiedzi Ireneusza autor właściwie nawiązał do kontekstu gnostyckiego. Odpowiednie akcenty teologii eucharystycznej Ireneusza można wytłumaczyć polemiką antygnostycką. Ireneusz, podobnie jak Justyn, kontynuował teologię wcielenia. Autor rozprawy wydobyl w analizie odpowiednie hasła i symbole (symbolika wina-krwi i symbolika chleba).

Bardzo interesujące i oryginalne wnioski wyprowadził ks. Słomka z analizy i porównania teologii eucharystii – pokarmu w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków (dokładnie tylko gnostyckiej *Ewangelii Filipa*). Podobieństwa obydwu interpretacji wynikają zdaniem autora z duchowego rozumienia pokarmu eucharystycznego w obydwu tradycjach. Ks. Słomka krytycznie odniósł się do stwierdzeń o „klasycznych” świadectwach Klemensa Aleksandryjskiego o realnej

obecności Chrystusa w pokarmie eucharystycznym (dokładnie wobec stwierdzeń F. Drączkowskiego, s. 68, p. 107). Autor rozprawy idzie wprawdzie za wywodami A. Méhata, jednak zajmuje stanowisko samodzielnie i niezależnie. W obydwu kwestiach, gnostycko-duchowej interpretacji jak i w kwestii świadectw u Klemensa Aleksandryjskiego zgadzam się z autorem rozprawy. Bardzo obszernie przedstawił poglądy Orygenesa (s. 76–97). Autor słusznie podkreśla, odwołując się do metody teologicznej refleksji Orygenesa, że wykladał on tajemnicę wiary w sposób dialektyczny, a więc unikał pojęć, które mogłyby tajemnicę naruszyć.

Jako „Aneks” potraktował ks. Słomka nurt gnostyckiej refleksji na temat eucharystii. Przeanalizował jedynie najobszerniejsze wypowiedzi w *Ewangeliu Filipa z II Kodeksu z Nag Hammadi*. Nurt gnostycki jest jednak obecny w całym II w. i niemal wszyscy autorzy odnosili się do niego polemicznie lub pozytywnie. W świetle wypowiedzi o eucharystii w *Ewangeliu Filipa* związek myśli gnostyckiej z kościelną refleksją był większy niż wynikało by to z wypowiedzi polemicznych po stronie kościelnej. Autor potraktował to zagadnienie marginalnie. Tymczasem wątek gnostycki w teologii II i III w. zasługuje na większe zainteresowanie. Wyjaśnienia związane z interpretacją gnostycką eucharystii mogą wnieść wiele w rozumienie myśli Orygenesa. Autor rozprawy zmierzył się z tym problemem tylko w odniesieniu do Klemensa Aleksandryjskiego. Podobnie jak odkrycie judeochrześcijaństwa pozwoliło inaczej przemówić wielu znanym tekstom patrystycznym, tak wydaje się odkrycie wątku gnostyckiego w myśli Ojców Kościoła pozwoli zrozumieć niektóre ich trudne stwierdzenia.

W drugiej części rozprawy ks. Słomka jeszcze raz analizuje wczesnochrześcijańskie wypowiedzi greckich autorów o eucharystii ze względu na związek z ideą ofiary. Z analiz najstarszych pism, to jest Ojców Apostolskich (zwłaszcza *Listu Pseudo-Barnaby*) wynika, że idea ofiary od początku związana jest z eucharystią. Idea ta została ukazana przez interpretację ofiar Starego Testamentu w kontekście eucharystycznym. Tak dzieje się z refleksją Ireneusza i teologią Orygenesa.

W następnym odcinku drugiej części autor przedstawił eucharystię w związku z paschą, to jest jako pamiątkę. Doszedł do wniosku, że eucharystia w najstarszych wzmiankach była bardzo słabo wiązana z paschą, choć często wspomiano ją jako pamiątkę. Wyjątkowo tylko apokryficzny *List apostołów* wiąże wprost eucharystię z paschą i pamiątką śmierci Jezusa. Autor pominął jednak analizę eucharystycznych wypowiedzi w związku ze wzmiankami o kapłaństwie Chrystusa, które są w tekstach bardzo liczne. Sugerują złożenie ofiary przez Kapłana Chrystusa, a przez wzmianki o eucharystii jako anamniezie mogą pośrednio wskazywać na ofiarniczy charakter eucharystii. Przyznać jednak trzeba, że najwcześniejsze wzmianki o Chrystusie, arcykapłanie, jako Melchizedeku dotyczą ogólnie idei ofiary, natomiast nie łączą się z eucharystią. Porównanie ofiary eucharystycznej i ofiar pogańskich, jakie znajdujemy u Justyna, prowadzi, na podstawie odrzucenia ofiar pogańskich, do krytycznego ujęcia ofiary chrześcijańskiej w ogóle, tym bardziej że jedne i drugie obrzędy mogły nasuwać pewne skojarzenia. Motyw ofiary, także w polemice z ofiarami pogańskimi, pojawił się jednak u Orygenesa. Autor rozprawy trafnie przedstawił różnicę ujęcia eucharystii – ofiary u apologetów i Orygenesa. Podobnie z eucharystią – ofiarą miała się rzecz w wypowiedziach Ireneusza.

Rozprawa ks. dra Słomki jest udanym opracowaniem wielokrotnie studiowanego zagadnienia. Na pochwałę zasługuje nowość ujęcia. Wprawdzie przedstawienie zagadnienia w dwu kręgach tematycznych: eucharystia jako pokarm i jako

ofiara, wydaje się zawęzać tematykę eucharystii, jednak szczegóły rozprawy ukazują niemal wszystkie, czasami drobne wypowiedzi o eucharystii pisarzy przedniecejskich. Ujęcie zagadnienia, jeśli chodzi o szczegóły, jest bardzo bogate. Tradycyjne pytanie o realną obecność Chrystusa w eucharystii za czasów kontrowersji katolicko-protestanckiej zostało w rozprawie przewyciężone przez właściwe ujęcie zagadnień, to znaczy tak, aby pisarze wczesnochrześcijańscy mogli sami odpowiedzieć na postawione pytania. Autor w wielu analizach zrewidował dotychczasowe ujęcia, w większości jednak je potwierdzał. Z zainteresowaniem można oczekiwać opracowania zagadnienia eucharystii w apokryfach, co zapowiedział autor w swoim życiorysie naukowym.

Rozprawa nie jest jednak wolna od uchybień i niedoskonałości. Nie zostały jasno ukazane zasady analizy tekstów. Teksty są przytoczone w oryginale z tłumaczeniem, ale brak analizy tekstu oryginalnego czyni cytaty greckie zbędnym (Dlaczego przytacza tekst grecki Klemensa Aleksandryjskiego – s. 68, z własnym polskim tłumaczeniem, jeśli nie analizuje oryginału, poza terminem gr. „krasis”?). Innym razem analizuje terminologię grecką bez obszerniejszego cytatu w oryginale, choć wydawałoby się to tym razem wskazane (por. wypowiedź Klemensa, s. 113 n.). Na ogół cytuje teksty greckie w oryginale (nawet z błędami, literówkami na przykład *Didache*, s. 21 n.; *Didache* ma nadto błędne tłumaczenie, które nie jest literówką!), ale czasem podaje tekst grecki w transkrypcji (s. 166).

Mimo tych uchybień praca ks. Jana Słomki stanowi ważne opracowanie najstarszych świadectw greckich o eucharystii. Lektura rozprawy może być pożyteczna zarówno dla patrologów, jak i historyków liturgii czy dogmatyków.

**Ks. Wincenty Myszor**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 172–173

Diego Arenhoevel, SO WURDE BIBEL. EIN SACHBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT, Stuttgart 1974, 158 s.

Niewielka książeczka z gatunku rzeczowej, dobrej popularyzacji (Sachbuch) nawiązuje swoim charakterem, układem, szatą graficzną do wydanej wcześniej w tym samym wydawnictwie (Katholisches Bibelwerk) książki G. Lohfinka, *Jetzt verstehe ich die Bibel* (tłumaczenie polskie: *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987). W odróżnieniu od niej zajmuje się tylko Starym Testamentem, jak to zostało zaznaczone w podtytule. Autor nie tyle ukazuje proces powstawania Starego Testamentu, jakby to wynikało z tytułu (*Tak powstała Biblia*), ile raczej chce przedstawić metody, jakimi egzegeza dociera do autentycznego słowa Bożego. Po zapoznaniu z elementarnymi wiadomościami o Starym Testamencie (kanon, podział, języki biblijne, pismo; s. 7–22) mówi o konieczności egzegezy do właściwego zrozumienia tego, co chciał nam autor biblijny powiedzieć (s. 23–31). Dalsze rozdziały poświęcone są metodom egzegetycznym: krytyka tekstu (s. 32–40), krytyka literacka (s. 41–72), krytyka form, gatunki literackie tradycji ustnej (s. 73–96), właściwe gatunki literackie (s. 97–110).

Kolejne dwa rozdziały ukazują związek Starego Testamentu z religią i kulturą Starożytnego Wschodu (s. 111–121) oraz znaczenie znalezisk archeologicznych dla odtworzenia środowiska, w jakim żyli Izraelici (s. 122–132).

Ostatni rozdział podejmuje problem teologiczny: w słowie ludzkim zawartym w Piśmie Świętym wypowiada się słowo Boże, Boża rzeczywistość (s. 133–143). Do wykładu przedstawionego materiału dołączono sześć ćwiczeń, mających zachęcić czytelnika do samodzielnego wypraktykowania zaprezentowanych metod egzegetycznych (język i pismo, krytyka tekstu, krytyka literacka, krytyka form, gatunki literackie, Biblia a świat starożytny; s. 145–155).

Książka została napisana prostym, pogładowym językiem. W przystępny sposób przedstawia autor skomplikowane sprawy, jak np. dotyczące języka hebrajskiego, związane z krytyką tekstu, literacką i gatunkową, problemy autorstwa i „Sitz im Leben” gatunków literackich. Wywody autora dopełniają dobrane przykłady, a także liczne ilustracje. Autor zwraca uwagę na różnorodność gatunków literackich używanych przez autorów Starego Testamentu; nie można ich sprowadzić do samej tylko historii biblijnej, jak to czyniono do niedawna. Dzięki metodzie gatunków literackich znika wiele rzekomych trudności zwłaszcza z zakresu historii, bo nie wszystkie gatunki literackie są jednakowo bliskie rzeczywistości historycznej. Autor biblijny nie zawsze posługuje się opisem ściśle historycznym, czasami sięga do gatunków, których pierwszorzędnym celem było pouczenie, a niekiedy może nawet posłużyć się opowiadaniem fikcyjnym, jeśli za jego pomocą może łatwiej osiągnąć zamierzony cel (np. przypowieść Natana w 2 Sam 12, 1–4 czy bajka Jotama – Sędz 9, 7–15). Metoda ta ułatwia zrozumienie takich ksiąg pouczających, jak: Księga Judyty, Druga Machabejska, Księga Jonasza.

Przyswojeniu treści książki sprzyja szata graficzna: szczegółowy podział materiału, różnokolorowa czcionka, towarzyszące ilustracje, krótkie podsumowania na marginesie. Choć od pierwszego wydania książki upłynęły już przeszło dwie dekady, jest ona stale wznawiana i dobrze by było, gdyby została udostępniona także czytelnikowi polskiemu.

**Ks. Antoni Dreja**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 173–181

Zenon Grocholewski, TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI HÁZASSÁG--ÉS PERJOGRÓL, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae. III. Studia, vol. 1 (Hungarian translation Géza Kuminetz), Szent István Társulat, Budapest 2000, 211 s.

Kongregacja Wychowania Katolickiego dekretem z dnia 30 XI 1996 r. erygowała Instytut Prawa Kanonicznego (*ad instar facultatis*) na Uniwersytecie Katolickim im. Pétera Pázmány w Budapeszcie<sup>1</sup>. Instytut ten, kierowany przez prof.

<sup>1</sup> Zob. P. Erdő, *Nota. Nuovo Istituto di Diritto Canonico a Budapest*, [w:] „Periodica”

dr. P. Erdö – obecnie rektora wspomnianego uniwersytetu oraz biskupa pomocniczego diecezji Székesfehérvár, rozwija nieprzeciętną aktywność dydaktyczną i naukową. Dowodzi tego m.in. nowa seria wydawnicza pt. *Studia*. Recenzowana publikacja stanowi pierwszy jej tom i jest przykładem z języków łacińskiego i włoskiego na język węgierski pięciu znakomitych artykułów kard. Z. Grocholewskiego. Dotyczą one kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego, stąd też tytuł tej książki (w tłumaczeniu na język polski) brzmi: *Studia z kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego*.

1. Pierwszy artykuł poświęcony jest problematyce małżeństw mieszanych (s. 13–41)<sup>2</sup>. Autor podkreśla niezmienną aktualność i złożoność tego zagadnienia, obecnie dodatkowo spotęgowaną przez pluralizm religijny i mobilność ludności. Liczba małżeństw mieszanych nieustannie rośnie, stanowiąc trudny problem społeczny i eklezjalny. Obowiązujących ustaw kościelnych nie sposób zrozumieć bez uwzględnienia ich bogatego i zawilego kontekstu historycznego, moralnego, społecznego, duszpasterskiego i ekumenicznego. Z. Grocholewski – stosownie do merytorycznych założeń publikacji, w której ukazał się ten artykuł – w pierwszej jego części w skondensowanej abrewiacji prezentuje doktrynalny i normatywny aspekt historyczny małżeństw mieszanych (do *Kodeksu prawa kanonicznego* – KPK 1917). Wzmiankuje niektóre teksty Starego i Nowego Testamentu, wypowiedzi Ojców Kościoła oraz postanowienia soborów i synodów starożytności chrześcijańskiej, które zdeterminowały sposób rozstrzygnięcia tej kwestii w następnych wiekach. W dokumentach papieskich i licznych odpowiedziach czy instrukcjach Kurii Rzymskiej, zwłaszcza z XVIII i XIX w., daje się zaobserwować teologicznie pogłębione rozumienie obowiązków strony katolickiej, szczególnie w odniesieniu do zachowania wiary, wychowania potomstwa, a także – chociaż w nieco mniejszym stopniu – troskę o nawrócenie strony niekatolickiej. Doktryna i ukształtowana w tej materii praktyka zostały normatywnie ujęte w KPK z 1917 r. Autor bardzo syntetycznie analizuje normy tegoż kodeksu z uwzględnieniem takich kwestii, jak: dwa rodzaje przeszkód: *disparitas cultus* (przeszkoda zrywająca) i *mixta religio* (przeszkoda wzbraniająca), dyspensacja, forma kanoniczna, forma liturgiczna, kary kanoniczne oraz niektóre wskazania duszpasterskie.

Po tym wprowadzeniu historycznym Autor omawia zasadnicze zmiany związane z dynamizmem reform posoborowych. Wielorakie aspekty kwestii małżeństw mieszanych były przedmiotem ożywionej dyskusji podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym. Wprawdzie sam Sobór nie wydał żadnych przepisów, jednakże inspirujące znaczenie dla późniejszych zmian normatywnych miały: dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Następnie Z. Grocholewski zwięźle omówił dokumenty Stolicy Apostolskiej, stanowiące kolejne etapy zmiany dyscypliny kościelnej w tym przedmiocie, np.: mp *Pastorale munus*; dekret soborowy *Orientalium ecclesiarum*; instrukcja *Matrimonii sacramentum*; dekret *Crescens matrimonium*; mp *Matrimonia mixta*, będące istotnym owocem reformy posoborowej.

Przedmiotem drugiego punktu jest wnikliwa interpretacja norm nowego KPK. Małżeństwom mieszanim prawodawca poświęcił w nim odrębny rozdział (kan. 1124–1129), podkreślając w ten sposób znaczenie i aktualność tego problemu. W

1997, 86, s. 387–389.

<sup>2</sup> *I matrimonii misti*, [w:] AA. VV., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985, s. 237–256.



obecnym KPK obowiązują w tej materii przeszkoda i zakaz. Przeszkodą zrywającą objęte są małżeństwa katolików z osobami nieochrzczonymi ((*disparitas cultus* – kan. 1086 § 1), natomiast zakazem – małżeństwa katolików z osobami ochrzczonymi – niekatolikami (*mixta religio* – kan. 1124), przy czym przywołane kan. 1125–1129 mają zastosowanie także do małżeństw katolików z osobami nieochrzczonymi. Ks. Grocholewski z właściwą sobie precyzją podaje odpowiedni sposób rozumienia terminów „strona katolicka” i „formalny akt”, nawiązując m.in. do trudnego problemu „wypisania się z Kościoła”, praktykowanego w Niemczech i Austrii. W dalszym ciągu zajmuje się kwestią dyspensy i zezwolenia (licencji), zaznaczając, iż do ważności tych aktów prawnych wystarcza słuszna i rozumna przyczyna, a nie, jak w dawnym kodeksie, *gravis causa* (kan. 1061 § 1, 1<sup>o</sup>). Ponadto do godziwości dyspensy lub zezwolenia strona katolicka musi złożyć przyrzeczenia, których treść określa kan. 1125, 1<sup>o</sup> i 2<sup>o</sup>. Do ważnego zawarcia małżeństwa mieszanego wymaga się zachowania formy kanonicznej (kan. 1127 § 1 i kan. 1108); wyjątek stanowi małżeństwo strony katolickiej ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego. W poszczególnych przypadkach istnieje jednak możliwość uzyskania dyspensy od obowiązku zachowania tej formy (kan. 1127 § 2). Istotne zmiany nastąpiły również w odniesieniu do formy liturgicznej oraz kar kanonicznych za naruszenie obowiązujących przepisów; obecnie powinno się wymierzyć cenurę lub inną sprawiedliwą karę za ochrzcenie lub wychowanie dzieci w religii niekatolickiej (kan. 1366). Ponadto małżeństwa mieszane należy otoczyć szczególną troską duszpasterską (por. m.in. kan. 1128).

W uwagach końcowych ks. Grocholewski stwierdza, iż nowa legislacja, będąca wynikiem głębokiej refleksji nad problemem małżeństw mieszanych, stara się zabezpieczyć wiarę strony katolickiej i potomstwa oraz respektuje prawo wolności sumienia strony niekatolickiej. Może się ona okazać owocna, gdy nupturientów odpowiednio przygotowuje się do małżeństwa i będzie się im pomagało w różnych konkretnych i trudnych sytuacjach życiowych.

Prezentowane studium jest całościowym i wnikliwym omówieniem problemu małżeństw mieszanych. Łączy aspekty teoretyczne i praktyczne, dlatego też dokładne zapoznanie się z nim jest korzystne zarówno dla kanonistów, jak i duszpasterzy oraz wszystkich zainteresowanych tą trudną, a jednocześnie bardzo aktualną problematyką<sup>3</sup>.

2. W drugim z tłumaczonych artykułów ks. Grocholewski rozważa problem wykluczenia sakramentalnej godności małżeństwa, jako autonomicznego tytułu jego nieważności (s. 43–65)<sup>4</sup>. Wskutek różnorodnych opinii i konfuzji na ten temat, jego implikacji praktycznych, zwłaszcza dla jurysprudenji, Autor pragnie w siedmiu punktach kompleksowo przedstawić swoje przemyślenia publikowane już w innych, bardziej szczegółowych opracowaniach. Najpierw omawia *opinio praevalens* panującą po KPK z 1917 r., a wyrażoną przez P. Gasparriego. Z uwagi na autorytet jej reprezentanta miała ona poważny wpływ na jurysprudenję, która w tym czasie nie uznawała możliwości wykluczenia sakramentalnej godności małżeństwa i rozstrzygała takie sprawy z tytułu całkowitej symulacji. Autor jako

<sup>3</sup> Wypadało, aby tłumacz poinformował czytelnika o nowszej i starannie napisanej pracy zbiorowej z tego zakresu, a mianowicie: AA. VV., *I matrimoni misti*, Studi giuridici XLVII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 196.

<sup>4</sup> *L' esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, „Monitor Ecclesiasticus” 1996, 121, II, s. 223–239.

pierwszy w 1977 r. zakwestionował słuszność tej opinii, wychodząc z założenia, że skoro istnieje nierozdzielność między małżeństwem ochrzczonych a sakramentem, to sakramentalność można wykluczyć identycznie jak nierozdzielność czy jedność. Wyjaśnia, iż niejasność opinii kanonistów wynikała z braku dystynkcji pomiędzy porządkiem ontologicznym a psychologicznym. Niektórzy autorzy, mówiąc o wykluczeniu nierozdzielności małżeństwa, rozważali tę kwestię w aspekcie psychologicznym, czyli z punktu widzenia nupturientów: zamierzają oni zawrzeć prawdziwe małżeństwo, ale nie chcą jego nierozdzielności. Natomiast wykluczenie sakramentalności umieszczali w porządku ontologicznym: kto wyklucza np. jedność małżeństwa, wyklucza samo małżeństwo, ponieważ bez tego przymiotu nie ma prawdziwego małżeństwa. Tymczasem należy przyjąć, że intencja nupturientów nie musi być bezpośrednio skierowana na wykluczenie sakramentalności; wystarczy jej ukierunkowanie na samą umowę; fakt, iż ta umowa jest sakramentem, nie zależy bowiem od woli kontrahentów. Tę konstatację można zastosować do wszystkich istotnych przymiotów i elementów małżeństwa. Ks. Grocholewski następująco rekapitułuje argumenty za swoją tezą: a) sakramentalność należy do samego pojęcia małżeństwa chrześcijańskiego (por. kan. 1055); b) jej wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje nieważność związku małżeńskiego (tak samo jak wykluczenie nierozdzielności); c) nie sposób mówić o prawdziwym konsensie przy jednoczesnym wykluczeniu któregoś z istotnych elementów małżeństwa; d) w aspekcie teologii sakramentów trudno przyjąć, aby ktoś mógł przyjąć lub sprawować sakrament, a zarazem wykluczać go pozytywnym aktem woli.

W dalszych punktach Autor bardziej szczegółowo rozwija i uzasadnia powyższe stwierdzenia. Wnikliwie analizując naukę św. Augustyna o *tria bona matrimonii* oraz encyklikę papieża Piusa XI *Casti connubii* z 31 XII 1930 r., doszedł do wniosku, iż odnoszenie *bonum sacramenti* jedynie do nierozdzielności małżeństwa – z czym spotykamy się u większości kanonistów i w jurysprudencji – nie jest właściwe. Sakramentalność należy bowiem do istotnych elementów małżeństwa między ochrzczonymi. Pozostaje ona co prawda w relacji do nierozdzielności (małżeństwo staje się bezwzględnie nierozdzielne), ale błędne jest takie tylko jej rozumienie, albowiem dzięki niej wszystkie *tria bona* „nabierają szczególnej mocy” (kan. 1056). Sakramentalność jest *bonum per se stans* i nie można traktować jej wyłącznie marginalnie – w relacji do naturalnych dóbr małżeństwa. Autor proponuje nowe ujęcie tej kwestii: trzy dobra istotne (*bona naturalia*) odnoszące się do każdego małżeństwa – *bonum proles*, *bonum fidei* i *bonum vinculi* (lub *bonum indissolubilitatis*) oraz czwarte dobro w małżeństwie między ochrzczonymi, mianowicie sakramentalność – *bonum sacramenti*.

Dzisiaj powszechnie przyjmuje się, iż wykluczenie sakramentalności małżeństwa stanowi autonomiczny tytuł jego nieważności. Autor ostrzega jednak przed nadmiernym optymizmem z tego powodu. W rzeczywistości istnieje bowiem małe prawdopodobieństwo weryfikacji tego tytułu nieważności. W przypadku nierozdzielności czy jedności małżeństwa w specyficznych okolicznościach błąd co do tych przymiotów może zdeterminować przedmiot zgody i spowodować ich wykluczenie pozytywnym aktem woli. Nierozdzielność i jedność małżeństwa mają bowiem znaczącą relewancję praktyczną, związaną z konkretnymi wymogami, np. zerwanie więzi uczuciowej z inną osobą. Natomiast trudno przyjąć, aby takie skutki sprawiał błąd co do sakramentalnej godności małżeństwa. Osoba wierząca nie ma motywów pozbawiania się łaski i pomocy Bożej, dla osoby zaś niewierzą-