


ks. Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

b.trojanowski@hadak.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów ze szczególnym uwzględnieniem święceń i małżeństwa

 <https://doi.org/10.15633/ps.26302>

Ks. Bartosz Trojanowski – dr, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie – teologia dogmatyczna oraz Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie – prawo kanoniczne.

Article history • Received: 16 Sep 2021 • Accepted: 30 May 2022 • Published: 30 Sep 2022

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Równość kobiety i mężczyzny w godności i prawie do sakramentów ze szczególnym uwzględnieniem święceń i małżeństwa

Fundamentalne prawo wiernych do sakramentu pochodzi z ustanowienia Bożego. Jest ono gwarantem możliwości osiągnięcia duchowych dóbr, które są niezbędne do zbawienia. Jedynie prawo Boże zawarte w istocie samych sakramentów może to prawo ograniczyć. Wśród fundamentalnych warunków, które trzeba spełnić, aby można było korzystać z prawa do sakramentu są te, które zostały wymienione w kan. 843 Kodeksu prawa kanonicznego. Prawodawca powszechny troszczy się o równe traktowanie wszystkich wiernych ze względu na ich godność. Z niej wypływa równouprawnienie kobiety i mężczyzny również w kwestii przystępowania do sakramentów. Dotyczy to wszystkich siedmiu sakramentów. W przypadku chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych prawodawca nie wprowadza żadnych różnic co do płci ani nawet o niej nie wspomina. Największe dyskusje w sprawie równouprawnienia budzi możliwość przystępowania do sakramentu święceń tylko mężczyźni. Jednakże należy stwierdzić, że Kościół jest wolny w wyborze kandydatów do święceń. Dlatego należy stwierdzić, że również mężczyźni nie mają takiego prawa. Z tego względu mężczyźni i kobiety są również równi w prawie w tej kwestii. W przypadku sakramentu małżeństwa, kobieta i mężczyzna są zrównani w prawie i obowiązkach (por. KPK, kan. 1055). Można byłoby stwierdzić, że kobieta w pewnym sensie jest uprzywilejowana w Kościele łacińskim, jeśli chodzi o przeszkodę uprowadzenia. Jednak w intencji prawodawcy jest zapewnienie wszystkim prawa do wolnego wyboru małżonka. Dlatego wszystkie decyzje normatywne, zarówno kanoniczne, jak i liturgiczne, mają na celu uwydatnienie tej równości kobiety i mężczyzny.

Słowa kluczowe: kobieta, mężczyzna, równouprawnienie, godność, małżeństwo, święcenia

Abstract

Equality of Women and Men in Dignity and the Right to the Sacraments, with Particular Emphasis on Holy Orders and Marriage

The fundamental right of the faithful to the sacrament comes from God's law. It is a guarantee of the possibility of achieving the spiritual goods that are necessary for salvation. Only the law of God contained in the essence of the sacraments themselves can limit this law. Among the general conditions that must be met in order to exercise the right to the sacrament are those mentioned in can. 843 *Corpus Iuris Canonici*. The universal legislator cares for the equal treatment of all the faithful on the basis of their dignity. From this dignity comes the equality of men and women also in ac-

cessing the sacraments. This is true of all seven sacraments. In the case of Baptism, Confirmation, Eucharist, Penance and Reconciliation, and the Anointing of the Sick, the Legislator does not introduce any gender differences or even mention them. The biggest discussions on the issue of equality arise from the possibility of receiving the sacrament of Holy Orders only for men. However, it must be said that the Church is free to choose candidates for ordination. Therefore, it must be said that men also do not have this right. For this reason, men and women are also equal in law in this matter. In the case of the sacrament of matrimony, woman and man are equal in law and duties (cf. can. 1055 of the Code of Canon Law). It could be said that a woman is in a sense privileged in the Latin Church as regards the obstacle to abduction. However, the intention of the legislator is to ensure that everyone has the right to free choice of their spouse. That is why all normative decisions, both canonical and liturgical, aim to emphasize this equality of woman and man.

Keywords: woman, man, equality, dignity, marriage, ordination

Kościół katolicki utrzymuje w swoim prawodawstwie równouprawnienie kobiety i mężczyzny zarówno w kwestii godności osoby, jak również w kwestii prawa do sakramentów.

Teza ta, choć w pierwszym momencie wydaje się być kontrowersyjną, prowokującą dyskusje czy wręcz sprzeciwy, niech posłuży jako punkt wyjścia do rozważań nad równouprawnieniem kobiet i mężczyzn w kwestii dwóch sakramentów: święceń i małżeństwa. Właściwe przeanalizowanie zagadnienia może pomóc w zrozumieniu stanowiska, iż w Kościele katolickim kobieta i mężczyzna cieszą się tymi samymi prawami. Do uargumentowania tej tezy potrzebne będzie przedstawienie zagadnienia równości wiernych w godności oraz prezentacja ogólnego prawa wiernych do sakramentów. Następnie, w perspektywie teologii sakramentu święceń oraz małżeństwa, zostanie przedstawione prawo do tych sakramentów. Chociaż poszczególne aspekty wydają się być wystarczająco opracowane i przedstawione przez literaturę specjalistyczną, to jednak w perspektywie analizy równouprawnienia kobiety i mężczyzny w prawie kanonicznym warto raz jeszcze wziąć pod uwagę poszczególne kwestie. W ten sposób zostanie przeprowadzona próba uzasadnienia tezy, postawionej w tym artykule.

1. Równość wiernych w godności i działaniu

Prawodawca powszechny, tworząc Kodeks prawa kanonicznego¹, potwierdza w sposób praktyczny (tworząc prawo, które jest odzwierciedleniem nauczania Kościoła) w ustanawianych przez siebie kanonach, doktrynę wyrażoną przez Ojców Soboru Watykańskiego II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*:

Jeden tedy jest Lud Boży wybrany: „jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna. Nie ma więc w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć, bo „nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy «jednym» jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28 gr.; por. Kol 3, 11)².

Z przytoczonego fragmentu warto wyeksponować, że owa równość w godności dotyczy wszystkich członków Ludu Bożego, ponieważ wpływa ona z ich odrodzenia w Chrystusie. A zatem nie wpływa na tę godność żaden z czynników zmiennych ludzkiego stanu ani statusu życia. Nie mają wpływu zatem na tę godność rasa, przynależność narodowa, stan społeczny, płeć itd. Chociaż interesujące nas zagadnienie – równość w godności bez względu na płeć – została wyraźnie podkreślona przez ojców soborowych, to jednak warto podkreślić, że przytoczone kwestie nie stanowią zamkniętego katalogu możliwych powodów dyskryminacji. Należy stwierdzić, że owa równość w godności jest obiektywna i nie można mówić o żadnej nierówności ze względu na jakikolwiek inny czynnik.

Prawodawca powszechny nauczanie to zawarł w kanonie odnoszącym się do prawa wszystkich wiernych. Przywołał przyczynę tego rodzaju równości wynikającej z odrodzenia w Chrystusie, która powoduje równość co do godności i działania (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 208). Ta zasada fundamentalnej równości wiernych przedstawiona jest w perspektywie konstytutywnych elementów Kościoła, dlatego prawo-

1 Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

2 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 32.

dawca zawiera w tym prawie klauzulę, że każdy wierny „zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 208). Kwestia równości w godności wszystkich wiernych jest zatem ściśle związana z zasadą osobistej wolności oraz konstytutywnych elementów życia i działania Kościoła³.

Niektóre z tych elementów konstytutywnych stanowią również strukturę Kościoła widzialnego, to jest wspólnoty–społeczności. Rozważając kwestie równości w godności, warto się nad tym aspektem zastanowić. Nie można jednak pominąć nadprzyrodzonego aspektu Kościoła, który jest celem, do którego samo istnienie Kościoła prowadzi. Chodzi mianowicie o życie w Trójcy Świętej, która jest Jednością w Różnorodności. Podobnie uwidoczniają się obie te cechy w Kościele widzialnym w podwójnej jego strukturze, czyli w jego wspólnotowym charakterze oraz w jego misji. To zakłada zaś, że Kościół jest społecznością ludzi równych, a zarazem różnych. Już w kan. 204 § 1 KPK podkreśla się ową równość wszystkich wiernych, stwierdzając, że przez chrzest są oni wszczępieni w Chrystusa, w ten sposób stanowią Lud Boży i uczestniczą „na swój sposób” w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa. To uczestniczenie jest przewidziane dla wszystkich zgodnie z własną dla każdego wiernego pozycją (por. KPK, kan. 204 § 1)⁴. W tym duchu również należy rozumieć zawarte w kan. 208 KPK fundamentalne prawo do równości każdego wiernego w godności i działaniu. Owa równość nie zakłada jednak identyczności wszystkich wiernych, dlatego pojawia się w tym kanonie sformułowanie: „zgodnie z własną pozycją i zadaniem” (KPK, kan. 208). To stwierdzenie odpowiada soborowemu nauczaniu:

A jeśli nie wszyscy w Kościele idą tą samą drogą, wszyscy jednak powołani są do świętości i ta sama przypadła im w udziale wiara dzięki sprawiedliwości Pańskiej (por. 2 P 1, 1). Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich. Albowiem rozróżnienie, które położył Pan między szafarzami świętymi a resztą Ludu Bożego, niesie z sobą

3 Por. J. Fornés, *can. 208, w: Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 41.

4 Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 54–55.

łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są z sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia; pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom. Tak to w różnorodności dają świadectwo jedności przedziwnej w Ciele Chrystusowym: sama bowiem różnorodność łask, posług duchowych i działalności gromadzi w jedno synów Bożych, bo „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch” (1 Kor 12, 11)⁵.

Podsumowując, należy stwierdzić, że fundamentalne prawo do równości w godności ma swoje źródło sakramentalne. To właśnie w sakramencie chrztu świętego, przez który przyjmujący go „odradzając się z wody i z Ducha Świętego, stają się nowym stworzeniem i przez to zostają nazwani synami Bożymi i są nimi rzeczywiście (por. 1 J 3, 1)”⁶, wierni tworzą osobistą i indywidualną relację z Jezusem Chrystusem. Jednakże ta relacja do Chrystusa łączy wszystkich wierzących w Niego w jedną społeczność, ponieważ jest przez nich współdzielona⁷.

Z kolei fakt odrodzenia w Chrystusie i otrzymania przybranego synostwa wiernych w relacji do Boga Ojca, rodzi potrójne zadania odzwierciedlające *tria munera* Chrystusa. Zadania te również wypływają z chrztu, a zatem każdy wierny jest równy w działaniu kapłańskim, królewskim i prorockim. Jest to jeden z elementów wyrażających ową równość w godności. Każdy wierny zatem powinien przejść od świadomości posiadania takiej godności do działania w celu realizacji wynikających z niej zadań: realizacji powołania do świętości, budowania mistycznego Ciała Chrystusa (por. LG 32). W sposób właściwy dla swojego stanu życia realizować misję profetyczną, królewską i kapłańską Chrystusa⁸.

Należy podkreślić, że byłoby wielkim błędem twierdzenie, że wpisane w Kodeksie promulgowanym przez św. Jana Pawła II prawa i obowiązki wiernych są wynikiem pragmatycznego zetknięcia się ustawodawcy kościelnego z duchem czasu lub jeszcze gorzej, jako materialna i być może

5 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 32.

6 *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2, Katowice 2016.

7 Por. *New commentary on the Code of Canon Law*, eds. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York [cop. 2000], s. 258.

8 Por. *Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009, s. 229–230.

bezkrytyczna transpozycja prawodawstwa świeckiego do kategorii praw fundamentalnych Kościoła. Prawdą jest zaś, że kultura prawna XX wieku mająca za cel obronę praw człowieka, miała również pewien wpływ na refleksję teologiczną, a w konsekwencji prawną w Kościele katolickim. Można stwierdzić, że kultura prawna, ujmując ogólnie, zaszczerpiła w kanonistyce autonomiczny proces refleksji i pogłębienia kwestii fundamentalnych praw wiernych. Wśród nich równość w godności i działaniu⁹. Chociaż refleksja zainicjowana jest z różnych względów, często poza teologicznych, to jednak nie należy zapominać, że źródło tej równości jest z ustanowienia Bożego i zapisane w samej istocie sakramentu chrztu.

2. Równouprawienie wiernych w prawie do wszystkich sakramentów

Fundamentalne prawo w równości wszystkich wiernych w godności i działaniu ma swoje praktyczne odzwierciedlenie w prawie do sakramentów. W tym punkcie zostanie omówione ogólne prawo wiernych do sakramentów, ze szczególnym odniesieniem do sakramentów święceń i małżeństwa.

2.1. Prawo wiernych do przyjmowania sakramentów

W zadaniu uświęcenia Ludu Bożego sakramenty mają tak wielkie znaczenie, że z pozytywnego prawa Bożego istnieje szczególne prawo wiernych do korzystania z tych duchowych dóbr, jakimi są sakramenty. Prawodawca powszechny w Kodeksie prawa kanonicznego zawarł jedynie ustawę kościelną, która wyraża to Boże postanowienie: „wszyscy wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

W poprzednim Kodeksie – w *Codex Iuris Canonici* z 1917 roku znajdowało się stwierdzenie, że świeccy mają prawo otrzymywać od duchowieństwa, zgodnie z dyscypliną kościelną, dobra duchowe i najpotężniejsze

⁹ Por. P. Pinto, *Commento al. Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985, s. 114.

środki („potissimus adiumenta”) potrzebne do zbawienia (por. *Codex Iuris Canonici*, can. 682)¹⁰. Znaczącą różnicą jest to, że w Kodeksie z 1917 roku takie prawo było przewidziane jedynie dla tych środków, które są niezbędne dla zbawienia. W konsekwencji takie prawo zostało znacząco osłabione w stosunku do sakramentów i innych duchowych pomocy, które nie są bezpośrednio potrzebne do zbawienia (np. sakrament bierzmowania, małżeństwa)¹¹.

Z tego powodu Sobór Watykański II w swoim nauczaniu wyraził stanowisko, w jaki sposób należy aplikować to prawo wiernych do korzystania z sakramentów:

Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie, mają prawo otrzymywać w obfitości od swoich pasterzy duchowe dobra Kościoła, szczególnie pomoc słowa Bożego i sakramentów, sami zaś przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie¹².

Jako odwołanie do fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów została wspomniana norma starego Kodeksu (*Corpus Iuris Canonici* 1917, can. 682), a zatem można stwierdzić, że ojcowie soborowi, pogłębiając refleksję nad tym fundamentalnym prawem, stwierdzili, że jego zastosowanie powinno mieć szeroki zakres, a nie tylko ograniczać się do tego, co niezbędne do zbawienia. W rzeczywistości wszystkie sakramenty służą przecież realizacji powszechnego powołania do świętości.

Stąd też prawodawca powszechny, opracowując Kodeks z 1983 roku, posłużył się niemalże literalnie postanowieniami *Vaticanum II* w tej materii. Potwierdza to wpisanie do źródeł obecnego kanonu, wyrażającego fundamentalne prawo wiernych do sakramentów, odwołania do Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

Do tej pory używane było stwierdzenie „fundamentalne prawo wiernych do sakramentu”. Wydaje się jednak konieczne wyjaśnienie rozu-

10 *Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, praefatione P. Gasparri, Romae 1917.

11 Por. D. Cenalmor, can. 213, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal-Chicago 2004, s. 77.

12 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 34.

mienia terminu prawo w stosunku do sakramentów. Z pewnością nie można traktować tego prawa jako możliwości podmiotu do domagania się danej rzeczy ze względu na tytuł posiadania tejże rzeczy¹³. Z drugiej strony nie chodzi też o „dar darmo dany”, ale o „prawo” otrzymywania tego, co Chrystus przewidział dla ludzi (w przypadku sakramentu chrztu) oraz dla członków Kościoła (inne sakramenty), łaski, które otrzymuje się już *ex opere operato*. A zatem to otrzymanie łaski staje się prawem wiernego z woli samego Chrystusa. Prawo to jednak nie wynika z tytułu posiadania przez człowieka, ale z woli przekazania tego daru przez Zbawiciela. W ścisłym znaczeniu tego słowa, prawo odnosi się jedynie do pasterzy Kościoła, którzy są szafarzami sakramentów¹⁴.

2.2. Obowiązek udzielania sakramentów

Drugim aspektem fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów jest obowiązek szafarza do udzielania tychże duchowych darów, zgodnie ze starą łacińską maksymą „ubi ius, ibi onus”. Obowiązek nie istnieje bezwarunkowo. Wierni muszą spełnić trzy generalne wymagania stawiane przez prawodawcę powszechnego w kodeksie: właściwa prośba, należyta dyspozycja oraz brak przeszkód prawnych (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 843 § 1). W tych generalnych założeniach należy upatrywać również wszystkie specyficzne warunki odpowiednie każdemu sakramentowi. Jest to spowodowane tym, że właściwa prośba i należyta dyspozycja już w sobie zawierają założenie, że proszący o sakrament spełnia warunki wymagane do ważnego i godziwego sprawowania sakramentu. Wierny zatem posiada to fundamentalne prawo do sakramentów tylko wtedy, kiedy mogą być zrealizowane wszystkie trzy wymagane warunki. Tylko w takiej sytuacji może rościć sobie prawo do sakramentu wobec szafarza, a ten zobowiązany jest prawem do tego, by go udzielić tak dysponowanej osobie.

Nie należy widzieć w tych warunkach jakiegokolwiek sprzeczności wobec prawa pochodzącego z ustanowienia Bożego, a konkretnie nie

¹³ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 635.

¹⁴ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 641.

można tutaj mówić o jakimkolwiek ograniczeniu warunkami, przedstawionymi w Kodeksie prawa kanonicznego, kan. 843 §1, fundamentalnego prawa wiernych do sakramentów, które pochodzi z ustanowienia Bożego. Sama bowiem natura sakramentów zakłada te warunki, a zatem również jest to wola Najwyższego Ustawodawcy, który stanowi Boże prawo. W ten sposób mamy ograniczenie prawa Bożego warunkami, które są wprowadzone również z ustanowienia Bożego, a zatem nie ma tutaj kolizji prawnej, czy też uzurpowania sobie prawa przez władzę kościelną. Ustawodawca powszechny, podobnie jak w Kodeks prawa kanonicznego (kan. 213) formułuje te warunki w ustawie kościelnej w kan. 843 §1. I chociaż ich egzekwowanie w celu ustalenia obowiązku szafarza do udzielenia sakramentów wyraża prawo kanoniczne, to jednak jest w nich zawarty zamysł Boży, który odnajdujemy w naturze samych sakramentów¹⁵. Z tego powodu należy odnotować, że – ze względu na ustanowienie tych elementów przez samego Boga – bardziej niż jakieś ograniczenie w egzekwowaniu swoich praw, powinny one być uważane za warunek *sine qua non*, by można było mówić o istnieniu tego prawa *in atto*¹⁶.

Należy zauważyć, że fundamentalne prawo wiernych do sakramentu zakłada w swojej specyfice kilka kwestii charakterystycznych. W tej części podkreślimy jego ogólność stosowania. A mianowicie prawo to przysługuje wiernym. Zgodnie z Kodeksem prawa kanonicznego, wiernym staje się człowiek w momencie przyjęcia chrztu świętego (por. kan. 204 §1). Natomiast w kan. 843 §1 nie używa się określenia wierni, ale definiuje się obowiązek szafarzy wobec każdego, kto spełnia wyżej wspomniane warunki. Można zatem powiedzieć, że katechumeni cieszą się pewną prerogatywą (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 206 §2) i jeśli spełniają warunki wymienione przez prawodawcę, szafarze mają obowiązek udzielić im tego sakramentu. W szczególności biorą pod uwagę, że jest to sakrament niezbędny do zbawienia, a także, że w przypadku naglącej konieczności¹⁷ warunki do otrzymania tego sakramentu zostały ograniczone do minimum wymaganego do jego ważności (por. Kodeks

15 Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 111.

16 Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014, s. 123.

17 Por. M. Blanco, can. 850, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 3.1, Chicago 2004, s. 432–433.

prawa kanonicznego, kan. 850), a zatem automatycznie przyznano w takiej sytuacji większe uprawnienia do jego udzielania.

W rozważanej w tym artykule kwestii równouprawnienia kobiety i mężczyzny w stosunku do prawa do sakramentów należy stwierdzić, że w przypadku sakramentów chrztu, bierzmowania, Eucharystii, pokuty i pojednania oraz namaszczenia chorych kodeks nie wprowadza żadnego rozróżnienia na płeć. A zatem należy podkreślić, że wszyscy katechumeni mają tę samą prerogatywę do tego, aby otrzymać sakrament chrztu. W przypadku innych sakramentów wierni mają te same prawa, ponieważ w żadnym z tych przypadków kodeks nie wspomina nawet o płci kandydatów do tychże sakramentów, tym bardziej nie stawia w związku z płcią żadnych dodatkowych warunków.

Fundamentalne prawo wiernych do sakramentów jako prawo pochodzenia Bożego w pełni respektuje dzieło stworzenia, a zatem każdy człowiek – kobieta i mężczyzna – bez względu na płeć, cieszy się tym samym prawem i podlega tym samym warunkom ograniczającym możliwość, by go egzekwować. To potwierdza równouprawnienie kobiety i mężczyzny w prawie kanonicznym w dotychczas rozważanych kwestiach. Zagadnienia problematyczne i dyskusyjne mogą pojawić się w trakcie rozważania pozostałych dwóch sakramentów: święceń i małżeństwa.

3. Szczególna sytuacja dotycząca sakramentu święceń

Prawodawca zapisał w kan. 843 §1 Kodeksu prawa kanonicznego, że prawo wiernych do sakramentów nie jest bezwarunkowe, ponieważ należy brać pod uwagę wymagania wpisane przez prawo Boże i wypływające z istoty poszczególnych sakramentów. Dlatego należy przyrzeć się naturze samego sakramentu święceń i warunkom stawianym w tym kontekście wobec kandydata, które wpływają na ważność przyjmowanych święceń. Kodeks prawa kanonicznego przedstawia dwa warunki, które określają, kto może ważnie przyjąć święcenia. Musi to być mężczyzna ochrzczony (por. kan. 1024). Ze względu na argument rozważany w tym artykule uwaga zostanie poświęcona wyłącznie warunkowi płci męskiej. Warunek ten stanowi pierwszą kwestię budzącą wiele dyskusji, jednak nie tylko w naszych czasach, ale na przestrzeni całej historii Kościoła. Problematyka dotycząca możliwości udzielania święceń kobietom była

rozważana wiele razy już od początku istnienia Kościoła. Wątek ten był podejmowany w literaturze teologicznej, biblijnej, kanonistycznej, socjologicznej itp. Nie jest to zatem tylko temat dyskusji dla wielu osób jedynie w ostatnich latach¹⁸.

Pod koniec ubiegłego milenium Urząd Nauczycielski Kościoła przedstawił kompleksowe wyjaśnienie stanowiska, iż tylko mężczyźni mogą przyjąć święcenia. Zostało ono przedstawione w kilku dokumentach¹⁹, spośród których przywołać należy przede wszystkim deklarację *Inter insigniores*²⁰ oraz list apostolski *Ordinatio sacerdotalis*²¹. W deklaracji Kongregacji Nauki Wiary podano kilka argumentów, które wskazują, dlaczego Kościół nie jest upoważniony, by dopuścić kobiety do święceń kapłańskich.

Pierwszym argumentem zaprezentowanym w deklaracji jest Tradycja Kościoła, która przez wieki nigdy nie dopuszczała praktyki święceń prezbiteratu i episkopatu udzielanych kobietom. W tym dokumencie podkreśla się fakt, że takie stanowisko jest podtrzymywane zarówno w Kościele katolickim, jak również we wszystkich Kościołach wschodnich. Nawet jeśli te ostatnie wyrażają w kwestii święceń inne zwyczaje, to jednak są zgodne w pełni co do aspektu udzielania święceń tylko mężczyznom²².

Drugi argument odnosi się do faktu, że sam Chrystus – pomimo swojej postawy wobec kobiet, która różniła się wyraźnie od tej wyrażanej przez Jego współczesnych – nie powołał żadnej kobiety, by została włączona w kolegium Dwunastu Apostołów²³.

Następnie wspólnota Dwunastu została wierna takiej postawie Chrystusa. Nawet jeśli wśród różnych współpracowników apostołów były

18 Por. T. Jakubiak, *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego*, Płock 2020, s. 79.

19 Warto jednak wspomnieć o tych dokumentach: Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 50–51; Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*, 25–26.

20 Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Inter insigniores*, 15.10.1976, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116, tekst polski za: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html (13.09.2021).

21 Jan Paweł II, *List apostolski Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, „Acta Apostolicae Sedis” 86 (1994), s. 545–548, za: „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 8 (1994), s. 7–9.

22 Por. *Inter insigniores*, 1.

23 Por. *Inter insigniores*, 2.

także kobiety, to jednak na starszych Kościołach byli wybierani mężczyźni. Do nich należało wykonywanie misji apostołskiej²⁴.

W konsekwencji taka praktyka otrzymuje w Kościele charakter normatywny. Fakt nieudzielania kobietom święceń kapłańskich pochodzi z tradycji stałej, obecnej w historii Kościoła, powszechnej zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie. Tradycja ta, uważana na wszelkie nadużycia, jest gotowa do natychmiastowego ich wyrugowania, opierając się na przekonaniu o zgodności Tradycji z zamiarem Bożym wobec Kościoła²⁵.

Takie stanowisko jest także wyjaśniane za pomocą analogii wiary, która figurę episkopatu i prezbiteratu przedstawia w świetle misterium Chrystusa. Biskup i prezbiter, w momentach najbardziej właściwych i wyłącznych dla kapłaństwa urzędowego, reprezentują samego Chrystusa, który spełnia Ofiarę Nowego Przymierza i inne czynności zbawcze²⁶.

Deklaracja przypomina także rolę kapłaństwa urzędowego w świetle misterium Kościoła. Do sakramentu święceń jest w rzeczywistości przypisane posługiwanie pasterskie w Kościele. Nie jest ono powierzane człowiekowi na podstawie jego swobodnego wyboru, ale jest oparte na wierze, że ten wybór jest dokonany przez Boga²⁷.

Podsumowując przesłanie tego dokumentu, w Kościele katolickim można udzielić ważne święceń jedynie mężczyźnie. Ta kwestia została już definitywnie wyjaśniona przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Zostało to wyraźnie stwierdzone przez Jana Pawła II w liście apostołskim *Ordinatio sacerdotalis*:

aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne²⁸.

24 Por. *Inter insigniores*, 3.

25 Por. *Inter insigniores*, 4.

26 Por. *Inter insigniores*, 5.

27 Por. *Inter insigniores*, 6.

28 *Ordinatio sacerdotalis*, 4.

Powstały pewne wątpliwości związane z użytą w tym liście formułą, czy stanowi ona proklamację dogmatyczną czy też nie. Dlatego na taką wątpliwość odpowiedziała Kongregacja Nauki Wiary, wydając notę, w której stwierdzono, że ta wypowiedź Jana Pawła II należy do depozytu wiary i wymaga przyjęcia bez zastrzeżeń, ponieważ zostało ogłoszone w sposób ostateczny²⁹.

Takie stanowisko, można byłoby zatem upatrywać jako pewnego rodzaju zakaz wobec kobiet do przyjmowania święceń, a zatem pozbawienie ich prawa do święceń. W konsekwencji należałoby wszystkie kobiety zakwalifikować do warunków generalnych, a mianowicie wszystkie kobiety zostałyby zaliczone do tych, którym prawo tego zabrania (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 843). Gdyby zgodzić się z takim rozumowaniem należałoby przyznać brak równego traktowania kobiety i mężczyzny w kwestii prawa do sakramentów (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213).

Jednak w deklaracji *Inter insigniores* jest jeszcze jedno ważne stwierdzenie, którego nie można pod żadnym pozorem pominąć. Dokument ten zawiera określenie, że

kapłaństwo jest szczególną posługą, którą Kościół podjął jako obowiązek i o którą się troszczy, dlatego do jego podjęcia jest konieczne potwierdzenie ze strony Kościoła. Ono właśnie stanowi jego część konstytutywną, Chrystus bowiem wybrał „tych, których sam chciał” (Mk 3, 13)³⁰.

Ze względu na fakt, iż potwierdzenie zdolności kandydata jest elementem konstytutywnym, nie można mówić o możliwości egzekwowania praw do święceń ze strony kandydata bez wyeliminowania tego fundamentalnego warunku, jakim jest wolny wybór kandydatów przez Kościół. Deklaracja określa to w słowach: „byłby w wielkim błędzie co do natury kapłaństwa urzędowego ten, kto zaliczałby je do praw przy-

²⁹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Responsio ad propositum dubium circa doctrinam in epist. ap. „Ordinatio Sacerdotalis” traditam*, 28.10.1995, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 1114. Tekst polski za: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_pl.html (13.10.2021).

³⁰ *Inter insigniores*, 6.

sługujących człowiekowi, ponieważ chrzest nie daje nikomu prawa do posługi publicznej w Kościele”³¹.

Nie istnieje zatem prawo do sakramentu święceń. Jest to spowodowane tym, że kryterium wyznacza wiara w to, że to Bóg wybiera przez dar powołania, a autentyczne potwierdzenie tego powołania daje hierarchia kościelna³².

Brak takiego prawa wiernych do święceń nie tworzy jakichkolwiek dyskryminacji pomiędzy tymi, którzy je otrzymują, a pozostałymi wiernymi, ponieważ ten sakrament nie jest niezbędny do uświęcenia osoby przyjmującej go, ale jest w służbie Kościołowi³³. Nie można zatem proponować dopuszczenie kobiet do święceń, opierając się na równości praw przysługujących ludziom, a więc i chrześcijanom, a w kwestii prawa do sakramentów – wiernym (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213), ponieważ kobiety są równe mężczyznom. Zarówno jedni, jak i drudzy nie posiadają takiego prawa³⁴. Nie można w związku z tym upatrywać braku możliwości święcenia kobiet na biskupów czy prezbiterów w formie jakiejś dyskryminacji naruszającej jakieś podstawowe prawa człowieka i sprzecznej z planem Bożym.

Potrzeba więc głębszego rozważenia autentycznej natury równości ochrzczonych: równość nie oznacza jednolitości, ponieważ Kościół jest ciałem zróżnicowanym, ciałem, w którym każdy ma swoją funkcję. Zadania są zróżnicowane i nie można zacierać istniejących między nimi różnic. Nie dają one nikomu prawa do wynoszenia się nad drugich, ani nie mogą być powodem do zazdrości³⁵.

Brak jednolitości wśród ochrzczonych nie oznacza braku równości pomiędzy nimi. Kapłaństwo urzędowe nie stanowi przyczyny do umniejszenia godności tym, którzy nie otrzymali tego zadania. Ze względu na sam fakt, iż istota kapłaństwa urzędowego zakłada wolność Kościoła w wyborze mężczyzn, którzy przedstawiają się jako kandydaci, powodu-

³¹ *Inter insigniores*, 6.

³² Por. B. Trojanowski, *Prawo do sakramentu święceń*, „Ateneum Kapłańskie” 177 (2021) z. 2 (675), s. 334–336.

³³ Por. B. Pighin, *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016, s. 36.

³⁴ Por. J. Hervada, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 649.

³⁵ *Inter insigniores*, 6.

je, że to w Bożym prawie jest zawarta owa wolność Kościoła. Ta wolność wyklucza bowiem jakiegokolwiek prawo roszczeń wobec Kościoła co do tego sakramentu (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 213). Brak prawa mężczyzn i kobiet do sakramentu święceń: w stopniu episkopatu i prezbiteratu potwierdza, że w tej kwestii są równi wobec prawa. W stopniu diakonatu natomiast, kwestia nadal pozostaje otwarta i dlatego prowadzone są dysputy na ten temat, a przede wszystkim trwa ożywiona refleksja teologiczna. Pomimo podejmowanej dyskusji, czy można dopuścić kobiety do diakonatu, nie ulega zmianie fakt, że również w kwestii diakonatu nie istnieje prawo mężczyzn do roszczenia sobie tego stopnia święceń, a zatem także w tej kwestii istnieje równouprawnienie między mężczyzną a kobietą. Nawet w przypadku określenia możliwości otrzymywania diakonatu przez kobiety, równouprawnienie w tej sprawie będzie istniało niezmiennie. Równość w prawie polega bowiem na tym, że nikt takiego prawa nie posiada. Równość w godności nie jest zależna od przyjętych stopni święceń. Można tu mówić jedynie o niejednorodności wiernych, czyli o różnorodności, ale to nie jest powód do budowania twierdzenia o nierówności w prawie czy godności.

4. Równość w godności i prawie w Kościele katolickim dotycząca sakramentu małżeństwa

Inna sytuacja jest w przypadku drugiego sakramentu społecznego, a mianowicie małżeństwa. Tutaj małżonkowie posiadają swoje prawa i obowiązki. Należy zatem wykazać, że kobieta i mężczyzna w związku małżeńskim, według nauczania Kościoła katolickiego, cieszą się tymi samymi prawami i taką samą godnością.

4.1. Istota małżeństwa

W pierwszym kanonie dotyczącym tego sakramentu, zostały zawarte następujące stwierdzenia: „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa” (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1055). Prawodawca powszechny podkreśla zatem istnienie praw i obowiązków, które dotyczą zarówno

mężczyzny, jak i kobiety. Sformułowania te zaczerpnięte z konstytucji *Gaudium et spes*, jak przypominają ojcowie Soboru Watykańskiego II, są z ustanowienia Bożego:

Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. [...] W ten sposób mężczyzna i kobieta, którzy przez związek małżeński „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19, 6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze³⁶.

Na tej podstawie można stwierdzić, że prawodawca przywołuje Boży zamysł, iż małżonkowie mają te same prawa, są równi w godności. Nie może być bowiem żadnej dyskryminacji między małżonkami ze względu na płeć. Trwanie we wspólnocie małżeńskiej suponuje wzajemne oddziaływanie na siebie oraz wzajemne oddawanie się, które obejmuje dobro całej osoby, pomaga więc małżonkom w spełnianiu ich osobistego zadania – rozwijania i doskonalenia własnej osobowości³⁷. Użycie terminu „przymierze” odwołuje się także do Starego i Nowego Przymierza zawartego pomiędzy Bogiem a Jego Ludem. Jednak jest to analogia, ponieważ nie należy widzieć różnicy między zawierającymi przymierze, tak jak to jest w przypadku nieskończonej doskonałości Boga i ewidentnej ograniczoności Jego Ludu. „Przymierze małżeńskie” stanowi bardziej odwołanie do całej „ewangelii małżeństwa”, rozpoczynając od opisu stworzenia kobiety, która ma być pomocą, dlatego że według opisu biblijnego została stworzona z żebra mężczyzny (por. Rdz 2, 18–24). Ten symboliczny obraz przedstawia nie tylko komplementarność męż-

³⁶ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 48.

³⁷ Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 27.

czyzny i kobiety, ale także ich tożsamość oraz równą godność z natury między mężczyzną i kobietą³⁸.

Wyrażenie takiej równości można upatrywać również w znakach liturgicznych, które się dokonują podczas celebracji małżeństwa. W Obrzędach sakramentu małżeństwa został opisany jako jeden ze sposobów rozpoczęcia ceremonii następujący zwyczaj:

odbywa się procesja do ołtarza. Najpierw idą ministranci, za nimi kapłan, potem narzeczeni, którym towarzyszą, stosownie do miejscowych zwyczajów, przynajmniej rodzice i dwaj świadkowie aż do miejsca przygotowanego dla narzeczonych³⁹.

Ten z pozoru prosty znak wyraża ważną kwestię. Kościół katolicki potwierdza w nim, że przyszli małżonkowie w zawierającym związku cieszą się tymi samymi prawami i taką samą godnością. Dlatego do kościoła, w którym zawierają związek wchodzi obok siebie, na równych prawach. Ich rodzice mogą im w tym towarzyszyć, ale wchodzi za nimi, jako znak wsparcia, stosownie do miejscowych zwyczajów.

Inaczej jest podczas ceremonii zawierania małżeństwa w krajach pochodzenia anglosaskiego. Tam ojciec panny młodej wprowadza ją do świątyni i oddaje przed ołtarzem panu młodemu. Można stwierdzić, że spod opieki jednego mężczyzny panna młoda została oddana pod opiekę mężowi. Jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę, że opieka ojca wobec córki, szczególnie uwzględniając prawo rzymskie i rolę *pater familias* oznaczać może, że mąż otrzymuje od niego takie zadanie wobec swojej żony. To w takim przypadku nie można mówić o równych prawach obu stron, ale o wyższości męża nad żoną. Dlatego warto troszczyć się o zachowywanie w Kościele katolickim obrzędów zatwierdzonych przez kompetentną władzę. One bowiem wyrażają teologię sakramentu małżeństwa oraz pokazują, że małżonkowie cieszą się tymi samymi prawami, mają te same obowiązki i są równi w godności.

38 Por. L. Sabbarese, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019, s. 47–49.

39 Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, 46, Katowice 2009, s. 25.

4.2. Kwestia szczególnej ochrony kobiety przed niechcianym małżeństwem

Prawodawca powszechny wśród przeszkód zrywających podtrzymał w Kodeksie z 1983 roku tę, która powstaje ze względu na uprowadzenie (por. KPK, kan. 1089). Uprowadzenie kobiety zawsze stanowiło w Kościele przeszkodę zrywającą, podlegało karze, ale nie wszędzie było przyczyną nieważności małżeństwa z uprowadzoną⁴⁰. Ojcowie Soboru Trydenckiego uznali przestępstwo uprowadzenia już nie jako kwalifikujący się do kategorii przymusu, jak było dotąd, lecz za oddzielną przeszkodę powodującą nieważność małżeństwa⁴¹. Przeszkoda została podtrzymana do dzisiaj w prawie Kościoła katolickiego. W Kościele łacińskim do zaistnienia tej przeszkody muszą zostać zweryfikowane „czynniki wyznaczające przeszkodę”. Wśród nich pierwszym i najistotniejszym jest fakt, że to mężczyzna jest uprowadzającym, a uprowadzoną jest kobieta, nie zaś odwrotnie⁴². Można byłoby upatrywać w tym szczególnego traktowania kobiety, jednak chodzi tu bardziej o pragmatyzm. W historii Kościoła pojawiały się uprowadzenia kobiet w celu zawarcia małżeństwa. Jednak odwrotna sytuacja, kiedy to mężczyzna został uprowadzony, nie została uwzględniona ze względu na jej nikłe prawdopodobieństwo. Nawet jeśli miałyby miejsce takie wydarzenia, można by zaliczyć jako przymus do zawarcia małżeństwa (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1103).

Za utrzymaniem takiego tytułu nieważności małżeństwa stoi nie chęć uprzywilejowania kobiety, ale zapewnienie równości mężczyźnie i kobiecie. Tytuł nieważności ma pochodzenie kościelne, chociaż powodami jego istnienia jest godność człowieka oraz prawo kobiety do wyboru męża w sposób wolny. Utrzymując tą przeszkodę, prawodawca powszechny chciał zapewnić to podstawowe prawo każdej kobiecie⁴³. I w ten sposób zagwarantować równość w prawie kobiecie i mężczyź-

⁴⁰ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2016, s. 115.

⁴¹ „Sobór postanawia, że nie może zaistnieć związek małżeński pomiędzy uprowadzającym a uprowadzoną, dopóki pozostaje ona w mocy uprowadzającego” (Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, I/C 6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2005, s. 729 [Źródła Myśli Teologicznej, 33]).

⁴² Por. *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 808.

⁴³ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 115.

nie. Podstawą do takiej interpretacji jest fakt, że w Kodeksie kanonów Kościołów wschodnich jest mowa, już nie o kobiecie uprowadzonej, ale o „osobie uprowadzonej”⁴⁴. W konsekwencji został poszerzony zakres tej przeszkody⁴⁵. Prawodawca powszechny w 1997 roku dopuścił sytuacje, które mogą się wydarzyć, kiedy to kobieta lub jej rodzina stają się podmiotem uprowadzającym. W ten sposób sprzeciwia się niesprawiedliwej przemoc moralnej, która może wpłynąć na wyrażenie zgody małżeńskiej⁴⁶. Te interwencje potwierdzają troskę Kościoła o równe traktowanie kobiety i mężczyzny ze względu na godność każdej osoby i wypływające z niej prawa.

4.3. Możliwość starań o stwierdzenie nieważności przez obie strony

Poruszając kwestie równości małżonków, należy również stwierdzić ich równe prawa w przypadku, kiedy przynajmniej jedna ze stron dochodzi do przekonania, że zawarte przez nich małżeństwo jest nieważne. Prawodawca powszechny daje to same prawo jednej i drugiej stronie do domagania się obiektywnej prawdy na temat ważności lub nieważności zawartego związku (por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1674 §1). A w przypadku stwierdzenia nieważności małżeństwa obie strony, jeśli nie zabrania im prawo ze względu na istniejącą przeszkodę po którejś stronie, mogą zawrzeć nowy związek małżeński, ponieważ został wyrokem sądowym orzeczony ich stan wolny.

Nie zawsze jest tak w przypadku praktyki Kościołów prawosławnych, które częściej w tej kwestii dają uprzywilejowanie mężczyźnie niż kobiecie. Są to jeszcze konsekwencje wynikające z przyjęcia praktyki (niepewnej) zaproponowanej przez św. Bazylego. W tej praktyce małżeństwo kobiety oddalonej jest zawsze traktowane jako cudzołóstwo, zaś mężczyzny niekiedy nie jest obarczone takim problemem⁴⁷. Obecnie prak-

44 Por. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, kan. 806, Lublin 2022, s. 519.

45 Por. Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, s. 808.

46 Por. P. Pinto, *Commento al. Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, s. 678.

47 Por. F. Delpini, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979, s. 78.

tyka każdego Kościoła prawosławnego jest inna. Kościół prawosławny pozwala zawrzeć nowe małżeństwo zarówno przez stronę niewinną, jak i winną, ale w drugim przypadku – strony winnej – wyłącznie po wypełnieniu długiej i ciężkiej pokuty. Istnieje jednak w niektórych Kościołach prawosławnych zakaz zawierania związku kobiety z mężczyzną, z którym popełniła cudzołóstwo⁴⁸.

Zakończenie

W kwestii prawa wiernych do sakramentów należy stwierdzić, że kobieta i mężczyzna cieszą się w Kościele katolickim tymi samymi prawami w stosunku do wszystkich sakramentów. Wykazano, że w przypadku sakramentu święceń zarówno kobieta jak i mężczyzna nie posiadają prawa do jego otrzymania. To stwierdzenie nie może być zatem argumentem do twierdzenia, że na tej płaszczyźnie zachodzi jakaś dyskryminacja lub brak równouprawnienia.

W przypadku sakramentu małżeństwa wykazano, że kobieta i mężczyzna posiadają prawa i obowiązki, które wynikają z natury małżeństwa. W realizacji tych praw są sobie równi. To zostało potwierdzone przez różne argumenty teologiczne, biblijne, kanoniczne oraz liturgiczne. W porównaniu do innych wyznań chrześcijańskich, Kościół katolicki troszczy się i podkreśla tę równość w prawie i godności kobiety i mężczyzny.

Podsumowując, należy szanować godność i równość w prawie kobiety i mężczyzny, zwalczając wszelkie formy dyskryminacji. Takie działania naruszają bowiem podstawowe prawa człowieka i są sprzeczne z planem Bożym. Sobór Watykański II na pierwszym miejscu wymienił właśnie dyskryminację wynikającą z różnicy płci. Należy jednak stwierdzić, że równouprawnienie nie jest podstawą do stworzenia jednolitej społeczności, ale powinno służyć osiągnięciu takiej harmonii i jedności, gdzie kobieta i mężczyzna cieszą się możliwością właściwego dla siebie działania.

⁴⁸ Por. C. Vasil, *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, Poznań 2015, s. 119–120.

Bibliografia

- Blanco M., *can. 850*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 3.1, Chicago 2004, s. 432–433.
- Cenalmor D., *can. 213*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 76–83.
- Codex Iuris Canonici: Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27.05.1917, oprac. P. Gasparri, Romae 1917.
- Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
- Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, Lublin 2022.
- Delpini F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milano 1979.
- Fornés J., *can. 208*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 2, Montréal–Chicago 2004, s. 41–46.
- Gajda P., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2016.
- Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 54–55.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Hervada J., *Le radici sacramentali del diritto canonico*, „*Ius Ecclesiae*” 17 (2005) No. 3, s. 629–658.
- Jakubiak T., *Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego*, Płock 2020.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*.
- Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem*.
- Jan Paweł II, *List apostolski Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.1994, „*Acta Apostolicae Sedis*” 86 (1994), s. 545–548, za: „*L'Osservatore Romano*” wyd. pol. 8 (1994), s. 7–9.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz, red. P. Majer, Kraków 2011.
- New commentary on the Code of Canon Law*, eds. J. Beal, J. Coriden, T. Green, New York [cop. 2000].
- Orzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.
- Orzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009.
- Pighin B., *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016.

- Pinto P., *Commento al. Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001.
- Pinto P., *Commento al. Codice di Diritto Canonico*, Roma 1985.
- Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009.
- Rincón-Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della Chiesa*, Roma 2014.
- Sabbarese L., *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia*, Roma 2019.
- Sobór Trydencki, *Kanony o reformie małżeństwa*, I/C 1–10, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 721–733 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33).
- Sobór Watykański II, *Lumen gentium*.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*.
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Inter insigniores*, 15.10.1976, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html (13.09.2021).
- Święta Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w liście apostoelskim Ordinatio sacerdotalis*, 28.10.1995, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), s. 1114, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19951028_dubium-ordinatio-sac_pl.html (13.10.2021).
- Trojanowski B., *Prawo do sakramentu święceń*, „Ateneum Kapłańskie” 177 (2021) z. 2 (675), s. 326–338.
- Vasil C., *Separacja, rozwód, rozwiązanie węzła małżeńskiego i powtórne zaślubiny. Stanowiska teologiczne i rozwiązania praktyczne Kościołów prawosławnych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, przekł. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wierlewska, red. R. Dodaro OSA, Poznań 2015, s. 93–124.

