

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Albert-Ludwig Universität Freiburg

Theologische Fakultät

Zerwanie z tradycją czy niezbędny rozwój? Dwa sposoby rozumienia posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia*

Papież Franciszek wypowiada się jasnym językiem, zrozumiałym dla każdego, także poza Kościołem. Zamiast tradycyjnych schematów słownych używa często wyrazistych metafor. Mówienie o „pośluczonym” Kościele, który ma iść na granice społeczeństwa, by wszystkim ludziom, także tym, których sposób życia według kościelnej miary jest „nieregularny”, głosić Boże miłosierdzie, sprawiło, że w bardzo krótkim czasie jego słowa obłyły się szerokim echem w całym świecie. Jednak ten niefrasobliwy i orzeźwiający język papieża spotyka się u niektórych ludzi wewnątrz Kościoła ze zdumieniem i dezaprobatą. Jeszcze inni ukrywają swoje przerażenie w obliczu braku respektu, z jakim papież potrafi odnieść się do bogactwa tradycji kościelnej, wyrażając zaskoczenie używanymi przezeń pojęciami i sugerując, że z powodu mało klarownego języka papieża nie sposób zrozumieć, co właściwie ma na myśli. To uparte niezrozumienie odnosi się, jak podkreślono w upublicznionej prośbie o wyjaśnienie sformułowanej przez czterech kardynałów, przede wszystkim do posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia*. Chociaż papież dawno już dostarczył oczekiwaną autentyczną interpretację tego, jak dotychczas, najważniejszego dokumentu swojego pontyfikatu w swojej listownej zachęce skierowanej do biskupów regionu Buenos Aires, dziękując im za ich szczegółowe postanowienia odnoszące się do katechezy małżeńskiej i postępowania wobec wiernych żyjących w powtórnym małżeństwie, kardynałowie publicznie obstają przy swoich wątpliwościach¹. Ta

¹ Zob. list papieża do biskupa argentyńskiej diecezji San Miguel *Sergio Alfredo Fenoy* z 5 września 2016 r., zgodnie z którym wykładnia *Amoris laetitia*, dokonana przez biskupów regionu Buenos Aires jest jedynie właściwa. Nie zawiera ona wprawdzie generalnego dopuszczenia do Komunii Świętej rozwiedzionych powtórnie zaślubionych, jednak przewiduje możliwość takiego dopuszczenia w pojedynczych sytuacjach, po uprzednim duszpasterskim towarzyszeniu. Zob. sprawozdanie w: „Herder Korrespondenz” 70 (2016), s. 48.

uparta niechęć zrozumienia upodabnia ich skoncentrowanie na pojęciach do postawy, którą tradycja teologicznomoralna określała jako *ignorantia affectata*, czyli ‘udawana, chciana niewiedza’ (Häring 1963, s. 153, 172). Za ubolewaniem z racji rzekomo pozbawionych jasności wypowiedzi papieża może się mianowicie ukrywać również odmowa zmiany perspektywy, czego domaga się papież od swego Kościoła. Jak pokazują różnorakie, nawet przeciwstawne reakcje na tę papieską adhortację, papieskie wywody w *Amoris laetitia* można rzeczywiście różnie interpretować, w zależności od tego, jaki wariant interpretacyjny się wybierze. Nie oznacza to jednak, że niejasna bądź wątpliwa miałyby być ta interpretacja, którą sam papież Franciszek uważa za jedynie właściwą.

Dwa przeciwstawne warianty interpretacyjne i spór o autorytatywne rozumienie

Jeżeli założy się, że papież Franciszek nie mógł i nie zamierzał powiedzieć niczego innego, jak tylko to, co i tak jest już zawarte w nauce Kościoła o małżeństwie i rodzinie, będzie się interpretowało liczne odwołania do wypowiedzi jego bezpośrednich poprzedników, papieży Benedykta XVI i Jana Pawła II, w sensie nieprzerwanej ciągłości. W *Amoris laetitia* będzie się wtedy widziało jedynie nowy, niespotykany dotychczas język i styl nauczania tego, co zawsze było zawarte w odpowiednim nauczaniu Magisterium. Sposób rozumienia, który interpretuje Franciszka w całkowitej ciągłości z nauczaniem jego poprzedników, musi się oczywiście domyślać czegoś, co nigdzie w *Amoris laetitia* nie zostało *explicite* wyrażone. To, czego rzekomo brakuje, ze względu na doktrynalną kompletność, musi zostać uzupełnione i w ten sposób narracja adhortacji papieża Franciszka zostaje opatrzona niewypowiedzianym, ale rzekomo założonym podtekstem tradycyjnych wypowiedzi Magisterium. Taki sposób rozumienia sam siebie pozbawia możliwości rozpoznania daleko idącej zmiany paradygmatu, którą papież Franciszek dokonuje w posynodalnej adhortacji.

Gdy jednak uwzględni się regułę hermeneutyczną, że także to, co niewypowiedziane albo już więcej niewspomniane, należy do wypowiedzi tekstu Magisterium, ukazuje się inny obraz. Widać wtedy w *Amoris laetitia* nowe podejście w sposobie myślenia i argumentacji, które tym bardziej rzuca się oczy, gdy porówna się najnowszą adhortację z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium o małżeństwie i rodzinie. Gdy czyta się *Amoris laetitia* w bezpośrednim zestawieniu z wcześniejszymi wypowiedziami Magisterium, do których należy adhortacja Jana Pawła II *Familiaris consortio*, bądź też z wypowiedziami *Katechizmu Kościoła katolickiego* na temat

miłości, małżeństwa i rodziny, ukazują się istotne różnice. Papieżowi nie chodzi o nic innego, jak tylko o zmianę obiektywistycznej, opartej na statycznej, istotowej metafizyce nauce moralnej przez odpowiadającą Ewangelię i pragmatyczną teologię, która charakteryzuje się większą życiową relewancją.

Znak szczególny: sceptycyzm wobec metody dedukcyjnej

Jak można się spodziewać po papieskim nauczaniu, papież Franciszek podkreśla powiązanie z wypowiedziami poprzedników, osadzając własne rozumowanie na cytatach z ich dokumentów. Mimo to jego osobiste akcenty są czymś więcej niż jedynie marginalnymi zmianami. Papież Franciszek pozwala raczej od samego początku poznać swój osobisty sceptycyzm wobec stosowania ogólnych regulacji do kompleksowych sytuacji duszpasterskich oraz wobec zbyt dużego zaufania w możliwości metody dedukcyjnej, która z prawd ogólnych wyprowadza daleko idące wnioski dla każdej pojedynczej sytuacji (AL, nr 2). Wyraźnie uznaje on, że niezbędna jedność nauki i praktyki Kościoła nie jest przeszkodą dla tego, „by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji” (AL, nr 3).

Ostrzeżenie przed błędnym idealizowaniem

Papież wyznaje samokrytycznie, że nauczanie Kościoła naznaczone było często przesadnym idealizowaniem małżeństwa i przedstawiało „stereotyp rodziny idealnej”, co nie stanowiło dla wiernych pomocy, ale stawiało im wygórowane wymagania. Zamiast tego papież postuluje zmianę perspektywy w wypowiedziach dotyczących małżeństwa i rodziny, nowy sposób spojrzenia, który by lepiej odpowiadał realnej sytuacji wielu rodzin i poważnie traktował problemy pojawiające się we wspólnym życiu małżonków oraz rodziców z dziećmi. Stanowisko Kościoła nie może ograniczać się do wygłaszanych prawd czy nawet potępień. Jego celem musi być raczej wzmocnienie osobistej umiejętności rozróżniania u wiernych, aby w wyzwaniach, jakie niesie życie, w których zawiodą schematyczne odpowiedzi i znika złudna pewność, potrafili znaleźć wyjście, które służy ich pomyślności. „Jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domaganie się, by je zastępować” (AL, nr 37).

Zachęta do osobistego osądu sumienia: odpowiedź na zagadnienia sporne

W publicznych reakcjach, jakie wywołała adhortacja *Amoris laetitia*, zarówno pozytywnych, jak też krytycznych, wypowiedzi odnoszące się do zagadnień spornych, które już wcześniej, w czasie obydwu sesji synodalnych w 2014 i 2015 roku doprowadziły do gwałtownych kontrowersji, spotkały się z większą uwagą niż pozytywne biblijno-teologiczne, etyczne i duchowe refleksje papieża Franciszka dotyczące podstawowego znaczenia małżeństwa i rodziny. Jest to godne pożałowania, odpowiada jednak zwyczajowi selektywnej percepcji, którą w odniesieniu do wypowiedzi Magisterium w ostatnich dziesięcioleciach stworzyła krytyczna wobec Kościoła opinia publiczna. Magisterium Kościoła jest po części winne za wytworzenie w opinii publicznej tych schematów, koncentrujących się wyłącznie na tematach konfliktowych, gdyż podniosło szczególnie kontrowersyjne zagadnienia, takie jak odrzucenie sztucznej antykoncepcji, wyłączenie rozwiedzionych żyjących w nowych związkach z Komunii Świętej czy też odrzucenie jednopłciowych związków partnerskich do rangi zagadnień istotowych, którymi mierzona jest wierność wobec Kościoła i Urzędu Nauczycielskiego. Mści się to dzisiaj, gdyż zdecydowany sprzeciw wobec każdej zmiany i rozwoju odnoszących się do tych problemów wypowiedzi Kościoła postrzegany jest jako znak rozpoznawczy *par excellence*, decydujący o tym, co to znaczy być katolikiem.

Jeżeli chodzi o pytanie o możliwe dopuszczenie rozwiedzionych żyjących w nowych związkach do komunii, papież Franciszek wskazuje drogę, która odpowiada temu, co podczas obrad synodu zostało sformułowane w grupie niemieckojęzycznej. Punktem wyjścia jest tutaj stwierdzenie, by rozróżniać kompleksowe sytuacje, wymagające zróżnicowanej pastoralnej odpowiedzi, tak aby osoby dotknięte tą sytuacją mogły doświadczyć Bożego miłosierdzia (zob. AL, nr 297-299). Wezwanie do rozróżniania kompleksowych sytuacji życiowych, które nawiązuje do długiej tradycji życia duchowego, musi być rozumiane na tle przeciwstawienia dwóch różnych logik działania duszpasterskiego, które są widoczne w całej historii Kościoła: logiki marginalizowania i logiki włączania. Nie ulega wątpliwości, jaki styl działania duszpasterskiego papież Franciszek preferuje: jedynie właściwą drogą Kościoła, która w jego działaniu ma odzwierciedlać miłosierdzie Boże, jest „logika integracji” i powtórnego włączania (AL, nr 297). Tutaj nie jest możliwy jakikolwiek brak zrozumienia, gdyż zamiar papieża Franciszka jest tu ukazany jasno i wyraźnie.

Rozwiedzeni powtórnie zaślubieni a pomoc sakramentalna

Liczne cytaty z wypowiedzi Jana Pawła II i Benedykta XVI, które mają podkreślać niezbędną ciągłość nauczania, nie są w stanie zmienić faktu, że papież Franciszek w jednym ważnym punkcie się od nich dystansuje. Podczas gdy obydwaj jego poprzednicy traktują życie w związku cywilnym jako ciągły stan obiektywnej ciężkiej winy, który zgodnie z wolą Jezusa pociąga za sobą sankcję wyłączenia z komunii, jak długo żyje pierwszy małżonek, przy czym Kościół nie ma żadnej władzy zmiany praktyki, obecnie pojawia się poszukiwanie odpowiedniej regulacji dla pojedynczych przypadków, która odpowiadałaby szczególnym okolicznościom życiowej sytuacji, w jakiej dane osoby się znajdują (por. AL, nr 298).

Papież Franciszek odrzuca wyraźnie podstawę argumentacji swoich poprzedników, która polega na założeniu, że wszyscy wierni, którzy ze względu na powtórne cywilne małżeństwo znajdują się w sytuacji nieregularnej, *eo ipso* nakładają na siebie ciężką obiektywną winę, która oddziela ich od sakramentów. Zgodnie z tą zmianą perspektywy, czego papież Franciszek domaga się poprzez wezwanie do rozróżniania pojedynczych sytuacji, „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL, nr 301). Dzięki temu znika założenie, na podstawie którego sankcja wykluczenia z sakramentów uchodziła za jedynie możliwą reakcję Kościoła na tego rodzaju sytuacje. Również tu nie jest właściwie możliwy brak zrozumienia, a może chodzić jedynie o odmowę zrozumienia. Nie potrzeba żadnych karcianych trików czy hermeneutycznych uników, by bez domieszki wątpliwości i niepewności także tę wypowiedź papieża zrozumieć w jej argumentacyjnej spójności.

Nawet pozytywnie nastawieni interpretatorzy – zdumiewa, że także niektórzy kanoniści – wypowiedzieli po ogłoszeniu *Amoris laetitia* życzenie, że byłoby niezbędne i pomocne, gdyby papież jednoznacznie dokonał zmiany kanonicznej normy zakazującej, tak by móc dopuścić rozwiedzionych powtórnie zaślubionych do sakramentów w ściśle określonych przypadkach. Należy wobec tego wskazać na pewną oczywistą okoliczność, która zbyt często jest niedostrzegana. Nie jest konieczna zmiana jakiegś szczegółowej normy kanonicznej odnoszącej się do przyjmowania komunii przez wiernych, którzy żyją w cywilnym związku, gdyż wbrew szeroko rozpowszechnionemu mniemaniu tego typu kanoniczny zakaz nie istnieje. Prawo kanoniczne reguluje jedynie ogólnie warunki, w których można rozważać odmowę komunii. Zgodnie z kanonem 915. *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku komunii można odmówić jedynie ekskomunikowanym czy też obłożonym interdyktem, jak też tym, którzy uparcie trwają w publicznym grzechu. Czy te bardzo restrykcyjne uwarunkowania zachodzą zawsze w przypadku powtórnie

zaślubionych po rozwodzie, było do tej pory przedmiotem teologicznego sporu, który papież Franciszek obecnie rozstrzygnął. Zgodnie z tym zewnętrzne oznaki, takie jak fakt, że zachodzi sytuacja nieregularna, nie wystarczają, by w każdym przypadku domniemywać obiektywną ciężką winę, w której dana osoba trwa uparcie, tzn. decydując się na nią oraz wiedząc o ciężkiej winie. Poprzez to wyjaśnienie papież Franciszek usuwa nierozwiązane napięcie, które powstało po tym, jak Jan Paweł II, wskazał w nr. 84. *Familiaris consortio* na różnice w sytuacji rozwiedzionych powtórnie zaślubionych, nie otwierając jednak dróg, na których Kościół mógłby działać w różny sposób w odmiennych sytuacjach. W *Familiaris consortio* uznano, że niektórzy z nich zostali porzuceni bez ich winy bądź też żywią subiektywne przekonanie sumienia o nieważności ich pierwszego małżeństwa, nie mogąc jednak tego dowieść na drodze kanonicznej. Mimo to w tym papieskim dokumencie pozostał generalny zakaz komunii dla wszystkich dotkniętych tą sytuacją. Jeżeli uwzględni się tę okoliczność, niestosowny wydaje się zarzut zerwania ciągłości nauczania skierowany pod adresem *Amoris laetitia*. Należy raczej mówić o rozwinięciu kościelnego stanowiska poprzez to, że obecnie papież Franciszek wyciąga wnioski z wcześniej sformułowanego wymagania, by rozróżniać odmienne sytuacje w obszarze duszpasterstwa, czego do tej pory ze szkodą dla spójności nauczania Kościoła nie czyniono. W ten sposób jednak papież Franciszek nie dokonuje żadnego wyłomu w nauczaniu Kościoła, a raczej niweluje trwającą do tej pory niespójność (zob. Brantl 2016).

Zmiana paradygmatu w ramach Tradycji Kościoła

Papież Franciszek twierdzi, że jego punkt widzenia opiera się na solidnej podstawie teologicznej. Szczególnie powołuje się na naukę św. Tomasza o okolicznościach czynu, które muszą być uwzględnione przy stosowaniu jakiejś normy. Zgodnie z tym założeniem może się zdarzyć, że ta sama norma będzie w odmiennych jednostkowych sytuacjach prowadziła do różnych praktycznych wniosków. W dziedzinie sądów praktycznych bowiem jedynie na poziomie ogólnych pryncypiów mamy do czynienia z tą samą, odnoszącą się do wszystkich przypadków prawdą i słusnością, podczas gdy zstępując niżej ku osądowi tego, co konkretne, rozum praktyczny ma do dyspozycji cały wachlarz prawomocnych możliwości, których słusność nie będzie taka sama w każdym przypadku (zob. AL 304 i 305; *Summa theologiae*, I-II 94,4).

Powtarzające się odniesienia do Tomasza z Akwinu, który w całej adhortacji jest najczęściej cytowanym teologicznym autorem, sprawiają, że zarzut braku solidnego zakotwiczenia wywodów z *Amoris laetitia* w tradycyjnym nauczaniu Kościoła oznacza niedocenianie ich daleko idącej doniosłości. Się-

gając do Tomasza, papież Franciszek dokonuje wewnątrz tradycyjnego nauczania daleko idącej zmiany paradygmatu, który można scharakteryzować jako przejście w teologii od metody spekulatywno-dedukcyjnej do podejścia indukcyjnego, które w przypadku pojedynczych wskazań odnoszących się do życia wiernych przyznaje większe znaczenie bliskości z doświadczeniem i konkretnej adekwatności.

Wiodąca jest tu Arystotelesowsko-Tomaszowa koncepcja roztropności oraz właściwej dla danej sytuacji odpowiedniości [oryg. *Billigkeit*], prowadzącej do rozeznania tego, co słuszne, gdy w świetle ogólnych pryncypiów ocenia się konkretne życiowe sytuacje. Konkretny osąd czynu kierowany roztropnością nie ma w tym podejściu nic wspólnego z będącym rodzajem straszaka pojęciem „etyki sytuacyjnej”, która pozostawia ocenę dobra i zła subiektywnemu wyborowi i samowoli jednostki. Raczej dokonuje się tutaj przewyżczenie neoscholastycznej moralności aktu na rzecz powrotu do dominującej przez długi czas w katolickiej tradycji etyki cnót, która u Tomasza, najbardziej wpływowego świadka tej tradycji, była powiązana z refleksją o etycznych pryncypiach². Stawiany pod adresem papieża Franciszka zarzut, że zdradza on długi, nieprzerwany przekaz katolickiej tradycji, ujawnia historycznie niedoinformowane i dogmatycznie błędne rozumienie tradycji. Faktycznie argumentacja *Amoris laetitia* odwraca się bowiem jedynie od neoscholastycznie zawężonego segmentu tradycji dziewiętnastowiecznej, by ponownie odkryć związek z szerokim nurtem refleksji teologicznomoralnej, który został zgubiony w okresie neoscholastycznej moralności podręczników. Recepcja Arystotelesowskiej teorii praktycznego rozumu przez Tomasza sprawiła, że nurt ten przez wiele stuleci uzyskał rację bytu katolickiej teologii moralnej, zanim został wyparty przez właściwe dla neoscholastyki pragnienie dostosowania się do charakterystycznego dla Oświecenia matematycznego ideału nauki (*more geometrico*) (zob. Pinckaers 1985, s. 258-282). Dlatego też nie można mówić o zerwaniu ciągłości z dotychczasową nauką w *Amoris laetitia* ani nawet o niedostatecznej kontynuacji. Dalszy rozwój nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie dokonywał się w XX wieku wielokrotnie, nie prowadząc do zerwania z tradycją³.

² Odnośnie do tej mieszanej formy etyki cnót oraz etyki normatywnej u Tomasza zob. Rhonheimer 1994; Schröer 1995.

³ To nowe soborowe personalistyczne rozumienie małżeństwa było widoczne już u Piusa XI, który w wydanej w 1930 r. encyklice *Casti connubii* stwierdził, że *totius vitae communio* małżonków słusznie jest określone jako pierwsze znaczenie i podstawa małżeństwa (*primaria matrimonii causa et ratio*) (nr 23n). Po soborze Kościół uznał prawo małżonków do zawierania małżeństw mieszanych, co wcześniej traktowano jako akt zagrażający zbawieniu oraz rozluźnił zobowiązania dotyczące wychowania dzieci w wierze katolickiej. Wreszcie również *Familiaris consortio* zawiera wskazaną wyżej innowację, z której obecna adhortacja wyprowadza jedynie konsekwencje duszpasterskie uważane przez papieża Franciszka za niezbędne.

Widać to wyraźnie na przykładzie nauki o źródłach moralności, która ma umożliwić moralną ocenę czynu lub trwającego stanu. Zgodnie z autorami neoscholastycznymi, za którymi do tej pory podążało nauczanie moralne Magisterium Kościoła, czyn może być oceniony jako oddzielający od Boga grzech śmiertelny, jedynie ze względu na przedmiot (np. prawne zawarcie cywilnego powtórnego małżeństwa wraz z jego seksualnym dopełnieniem, co musi pociągać za sobą sankcję zakazu przystępowania do sakramentów za życia pierwszego małżonka). Zgodnie z nauką Tomasza z Akwinu oraz Alfonsa Liguoriego jest jednak niedopuszczalne wydawanie ostatecznego osądu moralnego kwalifikującego jakiś czyn jako grzech ciężki wyłącznie na *forum externum* oraz na podstawie jego zewnętrznego przedmiotu. Do elementów składowych wolnego i moralnie odpowiedzialnego czynu należą, obok przedmiotu działania, także intencja oraz okoliczności, w których to działanie się dokonuje, przy czym w Tomaszowej analizie czynu wiodąca rola przypada właśnie intencji działającego oraz ukierunkowaniu jego woli na cel działania. Ocena tego, czy czyjaś wola postrzega zewnętrzny przedmiot działania jako stojący w sprzeczności z ukierunkowaniem życia na Boga, nie może być dokonana bez osobistej, dokonanej w sumieniu oceny danej osoby oraz bez duszpasterskiej oceny jej sytuacji życiowej na *forum internum*. Stoi za tym ważna zasada, że wola może zostać ukierunkowana jedynie na *bonum apprehensum* bądź też *malum apprehensum*, na dobro lub zło postrzegane i wybrane jako takie przez podmiot. „W ten sposób ludzkie działanie będzie ocenione jako cnotliwe bądź też wadliwe według rozpoznanego dobra, na które skierowana jest wola, a nie według materialnego przedmiotu działania”⁴.

Na tym tle należy rozumieć wniosek formułowany przez papieża Franciszka, że Kościół, szanując kompetencje sumienia wiernych i starannie rozróżniając ich życiowe uwarunkowania, nie może już w każdej nieregularnej sytuacji wnioskować o popełnieniu obiektywnie ciężkiej winy, która całkowicie oddziela od Boga. Ponadto można postawić pytanie, czy życie w cywilnym powtórnym małżeństwie, w którym takie wartości moralne, jak miłość i wierność, stałość i wzajemna troska są obecne, w ogóle może być określane jako cudzołóstwo,

⁴ Quodlibetum 3, q.12, a.2. Vgl. auch *Summa theologiae* I-II, 19,5: „Wola jest zła, gdy dąży do zła: jednak nie do tego, które samo w sobie jest złem, ale do tego, które przez rozum zostanie rozpoznane jako zło”. Stąd przedmiot czynu nie może być określony inaczej, jak tylko poprzez zbadanie przez rozum, jakie okoliczności muszą być uwzględnione. Tomasz wyraźnie naucza, że obok przygodnych okoliczności czynu, które nie zmieniają jego rodzaju (np. więcej czy mniej w przypadku kradzieży), istnieją również okoliczności specyficzne, które muszą być postrzegane jako „pewnego rodzaju elementy przedmiotu” (*quaedam conditio objecti*) i dlatego współtworzą i zmieniają rodzaj czynu, czyli to, co człowiek czyni (zob. I-II, 18,10 oraz ad. 1). Odnośnie do zmienionego (w stosunku do Tomaszowego) kontekstu oceny w neoscholastycznej nauce o *Fontes moralitatis*, gdzie nastąpiło przesunięcie z wewnętrznego przedmiotu woli, na który skierowana była intencja działającego, na zewnętrzny przedmiot działania, czyli fizyczne wykonanie czynu (zob. Stanke 1984).

jeżeli pierwsze małżeństwo ostatecznie się rozpadło i według ludzkiej oceny wspólnota małżeńska żyjących odtąd osobno małżonków nie jest już możliwa. Jeżeli pierwsze małżeństwo jest już jedynie fikcją prawną lub też duchowym kadłubem [oryg. *Torso*], ale nie istnieje już jako życiowa rzeczywistość, życie z nowym partnerem w cywilnym powtórny związek nie może już być kwalifikowane jako ciągle cudzołóstwo. Jest to przynajmniej wtedy niemożliwe, gdy rozumie się małżeństwo nie jako kontrakt zawarty w celu przekazania partnerowi prawa do aktów seksualnych, ale jako osobowa wspólnota życia oraz całościowy wzajemny dar, jak to wynika z nauki Soboru Watykańskiego II. Pod warunkiem widzenia małżeństwa jako „przymierza” oraz osobowej i całościowej wspólnoty życia, założenie dokonywania cudzołóstwa wobec pierwszego małżonka jest absurdalne. Jeżeli małżonkowie nie są już związani całościową wspólnotą życia, wtedy nie mają już też żadnego prawa do wspólnoty seksualnej, która byłaby naruszona przez akty seksualne w powtórny małżeństwie.

Radosna wizja seksualności

Papież Franciszek powołuje się na Tomasza z Akwinu również po to, aby teologicznie uzasadnić dokonane w *Amoris laetitia* dalekosiężne kroki, zmierzające do ukazania całej moralności w nowym, przyjaznym dla życia świetle. Już w pierwszej części swojego dokumentu, ukazując pozytywną, nieuzasadnioną jedynie hamartologicznie, ale opartą na teologii stworzenia, wizję ludzkiej seksualności, sięga do Tomaszowej nauki o ludzkiej pożądlivości. Ta zainspirowana nauką Arystotelesa teoria stanowi w tradycji swoisty kontrapunkt dla Augustyńskiej oceny seksualności, która widziała w niej wymagające usprawiedliwienia zło, które jest kompensowane dopiero przez dobra małżeńskie (potomstwo, wierność, sakrament). Natomiast według Arystotelesowsko-Tomaszowej nauki o *passiones* seksualna przyjemność, jak każdy inny przejaw uczuć, sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Moralną ocenę uzyskuje dopiero w świetle zasadniczej postawy, która się w niej wyraża, oraz czynu, któremu towarzyszy. Jeżeli jest cielesnym wyrazem miłości, przyjemność seksualna ma udział w moralnej wartości miłości, tak jak może też przejąć moralną złość czynu mordercy, gdy ten doświadcza jej przy popełnianiu zbrodni.

Podczas gdy Augustyn traktuje doświadczenie pożądania seksualnego z głębokim dystansem, a nawet z wewnętrznym obrzydzeniem ze względu na związaną z nim utratę kontroli woli i rozumu nad cielesnymi pożądaniami, według Tomasza właściwa dla przeżycia seksualnej przyjemności *abundantia delectationis*, czyli moment ekstatyczny seksualności, jednoznacznie nie wykracza przeciwko właściwej rozumowi drodze cnoty (zob. *Summa theologiae* II-II 153,2 ad 2 i odnośnie do tego I-II 24,1). Radosna i pozytywna akceptacja

seksualności oraz jej ekstatycznego charakteru, którym naznaczona jest *Amoris laetitia*, sięga dalej niż korekta antropologicznego pesymizmu Augustyńskiej tradycji, jakiej dokonał Jan Paweł II w ramach swojej „teologii ciała”. Mimo zasadniczego uznania powiązania między miłością małżeńską a formami jej seksualnego wyrażenia w katechezach małżeńskich Jana Pawła II mocno dominuje napomnienie, by nie nadużywać partnera czy partnerki jako przedmiotu pożądania. Liczne ostrzeżenia przed postawą konsumizmu oraz umożliwioną dzięki sztucznej antykoncepcji nieustanną wzajemną dyspozycyjnością zdradzają z jednej strony wielką wrażliwość na faktycznie możliwe zagrożenia, które mogą grozić współżyciu seksualnemu także w małżeństwie. Jednocześnie jednak rzucające się w oczy wyakcentowanie tych ostrzeżeń w kontekście „teologii ciała” każe wątpić w to, czy antropologiczne znaczenie seksualności jest tutaj wzięte pod uwagę rzeczywiście bez zastrzeżeń i uprzedzeń (zob. Gruber 1994, s. 201-212).

Popęd seksualny jest w swojej istocie pożądlivą miłością, która pochodzi z potrzeby popędowo-emocjonalnej i poszukuje spełnienia w drugim człowieku. Właśnie w tym, że miłość jako pożądanie seksualne odpowiada potrzebie i szuka spełnienia w drugim, jest ona miłością ludzką. Fakt, że kobieta dla mężczyzny i mężczyzna dla kobiety jest przedmiotem pożądania seksualnego, nie oznacza jeszcze, że stają się oni przedmiotami użycia, co naruszałoby ich godność jako osób. Ukochany partner domaga się wręcz tego, by być pożądanym przez drugą osobę. Nie chce on, by druga osoba była wobec niego obojętna i postrzegala go bez zainteresowania, a jedynie z pełną szacunku życzliwością. Przeżycie bycia atrakcyjnym dla partnera jest elementem szacunku wobec samego siebie, który mężczyzna i kobieta odczuwają jako osoby naznaczone seksualnością. Pragną oni, żeby partner uważał je za godne pożądania i mówił do nich językiem seksualnego pragnienia: „Pragnę cię, bo to, że tu jesteś, jest dobre dla mnie” (zob. Pieper 1996, s. 351n).

Ostrzeżenie przed związanym immanentnie z seksualnym pożądaniem niebezpieczeństwem użycia drugiej osoby jako przedmiotu pożądania i naruszenia w ten sposób jej godności zbyt łatwo pomija istotny aspekt. Poprzez miłość zmienia się struktura posiadania w seksualnym doświadczeniu: osoba nie posiada już drugiego dla siebie, ale jest on pożądanym/pożądana jako ktoś, komu się można oddać i kogo można przyjąć. Protestantki teolog, Eberhard Jüngel, sformułował ten wymiar wzajemnego pragnienia odmienny od każdego rzeczowego posiadania w trafnej formule: „W miłości nie ma posiadania, które nie pochodziłoby z oddania” (zob. Jüngel 1977, s. 437). Jeżeli pożądanie seksualne drugiego powiązane jest z miłością, ekstatyczna struktura tego pożądania i jego spełnienie łączy się z byciem-z-drugim, które przenika całe pragnienie miłości. Ten dla zrozumienia seksualnego pożądania istotny związek nie został jeszcze w żadnym dokumencie powszechnego Magisterium uznany tak dobit-

nie, jak w *Amoris laetitia*. Zmiana perspektywy, którą papież podejmuje także w tym obszarze, sprawia, że oddramatyzowanie seksualności, jakie dokonało się w ostatnich dziesięcioleciach, nie będzie zbyt szybko traktowane jako stoczenie się w banalność i powierzchowność. Zawiera ono raczej szansę nieuprzedzonego spojrzenia na obecny w seksualności aspekt radości, zabawy, przyjemności i ekstazy, który w *Amoris laetitia* został podkreślony już przez sam wybór tytułu.

Powstrzymanie się od moralnego potępienia: planowanie rodziny i regulacja poczęć

Nowe spojrzenie na ludzką seksualność i miłość małżeńską prowadzi także do bardziej otwartej oceny zadania odpowiedzialnego planowania rodziny i regulacji poczęć. Papieżowi Franciszkowi udaje się tu zaledwie kilkoma uwagami rozbroić niezwykle kontrowersyjną i drażliwą tematykę, która w ostatnich dziesięcioleciach mocno zaciążyła na relacji wielu katolików do ich Kościoła. Można to jedynie skomentować przysłowiem: *In der Kürze liegt die Würze* [sens: 'Krótka wypowiedź oddaje sedno' – przyp. tłum.]. Odnośnie do tematu planowania rodziny i regulacji poczęć znajdujemy tylko jedno lapidarne stwierdzenie, przejęte przez papieża Franciszka z *Dokumentu końcowego* Synodu: „Trzeba odkryć na nowo orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin” (AL, nr 82). Ten generalny postulat na poziomie pryncypiów moralnej oceny nigdy nie był w ramach etyki teologicznej kwestionowany; krytyka dotyczyła jedynie wniosków, które wyprowadzało z niego Magisterium, by uzasadnić odrzucenie bez żadnych wyjątków sztucznej regulacji poczęć.

Gdy czyta się nr 82. w świetle wprowadzających sceptycznych uwag papieża Franciszka dotyczących zbytniego podkreślania zasięgu dedukcyjnej teorii moralności, zgodnie z którą można wyprowadzić z ogólnych pryncypiów konkretne wnioski dla każdej możliwej sytuacji z założeniem ich uniwersalnej mocy zobowiązującej, odnosi się wrażenie, że za tym oględnym stwierdzeniem stoi zamierzona tendencja do zrelatywizowania dotychczasowej nauki o moralnym odrzuceniu bez żadnych wyjątków sztucznej regulacji poczęć. To wrażenie zostaje jeszcze wzmocnione przez porównanie z racjami, które zostały podane w *Humanae vitae* i *Familiaris consortio* na uzasadnienie całkowitego ich zakazu. Zmiana stylu nauczania Magisterium, jaka jest widoczna w *Amoris laetitia*, pokazuje się w całkowitym powstrzymaniu się od moralnych potępień. W tym kontekście etyczna dezaprobata sztucznej regulacji poczęć nie zostaje powtórzona; schodzi ona na dalszy plan wobec wezwania, by rozróżniać odmienne sytuacje życiowe i szanować margines decyzji sumienia w Kościele.

Miłosierdzie Boże i droga miłości

W końcowym fragmencie swojego dokumentu papież Franciszek przypomina w bardzo wyrazistych słowach, dlaczego logika marginalizacji i potępienia nie może już określać drogi Kościoła. Nie może on rzucać moralnymi prawami jak kamieniami w życie osób, które nie we wszystkim są zgodne z ideałem, ale raczej powinien ich zaprosić do czynienia na drodze miłości dalszych kroków, które w swoim sumieniu rozpoznają jako tu i teraz możliwą odpowiedź na wezwanie Boże (AL, nr 303 i 305). Samokrytycznie stwierdza Franciszek w stosunku do dotychczasowej nauki i praktyki Kościoła: „Stawiamy tak wiele warunków miłosierdziu, że ogołacamy je z konkretnego sensu i realnego znaczenia, a to jest najgorszy sposób rozwodnienia Ewangelii” (AL, nr 311). Impet tej wypowiedzi wskazuje na duchowy testament, który papież Franciszek pragnie wpisać swojemu Kościołowi do sztambucha. Czy dotknięci wątpliwościami kardynałowie mimo wszystko nie przeczuwają, jaka korektura dotychczas przyjętego sposobu myślenia i wzorców teologicznej argumentacji jest od nich wymagana, jeżeli tylko chcą być posłuszni nie ich własnemu obrazowi Kościoła, ale konkretnemu Kościołowi, który jest zawsze większy niż własne ulubione teologiczne jego obrazy?

BREAKING WITH TRADITION OR NECESSARY DEVELOPMENT? TWO TYPES OF READING OF THE APOSTOLIC LETTER *AMORIS LAETITIA*

SUMMARY

In his apostolic letter Pope Francis underlines indeed the connection with the statements of his predecessors, but he performs also an important paradigm shift in the tradition of the Church concerning the marriage and the family. This step allows the new approach to remarried people after the breakdown of their sacramental marriage. This paradigm shift concerns not only such situations but the marital and familial ethics as a whole. The pope encourages to respect towards the judgment of the spouses conscience and expresses his extensive skepticism towards the deductive methods in the moral considerations. In the previous Church teaching with the help of these methods, conclusions concerning every single situation were derived from general truths. According to the Pope Francis the logics of marginalization and exclusion can no longer be the way of the Church. As the Pope says, the Church cannot throw the moral laws like stones at the people who do not follow the ideals. They should be rather invited to make next steps on the way of love, which they recognize in their conscience as an answer to the God's call, here and now.

Słowa kluczowe: *Amoris laetitia*; rozwój tradycji; sumienie; rozwód; metoda dedukcyjna; moralność chrześcijańska

Keywords: *Amoris laetitia*; development of the tradition; conscience; divorce; deductive method; Christian morality

BIBLIOGRAFIA

- Brantl J. (2016), *Zwischen Einzelfallprüfung und gültiger Norm*, Wywiad dla katholisch.de z 5.12.2016, <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/zwischen-einzelfallpruefung-und-gultiger-norm> [dostęp: 4.03.2018].
- Gruber H.G. (1994), *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven*, Freiburg i. Br.
- Häring B. (1963), *Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, t. 1, Freiburg.
- Jüngel E. (1977), *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen.
- Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html [dostęp: 03.03.2018].
- Orth. S. (2016), *Vatikan: Franziskus gibt Lesehilfe für Amoris Laetitia*, „Herder Korrespondenz” 70, s. 48.
- Pieper J. (1996), *Über die Liebe*, w: J. Pieper, *Werke*, red. B. Wahl, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg.
- Pinckaers S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Freiburg i. Üe. 1985.
- Pius XI (1930), Encyklika *Casti connubii*, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html [dostęp: 03.03.2018].
- Rhonheimer M. (1994), *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin.
- Thomae de Aquino (1996), *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, 2: *Quaestiones de quolibet... Quolibet I, II, III, VI, IV, V, XII*. Indices, Roma–Paris.
- Thomae de Aquino (1892), *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P.M. edita*, t. 7: *Prima Secundae Summae theologiae a questione LXXI ad questionem CXIV*, Romae.
- Schröer Ch. (1995), *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Stuttgart m.in.
- Stanke G. (1984), *Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Regensburg.

EBERHARD SCHOCKENHOFF – prof. dr, urodził się w Stuttgarcie w roku 1953. W latach 1972-1979 studiował teologię w Tybindze. W roku 1978 przyjął święcenia kapłańskie w Rzymie. W roku 1986 doktoryzował się, a w 1989 roku uzyskał habilitację. W latach 1990-1994 był profesorem teologii moralnej na Uniwersytecie w Ratyzbonie, a od 1994 roku do dziś pracuje na Uniwersytecie we Freiburgu. Wchodzi w skład wielu stowarzyszeń i komisji (Komisji Dialogu Ekumenicznego, Krajowej Rady ds. Etyki, Akademii Nauk w Heidelbergu oraz Europejskiej Akademii Nauk i Sztuki). Przedmiotem jego badań są: kwestie związane z rozumieniem zagadnień etycznych, historia wczesnej etyki chrześcijańskiej, etyka pokój oraz bioetyka i etyka medyczna.