

# Teologia i Moralność

23

# THEOLOGY AND MORALITY

23

## THE DISPUTE OVER THE INTERPRETATION OF *AMORIS LAETITIA*

Edited by  
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ  
FACULTY OF THEOLOGY  
POZNAŃ 2018

# TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

23

## SPÓR WOKÓŁ INTERPRETACJI *AMORIS LAETITIA*

Redakcja  
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
POZNAŃ 2018

## PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

*Index Copernicus Journals Master List* (INDEX COPERNICUS)

<<http://indexcopernicus.com>>,

*The Central European Journal of Social Sciences and Humanities* (CEJSH)

<<http://cejsh.icm.edu.pl>>,

w *Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* (AMUR)

<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>

oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu (PRESSto)

<<http://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>>

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego  
w Poznaniu pod numerem RPR 3420.

Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

## SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów stosowanych w przypisach 9

**EBERHARD SCHOCKENHOFF**

Zerwanie z tradycją czy niezbędny rozwój?

Dwa sposoby rozumienia posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* 11

**LIVIO MELINA**

Wyzwania *Amoris laetitia* dla teologa moralisty 25

**JAROSŁAW KUPCZAK**

Walter Kasper i Joseph Ratzinger o komunii dla osób rozwiedzionych i w powtórnych związkach 39

**PAWEŁ BORTKIEWICZ**

Kreatywne sumienie w *Amoris laetitia*? 61

**ANDREI TRON**

Oblubieńcza jedność Chrystusa i Kościoła a sakrament małżeństwa w adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* 77

**ROBERT Plich**

Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji *Amoris laetitia* 89

**MACIEJ OLCZYK**

Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości.

Niezmiennie pryncypia i nowe wyzwania w świetle *Amoris laetitia* 259-290 125

**ANDRZEJ MUSZALA**

Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym 141

**KRZYSZTOF GRYZ**

Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* 153

**PIOTR OLSZANOWSKI**

Problematyka rozumienia porządku moralnego w perspektywie miłosierdzia rozpoznawana przez dobrze ukształtowane sumienie w adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* 181

**MIECZYŚLAW POLAK**

Między ograniczonością ludzką a prawem Bożym. Duszpasterstwo miłosierdzia w sytuacjach nieregularnych 195

**ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK**

Wstępna recepcja adhortacji *Amoris laetitia* przez Konferencję Amerykańskich Biskupów Katolickich 209

**RECENZJE 225**

J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 176. (Andrei Tron) 227

Anselm Grün, *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2017, ss. 128, ISBN 978-3-7365-0045-7. (Bogdan Kulik) 231

*Drogami świętości Jacka Krawczyka*, red. A. Derdziuk, A. Zadroga, Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2018, ss. 237. (Tadeusz Zadykowicz) 235

**SPRAWOZDANIA 239**

Krzysztof Smykowski, Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. „Doświadczenia na zwierzętach jako przedmiot refleksji interdyscyplinarnej” (Lublin, 25.04.2018 r.) 241

Józef Stala, Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej: „Nauki o rodzinie w służbie polskiej rodziny”, oraz Walnego Zebrania Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, UPJPII w Krakowie, 27 listopada 2017 r. 245

Tomasz Maziarka, Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji pt.: „Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym” 249

## CONTENTS

List of Abbreviations used in footnotes 9

**EBERHARD SCHOCKENHOFF**

Breaking with Tradition or Necessary Development?

Two Types of Reading of the Apostolic Letter *Amoris Laetitia* 11

**LIVIO MELINA**

Challenges of *Amoris Laetitia* for a Moral Theologian 25

**JAROSŁAW KUPCZAK**

Walter Kasper and Joseph Ratzinger on Communion for the Divorced  
and in Second Marriages 39

**PAWEŁ BORTKIEWICZ**

Creative Conscience in *Amoris Laetitia*? 61

**ANDREI TRON**

The Spousal Union of Christ and the Church and the Sacrament of Marriage  
in the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* 77

**ROBERT PŁICH**

Legalistic Neutralization of the Teaching on Intrinsically Evil Acts  
and Absolute Moral Prohibitions in the Exhortation *Amoris Laetitia* 89

**MACIEJ OLCZYK**

Sex Education as Education for Love.

Constant Principle and New Challenges in the Light of *Amoris Laetitia* 259-290 125

**ANDRZEJ MUSZALA**

Ways of Solving Marital “Irregular” Issues in the Ancient  
and Early Medieval Church 141

**KRZYSZTOF GRYZ**

Law of Gradualness in the Post-synodal Exhortations on the Family *Familiaris Consortio*  
and *Amoris Laetitia* 153

**PIOTR OLSZANOWSKI**

The Issue of Understanding the Moral Order in the Perspective of Mercy Recognized by a Well-formed Conscience in the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* 181

**MIECZYŚLAW POLAK**

Between Human Limits and the Law of God. The Pastoral care of Mercy in the Irregular Situations 195

**ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK**

Preliminary Reception of Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* (“The Joy of Love”) by United States Conference of Catholic Bishops 209

**REVIEWS 225**

J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 176. (Andrei Tron) 227

Anselm Grün, *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2017, ss. 128, ISBN 978-3-7365-0045-7. (Bogdan Kulik) 231

*Drogami świętości Jacka Krawczyka*, red. A. Derdziuk, A. Zadroga, Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2018, ss. 237. (Tadeusz Zadykowicz) 235

**ACCOUNTS 239**

Krzysztof Smykowski, Report from the National Scientific Conference Entitled “Experiments on Animals as a Subject of Interdisciplinary Reflection” (Lublin, 25/04/2018) 241

Józef Stala, Report from the Polish scientific conference: “Family Studies at the service of the Polish family”, and the General Meeting of the Polish Familiological Association, UPJPII in Krakow, 27 November 2017 245

Tomasz Maziarka, Report from the Polish Conference on “The Origin of Man in an Interdisciplinary Approach” 249



## WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*
- BD – Benedykt XII, Konstytucja *Benedictus Deus*
- CC – Pius XI, *Casti connubii*
- Comunicato – *Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede: III Assemblée Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi (5-19 ottobre 2014)*
- DB – Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*
- DFK – Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*
- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*
- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*
- GRS – Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*
- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Gaudium et spes*
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*
- KPK – *Kodeks prawa kanonicznego*
- Lineamenta – Ratzinger J., *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Ehe und Synodus Episcoporum, Lineamenta*
- MD – Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*
- MV – Franciszek, Bulla ustanawiająca nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia *Misericordiae vultus*
- NMI – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*
- RP – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*
- RS – III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio Synodi – Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji*

- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*
- TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*

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 wątpliwościach<sup>1</sup>. Ta

---

<sup>1</sup> 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 zamianę obiektywistycznej, opartej na statycznej, istotowej metafizyce nauce moralnej przez odpowiadającą Ewangelii 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 stawało 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 domagania 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 pozytywne, jak też krytyczne, 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 jakkolwiek 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 wystarczą, 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 uwzględnimy 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 całą 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 niedoceniając ich daleko idącą doniosłość. 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 przezwyciężenie 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 pryncypiach<sup>2</sup>. 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 zagubiony 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 tradycją<sup>3</sup>.

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

<sup>3</sup> 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 postrzeża 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”<sup>4</sup>.

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,

<sup>4</sup> 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 powtórnym związku nie może już być kwalifikowane jako ciągłe 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 powtórnym 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 pożądaniem, 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 pożądliwą 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 postrzegała 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. Protestancki teolog, Eberhard Jüngel, sformułował ten wymiar wzajemnego pragnienia odmienny od każdego urzeczowionego 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 zbytowego 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-gueltiger-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](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](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 impensaque 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 pokoju oraz bioetyka i etyka medyczna.





LIVIO MELINA

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
per le scienze del Matrimonio e della Famiglia  
Pontificia Università Lateranense, Roma

### Wyzwania *Amoris laetitia* dla teologa moralisty

Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* stanowi dla teologa moralisty wyzwanie bez precedensu i dotyczy różnych poziomów najnowszej historii Kościoła. Być może jedynie po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae* latem 1968 roku miała miejsce równie gorąca dyskusja. Jednak dziś scenariusz jest w jakimś sensie przeciwny, są w nim bowiem bardziej skomplikowane punkty sporne. W tamtym czasie nauczanie doktryny moralnej było dobrze zdefiniowane przez Magisterium, obecny był także „front” kontestacji w imię odnowy (*aggiornamento*) etyki małżeńskiej; dziś zaś widać zaproszenie papieża do otwarcia duszpasterskiego, co dało początek konfliktowi interpretacji zarówno na poziomie praktycznym, jak i teoretycznym, z formalną prośbą ze strony niektórych kardynałów, skierowaną do papieża, o „wyjaśnienie”.

Należy najpierw zrozumieć fundamentalną troskę, która doprowadziła papieża Franciszka do zwołania dwóch Synodów Biskupów, a potem do napisania tego dokumentu: to odnowa duszpasterstwa rodzin Kościoła w taki sposób, by dotrzeć do wszystkich rodzin, szczególnie tych poranionych, aby je przyjąć (*accogliere*), towarzyszyć im (*accompagnare*) i zintegrować je z życiem Kościoła (*integrare*). Łączy się ona z koncepcjami nawrócenia duszpasterskiego i „dynamizmu wyjścia misyjnego”, poruszonymi w innej adhortacji *Evangelii gaudium* (nr 20).

Wskazanie papieża dla teologii moralnej jest następujące: nie powinna ona prezentować nauczania etycznego poza jego kontekstem znaczeniowym, nie powinna też wiązać się zbyt mocno z aspektami drugorzędnymi, ale w jej centrum należy umieścić samo serce przekazu Jezusa, to znaczy głoszenie miłosierdzia, które byłoby największą ze wszystkich cnót (EG, nr 34). Franciszek wyznaje, że preferuje „raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na

ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody kurczowego przywiązania do własnego bezpieczeństwa” (EG, nr 49).

Jeśli spojrzymy na panoramę debaty po ukazaniu się adhortacji *Amoris laetitia*, trudno jest zaprzeczyć, że sytuacja zarówno duszpasterstwa, jak i teologii moralnej nie jest dziś „poturbowana, poraniona i brudna”. Widzimy poszczególnych biskupów i konferencje episkopatów, którzy wypowiadają swoje zdanie w odmienny sposób; teologów i świeckich, którzy z surowością tonów prowadzą publiczną debatę za pomocą publicznych apeli, podczas gdy nie ma pewności, że wszystko to doprowadziło albo doprowadzi do odnowy gorliwości duszpasterskiej.

## 1. Konflikt interpretacji i wymóg jasności

Chociaż zarówno sam papież, jak i większość komentatorów nawołuje i podkreśla, że nie powinno się skupiać jednostronnie na kwestiach kazuistycznych, a w szczególności na *vexata quaestio* dopuszczenia rozwiedzionych „żyjących w nowych związkach” (albo żyjących nieformalnie) do sakramentów, trudno jednak zaprzeczyć, że właśnie na tym skupiła się uwaga wszystkich. Nie jest przejawem hipokryzji stwierdzenie, że ten konkretny punkt jest rzeczywiście papierkiem lakmusowym owej zmiany nastawienia, przez niektórych wyczekiwanej jako epokowa rewolucja w Magisterium, aby nadgonić ostatnie 200 lat spóźnienia w nowoczesności, przez innych zaś przyjmowana jest z obawą jako zgubne zerwanie z niezmienną tradycją Kościoła. Właśnie od tego konkretnego punktu rozdziału VIII chciałbym poprowadzić moją myśl, poszerzając ją o bardziej fundamentalne wyzwania dla teologa moralisty.

Wobec wachlarza rozbieżnych i sprzecznych interpretacji trudno zaprzeczyć, że *Amoris laetitia* nie jest tekstem głęboko ambiwalentnym w tym właśnie decydującym punkcie<sup>1</sup>. Obowiązująca dyscyplina Kościoła, która wyklucza z rozgrzeszenia sakramentalnego i Eucharystii tego, kto będąc związanym ważnym i nierozzerwalnym węzłem sakramentalnym i żyjąc w drugim związku, nie podejmuje życia „jak brat i siostra” w abstynencji od współżycia seksualnego, jest oparta na solidnych motywach porządku wynikającego z Biblii, Tradycji i Magisterium. Została ona jasno wyłożona przez św. Jana Pawła II w *Familiaris consortio* (nr 84) oraz przez papieża Benedykta XVI w *Sacramentum caritatis* (nr 29). W żadnej zaś części posynodalnej adhortacji Franciszka nie zostaje wyraźnie potwierdzone, że dziś mogłoby być możliwe

---

<sup>1</sup> Należy ponadto zauważyć, że poza wnioskami praktycznymi wśród zwolenników innowacyjnej praktyki można wyszczególnić rozbieżne, a nawet sprzeczne argumentacje.

wprowadzenie przeciwnej praktyki. Taka jasna i pozbawiona wątpliwości deklaracja o niezaprzeczalnej randze doktrynalnej byłaby *per se* konieczna, aby pozwolić na tak istotną zmianę dla życia Kościoła.

Jest jednak prawdą, że w *Amoris laetitia* nie zostaje nawet potwierdzone poprzednie nauczanie. Wręcz przeciwnie, znajdują się tam dwa przypisy, zwłaszcza przypis 336 i 351, które wydają się uznawać zmianę dyscypliny. To właśnie te przypisy cytują zwolennicy nowatorskiej interpretacji dla poparcia swoich tez. Pierwszy z nich, wskazujący, że „konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (AL, nr 300), odnosi się do możliwości, według której konieczne rozeznanie (*discernimento*) w kontekście dyscypliny sakramentalnej może skutkować rozpoznaniem, że w konkretnej sytuacji nie ma ciężkiej winy. Drugi zaś przypis, nr 351, mówi o pomocy sakramentów, która mogłaby być zaoferowana także dla tego, kto znajduje się w obiektywnej sytuacji grzechu, a jednocześnie kto mógłby żyć w łasce Bożej, nie będąc subiektywnie winnym. Jeśli chodzi o przypis 336, należy przede wszystkim zauważyć, że to, co zostało ustalone w *Familiaris consortio* (nr 84) i *Sacramentum caritatis* (nr 29), nie zależy od oceny winy subiektywnej, ale od obiektywnej sprzeczności na poziomie koherencji sakramentalnej. W związku z tym to, co zostało powiedziane w przypisie, może być odniesione tylko do kościelnych norm dyscypliny, takich jak zdolność do bycia chrestnymi czy lektorami itd., ale nie do norm prawa Bożego, jak tych dotyczących natury sakramentów. Na przykład, ogólnie wymieniona tutaj zasada może być zastosowana do kościelnej normy, dotyczącej możliwości przystępowania do Komunii eucharystycznej, niepoprzedzonej spowiedzią sakramentalną, w przypadku niemożności fizycznej lub moralnej dla jej zrealizowania; nie można jej jednak zastosować do zasady boskiej, stąd chrzest jest konieczny, aby przyjąć Eucharystię.

Przypis nr 351 mówi o możliwości zaoferowania „także pomocy sakramentów” dla tych, którzy żyją w obiektywnej sytuacji grzechu, będąc jednak subiektywnie w łasce Bożej. Także w tym przypadku zasada ta ma charakter ogólny, ale i tym razem nie można jej zastosować do kwestii rozwiedzionych, żyjących w powtórnych związkach, ponieważ w ich wypadku nie jest to jedynie problem indywidualnej sytuacji stanu łaski, ale jawna sprzeczność ich życia w wymiarze publicznym i sakramentalnym w stosunku do Eucharystii, jak wyraźnie stwierdza KPK, kan. 915<sup>2</sup>. Zresztą, można również powiedzieć, że „pomoc sakramentów” zostaje zaproponowana już od początku

---

<sup>2</sup> Mając charakter generalny, przywołana zasada nie precyzuje, czy chodzi o sytuację zmanifestowaną i uporczywą, a więc warunki istotne według kan. 915 KPK, by nie przystępować do Eucharystii. Nie wspomina się także szczególnej kwestii rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, to znaczy obiektywnej sprzeczności między dwoma sakramentami, która jest argumentowana właśnie w *Familiaris consortio* (nr 84) i *Sacramentum caritatis* (nr 29).

drogi towarzyszenia, ponieważ pojednanie sakramentalne jest procesem, który rozpoczyna się od pierwszej rozmowy z księdzem, nawet jeśli może zakończyć się rozgrzeszeniem tylko wtedy, gdy jest wyrażona skrucha i zamiar zmiany życia, który ustawia penitenta w harmonii z prawdą miłości, zgodnie z nierozzerwalnym węzłem, który łączy go z małżonkiem.

Wielość interpretacji, które są nie do pogodzenia, jest źródłem zamieszania nade wszystko wśród biskupów i kapłanów. Rzeczywiście, jeśli może ona prowokować ciekawe dyskusje i pogłębienie na płaszczyźnie teologicznej, to dla konkretnego duszpasterstwa przynosi zamęt i szkody. To, co jest dozwolone na Malcie albo w Niemczech, nie jest już dozwolone w Filadelfii albo w Polsce. Słynne już *Dubia*, zaproponowane Ojcu Świętemu przez niektórych kardynałów, a następnie podjęte przez biskupów i teologów z użyciem tradycyjnej i pełnej szacunku formuły, podkreśliły uzasadnione obawy co do zgodności niektórych interpretacji *Amoris laetitia* z Magisterium Kościoła, a w szczególności z encykliką *Veritatis splendor* św. Jana Pawła II, która niestety nie jest ani razu cytowana w tekście posynodalnej adhortacji. Mowa tutaj o nieuniknionych pytaniach o spójność tych interpretacji z podstawowymi zasadami moralnymi i doktryną sakramentalną.

Odpowiedź udzielona przez kard. Waltera Kaspera, że *Amoris laetitia* nie zmienia doktryny, ale raczej paradygmat („Ein Paradigmwechsel ändert nicht die bisherige Lehre” – Kasper 2016, s. 723-732)<sup>3</sup> i że dokonywałoby się to z jednej strony poprzez odkrycie moralności cnót Tomasza z Akwinu, a z drugiej poprzez rozwijanie nauki św. Jana Pawła II, pozostając całkowicie do zweryfikowania co do ogólnej prawdziwości, na płaszczyźnie dyskusji wydaje się zwykłą sztuczką (*éscamotage*), która pozostawia całkowicie otwartą kwestię sprzeczności między wcześniej pomijaną praktyką dyscypliny sakramentalnej (i to właśnie w Magisterium wielkiego papieża Polaka, opartym na bazie myśli tomistycznej), dziś zaś przyjętą.

W ten sposób zarysowuje się pierwsze zadanie teologa moralisty, który w służbie duszpasterstwu jest wezwany, aby rozjaśniać zasady interpretacyjne dokumentu, podając jego spójną hermeneutykę przynajmniej na trzech poziomach. Po pierwsze, jest to wewnętrzna spójność ambiwalentnych punktów z fundamentalnymi zasadami samej *Amoris laetitia*, która wzywa, by rozwijać duszpasterstwo nierozzerwalnej „więzi” małżeńskiej (AL, nr 211), i zaprasza, by fundamentem była prawda miłości, o czym mówi św. Paweł w 1 Kor 13<sup>4</sup>. Wbrew temu, o co prosili pewni teolodzy w okresie międzysynodalnym, mówiąc o swoistym założeniu zmiany dyscyplinarnej (por. Bozzolo i in. 2015;

<sup>3</sup> W tym samym duchu zostaje to bardziej wyartykułowane w: Schockenhoff 2017, s. 147-158.

<sup>4</sup> Por. rozdział IV AL, w sposób szczególny nr 90; por. także AL, n. 294, gdzie jest mowa o „pragnieniu prawdziwej miłości” w sercu osoby.

w szczególności por. wystąpienia E. Schockenhoffa, w których powtarza tezy swojej książki: Schockenhoff 2011), adhortacja potwierdziła jedność między kontraktem a sakramentem małżeństwa (por. AL, nr 75, gdzie cytowana jest doktryna trydencka według KPK) oraz nierozzerwalność węzła (por. AL, nr 62). Po drugie, powinna być respektowana zasada spójności z procesem synodalnym, który nie zmienił eucharystycznej dyscypliny Kościoła: na bazie publicznej debaty w Auli oraz wniosków z grup (*circoli*) możemy nawet powiedzieć, że ojcowie synodalni odrzucili pewne propozycje w tym względzie, obecne w dokumentach przygotowawczych, i powstrzymali się od wyrażenia nadziei takiej zmiany do tego stopnia, że *Relatio finalis* drugiego zgromadzenia zwyczajnego w 2015 roku nawet nie wspomina o Eucharystii, kiedy traktuje o sytuacjach trudnych. Wreszcie, po trzecie, tekst powinien być przede wszystkim odczytywany zgodnie z Magisterium Kościoła, tym dawnym i najnowszym. Kardynał Gerhard Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w oświadczeniu z 1 grudnia 2016 roku dla austriackiej agencji katolickiej, potwierdził, że respektując decyzję papieża Franciszka nieodpowiadania na *Dubia*, w każdym przypadku „ten dokument [*Amoris laetitia*, red.] nie powinien być interpretowany w taki sposób, aby wskazywać, że wcześniejsze wypowiedzi papieża i Kongregacji Nauki Wiary nie są już obowiązujące”.

## 2. Kwestie podstawowe dotyczące tematu

Wychodząc od konkretnego tematu duszpasterskiego przystępowania do sakramentów przez osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach, można określić kilka istotnych podstawowych kwestii, stojących w centrum konfliktu interpretacji rozdziału VIII posynodalnej adhortacji. Moim zdaniem, chodzi tutaj o punkty doktrynalne o decydującym znaczeniu dla Kościoła, które były już obecne w dyskusji nie tylko w ostatnich czasach, ale teraz ponownie pojawiły się z wielką zapalczliwością. Teolog moralny powinien z pewnością skupić się na ich wszystkich implikacjach, ponieważ „katolicki” charakter teologii zakłada charakter organiczny prawdy, w której *tout se tient*. Wspomnę tutaj jedynie pobieżnie trzy aspekty.

- a) Po pierwsze, według mnie, decydujący jest temat związku między doktryną, liturgią i życiem. Wielu interpretatorów, popierających linię zerwania dyscyplinarnego, spieszy z zapewnieniem, że chodzi tutaj o zmianę, która wpłynęłaby jedynie na duszpasterstwo, ale nie dotknęłaby w żaden sposób doktryny. Doktryna zostaje zatem w ten sposób przeniesiona do muzeum skarbów cennych, ale niemających wpływu na życie, podczas gdy praktyka pastoralna byłaby wolna w kształtowaniu swoich wymagań uzależnionych od zmieniających się czasu i ludzi, nie będąc skrepowaną przez zbyt surowe więzy. Jednak

czy taka jest właśnie katolicka idea „doktryny”? Wiara Kościoła zawsze potwierdzała, że istnieje ścisły związek między prawdami wiary i życiem za pośrednictwem liturgii: *lex credendi, lex orandi, lex agendi*<sup>5</sup>. W rzeczywistości doktryna Kościoła nie powinna być rozumiana według racjonalistycznej redukcji czy jedynie formuł: jest ona raczej wyznaniem i celebrowaniem wydarzenia, które ze swej natury dąży do wyrażenia się w konkretnym życiu wspólnoty i każdego wierzącego. Duszpasterstwo wykorzenione z nauki objawionej i z liturgii staje się kwestią strategii ludzkich perswazji, zmierzających do osiągnięcia praktycznych celów. Ostatecznie zaś sprowadza się ono do kwestii władzy. Nie powinno być zapewne zlekceważone napomnienie kard. Roberta Saraha, który w owym oddzieleniu doktryny i duszpasterstwa widzi współczesną postać jakiejś wyniszczającej herezji.

- b) Druga kwestia, którą należy starannie rozważyć, dotyczy sakramentalności w relacji do sumienia. Niektóre wystąpienia konferencji biskupów (a dokładnie rzecz ujmując biskupów Malty i, pośrednio, także Komitetu Episkopatu Niemiec) potwierdziły, że dostęp do sakramentu Eucharystii powinien być pozostawiony osądowi sumienia każdego człowieka. Nie chodzi tutaj oczywiście o wewnętrzną weryfikację własnej sytuacji przed Bogiem, kiedy to „człowiek baczy na siebie samego” (1 Kor 11,28). To nie jest także sprawa oceny subiektywnej winy grzechów przeszłości. Chodzi tutaj bardziej o osąd albo na temat trwania publicznego, sakramentalnego związku małżeńskiego, albo na temat faktu, czy pozamałżeńskie relacje seksualne, które jawią się jako cudzołóstwo lub przynajmniej jako nierząd, od których nie ma intencji wycofania się, byłyby zgodne lub nie z życiem chrześcijańskim. Tego rodzaju pogląd doprowadza do zranienia ekonomii sakramentalnej Kościoła i jest radykalnym subiektywizmem do tego stopnia, że prawda, którą Kościół naucza jako opartą na boskim objawieniu, miałyby być ostatecznie poddana osądowi sumienia. Kościół nigdy nie mylił forum sakramentalnego z forum sumienia; gdyby tak było, to nie miałyby sensu słowa kapłana, który w imieniu Kościoła mówi: „I ja odpuszczam tobie”. Powinien raczej powiedzieć: „Rozumiem, że twoje sumienie Ci odpuszcza”, tak więc sakrament pokuty straciłby jakiegokolwiek znaczenie kościelnej obiektywności, jak to jest wśród luteran.
- c) Wchodzi tutaj w grę także kwestia relacji między miłosierdziem i cnotami moralnymi. Zgodnie z nauczaniem zdrowej doktryny, potwierdzonej przez *Veritatis splendor*, wartość moralna czynu, zgodnie

---

<sup>5</sup> Na ten temat: Granados 2015, s. 35-61.



z wizją św. Tomasza z Akwinu, „zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę” (nr 78). Reguła i miara działania ma zatem charakter racjonalny w stosunku do celów poszczególnych cnót moralnych. Miłość, która ukierunkowuje ludzkie akty ku ostatecznemu celowi miłości Boga, zakłada tę racjonalną miarę, ale ona sama nie określa charakteru aktu, zastępując się normą cnót moralnych. Innymi słowy, nie jest zadaniem miłości stwierdzenie, czy akt zabijania nieuleczalnie chorego pacjenta byłby eutanazją lub aktem litości; to nie miłość powie mi, czy akt seksualny z osobą inną niż współmałżonek, z którym jestem związany nierozzerwalnym węzłem sakramentalnym, nie powinien być „już więcej” uważany za cudzołóstwo, ale powie mi to akt słusznego uczucia. Miłosierdzie, będące cnotą dlatego, że jest poruszeniem kierowanym przez rozum (S. Th. I-II, q. 30, a. 3), jest podporządkowane miłości i we wspomaganiu nędzy bliźniego musi dać się kierować przez normy cnót moralnych.

### 3. Zmiana „paradygmatu”?

Nieco dłuższą refleksję chciałbym poświęcić punktowi już zakreślonemu na początku: kwestii zmiany „paradygmatu” teologii moralnej, do której to zmiany nawoływałyby posynodalna adhortacja *Amoris laetitia*<sup>6</sup>. Temat zmiany „paradygmatu” (*Paradigmenwechsel*) w poznaniu został szeroko omówiony przez epistemologa Thomasa S. Kuhna (por. Kuhn 1970, a szczególnie *Post-scriptum* 1969), który definiuje go jako kod przekonań, podzielanych przez społeczność, regulujący język i normatywnie determinujący kontekst semantyczny twierdzeń.

Jest jasne dla wszystkich, że doktryna Kościoła nie jest surowym i niezmiennym systemem formuł, ale jest raczej żyjącym organizmem, który rozwija się podobnie jak ciało. Z takim właśnie szacunkiem odnosi się ona do nauczania Jezusa, ponieważ „Niebo i ziemia przeminają, ale Moje słowa nie przeminają” (Mt 24,35). Refleksja doktrynalna i teologiczna Kościoła nabyła w ciągu wieków zespół pewnych zasad dla zweryfikowania życiowej zgodności tradycji z jej początkami, bez fałszywych dodatków i bez utraty istotnych elementów: *eodem sensu, eademque sententia*. W szczególności bł. John Henry Newman, wychodząc właśnie ze swojego osobistego doświadczenia,

---

<sup>6</sup> Jest to już teza podtrzymywana przez wielu, jakoby adhortacja apostołska była epokową zmianą w teologii moralnej. Por.: Goertz, Witting (Hrsg.) 2016; wydanie włoskie zawiera kilka artykułów uzupełniających: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, A. Autiero (ed. wł.), San Paolo, Cinisello B. (MI), 2017.

zaprezentował esej o rozwoju doktryny chrześcijańskiej (por. Newman 1989), pokazując, w jaki sposób definiuje ona przestrzeń i ustawia rytm czasu. Innymi słowy: nie chodzi tutaj o dostosowanie się do rytmu czasu i pozwalanie na zmienianie się przez mody, aby być zaakceptowanym, ale bardziej idzie o określenie tejże doktryny jako rytmu historii. Jej rozwój, bez negocjowania wszystkiego, co zostało objawione, pokazuje jej wieczną płodność, podkreślając jej nowe i niezwykle aspekty w spotkaniu ze światem. Doktryna staje się w ten sposób matrycą nowej historii, jak to zostało potwierdzone właśnie przez pojedyncze wydarzenie wprowadzenia nierozzerwalności małżeństwa w obyczaj publiczny i do legislacji społeczeństwa późnego antyku, w którym był praktykowany rozwód<sup>7</sup>.

Ażeby uściślić porównanie propozycji Kaspera i myśli Newmana, należy zauważyć, że ów błogosławiony określa jako „nuty” ciągłości doktryny zarówno *preservation of the type* (pierwsza nuta), jak i *continuity of principles* (druga nuta). Typem, rodzajem (*type*) byłoby to, co Kasper nazywa „paradygmatem”, odróżnionym od zasad. Powinniśmy jednak pamiętać, że dla Newmana, zarówno *type*, jak i *principles* muszą być zachowane, nawet więcej, typ (*type*) jest bardziej rozstrzygający od samych zasad, ponieważ zawiera podstawową formę Idei chrześcijańskiej w ciągu czasu. W przypadku zaproponowanym przez Kaspera zmiana paradygmatu byłaby nie herezją wobec jakiegoś konkretnego punktu doktryny, ale właśnie półherezją, która zakłóca samą istotę wiary i życia chrześcijańskiego.

Możemy zatem zrozumieć, że idea legalnej zmiany paradygmatu może być zaakceptowana tylko w bardzo ograniczonym sensie i pod warunkiem, że nie podważa się podstawowej formy nauczania moralnego Kościoła. Podajmy przykład. Jeśli znajdujemy się w anglojęzycznym kontekście językowym, termin *gift* ma bardzo pozytywne i przyjemne znaczenie: oznacza ‘dar’, ‘prezent’. Jeśli jednak zmienimy paradygmat języka i udamy się do Niemiec, tam to samo słowo oznacza ‘truciznę’. Czy możemy więc powiedzieć, że zmieniliśmy jedynie paradygmat, a nie samą rzeczywistość, jeśli do leku, wyprodukowanego w Niemczech jako niebezpieczny, przyczepimy etykietę „dar” (*gift*)? Jeśli w *Kazaniu na górze* Jezus mówi o „cudzołóstwie” i wskazuje je jako grzech, to czy możemy powiedzieć, że jesteśmy wierni tejże doktrynie, jeśli definiujemy go jako niedoskonałość w stopniowej drodze do ideału, którego moralność jest pozostawiona do osądu każdego indywidualnego sumienia? Jeśli zaś z kolei, aby usprawiedliwić się, sami dojdziemy do stwierdzenia, że „w czasach Jezusa nie było rejestratorów”, które mogłyby nam zagwarantować, że coś naprawdę powiedział albo że dzisiaj On też prawdopodobnie po-

---

<sup>7</sup> Potwierdza to: D’Avray 2005, s. 206-207.



zwoliliby na rozwód na podstawie zasady miłosierdzia<sup>8</sup>, to tym samym my sami niszczyliby fundamenty wiary katolickiej, do tego stopnia, że posłuszeństwo następcy Piotra, mocno przywoływane przez innowatorów, pozostałoby także bez żadnych podstaw teologicznych i rzeczywistych.

Numer 300. *Amoris laetitia* traktuje o potrzebie rozeznania każdej sytuacji, „przypadek po przypadku”. W jakim więc sensie zaprasza nas to do zmiany w teologii moralnej paradygmatu, który nie zdradziłby tradycji Kościoła i nie zniweczył objawienia, zawartego w słowie Jezusa? Okres nowoczesnej kazuistyki wraz z bogactwem subtelnych, indukcyjnych podejścia, również ukazał pewne bezdroża zgubne dla moralności chrześcijańskiej (por. Jonsen, Toulmin 1988). Pomimo nadmiernego tonu polemicznego Pascal w swoich *Provinciales* ostro podkreślił śmiertelne niebezpieczeństwo tej legalistycznej mentalności, która poprzez zdolność subtelnych rozumowań ludzkiego niewoczy przykazanie Boga (por. Mk 7,8): *Ecce patres qui tollunt peccata mundi* (por. Cariou 1993).

Encyklika św. Jana Pawła II *Veritatis splendor* pozostaje nieodwołalnym punktem Magisterium dla przezwyciężenia zagrożeń arbitralnej kazuistyki i subiektywistycznej etyki sytuacyjnej. W sposób autorytatywny określiła ona graniczne kryterium weryfikacji zgodności ze „zdrową nauką”: jest nim „ponowne stwierdzenie powszechności i niezmienności przykazań moralnych, a w szczególności tych, które bez wyjątku i zawsze zakazują czynów wewnętrznie złych” (nr 115). Odrzuciła ona również ideę „podwójnego statusu prawdy moralnej”, dlatego „ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe” (nr 56). Odrzuciła ona także – jako sprzeczną z doktryną Kościoła – „twórczą interpretację sumienia moralnego” (nr. 54 i następne). Troska o ludzi i duszpasterskie nawrócenie teologii moralnej nie mogą oznaczać rezygnacji z doktryny o absolutności negatywnych norm moralnych, zawsze i bez wyjątku zakazujących aktów, które z uwagi na przedmiot są „wewnętrznie złe”. To także nie może oznaczać powrotu do modelu kazuistycznego, przeciwstawiającego prawo sumieniu, na podstawie woluntarystycznego nominalizmu, który pozbawia prawo wszelkiej treści na temat dobra i rozumie je jako arbitralny i zmienny wyraz intencji ustawodawcy boskiego lub ludzkiego.

---

<sup>8</sup> Chodzi tutaj o: odnośne twierdzenia Przełożonego Generalnego Towarzystwa Jezusowego o. Arturo Sosa Abascala, wywiad G. Rusconiego na stronie [www.rossoporpora.org](http://www.rossoporpora.org), umieszczonego potem w wersji czasopisma Autora w „Il giornale di Lugano” z dn. 18 lutego 2017 r., oraz jezuita amerykańskiego o. Thomasa Reese, *What God has joined*, „National Catholic Reporter”, 6 aprile 2017.

Papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* zaprasza nas do zrobienia kroku do przodu, a nie kroku wstecz. Chodzi tutaj nie o powrót do kazuistyki, ale o rozwój teologii moralnej, która wie, w jaki sposób skorzystać z pedagogicznego wymiaru drogi naśladowania Chrystusa, charakteryzującego się w sposób wyraźny prymatem łaski.

Zmiana paradygmatu w odniesieniu do legalistycznej i dedukcyjnej wizji moralności była już popierana i wskazana w *Veritatis splendor* (por. nr 78), która jednak wyraziła jednocześnie graniczne kryterium, tak aby nie wpaść w zmianę formy (*type*) moralności katolickiej, która wynaturzyłaby substancję w zerwaniu ze „zdrową nauką” (2 Tm 4,3). Spójność z tą encykliką św. Jana Pawła II, a więc szacunek dla jądra jego nauczania, a mianowicie dla istnienia kryterium granicznego w absolutności negatywnych norm moralnych, które bez wyjątku zabraniają czynów wewnętrznie złych, nie jest tylko gwarancją ciągłości z Tradycją naszej interpretacji *Amoris laetitia*. Jest to również warunek, aby nie wrócić do przeszłości, do kazuistycznej czy subiektywistycznej moralności, jak i warunek realizacji fundamentalnej troski, wyrażonej przez papieża Franciszka, dotyczącej duszpasterskiego towarzyszenia najbardziej oddalonym, słabym i grzesznikom, w prawdzie miłości.

#### 4. Centralność kwestii edukacyjnej dla teologii moralnej

Zmierzając do końca mojej wypowiedzi, chciałbym wyjaśnić ostatnią wzmiankę, powołując się na niezwykle ostre wskazanie i aktualną wskazówkę kard. Jean-Marie Lustigera, na temat stopniowości, w kontekście posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (Lustiger 1982, s. 31-57). Jego główny argument można streścić następująco: wykluczenie stopniowości prawa jest warunkiem możliwości prawa stopniowości. Oznacza to, że tylko w przypadku zachowania wartości obowiązkowości, a nie jedynie „idealności” („ideału”) przykazania Bożego, jest możliwa pedagogika stopniowości towarzyszenia, oparta na łasce i nawróceniu.

Aktualizując tę argumentację, moglibyśmy powiedzieć, że jedynie taka interpretacja *Amoris laetitia*, która w wierności poprzedniemu Magisterium zachowuje wartość wiążącą tradycyjnej praktyki, jest w stanie umocować tę postawę duszpasterską towarzyszenia, którą papież Franciszek poleca pasterzom Kościoła i którą teologia moralna ma za zadanie wspierać. Interpretacje pobłażliwe zamierzają rozwiązać problemy integracji sytuacji „nieregularnych” poprzez zmianę normy i dyscypliny. W rzeczywistości, takie działanie, jedynie pozornie miłosierne, nie jest działaniem duszpasterskim, ale jest raczej aktem prawnym, który czyni zbędną opiekę duszpasterską (na ten temat zob. Granados, Kampowski, Pérez-Soba 2016).

Teologia moralna odpowiadająca na wyzwania stawiane przez *Amoris laetitia* i nawrócenie duszpasterskie, o które prosi papież Franciszek, będzie musiała jednomyślnie rozwijać doktrynę *Veritatis splendor* na linii centralności kwestii edukacji dla moralności. Zaznaczam tutaj telegraficznie cztery linie rozwoju:

- a) Nade wszystko zaleca się perspektywę cnót, prowadzącą do odtworzenia chrześcijańskiego podmiotu moralnego; chodzi tutaj o umieszczenie siebie w perspektywie podmiotu działającego, według wskazania *Veritatis splendor* (nr 78) do formowania w prawdzie i w uczuciach, a nie z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego, który osądza lub potępia działania.
- b) W tę właśnie wskazaną wyżej linię wpisuje się słuszne rozumienie praktycznej racjonalności i roztropności, które św. Tomasz z Akwinu docenił w dojrzałym stadium swojej myśli etycznej (por. Abbà 1983). Ta cnota nie działa przez zastosowanie ogólnych zasad do wielu przypadków, zgodnie z metodologią chyłcej się ku upadkowi kazuistyki, albo też przez dedukcję od prawdy metafizycznej typu spekulacyjnego, jak nauczwała neoscholastyka; ona potrafi bardziej konkretnie wyszukać najbardziej adekwatne działanie do realizacji *veritas practica*, na mocy wspólnej natury podmiotu z dobrem, gwarantowanej przez inne cnoty moralne.

Jednakże „prawda podmiotowości”, którą wyraża tomistyczna doktryna o roztropności, nie może być mylona z hermeneutyką relatywistyczną, jak to się dzieje na przykład w arystotelesowskiej etyce „fronesis”, którą proponuje Hans Georg Gadamer na bazie szóstej księgi *Etyki Nikomachejskiej* (Gadamer 2001). Akwinata rzeczywiście stwierdza, że rozum praktyczny ma uniwersalny wymiar prawdy, dlatego przedmiot aktu może być uznany już sam w sobie za zły, z pominięciem rozpatrzenia okoliczności i subiektywnych intencji.

W komentarzu do etyki Arystotelesa wielokrotnie powraca spostrzeżenie, że nie wszystkie działania człowieka są podatne na właściwą metodę, środek, który zmierzałby do roztropności (*Sententia Libri Ethicorum* II, 7, 143-145; zob. Melina 2005, s. 121, o tym samym także: Rhonheimer 1994, s. 530-592). Istnieją więc rzeczywiście takie czyny, które zakładają już w swej nazwie pewne zło: takie działania są złe same w sobie, a nie dlatego, że obejmują jakiś nadmiar lub brak. Dlatego w ich wypadku nie jest możliwy przypadek, w którym ktoś, wypełniając je, działałby słusznie, wręcz przeciwnie, czyniąc je, zawsze popełnia się grzech. Jest znaczące, że św. Tomasz wspomina tutaj właśnie przypadek cudzołóstwa, które wśród greckich komentatorów Arystotelesa było przedmiotem dyskusji jako ewentualny wyjątek, usprawiedliwiony w okolicznościach, w których mogłoby ono służyć ocaleniu ojczyzny.

- c) Życie moralne ludzi potrzebuje sprzyjającego środowiska, a zatem etyka potrzebuje „etosu”, podzielanego w jakiejś społeczności czy kulturze, nawet jeśli jest ona mniejszościowa. Może być w tym kontekście przydatna i skuteczna idea „praktyk dobrego życia”, gdzie w grę wchodzi charakter wspólnotowy życia moralnego i potrzeba mediacji kultury środowiskowej dla kształtowania moralnego charakteru podmiotu<sup>9</sup>.
- d) W końcu, wymiarem oryginalnym i fundamentalnym jest rozpoznanie chrystocentrycznego charakteru chrześcijańskiego życia moralnego, a więc także prymatu łaski, która wspiera zarówno niezbędne i ciągle nawrócenie, jak i stopniowy wzrost w miłości.

Papież Franciszek skierował do Kościoła wezwanie, aby zwrócić uwagę na rodziny kruche, zranione, naznaczone materialnym i duchowym ubóstwem. Należy jednak nauczyć się patrzeć na dramaty i nędze ludzkie oczami wiary, która widzi w perspektywie odkupienia Chrystusa i z tego powodu nie rezygnuje i nie dostosowuje prawa do miary po ludzku przewidywalnych możliwości. Święty Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* ostrzegł nas przed tą ostatecznie pelagiańską pokusą: „Tylko w tajemnicy Chrystusowego Odkupienia ukryte są «konkretne» możliwości człowieka” (nr 103). Tak, taka jest właśnie stawka teologii moralnej: rzeczywistość odkupienia w Chrystusie, *ut non evacuetur Crux Christi* (1 Kor 1,17).

## LE SFIDE DI “AMORIS LAETITIA” PER UN TEOLOGO DELLA MORALE

### SOMMARIO

L’ambivalenza di alcune formulazioni del cap. VIII dell’esortazione apostolica *Amoris laetitia* e il conseguente conflitto delle interpretazioni in atto nella Chiesa, pongono al teologo moralista una sfida senza molti precedenti. Solo un’interpretazione coerente con la Tradizione dottrinale e in particolare con il magistero di san Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio* e in *Veritatis splendor*, è in grado di onorare l’intenzione profonda che ha animato Papa Francesco: l’attenzione pastorale per le famiglie “ferite” e “lontane”. La risposta alle attese dell’esortazione apostolica non consiste dunque in un “cambio di paradigma”, che introduca eccezioni “caso per caso”, ma piuttosto nell’impegno di ricostruzione del soggetto morale cristiano e dunque della questione educativa nella prospettiva delle virtù, in coerenza con le esigenze della razionalità pratica e del primato della grazia.

<sup>9</sup> Na ten temat por. refleksję A. McIntyre’a w drugiej części jego dzieła: McIntyre 1985. Co do aplikacji w rodzinie zob. publikację: Kampowski (red.) 2017.

## CHALLENGES OF *AMORIS LAETITIA* FOR A MORAL THEOLOGIAN

### SUMMARY

The ambivalence of some formulations in Chapter VIII of the Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* and the resulting conflict of interpretations that is currently taking place in the Church pose an almost unprecedented challenge for the moral theologian. Only one interpretation consistent with doctrinal Tradition, and in particular with the Magisterium of Saint John Paul II in *Familiaris consortio* and *Veritatis splendor*, is capable of honoring the profound intention that motivated Pope Francis: pastoral care for “wounded” and “distant” families. The response to the expectations of the Apostolic Exhortation therefore does not depend on a “paradigm shift” that would introduce exceptions “on a case-by-case basis,” but rather on the task of reconstructing the Christian moral subject and therefore in the educational question from the perspective of the virtues, in a way consistent with the demands of practical reason and of the primacy of grace.

**Słowa kluczowe:** *Amoris laetitia*; rozwiedzeni żyjący w powtórnych związkach; „zmiana paradygmatu” (*Paradigmenwechsel*); doktryna i duszpasterstwo; stopniowość

**Keywords:** *Amoris laetitia*; divorced and remarried; „paradigm shift” (*Paradigmenwechsel*); doctrine and pastoral care; the law of graduality

### BIBLIOGRAFIA

- Abbà G. (1983), *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma.
- Bozzolo A., Chiodi M., Dianin G., Sequeri P., Tinti M. (2015), *Famiglia e Chiesa un legame indissolubile. Contributo interdisciplinare per l'approfondimento sinodale*, Città del Vaticano.
- Cariou P. (1993), *Pascal et la casuistique*, Paris.
- D'Avray D. (2005), *Medieval Marriage: Symbolism and Society*, Oxford.
- Gadamer H.G. (2001), *Das hermeneutische Problem und die aristotelischen Ethik*, in: *Das Problem des historischen Bewußtsein*, üb. T.N. Klass, Tübingen.
- Goertz S., Witting C. (Hrsg.) (2016), *Amoris laetitia – Wendepunkt für Moraltheologie?*, Freiburg.
- Granados J. (2015), *Eucaristia e divorzio: cambia la dottrina?*, Siena.
- Granados J., Kampowski S., Pérez-Soba J.J. (2016), *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vadamecum per una nuova pastorale familiare*, Siena.
- Jonsen A.R., Toulmin S. (1988), *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley.
- Kampowski S. (a cura di) (2017), *Pratiche di vita buona per una cultura della famiglia*, Siena.
- Kasper W. (2016), „*Amoris laetitia*”: *Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese*, „*Stimmen der Zeit*” 11, s. 723-732.
- Kuhn T.S. (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago.

- Lustiger J.M. (1982), *Gradualità e conversione*, in: AA.VV., *La "Familiaris consortio"*, Città del Vaticano, s. 31-57.
- McIntyre A. (1985), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2° edition, London.
- Melina L. (2005), *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, 2° edizione, Milano, 121 (1° edizione: Città nuova, Roma 1987).
- Newman J.H. (1989), *An Essay on Development of Christian Doctrine*, Notre Dame.
- Rhonheimer M. (1994), *Praktische Vernunft und Vernunftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin.
- Schockenhoff E. (2011), *Chancen zur Versöhnung. Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg.
- Schockenhoff E. (2017), *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesearten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia"*, „Stimmen der Zeit" 3, s. 147-158.
- Valadier P. (2013), *Rigorisme contre liberté morale. Les Provinciales : actualité d'une polémique antijésuite*, Bruxelles.

*Thumaczenie: Wojciech Kućko*

**LIVIO MELINA** – (ur. 1952 r.) kapłan diecezji Adria, teolog włoski, profesor teologii moralnej w Papieskim Instytucie Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie, którego rektorem był w latach 2006-2016. *Visiting Professor* w Waszyngtonie (DC) w Stanach Zjednoczonych oraz w Melbourne w Australii, członek Papieskiej Akademii Teologicznej, redaktor naczelny czasopisma „Anthropotes”. Autor licznych książek i publikacji z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, etyki seksualnej i małżeńskiej oraz bioetyki.

**LIVIO MELINA** (Adria, 1952), sacerdote diocesano e professore ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia di Roma, di cui è stato anche Preside dal 2006 al 2016. a Washington DC (USA) e Melbourne (Australia), membro della Pontificia Accademia di Teologia, Direttore della rivista „Anthropotes”. Autore di numerosi libri e pubblicazioni nell'ambito della teologia morale fondamentale, dell'etica sessuale e coniugale e della bioetica.

JAROSŁAW KUPCZAK  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny

## **Walter Kasper i Joseph Ratzinger o komunii dla osób rozwiedzionych i w powtórnych związkach<sup>1</sup>**

W niecałe pół roku po rozpoczęciu pontyfikatu papież Franciszek zwołał swój pierwszy Synod Biskupów. Biuro prasowe Stolicy Apostolskiej podało 8 października 2013 roku, że w dniach 5-19 października następnego roku w Watykanie odbędzie się nadzwyczajna sesja Synodu Biskupów poświęcona tematowi: „Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji” (*Comunicato* 2013). Nadzwyczajne zgromadzenie Synodu Biskupów w 2014 roku zostało zaplanowane jako przygotowanie do kolejnej, zwyczajnej sesji Synodu Biskupów, która miała odbyć się rok później, w październiku 2015 roku.

Jesienią 2013 roku rozpoczęły się intensywne przygotowania do nadzwyczajnej sesji Synodu. Dziesięć dni po ogłoszeniu w Watykanie decyzji o zwołaniu synodu, 18 października 2013 roku nowy sekretarz generalny Synodu Biskupów, arcybiskup Lorenzo Baldisseri przesłał do przewodniczących wszystkich konferencji biskupów na świecie krótki synodalny dokument przygotowawczy: *Lineamenta*, w którym znajdujemy także kwestionariusz składający się z dziewięciu głównych pytań z wieloma pytaniami uzupełniającymi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ten artykuł jest skróconą formą pierwszego rozdziału książki *Źródła sporu o Amoris laetitia*, Poznań 2018.

<sup>2</sup> Pytania dotyczą, m.in. tego, w jakim stopniu, zdaniem respondentów, katolicy znają, rozumieją i akceptują nauczanie Kościoła w dyskutowanej sferze, czy idea prawa naturalnego w nauczaniu o małżeństwie spotyka się ze zrozumieniem, jak zatroszczyć się o wiarę dzieci w związkach nieregularnych, jak wygląda sytuacja osób w związkach homoseksualnych, czy nauka encykliki *Humanae vitae* Pawła VI jest odpowiednio przekazywana małżonkom i akceptowana przez nich itp. *Lineamenta* możemy odnaleźć w: <https://pl.scribd.com/document/180575701/Vatican-questionnaire-for-the-synod-on-the-family> [dostęp: 31.05.2017].



W liście, który towarzyszył ankiecie, arcybiskup Baldisseri tłumaczył biskupom, że zgodnie z intencjami papieża kwestionariusz ma służyć przedsynodalnym konsultacjom; powinny one objąć jak największą liczbę wiernych i nie unikać podejmowania kontrowersyjnych tematów, takich jak: antykoncepcja i aborcja, brak akceptacji dla nauczania Kościoła, związki między osobami tej samej płci itp. Opracowane odpowiedzi powinny być przesłane do Watykanu do końca stycznia 2014 roku, tak aby sekretariat synodu mógł w lutym 2014 roku dokonać analizy zebranych z całego świata odpowiedzi i na ich podstawie napisać właściwy dokument przygotowany dla synodu: *Instrumentum laboris*.

W czasie, kiedy do Watykanu sływały z całego świata odpowiedzi na przedsynodalny kwestionariusz, 20-21 lutego 2014 roku w Rzymie odbył się konsystorz kardynałów, którego głównym zadaniem była wstępna dyskusja na temat dwóch synodów o rodzinie. O wygłoszenie wprowadzającego wykładu, który miał być punktem odniesienia dla debaty kardynałów, został poproszony przez papieża kardynał Walter Kasper. Przemówienie niemieckiego kardynała początkowo nie miało być publikowane; szybko jednak okazało się, że wzbudziło ono tak gorącą dyskusję i protest wielu uczestników konsystorza, iż przeniknięcie tego tekstu do prasy było tylko kwestią czasu. Całe przemówienie kardynała Kaspera ukazało się w mediolańskim dzienniku „Il Foglio” (Kasper 2014) 1 marca 2014 roku; wkrótce – najpierw w języku niemieckim, potem włoskim i angielskim – ukazała się książka kardynała Kaspera, *Ewangelia rodziny*, zawierająca jego przemówienie i uzupełniająca je aneksami oraz informacjami bibliograficznymi na temat cytowanych źródeł, szczególnie jeśli chodzi o ojców Kościoła<sup>3</sup>.

Z punktu widzenia późniejszych kontrowersji synodalnych i dyskusji nad adhortacją postsynodalną *Amoris laetitia* najistotniejszym fragmentem wystąpienia kardynała Kaspera jest jej piąta część zatytułowana: „Problem osób rozwiedzionych i znajdujących się w powtórnych związkach” (*Il problema dei divorziati risposati*). Zdaniem autora, sytuacja dzisiejszych rodzin, a szczególnie „gwałtownie wzrastająca liczba rozpadających się rodzin staje się coraz większą tragedią”, co wymaga od Kościoła „zmiany paradygmatu (*un cambiamento del paradigma*)” (Kasper 2014, s. 41; także por. s. 8). Oznacza to nowe przemyślenie całości podejścia duszpasterskiego Kościoła do małżeństwa i ro-

---

<sup>3</sup> Najpierw ukazało się niemieckie wydanie tej książki: Walter Kardinal Kasper, *Evangelium der Familie*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2014, które zawiera oryginalny tekst przemówienia kardynała w języku niemieckim. Ten tekst został przed publikacją zaprezentowany przez kardynała na auli synodalnej w języku włoskim, stąd włoskie wydanie traktujemy tutaj na równi z oryginałem niemieckim i to wydanie cytujemy w tym tekście: *Il Vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014. Wydanie angielskie: *The Gospel of the Family*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 2014.



dziny na różnych stadiach ich rozwoju. Nie chodzi więc jedynie o wyseparowany z całości zagadnienia problem dopuszczania osób rozwiedzionych do komunii ani też jedynie o „rozważanie problemu wyłącznie z punktu widzenia i perspektywy Kościoła jako instytucji sakramentalnej (*instituzione sacramentale*)” (Kasper 2014, s. 41).

Kasper podkreśla, że w poszukiwaniu nowego paradygmatu duszpasterckiego i doktrynalnego Kościół „nie może proponować rozwiązania różnego od słów Jezusa czy przeciwnego do nich. Nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego i niemożność zawarcia nowego małżeństwa podczas życia partnera jest częścią tradycji wiary wiążącej Kościół, która nie może być porzucona albo rozwodniona przez odniesienie do rozumianego powierzchownie taniego miłosierdzia” (Kasper 2014, s. 42)<sup>4</sup>. Jako pewien przykład i inspirację na drodze poszukiwania rozwiązania niemiecki kardynał odwołuje się do doświadczenia Soboru Watykańskiego II, kiedy wydawało się wielu ojcom Soboru, że nowe rozwiązania dotyczące ekumenizmu i wolności religijnej stoją w sprzeczności z dotychczasową nauką Kościoła. Mimo tych obaw Sobór był w stanie wypracować zadowalającą większość syntezę teologiczną w tych budzących wątpliwości dziedzinach, która poprawnie interpretuje tradycję wiary w nowych czasach.

Przechodząc do bardziej szczegółowych rozwiązań i propozycji teologicznych, kardynał Kasper koncentruje się w swoim przemówieniu na analizie trzech różnych problemów dotyczących małżeństwa: zagadnienia ważności sakramentu małżeństwa przyjmowanego przez ochrzczonych i niewierzących małżonków, pytania o możliwość uproszczenia kanonicznej procedury stwierdzenia nieważności małżeństwa oraz postulacie udzielania komunii osobom rozwiedzionym, które znajdują się w ponownych związkach. W tym artykule, ze względu na ograniczenia miejsca, dokonamy prezentacji i analizy wypowiedzi kardynała Kaspera tylko jeśli chodzi o ostatni z tych tematów<sup>5</sup>.

Kardynał Kasper uważa, że dotychczasowa praktyka Kościoła, polegająca na tym, że osoby rozwiedzione, które znajdują się w ponownych związkach, zachęca się do komunii duchowej z Chrystusem, odmawiając im równocześnie możliwości przyjęcia komunii sakramentalnej, jest niewystarczająca (por. FC, nr 84; KKK 1650; Kongregacja Nauki Wiary 2015, s. 263-277). Jakie argumenty przemawiają za zmianą tej praktyki? Pierwszy dotyczy samego celu porządku sakramentalnego, którym jest pomoc duchowa dla wierzących, a szczególnie dla tych, którzy tego najbardziej potrzebują: „jeśli odmawiamy sakramentów chrześcijanom rozwiedzionym w powtórnych związkach, którzy

---

<sup>4</sup> W swojej książce autor konsekwentnie używa określenia „partner”, także na określenie współmałżonka.

<sup>5</sup> Bardziej kompletna analiza ukaże się we wspomnianej książce: *Źródła sporu o Amoris laetitia*.

są do nich odpowiednio dysponowani i odnosimy ich do pozasakramentalnej drogi zbawienia, czy nie kwestionujemy w ten sposób fundamentalnej struktury sakramentalnej Kościoła? A więc, czemu służy Kościół i jego sakramenty?” (Kasper 2014, s. 47). W tym kontekście Kasper stawia zarzut instytucjonalnej instrumentalizacji członków Kościoła: „czy to nie jest instrumentalizacja osoby, która cierpi i szuka pomocy, jeśli czynimy ją znakiem i ostrzeżeniem dla innych? Zostawiamy ją, aby sakramentalnie umarła z głodu, aby inni żyli?” (Kasper 2014, s. 48).

Niewątpliwie, w tym oskarżeniu sformułowanym przez niemieckiego kardynała o niemiłosierne rozumienie sakramentów Kościoła odnajdujemy echo słów papieża Franciszka z adhortacji *Evangelii gaudium*. Mówiąc o „Kościele otwartych drzwi”, papież wzywał także do „otwarcia bramy sakramentów” i przypominał, że w Kościele, który jest „szpitalem polowym”, Eucharystia nie jest „nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych” (EG, nr 46-47).

Kardynał Kasper znajduje potwierdzenie swojego postulatu udzielania komunii osobom rozwiedzionym i znajdującym się w powtórnych związkach w praktyce starożytnego Kościoła. Podczas sporu doktrynalnego dotyczącego „upadłych” (*lapsi*), czyli chrześcijan, którzy podczas prześladowań zaparli się wiary, Kościół wypracował praktykę kanonicznej pokuty jako drugiego chrztu, już „nie wodą, ale łzami pokuty”. Jak pisze autor, odnosząc się do tekstów Soboru Trydenckiego o pokucie: „Po katastrofie grzechu, rozbitek nie powinien mieć do dyspozycji drugiego statku, ale stół zbawienia” (Kasper 2014, s. 48). Tak więc, w starożytności w niektórych Kościołach istniało prawo zwyczajowe, na mocy którego chrześcijanie znajdujący się w drugim związku, mimo że współmałżonek nadal był przy życiu, po okresie pokuty byli dopuszczani do przyjmowania komunii: otrzymywali nie „drugi statek”, ale dostęp do „stołu zbawienia”. Jak wskazuje Kasper, Orygenes, mówiąc o tej praktyce, określa ją jako niesprzeciwiającą się rozsądkowi (*non irragionevole*), odnoszą się do niej św. Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu, także Augustyn „w jednym punkcie nie wyklucza wszelkich możliwych rozwiązań pastoralnych” (Kasper 2014, s. 49)<sup>6</sup>. U źródeł takiego zachowania ojców Kościoła było pragnienie „uniknięcia tego, co gorsze” (*evitare di peggio*); dlatego „tolerowali to, co w samym sobie jest niemożliwe do akceptacji” (Kasper 2014, s. 49). Mamy tutaj do czynienia z „pastoralną praktyką tolerancji, łaski i odpustu”, która została potwierdzona na Soborze Nicejskim w sporze z rygoryzmem nowacjan.

Taka praktyka starożytnego Kościoła, kontynuuje Kasper, wskazuje nam dzisiaj *via media* między laksyzmem i rygoryzmem. Z jednej strony przy-

---

<sup>6</sup> Dane bibliograficzne interesujących nas tutaj tekstów podamy nieco później podczas dyskusji nad artykułem Josepha Ratzingera.

pominamy, że „miłosierdzie Boże nie było i nie jest tanią łaską (*una grazia a buon mercato*), która dyspensuje od nawrócenia” (Kasper 2014, s. 50). Z drugiej strony Kasper powołuje się na adhortację papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, „sakramenty nie są nagrodą dla tych, którzy się dobrze zachowują, i dla elity, wykluczającą tych, którzy najbardziej ich potrzebują (EG 47). Miłosierdzie dotyczy wierności Boga w Jego miłości do grzeszników, którymi wszyscy jesteśmy i której także wszyscy potrzebujemy” (Kasper 2014, s. 50).

Po zarysowaniu doktrynalnego i pastoralnego tła swojego stanowiska kardynał Kasper przechodzi do wyraźnego przedstawienia pięciu warunków, których spełnienie mogłoby zaowocować w udzielaniu komunii osobom rozwiedzionym w ponownych związkach. Pierwszy warunek to żal z powodu rozpadu swojego pierwszego małżeństwa. Drugi warunek: wszystkie zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa zostały spełnione, co sprawia, że ta osoba już nie będzie zwracała się wstecz (*è definitivamente escluso che torni indietro*). Trzeci warunek dotyczy tego, że nie można opuścić współmałżonka w drugim małżeństwie cywilnym bez zaciągnięcia nowych win; taka sytuacja miałaby miejsce w sytuacji, kiedy w drugim związku małżonkowie mają obowiązek troszczyć się wspólnie o dzieci zrodzone w tym związku. Czwarty warunek dotyczy wysiłku, aby według swoich najlepszych możliwości (*al meglio delle sue possibilità*) żyć w drugim małżeństwie wiarą oraz wychowywać swoje dzieci w wierze. Piąty warunek dotyczy istnienia u danej osoby pragnienia sakramentów jako źródła siły w nowej sytuacji. Zdaniem Kaspera, przy spełnieniu tych warunków i po upływie pewnego czasu takie osoby powinny otrzymać rozgrzeszenie i sakramentalną komunię.

Kardynał Kasper zastrzega, że zaproponowane powyżej rozwiązanie nie będzie nigdy „rozwiązaniem ogólnym” (*una soluzione generale*), „szeroką drogą dla wielu, ale raczej wąską ścieżką dla prawdopodobnie mniejszej części osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach, poważnie zainteresowanej sakramentami” (Kasper 2014, s. 51). Takie rozwiązanie pozwoli uniknąć w przyszłości jeszcze jednego negatywnego scenariusza, które może dotknąć jedno pokolenie po drugim: „dzieci takich osób, nie widząc rodziców przyjmujących sakramentów, także nie odnajdą swojej drogi do spowiedzi i komunii” (Kasper 2014, s. 51).

Ze strony Kościoła otworzenie takiej drogi dla osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach wymaga dwóch rzeczy. Po pierwsze, należy odróżnić małżeństwo cywilne od innych form nieregularnego współżycia, jak: „małżeństwa ukryte, związki pozamałżeńskie (*le coppie di fatto*), a przede wszystkim cudzołóstwo i sposoby współżycia *more uxorio* (konkubinat, *wilde Ehe*)”. Jak podkreśla kardynał Kasper, „życie nie jest tylko białe i czarne, ma wiele odcieni”. Po drugie, proponowane rozwiązanie wymaga od Kościoła „umiejętności osądu” (*discretio*) i – kardynał używa tutaj kolejnego słowa –

klucza w teologii papieża Franciszka – „duchowego rozeznawania” (*discernimento spirituale*).

Co ciekawe, kardynał Kasper w przedstawionej powyżej argumentacji na rzecz udzielania komunii osobom rozwiedzionym i żyjącym w powtórnych związkach odnosi się do artykułu Josepha Ratzingera z 1972 roku: *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung* (Ratzinger 1972, s. 35-56). Ponieważ ten tekst Ratzingera, wówczas profesora teologii na uniwersytecie w bawarskim Regensburgu, jest chyba najbardziej klarownym i przekonującym przedstawieniem argumentów na rzecz rozwiązania proponowanego przez Kaspera (ze szczególnym uwzględnieniem świadectw ojców Kościoła), warto go tutaj bardziej szczegółowo omówić. Sama ewolucja poglądów Ratzingera, którą opiszemy później, jest również ważnym argumentem w naszym sporze<sup>7</sup>.

Joseph Ratzinger podkreśla na początku swojego artykułu, że każda próba dogmatycznej wypowiedzi na temat nierozzerwalności małżeństwa może być dokonana tylko „z uwzględnieniem całej konstrukcji kościelnej Tradycji: w staraniu o rozpoznanie jej najważniejszych czynników, wyjaśnienie jej napięć i tym samym w doprowadzeniu do rozróżnienia między Tradycją pierwszorzędną i drugorzędą, co może jednocześnie ustanowić kryteria dla dalszego rozwoju tej kwestii” (Ratzinger 2017, s. 539). Dlatego też struktura artykułu ma charakter chronologiczny: autor przedstawia opinie ojców Kościoła na ten temat, później analizuje średniowieczny rozwój teologii w tej dziedzinie, aby na koniec poddać refleksji współczesne problemy i pytania. Z wielu wątków tego artykułu wybierzemy wyłącznie ten, który znalazł wierne odbicie (!) w analizowanym tutaj przemówieniu kardynała Waltera Kaspera.

Pierwsze zasadnicze podsumowanie swoich analiz świadectw patrystycznych Ratzinger formułuje w następujący sposób (zbieżny ze stanowiskiem Kaspera z *Ewangelii rodziny*): „Ojcowie na Wschodzie i Zachodzie są od początku zgodni co do całkowitej niemożliwości rozdzielenia chrześcijańskiego małżeństwa, który mógłby prowadzić do ponownego zawarcia związku małżeńskiego za życia małżonka; w obydwu częściach Kościoła nie da się znaleźć jakichkolwiek oznak przeciwnego poglądu. Świadectwo jest jasne” (Ratzinger

<sup>7</sup> Kiedy ten tekst Ratzingera został zacytowany przez kardynała Kaspera na konsystorzu w lutym 2014 roku, do druku był przygotowywany w języku niemieckim kolejny, czwarty tom *Opera omnia* Ratzingera, w którym miały znaleźć się wszystkie teksty dotyczące małżeństwa, w tym także *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit*. Kiedy tom czwarty ukazał się jesienią 2014 roku, okazało się, że emerytowany papież Benedykt XVI zmienił uwagi końcowe swojego artykułu, co odzwierciedla także zmianę poglądów samego autora w podejściu do dyskutowanej kwestii. Porównaniem obu zakończeń, oryginalnego z 1972 roku i nowego z 2014 roku, zajmiemy się w dalszej części tego tekstu. Tekst z 2014 roku znalazł się też w czwartym tomie polskiej edycji *Opera omnia*, skąd go cytujemy.

2017, s. 543). Druga teza Ratzingera uzupełnia to, co zostało przed chwilą powiedziane: „w sferze niezwiązanej z klasycznym nauczaniem, znajdującej się niejako poniżej wzorcowej wykładni Kościoła, istniała niewątpliwie w duszpasterstwie praktyka pewnej elastyczności, wprawdzie postrzegana jako nie do końca zgodna z rzeczywistą wiarą Kościoła, ale też niewykluczona całkowicie” (Ratzinger 2017, s. 543).

Pierwsze świadectwo na poparcie drugiej tezy dostarczone jest przez Orygenesa w jego komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza:

Już również niektórzy przełożeni Kościoła pozwolili przeciwko temu, co jest napisane, że kobieta za życia męża może wyjść za mąż. Oni postępują przez to przeciwko słowu Pisma [...] (cytowane są 1 Kor 7,39 i Rz 7,3), jednak nie całkiem bezsensownie. Wolno mianowicie przyjąć, że to postępowanie w sprzeczności do tego, co od początku w prawie i co zapisane, przysługiwało im dla uniknięcia gorszych rzeczy (Orygenes 1998, 14, 23 [PG 13, 1245]).

Orygenes formułuje pewną zasadę pastoralną: zachowanie przełożonych Kościoła jest przeciw temu, co czytamy w Piśmie Świętym, ale „nie jest całkiem bez sensu”, ponieważ pozwala „uniknąć gorszych rzeczy”.

Ratzinger zwraca uwagę, że dwóch autorów z IV wieku proponuje konkretną formę „uniknięcia tego, co gorsze”. Na Zachodzie Ambrozjaster proponuje swoistą interpretację 1 Kor 7,11: żona nie powinna odchodzić od swojego męża, ale jeśli przypadek nierządu męża skłoni ją do tego (Ambrozjaster odnosi się tutaj do klauzuli nierządu z Mt 5,32), powinna pojednać się z mężem lub pozostać niezamężna. Podobnie mężczyzna nie powinien opuszczać swojej żony, ale jeśli skłoni go do tego przypadek nierządu żony (klauzula nierządu), może ożenić się ponownie, ponieważ Paweł w 1 Kor 7,11 nie traktuje równo mężczyzny i kobiety (por. PL 17, 218 B). Mimo raczej skromnej i nieprzekonującej argumentacji ten tekst Ambrozjastra cieszył się bardzo dużym poważaniem w średniowieczu, ponieważ przypisywano go św. Ambrożemu.

Inaczej temat „uniknięcia tego, co gorsze” podejmuje znany tekst z listu św. Bazylego, do którego odnosi się także Kasper w swoim przemówieniu (Ep 217, 77, PG 32, 804n; tłum. polskie: Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 77). Od chrześcijan żyjących w drugim związku Bazyli oczekuje siedmiu lat pokuty kościelnej – rok na stopniu płaczących, dwa lata jako słuchający, trzy lata jako klęczący, w siódmym roku mogą oni, nie przystępując do Komunii, uczestniczyć we Mszy<sup>8</sup>. Dopiero po tym czasie surowej pokuty chrześcijanie żyjący w drugim związku dopuszczeni są do Komunii Świętej. Ratzinger zwraca uwagę, że – podobnie jak Orygenes – Bazyli

<sup>8</sup> Nawet bez tłumaczenia szczegółów tych praktyk pokutnych, możemy zrozumieć, jak były surowe.



zdaje sobie sprawę z tego, że taka praktyka jest sprzeczna z Pismem Świętym, ale dla dobra wierzących nie chce z niej zrezygnować.

Powyższe uwagi pokazują, że średniowieczna próba ujednoczenia i systematycznego wykładu teologii w dziedzinie małżeństwa była poważnym wyzwaniem. W XII wieku, Gracjan ma, po jednej stronie, jednoznaczna naukę i autorytet św. Augustyna z jego obroną nierozzerwalności małżeństwa; z drugiej strony znajdują się powyżej cytowane świadectwa ojców, praktyka niektórych synodów prowincjalnych oraz zapisy występujące w księgach penitencjarnych. Wśród różnych świadectw bardziej tolerancyjnej praktyki kościelnej w odniesieniu do chrześcijan żyjących w powtórnych związkach Ratzinger odnosi się do dwóch. Pierwszym śladem takiej praktyki jest list papieża Grzegorza II do św. Bonifacego z 726 roku, gdzie papież naucza, że tam, gdzie kobieta z obiektywnych powodów, na przykład choroby, nie jest w stanie wypełniać powinności małżeńskich, mąż powinien żyć w czystości. Niemniej jednak, naucza papież: „ponieważ ta kwestia jest moralnym heroizmem, ten, kto nie może się powstrzymać, lepiej powinien się ponownie ożenić” (Gracjan, D P 2 C 32 q 7 c 18; por. *Regesta*, 2174, cyt. w: Ratzinger 2017, s. 545). Drugim świadectwem bardziej tolerancyjnej praktyki kościelnej w odniesieniu do chrześcijan żyjących w powtórnych związkach jest zapis *Concilium Triburiense* synodu biskupów niemieckich z 895 roku. Z zapisów tego synodu Gracjan cytuje w swoich *Dekretach* ustalenie, że jeśli ktoś obcował ze swoją teściową, żadnej z obydwu stron nie wolno ponownie wchodzić w związek małżeński, „ale jej mąż może, jeśli chce, wziąć inną kobietę, jeśli nie może się on powstrzymać”<sup>9</sup>.

Charakterystyczny jest sposób interpretacji dwóch powyższych świadectw przez Gracjana, który chce pozostać wierny nauce św. Augustyna o nierozzerwalności małżeństwa. Jeśli chodzi o list Grzegorza II, kanonista z Bolonii mówi z zastanawiającą ostrością, że słowa papieża „stoją w sprzeczności ze świętymi kanonami, nauką ewangeliczną i apostolską”<sup>10</sup>. Jeśli chodzi o przypisywany św. Ambrożemu tekst Ambrozjastra, Gracjan wykazuje niesłyszana intuicję – chce osłabić jego znaczenie, twierdząc, że być może jest sfałszowany, a jego interpretacja nie jest pewna. Ratzinger zauważa, że najciekawsze są uwagi Gracjana na temat *Concilium Triburiense*. Boloński prawnik przedstawia zapis synodu jako „ustępstwo” (*pro tempore permissum*), które jest misyjną regułą przejściową, udzieloną czasowo „w sytuacji stopniowej przemiany od pogaństwa do chrześcijaństwa” (Ratzinger 2017, s. 547).

<sup>9</sup> Ta sama zasada obowiązuje w przypadku obcowania z innymi członkami rodziny: pasierbicą lub szwagierką.

<sup>10</sup> Gratian, D do c 18: *Illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum.*

Podsumowując swoje rozważania na temat średniowiecznej interpretacji interesującego nas tutaj tematu, Ratzinger zauważa, że nauka i praktyka Kościoła szła w dwóch kierunkach. Z jednej strony chodziło o wierność bezkompromisowej nauce św. Augustyna o nierozzerwalności małżeństwa; z drugiej strony chodziło o kompromis duszpasterski. W tym świetle teolog z Regensburga widzi głęboką jedność między Kościołami Wschodu i Zachodu, skoro również na Wschodzie tylko pierwsze małżeństwo jest małżeństwem sakramentalnym, każde następne jest związkiem jedynie tolerowanym z powodu miłosierdzia wobec grzeszników (*oikonomia*). Można postawić pytanie o to, „jak to się stało, że na Zachodzie praktyka tolerującego przyzwolenia zniknęła w mgnieniu oka poniżej pełnej formy dogmatycznej wypowiedzi, na Wschodzie natomiast rozrosła się tak mocno, że prawie przysłoniła pełną formę” (Ratzinger 2017, s. 548). Zdaniem Ratzingera, kluczowa różnica polegała na tym, że na Wschodzie, gdzie istnieje Cesarstwo, „chrześcijańskie państwo tworzy chrześcijańskie prawo” (Ratzinger 2017, s. 548), które musi przybrać odpowiednio elastyczną formę, aby było akceptowalne przez władzę państwową. Na Zachodzie, gdzie brak jest we wczesnym średniowieczu władzy cesarskiej, jej plenipotencje przejmuje papież, a rozwój prawa następuje „wewnątrz kościelnej Tradycji z jej bardzo rygorystycznymi zobowiązaniami” (Ratzinger 2017, s. 548). Jak podsumowuje Ratzinger, „w jednym przypadku cesarskie, w drugim zaś papieskie prawo zdecydowanie kształtowało drogę rozwoju” (Ratzinger 2017, s. 548-549).

Trzecia część omawianego artykułu poświęcona jest Soborowi Trydenckiemu, w którym Kościół wypowiedział się wobec wyzwania reformacji. Jak wiemy, Marcin Luter interpretował słowa Pana o niemoralności oddalenia żony, ale „poza wypadkiem nierządu” (Mt 5,32), jako przyzwolenie na rozwód i powtórne małżeństwo<sup>11</sup>. Poza tym, małżeństwo było dla niego „rzeczą światową” (*weltlich Ding*), która nie powinna być poddana władzy kościelnej (papieskiej), ale świeckiej (państwowej). W odpowiedzi na tezy Lutera Sobór Trydencki tworzy siedem kanonów o teologii małżeństwa, w których broni nauki o sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa.

Ratzinger zwraca jednak uwagę na pewną „duszpasterską niekonsekwencję” Kościoła w epoce Soboru Trydenckiego. W tym czasie w weneckich koloniach w basenie Morza Śródziemnego istniała osobliwa forma unii kościelnej z prawosławnymi, którzy uznawali władzę papieża, ale zachowywali wszystkie prawosławne tradycje włącznie z własną praktyką rozwodu. Jak powtarza Ratzinger za jezuickim historykiem Pietem Fransenem, ta różnica w praktyce i doktrynie widziana była wówczas jako różnica „rytu”, z którą mamy do czynienia w jednym Kościele (por. Fransen 1954). Sobór Trydencki, odrzucając

---

<sup>11</sup> Dodatkowym argumentem dla ojca reformacji były słowa św. Pawła o tym, że „lepiej jest żyć w małżeństwie, niż płonąć” (1 Kor 7,9).



tezy Lutra, nie potępił tej prawosławnej praktyki rozwodowej ze względu na jedność Kościoła, która wymaga – Ratzinger sięga tutaj do formuły św. Augustyna użytej w walce o jedność w rozdartym przez donatyzm Kościele w Afryce – *tolerare pro pace* (por. Ratzinger 2017, s. 553).

Pozostały nam do omówienia wnioski końcowe artykułu Josepha Ratzingera, a raczej dwie wersje wniosków końcowych. Jak już wspomnieliśmy, kiedy kardynał Kasper nawiązał do artykułu Ratzingera w swoim przemówieniu na konsystorzu w lutym 2014 roku, emerytowany papież Benedykt XVI przygotowywał do druku czwarty tom swoich *Opera omnia* w języku niemieckim, a w nim tekst, którym tutaj się zajmujemy. Kiedy czwarty tom ukazał się drukiem jesienią tego roku, okazało się, że artykuł z 1972 roku ma zmienione zakończenie. Ta zmiana nie jest przypadkowa; raczej, odpowiada ona zmianie poglądów autora tekstu. Dlatego też najpierw omówimy najważniejsze tezy oryginalnego, a potem nowego zakończenia w kontekście ewolucji poglądów Ratzingera<sup>12</sup>.

Po uwagach o charakterze historycznym Ratzinger w zakończeniu swojego tekstu z 1972 roku przechodzi do konkretnych propozycji pastoralnych; zaskakująca jest ich zbieżność z tymi, które zaprezentował kardynał Kasper na konsystorzu w lutym 2014 roku. Podstawą praktyki pastoralnej Kościoła musi być świadomość, że wymagania Ewangelii są głoszone w świecie, gdzie istnieje rzeczywistość „zatwardziałego serca”. Dlatego też, kiedy powstaje taka potrzeba (*in klaren Notsituationen*), Kościół może zezwolić na ograniczone wyjątki (*begrenzte Ausnahmen*), aby uniknąć tego, co gorsze (Ratzinger używa tutaj określenia Orygenesesa). Podstawowym kryterium i granicą stosowania takiego wyjątku, czyli działania „przeciw temu, co jest napisane” („gegen das, was geschrieben steht”), jest to, że takie działanie nie kwestionuje samej fundamentalnej formy (*die Grundform*), przez którą żyje Kościół. Taki wyjątek pozostaje czasowym rozwiązaniem, jak Ratzinger zauważył powyżej, na terenach misyjnych bądź w sytuacjach, gdzie zagrożona jest jedność Kościoła.

Następnie, profesor z Regensburga proponuje konkretne zastosowanie tego wyjątku w sytuacji Kościoła lat 70. ubiegłego wieku:

Jeśli pierwsze małżeństwo od jakiegoś czasu jest w stanie rozpadu w sposób nienaprawialny dla obu stron, a drugie małżeństwo po dłuższym czasie okazuje się stabilną i moralną rzeczywistością [*eine sittliche Realität*] oraz żyje duchem wiary, szczegól-

---

<sup>12</sup> Obie wersje zakończenia dyskutowanego artykułu można znaleźć w „Herder Korrespondenz”, 68 (2014) 12, 609-612, <https://www.herder-korrespondenz.de/heftarchiv/68-jahrgang-2014/heft-122014/die-beiden-textversionen-von-joseph-atzinger-benedikt-xvi-zur-frage-nach-der-un-aufloeslichkeit-der-ehe> [dostęp: 22.02.2017]. Stąd też cytujemy zakończenie tekstu z 1972 roku; zakończenie tekstu z 2014 roku – tak jak jego pozostałe fragmenty – cytujemy z polskiego wydania *Opera omnia*.

nie w wychowaniu dzieci (tak że zniszczenie tego małżeństwa spowodowałoby szkody moralne), na drodze poza-jurydycznej [*auf einem außergerichtlichen Weg*], na podstawie świadectwa proboszcza i członków wspólnoty, takie osoby żyjące w drugim małżeństwie powinny otrzymać pozwolenie na przyjęcie komunii (Ratzinger 2014).

Zdaniem 45-letniego Ratzingera, istnieją dwa powody akceptacji takiej praktyki w Kościele. Po pierwsze, należy pamiętać, że w każdym procesie unieważnienia małżeństwa istnieje pewna uznaniowość (*ein Ermessensspielraum*) i nierówność szans, która jest związana z różnym poziomem edukacji zaangażowanych osób czy ich zamożnością. Dlatego też nie należy sądzić, że w takim orzecznictwie rzeczywiście zawsze „sprawiedliwości staje się zażość”. Ponieważ w procesie sądowym należy ograniczyć się do faktów prawnych, wiele spraw może nie być uwzględnionych bądź też kryteria formalne (np. błąd formy) mogą być w sposób nieuprawniony decydujące. Po drugie, pozwolenie na przyjęcie komunii przez osobę żyjącą w drugim związku, po zachowaniu warunków wyłożonych powyżej, odpowiada temu rodzajowi wyrozumiałości (*die Nachsicht*), o której mówił Bazyli w tekstach cytowanych wcześniej.

Ratzinger bardzo mocno podkreśla, że taka eucharystyczna praktyka Kościoła nie może oznaczać w żadnej mierze zmiany doktryny Kościoła w dziedzinie nierozzerwalności małżeństwa. Raczej należy ją rozumieć w takim sensie, że „Eucharystyczna komunika Kościoła powinna także objąć osoby, które uznają tę doktrynę i tę zasadę życia, ale znajdują siebie w specjalnej sytuacji potrzeby (*eine Notsituation besonderer Art*), w której mają szczególną potrzebę pełnej komunii z Ciałem Chrystusa” (Ratzinger 2014).

Nową wersję uwag końcowych diskutowanego artykułu Benedykt XVI napisał 42 lata później. Warto zwrócić uwagę na kilka ważnych wydarzeń w tym okresie. Po pierwsze, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, której członkiem Joseph Ratzinger był od momentu jej powstania w 1969 roku, tworzy w 1977 roku dokument *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*; tworzący komisję teologowie, między nimi profesor Ratzinger, wypowiadają się w nim także na temat możliwości udzielania komunii osobom rozwiedzionym żyjącym w drugich związkach. Jeśli chodzi o nierozzerwalność małżeństwa, dokument dokonuje bardzo ciekawej obserwacji rozwoju nauki Kościoła w tym względzie.

W odniesieniu do nauki Soboru Trydenckiego dokument Komisji potwierdza tezę Ratzingera z diskutowanego tutaj artykułu o kompromisowym stanowisku Soboru:

Sobór Trydencki stwierdził, że Kościół nie znajduje się w błędzie, gdy nauczał i naucza, zgodnie z doktryną ewangeliczną i apostołską, że związek małżeński nie może zostać rozwiązany z powodu cudzołóstwa (DS 1807). Jednak Sobór obłożył anatemą

jedynie tych, którzy odrzucali władzę Kościoła w tym względzie. Racji tej wstrzeźliwości należy szukać w wątpliwościach, jakie pojawiły się w ciągu wieków (opinie Ambrozjastera, Katarinusa, Kajetana) oraz – z innego punktu widzenia – ze względu na perspektywy ekumeniczne. Nie można zatem twierdzić, że Sobór miał intencję uroczystego zdefiniowania nierozzerwalności małżeństwa jako prawdy wiary (*Doktryna katolicka* 2000, s. 99).

Równocześnie jednak Komisja wskazuje na encyklikę Piusa XI *Casti connubii* z 1930 roku, w której znajdujemy – w komentarzu do orzeczeń Soboru Trydenckiego – znacznie bardziej zdecydowane twierdzenie o nierozzerwalności małżeństwa: „Nie mylił się Kościół i nie myli się tak nauczając. Jest zatem rzeczą zupełnie pewną, że węzeł małżeński, nawet z powodu cudzołóstwa, rozerwanym być nie może. Z tego wynika niewątpliwie, że wszelkie inne powody, słabsze jeszcze, zwykle na korzyść rozwodów przytaczane, mniej jeszcze mają wagi i pominięte być mogą” (CC, II 3, b). W kontekście zagadnienia nierozzerwalności małżeństwa Komisja w następnym, piątym punkcie dokumentu podejmuje temat „Rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki”.

Nauka dokumentu Komisji w interesującej nas tutaj kwestii jest bardzo jasna. Zarówno ze słów Chrystusa (Mk 10,6n), jak też z nauczania św. Pawła, wynika jasno, że „nowe związki, zawarte po rozwodzie uzyskanym dzięki prawu cywilnemu, nie są ani prawidłowe, ani prawowite” oraz – w związku z tym – że

rozdźwięk między stanem rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki, a przykazaniem i tajemnicą miłości paschalnej Pana, stanowi dla tych osób przeszkodę do przyjęcia, w świętej Eucharystii, znaku zjednoczenia z Chrystusem. Dopuszczenie do Komunii eucharystycznej może nastąpić tylko po spowiedzi, która zakłada „żał za popełniony grzech i mocne postanowienie nie popełniania go więcej w przyszłości” (Sobór Trydencki, DS 1676) (*Doktryna katolicka* 2000, s. 101).

Obiektywny stan rozwiedzionych znajdujących się w nowych związkach sprawia, że nie mogą oni przyjąć znaku zjednoczenia z Chrystusem, którym jest komunie eucharystyczna – chyba że odwrócą się oni od grzechu.

Razem ze stworzonym przez siebie dokumentem *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* Międzynarodowa Komisja Teologiczna zaakceptowała na drodze głosowania jako własny tekst *Szesnaście tez chrystologicznych* o sakramencie małżeństwa Gustave’a Martelela SJ. W tezie 12. „Rozwód i Eucharystia” czytamy:

Nie pomijając pewnych okoliczności łagodzących, a niekiedy także wartości małżeństwa cywilnego zawartego po rozwodzie, dostęp rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek, do Eucharystii pozostaje niezgodny z tajemnicą, której Kościół jest

sługą i świadkiem. Dopuszczając takie osoby do Eucharystii, Kościół pozwalałby im wierzyć, że mogą one, na poziomie znaków, pozostawać w komunii z Tym, którego tajemnicę małżeńską odrzucają na poziomie rzeczywistości.

Uczynienie czegoś takiego oznaczałoby ponadto, że Kościół deklaruje zgodność z ochrzczoneymi, w chwili gdy wchodzi oni bądź też pozostają w obiektywnej i czytywnej sprzeczności z życiem, myślą i samą naturą Pana jako Oblubieńca Kościoła. Jeśli Kościół udzielałby sakramentu jedności tym, którzy w istotnym punkcie tajemnicy Chrystusa odłączyli się od Niego, nie byłby on już znakiem i świadkiem Chrystusa, lecz anty-znakiem i anty-świadkiem (*Doktryna katolicka* 2000, s. 108-109).

Warto zauważyć istotną różnicę w rozumieniu komunii eucharystycznej, która występuje w omawianych tutaj tekstach Waltera Kaspera i Gustave'a Marteleta. Kasper mówi o komunii – w sposób bardzo zbliżony do papieża Franciszka – jako pomocy i lekarstwie dla słabych ludzi, używa metafory Kościoła jako „szpitala polowego”. Martelet – w sposób zbliżony do papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI – zwraca uwagę na teologiczne i obiektywne znaczenie przyjmowania Eucharystii przez wiernych; przyjmowanie komunii jest znakiem, że życie komunikującego chrześcijanina jest w zasadniczych rysach zgodne z nauczaniem Kościoła. Ten argument Marteleta będzie powtarzany w kolejnych orzeczeniach Kościoła odmawiających komunii eucharystycznej osobom rozwiedzionym i znajdującym się w powtórnych związkach.

Omówiony powyżej dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pochodzi z 1977 roku, kiedy profesor Joseph Ratzinger został mianowany przez Pawła VI arcybiskupem Monachium. W listopadzie 1981 roku monachijski kardynał otrzymał z rąk Jana Pawła II nominację na prefekta Kongregacji Nauki Wiary i tym samym stał się przewodniczącym Międzynarodowej Komisji Teologicznej, której dotąd był stałym członkiem. W 1981 roku Jan Paweł II publikuje, w czwartym roku swojego pontyfikatu, adhortację *Familiaris consortio*, która jest owocem jego przemyśleń po synodzie biskupów na temat „Zadań rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym” z jesieni 1980 roku. W swojej adhortacji Jan Paweł II bardzo jednoznacznie stwierdza:

Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, nie-dopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególnie motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak

Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa. Oznacza to konkretnie, że gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się, postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom (FC, nr 84).

Dwanaście lat po opublikowaniu *Familiaris consortio* dokonał się następny akt w obserwowanym przez nas historycznym dramacie. Walter Kasper, wówczas biskup Stuttgartu, razem z dwoma innymi niemieckimi biskupami napisał list do papieża, w którym argumentuje na rzecz komunii dla osób rozwiedzionych, podkreślając, że nauczanie *Familiaris consortio* jest jedynie „ogólną i prawdziwą normą, która jednakże nie może regulować wszystkich bardzo skomplikowanych indywidualnych przypadków” (Bunderson 2014). Warto zauważyć, że ten argument powrócił w przemówieniu kardynała Kaspera na konsystorzu; wielokrotnie też powracał w debatach i dokumentach dwóch Synodów Biskupów o rodzinie z lat 2014-2015. Odpowiedzią na list biskupa Kaspera z 1992 roku jest publikowany przez Kongregację Nauki Wiary we wrześniu 1994 roku *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, pod którym podpisany jest prefekt Kongregacji kardynał Joseph Ratzinger.

List Kongregacji rozpoczyna się od przedstawienia błędnych propozycji dotyczących przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach; w gruncie rzeczy możemy w tym opisie odrzuconych opinii rozpoznać nieomal cytaty z artykułu Ratzingera z 1972 roku:

Odnosnie do tego zagadnienia zostały zaproponowane w ubiegłych latach w różnych regionach rozwiązania duszpasterskie, zgodnie z którymi z pewnością nie jest możliwe powszechne dopuszczenie wiernych żyjących w nowych związkach do Komunii św., lecz mogliby oni być dopuszczeni do niej w określonych przypadkach, a mianowicie wtedy, kiedy według osądu ich sumienia czuliby się do tego upoważnieni. Tak, na przykład, gdyby zostali opuszczeni bez powodu, mimo że starali się i szczerze pragnęli uratować poprzednie małżeństwo lub gdyby byli przekonani w sumieniu o nieważności poprzedniego małżeństwa, nie mogąc jednak tego udowodnić na forum zewnętrznym, bądź też gdyby mieli już za sobą długą drogę refleksji i pokuty lub z istotnych względów moralnych nie mogliby spełnić obowiązku separacji. Zostało również zaproponowane przez niektórych, aby dla dokonania obiektywnej oceny rzeczywistej sytuacji żyjący w nowych związkach odbyli rozmowę z roztropnym i kompetentnym kapłanem. Kapłan ten musiałby uszanować ich ewentualną decyzję o przystąpieniu do sakramentu Eucharystii, co jednak nie byłoby równoznaczne z udzieleniem oficjalnego zezwolenia (Kongregacja Nauki Wiary 2015, nr 3).

Odnosząc się do wcześniej omawianych fragmentów artykułu Ratzingera z 1972 roku, można powiedzieć, że w tym tekście prefekt Kongregacji krytykuje własne poglądy sprzed 22 lat.

Co ciekawe, list Kongregacji odnosi się także do świadectw ojców Kościoła, którzy aprobowali dyskutowaną praktykę:

Chociaż wiadomo, że analogiczne rozwiązania duszpasterskie były proponowane przez niektórych Ojców Kościoła i w pewnej mierze były stosowane w praktyce, to nie zostały one nigdy zaaprobowane przez Ojców i w żaden sposób nie stanowiły powszechnej nauki Kościoła, ani nie znalazły się w jego dyscyplinie. Obowiązkiem powszechnego Magisterium Kościoła, w imię wierności Pismu Świętemu i Tradycji, jest nauczanie oraz autentyczne interpretowanie depozytu wiary (Kongregacja Nauki Wiary 2015, nr 4).

Wobec pewnego absolutyzowania w dzisiejszej teologii danych patrystycznych kosztem dalszego rozwoju teologii i późniejszego Magisterium Kościoła to stwierdzenie Kongregacji Nauki Wiary, że pojedyncze świadectwa ojców „nigdy nie zostały zaaprobowane przez Ojców i w żaden sposób nie stanowiły powszechnej nauki Kościoła”, wydaje się ważną wskazówką hermeneutyczną w badaniu autentycznego nauczania Kościoła.

Po tych uwagach wstępnych dochodzimy do głównej tezy *Listu*:

wierny, który żyje stale na sposób małżeński (*more uxorio*) z osobą, która nie jest prawowitą małżonką albo prawowitym mężem, nie może przystępować do Komunii św. Jeśli zaś sądzi on, że jest to możliwe, ze względu na ciężkość materii i na to, czego wymaga dobro duchowe osoby oraz dobro wspólne Kościoła, pasterze i spowiednicy muszą pouczyć go, że taki sąd sumienia jawnie sprzeciwia się nauczaniu Kościoła (Kongregacja Nauki Wiary 2015, nr 6).

Kongregacja przypomina także, że ze względu na obiektywny charakter małżeństwa decyzji co do tego, czy poprzednie małżeństwo było ważne czy nie, nie można jedynie pozostawiać subiektywnemu osądowi (sumieniu) mężczyzny czy kobiety, ale należy ją powierzyć obiektywnemu osądowi Kościoła<sup>13</sup>.

Wspomniane powyżej wypowiedzi Kościoła, które ukazały się w latach 1977-2007 i przy których powstawaniu co najmniej współpracował Joseph Ratzinger, tworzą ważne tło do zrozumienia nowego zakończenia artykułu Ratzingera z roku 1972, które napisał już jako emerytowany papież w 2014 roku. Autor rozpoczyna od refleksji nad nierozzerwalnością małżeństwa, na którą patrzy od strony teologicznej („Tak» małżeństwa ma udział w Kościele

<sup>13</sup> Benedykt XVI potwierdził tę naukę w posynodalnej adhortacji *Sacramentum caritatis* z lutego 2007 roku (por. SC, nr 29).



w owej ostateczności, która stała się widoczna w ostatecznej decyzji Boga wobec człowieka”) i antropologicznej („Małżeństwo należy do fundamentalnych decyzji ludzkiej egzystencji, które tylko całkowicie albo wcale nie mogą być podjęte, właśnie ponieważ w niej sam człowiek uczestniczy jako cały, aż do owej głębi, w której jest przez Chrystusa dotknięty”). Równocześnie, tak rozumiana radykalność małżeństwa jest zakwestionowana we współczesnej kulturze, w której, z jednej strony, redukcja człowieka do przeżycia i świadomości sprawia, że jeśli uczucie między małżonkami wygasa, kończy się więź (*nexus*); z drugiej strony, „wyprzedzanie człowieka na rzecz «Chronosu», zmieniających się bożków danej chwili i swoistej chwilowości” sprawia, że człowiek nie chce podejmować decyzji, które sięgają daleko w przyszłość (Ratzinger 2017, s. 553-554).

W tej często niesprzyjającej wierze postnowoczesności Kościół musi pozostać wierny słowom Chrystusa o nierozzerwalności małżeństwa, ale równocześnie z powodów duszpasterskiej troski „musi wybadać granice i rozpiętość słów Chrystusa”. Benedykt XVI zauważa, że w historii teologii małżeństwa można wskazać na dwa precedensy takiego teologicznego i duszpasterskiego „badania”. Śladem pierwszego są słowa św. Pawła z 1 Kor 7,12-16, gdzie apostoł mówi, że małżeństwo między chrześcijaninem i niechrześcijaninem może być rozwiązane, jeśli niechrześcijanin przeszkadza chrześcijaninowi w wierze. Opierając się na słowach św. Pawła, tradycja Kościoła

wyprowadziła myśl, że tylko małżeństwo między dwojgiem ochrzczonych jest rzeczywistym sakramentem i dlatego jest absolutnie nierozzerwalne. Małżeństwa między niechrześcijaninem a chrześcijaninem są wprawdzie małżeństwami w porządku stworzenia i przez to w sobie ostateczne. Mogą one jednak być rozwiedzione na korzyść wiary i małżeństwa sakramentalnego (Ratzinger 2017, s. 555).

Obok przywileju Pawłowego tradycja Kościoła wprowadziła ideę przywileju Piotrowego, w którym tylko papież może rozwiązać małżeństwo, w którym przynajmniej jedna ze stron jest ochrzczona, a małżeństwo nie zostało skonsumowane (*non consumatum*).

Drugim historycznym śladem badania „granic i rozpiętości słów Chrystusa” dotyczących nierozzerwalności małżeństwa jest nauka Kościoła o przeszkodach małżeńskich oraz o nieważności zawartego małżeństwa. Jak stwierdza Kościół, małżeństwo konstytuuje się poprzez wzajemną zgodność woli mężczyzny i kobiety, która musi być wyrażona także publicznie w jednej zdefiniowanej przez prawo formie (por. KPK 1057 § 1). Jak zauważa Benedykt XVI, „prawo kościelne zakłada przy tym, że dorośli ludzie sami z siebie, ze swej natury wiedzą, czym jest małżeństwo i tak też wiedzą o jego ostateczności; przeciwieństwo tego musiałoby być wyraźnie udowodnione” (Ratzinger 2017,



s. 556; por. KPK 1096 § 1 i § 2). Zdaniem emerytowanego papieża, to założenie prawa kościelnego otwiera drogę do licznych pytań i wątpliwości:

Czy dzisiaj można jeszcze zakładać, że ludzie „z natury” wiedzą o ostateczności i nierozzerwalności małżeństwa i potwierdzają to swoim „tak”? Czy we współczesnym społeczeństwie, w każdym razie w krajach zachodnich, nie dokonana się zmiana świadomości, która każe się liczyć z opinią przeciwną? Czy można zakładać jako oczywistą wolę do ostateczności, lub czy raczej nie oczekiwać przeciwnieństwa, że już z góry jest się nastawionym na niepowodzenie? Czy tam, gdzie ostateczność byłaby świadomie wykluczona, małżeństwo w sensie woli Stwórcy i jej interpretacji przez Chrystusa nie zostałyby rzeczywiście zawarte? (Ratzinger 2017, s. 556-557).

Ta nieoczywistość przekonania nupturientów o nierozzerwalności małżeństwa stwarza nowe pytania przede wszystkim w kontekście orzekania o nieważności małżeństwa. Szerszy kontekst tego problemu otwiera kanon 1095, 3, gdzie czytamy, że niezdolne do zawarcia małżeństwa są osoby, które „z przyczyn natury psychicznej nie są zdolne podjąć istotnych obowiązków małżeńskich” (KPK 1096 § 3). Niewątpliwie, nierzadko dzisiejsza kultura powoduje u młodych ludzi różne formy takiej niedojrzałości.

Najbardziej radykalnym sposobem postawienia takiego pytania o ważność małżeństwa jest sytuacja „ochrzczonych pogan” zawierających małżeństwo. W swoim tekście z 2014 roku Benedykt XVI nie podaje gotowych odpowiedzi, raczej zadaje pytania i zachęca do dalszej refleksji:

Kan. 1055 § 2 mówi, że „między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem”. Ale jak to jest, jeśli niewierzący ochrzczony w ogóle nie zna sakramentu? Może on mieć wolę do nierozzerwalności, jedynie nie dostrzega on nowości wiary chrześcijańskiej. Dramat tej sytuacji staje się widoczny przede wszystkim, kiedy pogańscy ochrzczeni nawracają się do wiary i zaczynają zupełnie nowe życie (Ratzinger 2017, s. 557-558).

Benedykt XVI kończy swój tekst trzema praktycznymi propozycjami. Po pierwsze, chodzi o większe zaangażowanie osób rozwiedzionych i znajdujących się w nowych związkach w życie Kościoła. Emerytowany papież sugeruje, że „należałoby przyznać im możliwość stania się aktywnymi w kościelnych gremiach oraz przejąć również zadanie chrestnych, co jak dotąd nie jest przewidziane przez prawo” (Ratzinger 2017, s. 558). Po drugie, należy poddać krytycznej weryfikacji praktykę, w której większość bądź całość wspólnoty obecnej na Eucharystii przystępuje do komunii, co sprawia, że niemożność przystąpienia do komunii osób rozwiedzionych i znajdujących się w nowych związkach jest dla nich szczególnie „raniąca”. Autor sugeruje, że z większą powagą należałoby potraktować ostrzeżenie św. Pawła: „Niech przeto człowiek

baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało [Pańskie], wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11,28n). Decyzja o nieprzystępowaniu czasami do komunii byłaby również formą solidarności z osobami rozwiedzionymi i znajdującymi się w nowych związkach, które do komunii nie powinny przystępować. Trzecia praktyczna wskazówka Benedykta XVI dotyczy wprowadzenia zwyczaju, że osoby, które nie mogą przyjmować komunii, przychodziłyby do ołtarza razem z tymi, którzy komunię przyjmują, aby otrzymać błogosławieństwo od kapłana.

### Uwagi końcowe

Podjęta w tym tekście próba omówienia niektórych wątków z przemówienia kardynała Waltera Kaspera na konsystorzu kardynałów w lutym 2014 roku przerodziła się w porównanie dwóch teologii: Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera. To porównanie prowokuje do szeregu refleksji końcowych, które mają bardzo różny charakter. Pierwsza refleksja dotyczy oceny zaprezentowanej zmiany w poglądach Josepha Ratzingera. Ta zmiana poglądów wiązała się ze zmianą pozycji Ratzingera: artykuł z 1972 roku był napisany przez wykładowcę teologii na uniwersytecie w Ratyźbonie; zmiana poglądów wiązała się w czasie z nominacją na biskupa Monachium, a potem z funkcją prefekta Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie – następcy św. Piotra. Dla niektórych komentatorów zmiana teologicznych poglądów Ratzingera była więc po prostu rezygnacją z osobistych poszukiwań teologicznych w celu głoszenia *ex officio* tradycyjnej nauki Kościoła. Zdaniem autora tego tekstu, taka opinia nie uwzględnia tego, że pasterska troska o Kościół nie sprzeciwia się właściwie rozumianej niezależności myślenia. Wprost przeciwnie, miłość do Kościoła i pasterska odpowiedzialność za wspólnotę wierzących w tradycji Kościoła były zawsze znakiem prawdziwej i wielkiej teologii. Dlatego też zmiana poglądów Ratzingera powinna być widziana jako wyraz dojrzewania jego wizji w dyskutowanych tutaj kwestiach, a nie oportunistycznym czy rezygnacyjnym niezależności myślenia. Przeciwna opinia jest głęboko krzywdząca dla Josepha Ratzingera, którego przecież nawet jego krytycy w przeszłości nazywali *Panzerkardinal* ze względu na odwagę i bezkompromisowość w głoszeniu prawdy.

Dруга refleksja końcowa dotyczy faktu, że kardynał Kasper doskonale wiedział o ewolucji poglądów Josepha Ratzingera. Zastanawia więc czytelnika fakt, że odnosi się on w swoim tekście do wczesnej wypowiedzi Ratzingera, a w żaden sposób nie podejmuje polemiki z późniejszymi, poważnymi wypowiedziami Kongregacji Nauki Wiary, Międzynarodowej Komisji Teologicznej, a przede wszystkim dwóch kolejnych papieży, które tworzą najnowsze Magisterium Kościoła w odniesieniu do dyskutowanych kwestii: Jana Paw-

ła II i Benedykta XVI. Niepodejmowanie przez kardynała Kaspera dyskusji z jego krytykami i ignorowanie przeciwnych opinii jest zresztą powracającym zarzutem wobec niego.

Jednym z najpoważniejszych głosów krytycznych wobec analizowanego tutaj przemówienia kardynała Kaspera jest książka *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, której redaktorem jest dawny rektor rzymskiego Instytutu Patrystycznego *Augustinianum*, Robert Dodaro. Wśród autorów artykułów w tej zbiorowej pozycji jest pięciu kardynałów, jeden arcybiskup i trzech teologów; każdy z nich z różnej perspektywy dokonuje krytyki tez zawartych w przemówieniu kardynała Kaspera<sup>14</sup>. Jeden z najciekawszych tekstów w tym zbiorze został napisany przez Johna Rista, wybitnego znawcę starożytności, który poddaje krytyce najmocniejsze z argumentów użytych przez kardynała Kaspera: dotyczących praktyki starożytnego Kościoła. Nie mamy tutaj możliwości dokładnego streszczenia argumentacji kanadyjskiego patrologa; zacytujmy jedynie wnioski końcowe:

choć wśród starożytnych chrześcijan powtórne małżeństwa za życia współmałżonka były zazwyczaj zabronione, a tym, którzy je zawarli, odmawiano Komunii Świętej, istniała niewielka, ale zauważalna liczba wyjątków od tej reguły, lecz niemal zawsze spotykały się z potępieniem. Choć nie znamy przyczyn tych wyjątków i możemy tylko spekulować na ten temat, z pewnością wiemy, że są wyjątkami i tak właśnie musimy je traktować, ponieważ chrześcijanie w starożytności postrzegali jakiegokolwiek bardziej „miłosierne” podejście do rozwiedzionych, którzy zawarli ponowne małżeństwo, za proste zaprzeczenie nakazom samego Chrystusa. W takim razie, jakie by nie były dobre czy złe strony zmian w obecnej praktyce Kościoła rzymskokatolickiego, jest oczywiste, że takich zmian nie można poprzeć znaczącymi świadectwami ze świata pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jeśli pytamy, jak to możliwe, że są tacy, którzy przywołują starożytne świadectwa jako część argumentacji na rzecz zmian, możemy jedynie dojść do wniosku, że są oni (lub źródła, na których się opierają) winni nieszczęsnej praktyki aż nazbyt rozpowszechnionej w innych obszarach działalności naukowej; ale istnieje bardzo niewiele przypadków – przy czym być może nawet one są w przeważającej mierze niejednoznaczne w swej wymowie – które wskazują na przeciwny wniosek. Wtedy twierdzi się, że chociaż świadectwa nie opowiadają się za zmianami, to przynajmniej nie przesądzają o rozwiązaniu, pozostawiając kwestię otwartą. Takie postępowanie zasługuje wyłącznie na potępienie jako metodologicznie błędne (Rist 2015, s. 90-91).

---

<sup>14</sup> Włoska, oryginalna wersja książki ukazała się w październiku 2014 roku, w ostatnim tygodniu trwania nadzwyczajnej sesji Synodu o Rodzinie: *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*, a cura di R. Dodaro, Cantagalli, Siena, 2014. Tutaj cytujemy z polskiego tłumaczenia: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, tłum. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wiertelwska, Poznań 2015.

Niezależnie od merytorycznych błędów w argumentacji kardynała Waltera Kaspera, warto raz jeszcze na koniec zwrócić uwagę na kluczowy element w XX-wiecznej nauce Magisterium Kościoła o niedopuszczaniu osób rozwiedzionych i znajdujących się w powtórnych związkach do Komunii Świętej. Ten kluczowy element nie dotyczy tego, czy są one subiektywnie w stanie łaski uświęcającej, czy nie; ostatecznie to wie tylko Bóg. Raczej, wskazane powyżej dokumenty Magisterium Kościoła zwracają uwagę na teologiczne i obiektywne znaczenie przyjmowania Eucharystii przez wiernych; przyjmowanie komunii jest znakiem, że życie komunikującego chrześcijanina jest w zasadniczych rysach zgodne z nauczaniem Kościoła. Ten argument jest powtarzany w kolejnych orzeczeniach Kościoła odmawiających komunii eucharystycznej osobom rozwiedzionym i znajdującym się w powtórnych związkach.

#### WALTER KASPER AND JOSEPH RATZINGER ON COMMUNION FOR THE DIVORCED AND IN SECOND MARRIAGES

#### SUMMARY

The subject of the article is a critical presentation of Cardinal Walter Kasper's speech delivered at the Cardinal Consistory in February 2014, with the aim of preparing the Synod of Bishops on "The Pastoral Challenges of the Family in the Context of the Evangelization". From several of Kasper's important themes, which have influenced decisively the synodal discussion, this article chooses his postulate of changing the practice of the Church in the field of access to Eucharistic communion for the divorced and remarried people. Kasper's argument was confronted with Joseph Ratzinger's views in this field, with particular emphasis on their evolution in 1972-2005.

**Słowa kluczowe:** komunია święta; małżeństwo; miłosierdzie; nierozzerwalność małżeństwa; osoby rozwiedzione i znajdujące się w powtórnych związkach; sakrament małżeństwa

**Keywords:** holy communion; marriage, mercy; indissolubility of marriage; persons divorced and remarried; sacrament of marriage

#### BIBLIOGRAFIA

Ambrożyjaster, *In epistolam b. Pauli ad Corinthios primam* VII; PL 17, 218 B.  
Bazyli (1972), *Epistola* 217, 77; PG 32, 804n; tłum. polskie: Bazyli Wielki, *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa.

- Benedykt XVI (2007), Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html) [dostęp: 02.09.2017].
- Bunderson C. (2014), *Scholars: No, Benedict XVI doesn't support Kasper in synod debates*, Catholic News Agency, 25.11.2014; <http://www.catholicnewsagency.com/news/scholars-no-benedict-xvi-doesnt-support-kasper-in-synod-debates-35882> [dostęp: 11.09.2017].
- Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede: III Assemblea Generale Straordinaria del Sinodo dei Vescovi (5-19 ottobre 2014)*, "Bollettino Sala Stampa", 08.10.2013 (<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/10/08/0640/01436.html>) [dostęp: 02.09.2017].
- Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (2000), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków.
- Ehescheidung. Diskussion unter Christen* (1972), hg. von F. Henrich, V. Eid, Münchener Akademie-Schriften 59, München, s. 35-56.
- Franciszek (2013), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) [dostęp: 11.09.2017].
- Fransen P. (1954), *Ehescheidung bei Ehebruch Die theologischen und geschichtlichen Hintergründe der ersten Stellungnahme zum 7. Kanon in der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli 1563)*, Freiburg.
- Gracjan. *Decretum*, Pars 2, Causa 32, q. 7 c. 18; PL 187, 1501-1502.
- Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/familiaris.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/familiaris.html) [dostęp: 11.09.2017].
- Kasper W. (2014), *Bibbia, eros e famiglia*, „Il Foglio Quotidiano” 1 marzo 2014; [http://www.intams.org/website/intams/assets/files/bestanden\\_PDF/kasper.pdf](http://www.intams.org/website/intams/assets/files/bestanden_PDF/kasper.pdf); [dostęp: 02.09.2017].
- Kasper W. (2014), *Evangelium der Familie*, Freiburg im Breisgau.
- Kodeks prawa kanonicznego* (2014), red. A. Flisek, W. Żelazowska, Warszawa.
- Kongregacja Nauki Wiary (2015), *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, tłum. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wiertelwska, Poznań, s. 263-277.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2000), *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków, s. 89-110.
- Orygenes (1998), *Commentarius in Mathaei Evangelium* 14, 23; PG 13, 1245; tłum. polskie: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, tłum. K. Augustyniak, Źródła Myśli Teologicznej, 10, Kraków, s. 226-227.
- Pius XI (1930), *Casti connubii*, [http://18/www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/casti\\_connubi\\_31121930.html](http://18/www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/casti_connubi_31121930.html) [dostęp: 13.09.2017].
- Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim* (2015), red. R. Dodaro, tłum. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wiertelwska, Poznań.
- Ratzinger J. (2017), *Kwestia nierozzerwalności małżeństwa. Uwagi do orzeczenia dogmatyczno-historycznego i jego współczesnego znaczenia*, w: J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – chrzest – naśladowanie*, tłum. R. Biel, M. Górecka, Opera Omnia, t. IV, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin, s. 539-559.
- Ratzinger J. (1972), *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, hg. von F. Henrich, V. Eid., Münchener Akademie-Schriften 59, München, s. 35-56.
- Ratzinger J., *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Ehe und Synodus Episcoporum, Lineamenta*, <https://pl.scribd.com/document/180575701/Vatican-questionnaire-for-the-synod-on-the-family>, [dostęp: 31.05.2017].

- Ratzinger J. (1972), *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmenschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung* „Herder Korrespondenz”, 68, 12, 609-612, <https://www.herder-korrespondenz.de/heftarchiv/68-jahrgang-2014/heft-122014/die-beiden-textversionen-von-joseph-ratzinger-benedikt-xvi-zur-frage-nach-der-unaufloeslichkeit-der-ehe> [dostęp: 22.02.2017].
- Rist J.M. (2015), *Rozwód i małżeństwo we wczesnym Kościele: kilka refleksji historycznych i kulturowych*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, tłum. K. Markiewicz, A. Sikora, M. Wiertelwska, Poznań 2015, s. 90-91.

**JAROSŁAW KUPCZAK OP** – prof. dr hab., ur. 1964, kierownik Katedry Antropologii Teologicznej na Wydziale Teologicznym oraz dyrektor Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykłada także w: Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie oraz Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia w Rzymie. Ostatnio opublikowane książki: *Teologiczna semantyka płci*, WAM, Kraków 2013; *Gift and Communion. John Paul II's Theology of the Body*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2014; *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków, 2018; *Źródła sporu o Amoris laetitia*, W drodze, Poznań 2018.

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

### **Kreatywne sumienie w *Amoris laetitia*?**

Pytanie postawione w tytule jest pozornie proste, jednak odpowiedź na nie nie jest już tak bardzo oczywista i samonarzucająca się. Jest rzeczą oczywistą, że w tekście papieskiej adhortacji nie pojawia się *expressis verbis* wyrażenie „kreatywne sumienie”.

Jednak dokument papieża Franciszka, przede wszystkim ze względu na niejednoznaczność, każe postawić pytanie o możliwość „wpisania” w adhortację takiej interpretacji, która dopuszcza istnienie sumienia kreatywnego w sytuacjach tak zwanych małżeństw nietypowych<sup>1</sup>.

Podjęwając próbę odpowiedzi na postawione pytanie, należy, jak się wydaje, przybliżyć pojęcie i istotę tzw. „sumienia kreatywnego”, następnie – zgodnie z duchem nauczania biskupa Rzymu – nakreślić status małżeństwa chrześcijańskiego we współczesnym świecie i wreszcie skonfrontować aktualne nauczanie z tradycyjną wizją sumienia.

---

<sup>1</sup> Podjęwając krytykę dokumentu papieskiego, kierujemy się potrzebą wierności nauce Kościoła. Swoistym kluczem metodologicznym, stanowiącym zarazem usprawiedliwienie tego działania są słowa Melchiora Cano OP, przywoływane w dobie współczesnych kontrowersji wobec *Amoris laetitia* m.in. przez bpa Athanasiusa Schneidera: „Piotr nie potrzebuje naszych kłamstw i naszych pochlebstw. Ci, którzy ślepo i bez rozeznania bronią każdej decyzji papieża, to ci, którzy najbardziej podkopują autorytet Stolicy Apostolskiej: niszczą jej fundamenty, zamiast je wzmacniać”. Por. A. Schneider, „*Amoris Laetitia*” – potrzeba wyjaśnienia, <http://www.m.pch24.pl/Informacje/informacja/id/42990> [dostęp: 14.02.2018].



## 1. Koncepcja sumienia kreatywnego

Koncepcja sumienia kreatywnego jest w katolickiej myśli moralnej efektem posoborowej reorientacji teologii moralnej. Za datę znaczącą w tym procesie można przyjąć 281 października 1965 roku – dzień ogłoszenia Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. W numerze 16. tego dokumentu znalazły się słowa: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK, nr 16).

Termin „udoskonalenie” niedwuznacznie sugeruje wadliwość istniejącego stanu. Można ująć go w takich kategoriach, jak: minimalizm, legalizm, profesjonalizm czy graniczność. Trzeba już tutaj zauważyć, że jest to stan nadal często tworzący etos wewnątrz naszego Kościoła i jego krytycy wskazują, że moralność pozostaje sferą nieprzekraczania przepisów prawa, niepopelniania grzechu (z dozwolonym zaniedbywaniem dobra), minimalistycznego ujęcia, które pozwala na duże samouspokojenie. Nie sposób nie zauważyć, że takie ujęcie nie przystaje do ideału moralności ewangelicznej jako wyrazu wolnego i odpowiedzialnego życia ludzkiego wobec dobra. Nie jest to moralność na miarę człowieka wyzwolonego ku wolności przez Chrystusa.

Wobec tak zarysowanej swoistej depersonalizacji czy też wręcz dehumanizacji zjawiska moralności i wykładu teologicznego na jej temat Sobór wypowiedział kilka znamienych postulatów. Można je wyrazić syntetycznie jako potrzebę odwagi wierności Chrystusowi i tradycji, potrzebę aktualności, zwrócenia uwagi na dynamizm życia i personalizm moralny, także na wspólnotowy i eklezyjalny wymiar, na kontekst kulturowy, na całą sferę rzeczywistości ziemskich, wreszcie na istotne dzisiaj otwarcie w dialogu z innymi.

Proces realizacji tych właśnie postulatów – ogromnie trudnych w swej istocie – pozwala na dostrzeżenie tego, co stanowi symptomy kryzysu. Osią tego kryzysu jest przejście od etyki kazuistycznej (uprzedmiotowionej) do etyki personalistycznej. Jeden z wybitnych teologów moralistów włoskich pisał:

Przejście od moralności „uprzedmiotowionej” i „ilościowej” [...], nacechowanej drobiazgową i zdepersonalizowaną kazuistyką, do moralności formalno-osobowej lub formalno-egzystencjalnej uwypuklającej prymat sumienia oraz całość działania ludzkiego łącznie z jego umiejscowieniem we właściwych wymiarach historyczno-wspólnotowych, uwypukliło konieczność poważnej refleksji nad strukturą aktu moralnego jako czynu osoby branej w całym bogactwie elementów ją konstytuujących (Piana 1981, s. 23; por. Böckle 1995, s. 1301-1304).

To zdanie odsłania wielość problemów związanych z tym przejściem. W ich centrum pojawia się kwestia antropologii moralnej – pytanie o to, kim jest czło-

wiek. Chrześcijaństwo w odpowiedzi wskazuje, że człowiek to osoba pojmowana jako podmiot-sprawca czynu moralnego. Jednak to ogólne stwierdzenie wymaga się uszczegółowienia – należy więc pytać o elementy konstytuujące osobę.

Mówienie dzisiaj o osobie wskazuje przede wszystkim na jej niepowtarzalność, wyjątkowość – unikalność historyczną. Unikalność ta stawia pod znakiem zapytania to, co tradycyjnie nazywano naturą. Czyż można bowiem mówić o wspólnej naturze człowieka doby wczesnego średniowiecza i współczesności? Czy naturą – trwałą i niezmienną – jest to wszystko, co bywa penetrowane dogłębnie wraz z rozwojem genetyki i biologii? Do tego dochodzi pojmowanie człowieka nie tyle jako tego, który ma wolność czynienia tego lub tamtego, ile jako człowieka, który jest wolnością. Co znaczy być wolnością? Oznacza to nie dopuszczać do siebie żadnego ograniczenia, tego, co godząc w moją wolność, byłoby godzeniem w moją istotę, w to, co o mnie stanowi. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest przypisanie rozumowi, a w konsekwencji i sumieniu, roli stwórczej na miarę wolności niepodległej żadnemu prawu czy normie. Enrico Chiavacci pisał na przykład: „Samorozumienie człowieka jest istotnym elementem jego natury tak dalece, że natura ludzka zmienia się wraz z nieustanną i nieuchronną zmianą samorozumienia, jakie człowiek albo grupa społeczna ma o sobie” (Chiavacci 1969, s. 75).

Jakie konsekwencje ma pogląd o „nieustannej i nieuchronnej zmienności natury ludzkiej”? Jest tutaj mowa o zmianach samorozumienia człowieka, które w efekcie rodzą zmiany natury ludzkiej, czyli elementy konstytutywne dla człowieka (por. Styczeń 1984, s. 49-52).

Dyktuje to, rzecz jasna, nową rolę sumienia. Jest nią już nie osąd (posłuszeństwo prawdzie), lecz decyzja, której istotą nie jest lektura istniejących norm moralnych zawartych w porządku ustanowionym przez Stwórcę, ale kreacja norm sytuacyjnych, dostosowanych do zmieniających się warunków egzystencjalnych. Znaczący wpływ na kształtowanie się takich norm mogą wywierać opinie społeczne. Tak więc suma decyzji społecznych zyskuje charakter normatywny.

Na przykład faktem społecznym jest zmiana w faktycznym ocenianiu dramatu rozwodów, ich przyczyn, dopuszczalności i oceny. Powoduje to zaniechanie negatywnej, a nawet krytycznej oceny, a zastąpienie jej łagodzeniem czy wręcz usprawiedliwieniem sytuacji egzystencjalnej. W tym miejscu dokonuje się ewidentny błąd logiczny: błąd przejścia od „jest” do „powinno się” lub „wolno”. Gdyby to uznać, to wówczas „to, co ludzie czynią de facto w swej większości, jest normalne. To, co jest normalne, jest wyrazem natury ludzkiej, czyli eo ipso z nią zgodne. To zaś, co jest zgodne z naturą, jest z definicji moralnie dobre i słuszne” (Styczeń 1984, s. 55).

Warto w tym miejscu przywołać głośną przed laty tzw. *Deklarację kolońską*. Można ją w pewnym sensie potraktować jako przykład promocji nowej wizji sumienia – sumienia kreatywnego:

W przekonaniu wielu osób w Kościele, normy kontroli urodzeń zawarte w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r. stanowią pewną orientację, która nie zastępuje odpowiedzialności sumienia samych wiernych. Biskupi, m.in. biskupi niemieccy w swej „Deklaracji z Konigstein” (r. 1968) i teologowie moraliści uznali ten pogląd chrześcijanek i chrześcijan za słuszny, gdyż są przekonani, że godność sumienia nie polega tylko na posłuszeństwie, lecz właśnie na odpowiedzialności (*Deklaracja Kolońska* 1992, s. 54).

Absolutyzacja wolności i wolnej decyzji sumienia nie pozostawia miejsca na tradycyjne rozumienie kryteriów dobra lub zła. W ich miejsce pojawiają się więc inne – określane w kategoriach konsekwencji bądź proporcji. Wspomniane kierunki teleologiczne wprowadzają rozróżnienie:

- dobra moralne – miłość do Boga, życzliwość dla bliźniego,
- dobra pozamoralne – zdrowie, integralność fizyczna, życie, śmierć.

Uwzględniając to rozróżnienie, można uznać, że naruszenie dóbr pozamoralnych nie powoduje niedopuszczalności czynu: „jeśli intencja podmiotu, ukształtowana w drodze odpowiedzialnej refleksji nad dobrami zaangażowanymi w konkretne działanie, odnosiłaby się do wartości moralnej, uznanej w danej okoliczności za decydującą. [...] O jakości moralnej czynów [...] miałyby decydować wyłącznie wierność osoby względem najwyższych wartości, takich jak miłość i roztropność” (VS, nr 75).

W takiej perspektywie sfera cielesna zostaje tutaj zredukowana do dóbr czysto ontycznych, fizycznych, ale nie moralnych – moralność jest moralnością intencji (można więc usprawiedliwiać wszystko). Nie bez racji Ratzinger stwierdzał niegdyś, że u podstaw tego typu poglądów leży neomanicheizm (por. Buttiglione 1993, s. 113-174; Ratzinger 1991, s. 171-184).

Krytyczne stanowisko wobec rozwoju tych koncepcji zajął św. Jan Paweł II w swojej wielkiej, a nieprzywołanej ani razu w adhortacji o małżeństwie autorstwa papieża Franciszka, encyklice *Veritatis splendor*.

Można tam znaleźć m.in. następujący wykład na temat sumienia kreatywnego:

Według opinii niektórych teologów rola sumienia została sprowadzona, przynajmniej w pewnym zakresie przeszłości, jedynie do stosowania ogólnych norm moralnych w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Jednakże normy te – twierdzą owi teologowie – nie są w stanie ogarnąć i uwzględnić całej niepowtarzalnej specyfiki wszystkich konkretnych czynów ludzkich; mogą co prawda dopomóc w pewnej mierze w poprawnej ocenie danej sytuacji, nie mogą jednak zastąpić człowieka w podjęciu osobistej decyzji o tym, jak powinien postąpić w konkretnych przypadkach. Co więcej, opisana powyżej krytyka tradycyjnej koncepcji natury ludzkiej i jej znaczenia w życiu moralnym skłania niektórych autorów ku poglądowi, że normy te stanowią nie tyle obiektywne i wiążące kryteria sądu sumienia, ile raczej tworzą ogólną perspektywę, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować swoje życie osobiste i społeczne. [...]

Pragnąc uwypuklić „kreatywny” charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem „sądów”, ale „decyzji”: tylko poprzez „autonomiczne” podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość. [...] Aby uzasadnić te poglądy, niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania „pastoralne”, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić „twórczą” hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia (VS, nr 55-56; por. Jurczyk 1994, s. 53-77; Seifert 1995 s. 169-188).

W przytoczonej perspektywie warto teraz dostrzec obraz małżeństwa, sugerowany przez adhortację *Amoris laetitia*.

## 2. Małżeństwo w perspektywie autonomii moralnej

Warto następnie zauważyć dużą zbieżność obrazu małżeństwa, jaka występuje w prezentacjach przemówienia kard. Kaspera na konsystorzu w Watykanie 20 lutego 2014 roku (Kasper 2014) oraz w samym papieskim dokumencie.

Prezentowane zestawienie stanowi w przekonaniu autora niniejszej wypowiedzi jedyną zasadną „hermeneutykę ciągłości”, do której często nawiązują protagoniści papieskiego dokumentu.

Słowa z wykładu Waltera Kaspera na konsystorzu:

Powstaje pytanie: czy i w odniesieniu do obecnie rozważanej kwestii możemy podążać drogą poza rygoryzmem i permissywiizmem, drogą nawrócenia, prowadzącą do sakramentu miłosierdzia, sakramentu pokuty? Jeśli osoba rozwiedziona w nowym związku: (1) wyraża żal za klęskę pierwszego małżeństwa, (2) wyjaśniła i uporządkowała zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa, o ile jest ostatecznie wykluczone, by mogła powrócić, (3) nie może bez powodowania kolejnych win porzucić obowiązków podjętych wraz ze związkiem cywilnym, (4) w drugim związku stara się żyć jak najlepiej wedle swoich możliwości, wychodząc od wiary i wychowując w wierze swoje dzieci, (5) pragnie sakramentów jako źródła siły w swoim położeniu: otóż czy powinniśmy albo czy możemy takiej osobie – po odpowiednim czasie na znalezienie w sobie nowego kierunku (*metanoia*) – odmówić sakramentu pokuty, a następnie Komunii?

Taka możliwość nie stanowiłaby powszechnego rozwiązania (Kasper 2014).

W tekście *Amoris laetitia* czytamy natomiast:

Osoby rozwiedzione, żyjące w nowym związku, mogą na przykład znaleźć się w bardzo różnych sytuacjach, które nie powinny być skatalogowane lub zamknięte w zbyt surowych stwierdzeniach, nie pozostawiając miejsca dla odpowiedniego rozeznania osobistego i duszpasterskiego. Czym innym jest drugi związek, który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć się wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy. Kościół uznaje sytuacje „gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się” [Jan Paweł II, Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 84: AAS 74 (1982), 186]. W tych sytuacjach wielu, znając i przyjmując możliwość pozostawania w związku „jak brat i siostra”, którą oferuje im Kościół, odkrywają, że jeśli brak pewnych wyrazów intymności „nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone” (Sobór Watykański II, Konst. duszpast. *Gaudium et spes*, 51). Istnieje także przypadek osób, które podjęły wielki wysiłek, aby uratować pierwsze małżeństwo i doznały niesprawiedliwego porzucenia, lub „tych, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne” [tamże]. Inną jednak rzeczą jest nowy związek, zawarty po niedawnym rozwodzie, ze wszystkimi konsekwencjami cierpienia i zamieszania, które uderzają w dzieci i całe rodziny, lub sytuacja kogoś, kto wielokrotnie nie wypełniał swoich zobowiązań rodzinnych. Powinno być jasne, że nie jest to ideał, jaki proponuje Ewangelia dla małżeństwa i rodziny. Ojcowie synodalni stwierdzili, że rozeznanie duszpasterzy zawsze powinno kierować się „odpowiednim rozróżnieniem” [Relacja Synodu 2014, 26.], ze spojrzeniem, które „dobrze rozeznaje sytuację” [tamże, 45]. Wiemy, że „nie mamy prostych odpowiedzi” [Benedykt XVI, Przemówienie podczas VII Światowego Spotkania Rodzin, Mediolan (2 czerwca 2012): *Insegnamenti*, VIII, 1 (2012), 691; „L'Osservatore Romano” 7-8 (2012), s. 23] (AL, nr 298)<sup>2</sup>.

W przytoczonym tekście papieskim nie ma zawartej konkluzji autorstwa kard. Kaspera („czy możemy takiej osobie [...] odmówić sakramentu pokuty, a następnie Komunii?”), jednak konkluzja ta pojawia się praktycznie w najbardziej kontrowersyjnym fragmencie dokumentu Franciszkiego w przypisie nr 351: „W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakra-

<sup>2</sup> O specyfice tego tekstu i trudnościach interpretacyjnych może świadczyć jeden szczegół dotyczący wykorzystania w przywołanym tekście wypowiedzi Jana Pawła II z *Familiaris consortio* i wypowiedzi soborowej z *Gaudium et spes*. Przytoczone teksty dotyczą tylko i wyłącznie sakramentalnych związków małżeńskich, autor adhortacji używa ich natomiast w sposób nieadekwatny lub zmanipulowany w odniesieniu do związków niesakramentalnych.

mentów. Dlatego «kapłanom przypominam, że konfesorat nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana» (Franciszek Adhort. apost. *Evangelii gaudium* [24 listopada 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Zaznaczam również, że Eucharystia «nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych», (tamże, 47: 1039)” (AL, przyp. 351).

Jeśli przyjąć, że w swoim przemówieniu kard. Kasper wskazał niejako warunki progowe do reinterpretacji tradycyjnej doktryny i dyscypliny kościelnej, to można zauważyć, że są one wiernie powtórzone w papieskim dokumencie. Tytułem jednego przykładu zestawienie dwóch fragmentów:

Jeśli osoba rozwiedziona w nowym związku: [...] wyjaśniła i uporządkowała zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa, o ile jest ostatecznie wykluczone, by mogła powrócić [...] (kard. Kasper)

Czym innym jest drugi związek, [...] który umocnił się z czasem, [...] wielką trudnością, by cofnąć się wstecz (papież Franciszek).

Nietrudno dostrzec, jak bardzo wyraziście dokonuje się tutaj realizacja osławionej zmiany paradygmatu – miejsce zasad doktrynalnych zajmuje tzw. duszpasterstwo osadzone w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, naznaczonej zwłaszcza wielopostaciowym kryzysem postmodernistycznym.

Znowu trzeba oddać głos niemieckiemu kardynałowi:

Dochodzimy do kluczowego punktu. Sakramenty, także małżeństwo, to sakramenty wiary. [...] Kluczowe zatem pytanie brzmi: jaka jest wiara przyszłych małżonków? W krajach o długiej tradycji chrześcijańskiej widzimy, jak żywe przez stulecia oczywistości wiary chrześcijańskiej oraz naturalnego pojmowania małżeństwa i rodziny, legły w gruzach. Wiele osób jest ochrzczonych, ale nie podlega ewangelizacji. Ujmując rzecz paradoksalnie, są to ochrzczeni katechumeni, jeśli nie wręcz ochrzczeni poganie.

W tej sytuacji nie możemy wyjść od spisu przykazań i prawd nauczanych, skupiać się na tak zwanych „palących kwestiach”. [...] musimy zacząć w sposób radykalny, czyli od korzeni wiary i pierwszych pierwiastków wiary i przejść krok po kroku drogę wiary (FC 9, EG 34-39). Bóg jest Bogiem drogi; w historii zbawienia przeszedł drogę wraz z nami<sup>3</sup>.

Przyjęte założenia wyznaczyły charakterystyczną metodologię redaktorów posynodalnej adhortacji. Pomimo deklaracji na temat *itinerarium* wiary, w samym punkcie wyjścia daje się zauważyć uznanie i proklamowanie nie-

<sup>3</sup> Cyt. za: *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].



zbywalnej dychotomii – etosu wiary i etosu świeckiego. Stąd też w przyjętej metodologii pracy punktem wyjścia nie jest sfera doktrynalna, nie kairologiczna („palące kwestie”), ale owym punktem wyjścia mają być „korzenie wiary” i dynamiczna historia zbawienia. Problemem jednak jest interpretacja owego „korzenia wiary”, skoro w tej samej propozycji metodologii czytamy: „Należy odróżnić cywilny związek małżeński opisany wedle jasnych kryteriów od innych form «nieuregulowanego» współżycia takich jak potajemne śluby, związki partnerskie a zwłaszcza rozpusta i tak zwane dzikie małżeństwa. Życie nie jest tylko czarne albo białe, ma zaś wiele odcieni”<sup>4</sup>. Wydaje się, że bardziej uczciwe jest proste stwierdzenie, iż sednem przyjętej metodologii jest konkretyzacja egzystencji, której wyrazem jest dobitna sugestia zburzenia oczywistości wiary i naturalnego pojmowania małżeństwa i rodziny oraz osadzenia człowieka i małżeństwa w determinującej go sytuacji zsekularyzowanego i zlaicyzowanego świata.

Ten postulat jest w swej istocie prostym powrotem do koncepcji człowieczeństwa osadzonego w rzeczywistości („Das Ja zur Wirklichkeit”) autorstwa Alfonsa Auera. W świetle jego teorii autonomii moralnej decydujące jest to, że człowiek ze swoją wielowymiarowością egzystuje w „rzeczywistości”, to, że środowisko ludzkie jest czysto świeckie, pozbawione jakiegokolwiek formy transcendencji, a współczesny człowiek doznaje „świadomości współczesnej świeckości”. To ostatnie oznacza z kolei, że człowiek ten w pełni akceptuje fakt, iż w realizacji swojej wolności jest zdany wyłącznie na siebie.

W lekturze szeregu wypowiedzi synodalnych i posynodalnych uderza, że na Synodzie przyjęto – zdaniem niektórych – perspektywę realnej rezygnacji z transcendencji, a w konsekwencji z Boga Zbawcy. W efekcie przyniosło to obraz małżeństwa jako ideału (faktycznie niemożliwego do realizacji w realiach współczesnego świata), a nie jako sakramentu. Stąd też w *Amoris laetitia* zazwyczaj mowa jest o „ideale” małżeństwa, co oznacza myślenie o małżeństwie jako o odwiecznej idei, do której mężczyźni i kobiety dostosowują się bardziej lub mniej, zależnie od zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego też rozwód i zawarcie drugiego związku, choć wyraźnie sprzeczne z ewangelicznym wzorem, są jednak w tej sytuacji w „rzeczywistości” odniesione do okoliczności łagodzących, które redukują winę. W konsekwencji, pożycie seksualne osób w takim związku już nie jest cudzołóstwem, gdyż chroniąc wzajemną wierność, przyczynia się do dobra potomstwa (może stanowić co najwyżej grzech lekki, który nie pozbawia łaski)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cyt. za: *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].

<sup>5</sup> Na marginesie należy zauważyć, że w adhortacji *Amoris laetitia* nie pada ani razu słowo „cudzołóstwo”. Jest to o tyle zastanawiające, że w *Katechizmie Kościoła katolickiego* jest wyraźnie



Sygnalizowane oddzielenie człowieka/małżonków od Stwórcy jest konkretnym wyrazem „moralności autonomicznej”, która została krytycznie oceniona w encyklice *Veritatis splendor*:

Ponieważ jednak zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego, doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie „ludzkiej”, to znaczy wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie i którego wyłącznym źródłem jest ludzki rozum. Nie można by w żaden sposób uznać Boga za Autora tego prawa, co najwyżej w tym sensie, że rozum ludzki korzysta ze swej prawodawczej autonomii na mocy pierwotnego i nieograniczonego mandatu, udzielonego człowiekowi przez Boga (VS, nr 36).

Konsekwencją skrajnej lub idącej w kierunku skrajności autonomii moralnej jest podważenie obiektywnych źródeł moralności czynu ludzkiego.

Jak stwierdza papież Franciszek – pojawia się współcześnie dualizm podejścia do normatywnej oceny ludzkich działań: „Rozumiem tych, którzy wołają duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę «nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem»” (AL, nr 308).

Ukazany dualizm sugeruje istnienie wyraźnej opozycji. Jednym z jej elementów, jednoznacznie dystansowanych przez papieża, jest tzw. „duszpasterstwo rygorystyczne”, które wiąże się – w prezentowanym ujęciu – jednoznacznie z legalizmem. Jego wyrazem jest prymat normy nad dobrem, przy czym norma byłaby tu źródłem dobra, a nie dobro źródłem normy.

Tymczasem w postulowanym paradygmacie „duszpasterskim” o proweniencji „miłosierdzia” okoliczności łagodzące upoważniają faktycznie do przekroczenia normy, a ostatecznie do jej zniesienia. Jednak taka interpre-

---

napisane: „*Cudzołóstwo*. Słowo to oznacza niewierność małżeńską. Gdy dwoje partnerów, z których przynajmniej jeden jest w związku małżeńskim, nawiązuje stosunki płciowe, nawet przelotne, popełniają oni cudzołóstwo. Chrystus potępia cudzołóstwo nawet w postaci zwykłego pożądania. Szóste przykazanie i Nowy Testament bezwzględnie zakazują cudzołóstwa. Prorocy ukazują jego ciężar. Widzą w cudzołóstwie figurę grzechu bałwochwalstwa.

Cudzołóstwo jest niesprawiedliwością. Ten, kto je popełnia, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań. Rani znak przymierza, jakim jest węzeł małżeński, narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymując umowy znajdującej się u jego podstaw. Naraża na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, które potrzebują trwałego związku rodziców” – KKK, nr 2380-2381.

tacja okoliczności łagodzących prowadzi nieuchronnie do minimalizmu moralnego.

Papieski dokument potwierdza, że działanie moralne rozgrywa się pomiędzy obiektywną normą moralną a bezspornie wymagającą rzeczywistością sytuacyjną. Jednak w ujęciu *Amoris laetitia* można zauważyć sugestię, że sumienie, wskazując na wybór i działanie moralne, liczy się nade wszystko i przede wszystkim z nader złożoną rzeczywistością. Jakkolwiek jest ona określana w dokumencie mianem „okoliczności”, to jednak faktycznie zyskuje chyba rangę o wiele bardziej poważną – „sytuacji etycznej”. Inaczej mówiąc, *Amoris laetitia* wspominając o okolicznościach łagodzących, faktycznie przesuwają bardzo wąską granicę między nimi a mocną funkcją normatywną sytuacji etycznych.

Niewątpliwie można zauważać zbieżność elementów sytuacyjnych z tradycyjnymi kategoriami okoliczności. Jest to jednak zbieżność materialna, natomiast formalnie te elementy nie tylko obciążają lub usprawiedliwiają w sferze subiektywnej, lecz stanowią podstawę normowania obiektywnego – stanowią skonkretyzowane i realne wezwanie Boże do człowieka. Głębsza analiza sytuacji pozwala odkryć w niej szereg elementów, które rzutują na ukształtowanie się decyzji moralnych. Trzeba jednak zauważyć, że występują wśród nich elementy bezsprzecznie realne, podobnie jak realne jest wezwanie Boga, skierowane do człowieka, elementy takie, które mają charakter ogólny, ale także i te, które wymykają się normom ogólnym w bezpośrednich ocenach.

W przyjętej perspektywie, określonej przez paradygmat duszpasterski, okazuje się lub przynajmniej może się okazać, że w sytuacjach czy też „okolicznościach łagodzących” osoba nie odpowiada za zło, które obiektywnie wyrządziła. Jednak takie ujęcie sprawia, że zamiast pomocy ludziom, by żyli moralnie dobrze – wskazuje się na sytuacje/okoliczności jako sposób uwolnienia ludzi od roszczeń prawa moralnego (prawo bowiem jest w tej perspektywie postrzegane jako przeszkoda na drodze do spełniania szczęścia i dobra).

### 3. Pytanie o sumienie

Dowartościowanie sytuacji etycznej prowokuje do wyakcentowania niepowtarzalności i jednorazowości każdego człowieka – podmiotu działania moralnego. Nie kwestionując tych kategorii, należy wszakże dostrzec ciągłość i powiązanie wielu poszczególnych działań, które wszak wynikają ze stałej istoty działającego podmiotu.

Dominującym elementem płaszczyzny sytuacji etycznej w jej ogólnym wymiarze, podlegającym ogólnym normom i naznaczonym odpowiedzialnością za swe działania moralne, jest istota ludzka.

Drugą płaszczyzną, niewątpliwie wymakającą się bezpośrednio ocenie płynącej z ogólnych norm, jest zespół czynników bardzo szczegółowo określających relacje z osobą ludzką jako sprawcą czynu. Sytuacja jawi się wówczas jako historyczna jednorazowość i zmienność, która może otwierać szansę dla intymnego wręcz dialogu z Bogiem i tworzyć możliwości nadzwyczajnej Jego interwencji. Taka wizja dialogu o charakterze normatywnym dla człowieka zawarta jest w soborowym obrazie sumienia jako sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem.

W takiej perspektywie mieści się także umiarkowany sytuacjonizm etyczny z wyrażną dominantą chrześcijańskiej roztropności.

Jeśli przyjmuje się fakt, że Bóg stworzył człowieka jako jednostkę indywidualną, jednorazową, jako osobę, to nie może On przekreślić możliwości, aby tej osobie poza pośrednictwem normy i rzeczywistości bytowej uobecnić imperatyw swej woli. Jest to prawo wolności Boga, oczywiście nie arbitralnej (protestantyzm), ale w zakresie ogólnego porządku moralnego, który jest przez Niego ustanowiony i oparty na Jego Boskiej Istocie. Bóg ma więc możliwość wyznaczyć jednostce cel życiowy, którego ona nie jest zdolna określić ani na podstawie znajomości prawa, ani wiedzy o egzystencji własnego „ja”, ani też z elementów pozostałych sytuacji. Bóg może zażądać od jednostki określonej postawy, szczególnego kierunku postępowania i zadań oraz w sensie właściwym i ścisłym nałożyć to jako obowiązek (Rosik 1992, s. 180).

Tym bardziej jednak konieczne staje się uściślenie wizji sumienia – na ile pozostaje ono w dialogu człowieka z jego Stwórcą, na ile natomiast podejmuje ono dyskurs z odgłosami świata społecznego.

W nielicznych głosach komentarzy, który popłynęły od samego autora adhortacji, na szczególną uwagę zasługiwał ten, który wyraźnie deklarował charakter „tomistyczny” papieskich rozstrzygnięć w dokumencie<sup>6</sup>. Warto więc w tym miejscu przywołać węzłowy fragment synejdezjologii św. Tomasza z Akwinu.

W ogólnych założeniach tego systemu zwraca uwagę jako podstawowa doktryna – koncepcja człowieka jako obrazu Boga, ze swej natury zdążające-

---

<sup>6</sup> „[...] niektórzy twierdzą, że u podstaw *Amoris laetitia* nie ma moralności katolickiej, lub co najmniej nie ma pewnej etyki. Chciałbym jasno stwierdzić, że moralność *Amoris laetitia* jest tomistyczna, wielkiego Tomasza z Akwinu. Możecie o tym porozmawiać z wielkim teologiem, jednym z dziś najlepszych i najbardziej dojrzałych, kardynałem Christophem Schönbornem. Pragnę to powiedzieć, abyście pomagali ludziom, którzy uważają, że moralność jest czystą kazuistyką. Pomóżcie im w uświadomieniu sobie, że wielki Tomasz posiada wielkie bogactwo, które może nas stale inspirować” – Franciszek przekonuje o tomistycznych inspiracjach „*Amoris laetitia*”, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,6197,franciszek-przekonuje-o-tomistycznych-inspiracjach-amoris-laetitia.html> [dostęp: 14.02.2018].

go do prawdy, dobra, szczęścia, jak również życia we wspólnocie. Istotne dla antropologii tomistycznej jest dostrzeżenie i dowartościowanie wolności, która wynika z naturalnego otwarcia się istoty ludzkiej na uniwersalność prawdy i dobra. Tak pojęta wolność jest rozwijana przez wychowanie i nabywanie cnót. Tomasz rozumiał cnoty jako dynamiczne sprawności duszy i serca. Postrzegał przy tym doniosłą rolę prawa, pojmowanego jako dzieło i wytwór mądrości.

Według św. Tomasza istnieją w człowieku jakby dwa centra, które odgrywają role zworników tego, wyżej zakreślonego układu. Jednym jest miłość, która ożywia i jednoczy wszystkie cnoty. Drugim natomiast jest roztropność, która także kieruje cnotami teologalnymi. Należy przy tym zwrócić uwagę, że roztropność jest nie tyle cnotą zabezpieczającą, ile raczej spełnia funkcję swoistej wnikliwości ducha. Określa wówczas, co należy czynić, aby osiągnąć większe dobro.

Dopiero w takiej perspektywie uwyraźnia się istotna funkcja sumienia. W myśli Tomaszowej sytuuje się ono tuż obok cnoty roztropności. Niemniej jednak Doktor Anielski nie traktuje sumienia w traktacie o roztropności jako rodzaju cnoty, ale postrzega je jako czynność rozumu praktycznego (sumienie jawi się zatem jako rodzaj sprawności intelektualnej). W tym miejscu zarysowuje się pewien problem: Jak bowiem należy wiązać sumienie ze sprawnościami? Czy jest ono samo w sobie *habitus* czy też aktem?

Żeby ów problem rozwiązać, należy mieć na uwadze poczynione przez Tomasza rozróżnienie: synderezy i synejdezy. Sumienie bowiem, zdaniem Akwinaty, ujawnia dwojaką płaszczyznę. Tak więc, z jednej strony wydaje konkretne sądy co do czynów orzekanych przez nie jako dobre lub złe. Dotyczy to zarówno czynów zamierzonych, jak i dokonanych. Jednak z drugiej strony, można i należy widzieć w sumieniu naturalny i radykalny zmysł wyuczulony ogólnie na dobro i na zło (por. Górnicka-Kalinowska 1993, s. 70-72).

Pozwala to wyróżnić w sumieniu to, co zostaje określone jako syndereza, a co jest w opisie Akwinaty iskrą sumienia, oraz to, co stanowi – mówiąc dalej obrazowo – ogień wywołany tą iskrą, na niej bazujący – jest to sumienie właściwe. Ta iskra, czyli syndereza, nie jest przy tym okresowa, nie gaśnie, lecz uczestniczy w naturze ducha. Dlatego nie może pobłądzić ani zgrzeszyć.

Jedni głosili, że prasuimienie [syndereza] jest jakąś władzą wyższą od rozumu; inni, że jest nim sam rozum: nie jako rozum, ale jako natura. Naszym zdaniem prasuimienie nie jest władzą, lecz sprawnością. [...] Otóż pierwsze zaczątki czy zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności, którą – jak uczy Filozof – zwie się „pojmowanie czy intuicja zasad”. Stąd też i wszczepione nam z natury zasady czy zaczątki w dziedzinie postępowania nie należą do specjalnej władzy, ale do specjalnej natural-

nej sprawności, która zwie się *synderesis* – prasmusienie. Dlatego to o prasmusieniu mówi się, że pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, w sensie: w oparciu o pierwsze zasady szukamy właściwej drogi postępowania, a znalezionej osądzamy również w oparciu o nie. Jasne więc, że prasmusienie nie jest władzą, ale naturalną sprawnością (STh I, q. 79 a.12).

Wydaje się zatem, że w świetle Tomaszowej doktryny można wysunąć następujące wnioski o charakterze ogólnej synejdezjologii:

- 1) sumienie nie jest tożsame ze samoświadomością swego własnego „ja” (pewnością dotyczącą tegoż „ja”);
- 2) taka samoświadomość może być tylko refleksem obiegowych przekonań środowiska społecznego;
- 3) taka samoświadomość może być wynikiem najzwyczajszego braku krytycznego dystansu oraz braku wsłuchiwanie się w głębię własnej duszy;
- 4) utożsamienie sumienia z powierzchowną samoświadomością (zagroża w konsekwencji subiektywnością) prowadzi ostatecznie do zniewolenia (uzależnienia od opinii) w miejsce wyzwolenia;
- 5) takie utożsamienie sumienia wskazuje na identyfikację z pseudoracjonalną pewnością.

Niestety wydaje się, że krytyczna ocena błędnej wizji sumienia odnosi się do niejasnych sformułowań papieskiego dokumentu i może narazić się na taką interpretację.

Adhortacja papieża Franciszka o miłości małżeńskiej od chwili jej publikacji budzi szereg kontrowersji. Wynikają one po części z niejednoznaczności analizowanego tekstu, po części ze swoistej nowej hermeneutyki interpretacyjnej – najbardziej kluczowe i zarazem kontrowersyjne sugestie dokumentu zawarte są w jednym przypisie. Dużą trudnością jest brak autorskiego komentarza do uwag i kwestii podnoszonych przez czytelników dokumentu.

W tej sytuacji bardziej uprawnione staje się mówienie o tym, że dokument dopuszcza takie możliwości interpretacyjne, które wskazują na kreatywną rolę sumienia. Jest to rola uwidoczniła w tak zwanej „nowej teologii moralnej” po Soborze Watykańskim II. Według tendencji wówczas zaistniałych w imię wolności, sytuacji egzystencjalnych, niepowtarzalności i indywidualności człowieka należy dopuścić deregulację norm prawa moralnego na rzecz suwerennych i autonomicznych decyzji sumienia. Jest to pogląd wyraźnie skrytykowany przez nauczanie św. Jana Pawła II, wielokrotnie krytycznie podejmowany przez kard. Ratzingera – papieża Benedykta XVI. Trudno uznać zatem obecnie prezentowaną interpretację *Amoris laetitia* jako wyraz „hermeneutyki ciągłości”, a także jako nauczanie wyrastające z tradycji tomistycznej.

CREATIVE CONSCIENCE IN *AMORIS LAETITIA*?

## SUMMARY

The article is an attempt to answer the question of whether the apostolic exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis is a manifestation of a creative conscience. In connection with the above, the concept and essence of the so-called “creative conscience”, then – in accordance with the teaching spirit of the Bishop of Rome – the status of Christian marriage in the contemporary world was outlined and, finally, the current teaching was confronted with the traditional vision of conscience.

Due to the lack of an original commentary on the comments and issues raised by the readers of the document, it becomes legitimate to say that the document allows such interpretative possibilities that point to the creative role of conscience. This is the role shown in the so-called “new moral theology” after the Second Vatican Council. Therefore, it is difficult to recognize the present interpretation of *Amoris laetitia* as an expression of “hermeneutics of continuity” and also as teaching stemming from the Thomist tradition.

**Słowa kluczowe:** adhortacja apostolska *Amoris laetitia*; papież Franciszek; tradycja; kreatywne sumienie

**Keywords:** apostolic exhortation *Amoris laetitia*; Pope Francis; tradition; creative conscience

## BIBLIOGRAFIA

## Nauczanie Kościoła

- Benedykt XVI (2012), Przemówienie podczas VII Światowego Spotkania Rodzin, Mediolan (2 czerwca 2012), „L'Osservatore Romano” nr. 7-8, s. 23.
- Franciszek (2016), Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Wrocław 2016.
- Franciszek (2013), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, [24 listopada 2013], „Acta Apostolicae Sedis” 105 [2013], s. 1038.
- Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 186.
- Jan Paweł II (1993), Encyklika *Veritatis splendor* [...] do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. Watykan 1993, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 705-838.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.
- Sobór Watykański II (2002), Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, s. 526-606.
- Sobór Watykański II (2002), Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, s. 288-301.



**Literatura pomocnicza**

- Böckle F. (1995), *Existentialetik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg, s. 1301-1304.
- Buttiglione R. (1993), *Dar ciała darem osoby. Autonomia sumienia wobec autonomii prawdy. Uwagi dotyczące wybranych aspektów współczesnego sporu o encyklikę „Humanae vitae”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin, s. 113-174.
- Chiavacci E. (1969), *La legge naturale ieri e oggi*, w: *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia, s. 73-82.
- Deklaracja Kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym* (1992), „Emaus” nr 2(15), s. 54.
- Górnicka-Kalinowska J. (1993), *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa.
- Jurczyk B. (1994), *Wolność – sumienie – prawda w świetle encykliki Veritatis splendor. Krytyczna ocena koncepcji „kreatywnego” sumienia*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika Veritatis splendor*, red. P. Morciniec, Opole, s. 53-77.
- Piana P. (1981), *O hermeneutykę decyzji etycznej*, „Communio” R. 1 nr 3, s. 23-38.
- Ratzinger J. (1991), *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4 nr 3/4, s. 171-184.
- Rosik S. (1992), *Rozpoznanie wezwania moralnego przez sumienie*, w: S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin, s. 163-191.
- Seifert J. (1995), *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin, s. 169-188.
- Sobór Watykański II (2002), *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, s. 288-301.
- Styczeń T. (1984), *Kryzys w teologii moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. 32, z. 2, s. 49-52.
- Tomasz z Akwinu (1980), *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, London.

**Publikacje w wersji elektronicznej**

- Franciszek przekonuje o tomistycznych inspiracjach „Amoris laetitia”*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/ktualnosci-papieskie/art,6197,franciszek-przekonuje-o-tomistycznych-inspiracjach-amoris-laetitia.html> [dostęp: 14.02.2018].
- Kasper W. (2014), *Droga miłosierdzia*, „Tygodnik Powszechny” 24.03, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/node/22304> [dostęp: 14.02.2018].
- [Kasper W.], *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].
- Schneider A., *„Amoris laetitia” – potrzeba wyjaśnienia*, <http://www.m.pch24.pl/Informacje/informacja/id/42990> [dostęp: 14.02.2018].

**PAWEŁ BORTKIEWICZ TCh** – kapłan i teolog, profesor zatrudniony na UAM w Poznaniu i WSKSiM w Toruniu, autor kilku książek i wielu artykułów, publicysta katolicki.





ANDREI TRON

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

## **Oblubieńcza jedność Chrystusa i Kościoła a sakrament małżeństwa w adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia***

Perspektywa miłości oblubieńczej przenika całe Pismo Święte (KKK pkt 1602) od księgi Rodzaju (1-2), w której szczytem stworzenia jest powołanie do życia mężczyzny i kobiety, poprzez Stary Testament (Oz 2,21; Jr 3,6-13; Iz 54; Ez; Ps 19 [18]; Ps 45 [44]; PnP), w którym Bóg objawia się jako Oblubieniec narodu wybranego, ale ukryty i przemawiający przez proroków (więcej na ten temat Manns 2005, s. 14-82); poprzez Ewangelie, w których Bóg w Jezusie Chrystusie nazywa siebie Oblubieńcem (Mt 9; 22; 25 oraz teksty równoległe im w Łk oraz Mk, J 2; 3) i już odsłania oblicze swojej Oblubienicy, którą jest Kościół, oraz listy Pawłowe (2 Kor 11; Ef 5) aż do Apokalipsy, w której opisane są gody Baranka.

Papież Franciszek w Adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia* aż w dziewięciu punktach nawiązuje do oblubieńczej relacji Chrystusa i Kościoła, mówiąc o sakramencie małżeństwa i odnosząc się przy tym do dokumentów Jana Pawła II (AL, nr. 11, 63, 69-73, 75, 77). Analizując teksty obecnego papieża, spróbujemy wykazać ciągłość i aktualność biblijnej rzeczywistości misterium miłości Boskiego Oblubieńca jako fundamentu sakramentu małżeństwa, jak również życia chrześcijańskiego, czyli ukazać korelację więzi oblubieńczej Chrystusa i Kościoła w całości<sup>1</sup>, a także w życiu poszczególnych chrześcijan<sup>2</sup> i w sakramentalnej więzi małżeńskiej.

---

<sup>1</sup> Pytanie o kolektywną osobowość Kościoła zadają różni teologowie. H.U. von Balthasar twierdzi, że można spoglądać na Kościół jako osobę tylko w odniesieniu do Maryi, która jest figurą Kościoła. Czesław Bartnik, odpowiada na to pytanie pozytywnie, kładąc akcent na osobowość oraz szukając możliwości przypisania jej takich cechy osoby, jak: rozumność, wolność, transcendencję, podmiotowość, jedność wewnętrzną oraz zdolność wzrastania ku doskonałości. Według niego Ko-

## Krótki zarys historyczny tematu

Paradygmat miłości oblubieńczej (małżeńskiej) od początku chrześcijaństwa jest obecny w myśli teologicznej. Właśnie o takiej miłości Chrystusa do Kościoła wypowiadają się u początku chrześcijaństwa ojcowie Kościoła<sup>3</sup>. Przez pryzmat tej tajemnicy ojcowie wpatrują się chociażby w tajemnicę wcielenia Pańskiego, w której to Bóg w osobie Jezusa Chrystusa łączy się z człowieczeństwem. Unia hipostatyczna bóstwa i człowieczeństwa widziana właśnie z perspektywy paradygmatu oblubieńczej miłości pozwalała ojcom mówić w sposób właściwy o jedności boskiej i ludzkiej natury w osobie Jezusa Chrystusa, jak również konsekwentnie o Jego więzi z Kościołem. Z tej perspektywy widzi się ofiarę Krzyża, która jest wyrazem największej miłości, a z której wypływa nowe stworzenie, z Nowego Adama-Chrystusa jest tworzona Nowa Ewa-Kościół, czyli nowa ludzkość (zob. Augustyn z Hippony 1953, 120, 2, PL 35; Tromp 1932, s. 489-527, przyp. 2)<sup>4</sup>. To z tej bosko-ludzkiej więzi naznaczonej miłością, której poddał się Bóg i do której zaprasza człowieka, wypływają istotne implikacje dla życia moralnego oraz duchowego osób ochrzczonych, a także dla sakramentalnego związku małżeńskiego tych samych ochrzczonych osób<sup>5</sup>.

Paradygmat miłości oblubieńczej odnoszony do jedności Chrystusa i Kościoła ukazywany był w historii teologii chrześcijańskiej przez różnych teologów.

---

ściół ma wiarę, nadzieję i miłość, nie jako suma poszczególnych osób, ale jako jedna osoba. Kościół rodzi się, rozwija się, staje się Kościołem w czasie, dojrzewa, walczy, cierpi, wysila się, oczyszcza się, to znaczy napelnia się treściami osobowości, dlatego nie można opisać Go na poziomie apersonalnym. J. Maritain, odnosząc się do Listu do Efezjan (5), twierdzi, że Kościół nie ma osobowości mnogiej, tylko konkretnie jest osobą i jest to „jego przywilejem nadprzyrodzonym i absolutnie wyjątkowym”. Kościół w ciele i duszy „ma istnienie i osobowość nadprzyrodzone” (por. Balthasar 1985, s. 145-149; Bartnik 1984, s. 163-175; Maritain 1977, s. 23-31, 153-157).

<sup>2</sup> O tym, że dusza chrześcijanina jest oblubienicą Chrystusa, mówią Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Ambroży, Pseudo-Dionizy Areopagita, Hieronim, Efreem Syryjczyk (por. Lubac 1943, s. 182-188; Valković 1965, s. 125-126).

<sup>3</sup> Wśród ojców Kościoła mówiących o misterium jedności Chrystusa i Kościoła są m.in.: Augustyn, Ambroży, Beda Czcigodny, Jan Damasceński, Jan Chryzostom, Orygenes i inni.

<sup>4</sup> Rozwój myśli patrystycznej na temat tworzenia/budowania Kościoła z boku (żebra) Chrystusa wykazuje w swoim artykule prof. Pilloni. Fragment Księgi Rodzaju mówiący o stworzeniu Ewy już w II wieku, rozpoczynając od Orygenes, był odczytywany w perspektywie chrystologiczno-ekleziologicznej. Ambroży z tej perspektywy odczytuje 5 rozdział Listu do Efezjan. Augustyn, bazując na wcześniejszej egzegezie, odczytuje teksty Rdz 2,22-24, J 19,34 i Ef 5,31-32 w świetle miłości oblubieńczej również fragment Ewangelii Janowej mówiący o weselu w Kanie Galilejskiej. Według wymienionego autora Hieronim, Orygenes, Ambroży, Augustyn oraz Jan widzą i wykazują koneksje tekstów Rdz 2,22-24 i J 19,34 na temat stworzenia kobiety/Kościół z boku Adama/Chrystusa (por. Pilloni 2010, s. 289-317).

<sup>5</sup> Konsekwencją tego związku oblubieńczego jest jego nierozzerwalność. Chrystus i Kościół (jak w swej całości, tak i w poszczególnym wierzącym) są nierozłączni. W takim kontekście głębiej się rozumie słowa św. Pawła: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?” (Rz 8,35).

W Średniowieczu ten temat podejmują św. Bernard z Clairvaux w *Sermones super Cantica Canticorum*, Innocenty III w *De Quadripartita specie nuptiarum*<sup>6</sup> oraz św. Tomasz z Akwinu w komentarzach do Pisma Świętego, dotyczących tych fragmentów, w których Chrystus nazywa siebie Oblubieńcem lub jest nim nazywany, oraz psalmów 19 i 45. Do tego ostatniego teologa w sposób szczególny wypada się odnieść ze względu na jego wielki teologiczny dorobek oraz ewidentne odniesienie do myśli patrystycznej obecnej w *Komentarzach biblijnych*. James A. Weisheipl mówi, że w tych dziełach Akwinaty urzeczywistniają się trzy elementy scholastycznej metody komentowania teksów biblijnych: odniesienia do fragmentów Pisma Świętego, odniesienia do myśli ojców Kościoła i w końcu argumenty racjonalne (por. Weisheipl 1974, s. 116). Z jednej strony komentarze św. Tomasza są wiernym przekazem myśli patrystycznej, a z drugiej strony są już innowacyjnym dziełem samego teologa. Znajduje się w nich syntetyczne przedstawienie myśli patrystycznej i Tomaszowej, które wzajemnie się przenikają. Z tego powodu Tomaszowe komentarze do Pisma Świętego mają szczególną wartość naukową. Ciekawe jest, że w komentarzu do Listu do Efezjan Doktor Anielski wylicza cztery wielkie sakramenty, z których czwartym jest sakrament małżeństwa z powodu jego znaczenia: ukazuje bowiem głębię i wielkość tajemnicy miłości i równocześnie więzi, która łączy Chrystusa i Kościół<sup>7</sup>.

W następnym, i to dosyć długim, okresie historii Kościoła akcent paradygmatu oblubieńczego zostaje w teologii przesunięty z Kościoła rozumianego jako całość oraz z każdego konkretnego ochrzczonego na bardzo zawężoną grupę osób, a mianowicie na siostry zakonne. Jaskrawym przykładem tego jest dzieło św. Alfonsa Marii Liguoriego *La vera sposa di Gesù Cristo* (1790), jakkolwiek ma ono również wartość dla wiernych świeckich.

<sup>6</sup> To dziełko papież Innocenty III napisał, będąc jeszcze kardynałem Lotario di Segni w latach 1190-1198. Na samym początku swego dzieła pisze, że traktuje w nim o czterech typach małżeństwa według czterech ówczesnych interpretacji teologicznych Pisma Świętego: historycznej, alegorycznej, tropologicznej oraz anagogicznej. Pierwsze jest pomiędzy mężczyzną i kobietą, drugie pomiędzy Chrystusem i Kościołem, trzecie pomiędzy Bogiem a duszą uczciwą oraz czwarte pomiędzy Słowem a naturą ludzką. Innocenzo III, *I quattro tipi di matrimonio (De Quadripartita specie nuptiarum)*, Segni 2005, s. 27.

<sup>7</sup> *Notandum est hic, quod quatuor sacramenta dicuntur magna, scilicet baptismus ratione effectus, quia delet culpam et aperit ianuam Paradisi; confirmatio ratione ministri, quia solum a pontificibus et non ab aliis confertur; Eucharistia ratione continentiae, quia totum Christum continet; item matrimonium ratione significationis, quia significat coniunctionem Christi et Ecclesiae* [Znane jest to, że cztery sakramenty nazywane są wielkimi, to znaczy: chrzest z powodu jego skutku, albowiem usuwa winę i otwiera bramę Raju; bierzmowanie z powodu szafarza, ponieważ tylko najwyższym kapłanom i nie innym jest dane celebrowanie go; Eucharystia z powodu treści, ponieważ zawiera w sobie całego Chrystusa; następnie małżeństwo z racji znaku, ponieważ oznacza złączenie Chrystusa i Kościoła] (tłum. A. Tron) – (Sanctus Thomas Aquinatis 1953).

Podjęcie tego tematu w duchu pierwszych wieków chrześcijaństwa następuje ponownie w XX stuleciu. Przed Soborem Watykańskim II opracowują go chociażby Sebastiaan Tromp, Matthias Scheeben (zob. Tromp 1932, s. 489-527; Tromp 1937, s. 3-29; Scheeben 2006). Sam Sobór natomiast w trzech dokumentach odnosi się wprost do omawianego zagadnienia, wiążąc tajemnicę oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła z tajemnicą sakramentu małżeństwa oraz z życiem chrześcijanina<sup>8</sup>.

Wielkim promotorem tematu w trakcie Soboru i po nim stał się Karol Wojtyła, później papież Jan Paweł II. W sposób szczególny wymiar oblubieńczy relacji Chrystusa i Kościoła jest rozwinięty w jego papieskich katechezach podczas audyencji śródowych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, w *Familiaris consortio*, *Mulieris dignitate*. Wspomniany jest także w innych jego dokumentach magisterialnych<sup>9</sup>. Dzięki papieżowi z Polski omawiane zagadnienie na nowo utrwaliło się we współczesnej literaturze teologicznej aż do ostatnich dwóch synodów na temat rodziny, w których także pojawia się ten temat. Spróbujmy więc postawić kolejny krok w kierunku nakreślenia zarysów tego, o czym mówi papież Franciszek we wspomnianej adhortacji.

## **Przedwieczna miłość Boga Trójjedynego źródłem miłości oblubieńczej**

Ojciec święty w dokumencie posynodalnym w takich słowach nawiązuje do źródła miłości oblubieńczej:

Para, która kocha i rodzi życie, jest prawdziwą żywą „figurą” (ale nie żadną z tych wykonanych z kamienia lub złota, jakich zakazuje Dekalog), zdolną ukazać Boga Stwórcę i Zbawiciela. Dlatego płodna miłość staje się symbolem intymnej rzeczywistości Boga [...]. W tym świetle owocne relacje małżonków stają się obrazem, służącym do odkrycia i opisanja tajemnicy Boga kontemplowanej przez chrześcijan poznających w Trójcy Świętej Boga Ojca, Syna i Ducha miłości. Trójjedyny Bóg jest komunią miłości, a rodzina jest jej żyjącym odzwierciedleniem (AL, nr 11; zob. również MD, nr 7; Kunka 2015, s. 64-77).

---

<sup>8</sup> *Lumen gentium* 6, 63; *Sacrosanctum concilium* 7, 8, 47, 84, 85; *Gaudium et spes* 48.

<sup>9</sup> Na przykład: *Redemptor hominis* 18, 21; *Ecclesia de Eucharistia* 43, 48, 61; *Pastores dabo vobis* 3, 12, 16, 22, 23, 25, 29, 44, 50; *Vita consecrata* 3, 7, 15, 19, 32, 34, 57, 59, 64, 93, 105, 110, 112; *Redemptoris donum* 2, 3, 4, 8, 11, 14, 15, 16, 17; *Operosam diem* 15, 24, 25; *Novo millennio ineunte* 1, 6, 28, 30, 47, 49; *List Gratissimam sane* 6, 18, 19, 20, 22, 23; *Bulla Incarnationis mysterium* 8, 10, 11; *Bulla Aperite portas Redemptori* 7.

Tę myśl papież niejako wzmacnia cytatem z wypowiedzi Jana Pawła II z Puebla de Los Angeles:

Światło rzucają nam słowa św. Jana Pawła II: „Osoby naszego Boga w swej najbardziej wewnętrznej tajemnicy nie pozostają w samotności, lecz tworzą rodzinę, ponieważ w tajemnicy tej zawiera się ojcostwo, synostwo i sama istota rodziny, jaką jest miłość. Miłością w tej Bożej rodzinie jest Duch Święty” (AL, nr 11)<sup>10</sup>.

Małżeństwo i miłość ludzka, w świetle zacytowanych wyżej myśli, są odbłaskiem tej przedwiecznej Miłości, są odkupione przez Chrystusa i równocześnie przez to odtworzone na wzór Trójcy Świętej (AL, nr 63). Sakrament małżeństwa odsyła więc do pierwotnego źródła wspólnoty osób, czyli do Osób Boskich. Dalej w *Amoris laetitia* czytamy: „W rodzinie ludzkiej, zgromadzonej przez Chrystusa, przywrócony jest «obraz i podobieństwo» Najświętszej Trójcy (por. Rdz 1,26) – misterium, z którego wypływa każda prawdziwa miłość” (AL, nr 71).

Za nauczaniem papieskim trzeba zatem stwierdzić, że istnieje głęboka relacja pomiędzy tajemnicą miłości Trójcy Świętej a rodziną. Pojmowanie tej relacji jest niejako zależne od relacji mężczyzna-kobieta postrzeganej jako obraz Boga (*Imago Dei*). Marc Ouellet mówi, że jeżeli taka analogia (rodzina-Trójca Święta) istnieje, to miłość małżeńska oraz relacje rodzinne nabierają niewiarygodnego teologicznego i sakramentalnego wymiaru (por. Ouellet 2006, s. 20-37). Właśnie ta analogia proponuje owocniejsze, głębsze rozumienie *mysterium Trinitatis* oraz tajemnicy mężczyzny i kobiety jako współpracowników, partnerów Boga Miłości, równocześnie daje podstawy antropologii wyrażanej przez Jana Pawła II w pojęciach „wspólnota osób” (łac. *communio personarum*), wzajemny dar z siebie, „jedność dwojga”, różnica płciowa, miłość oblubieńcza (tamże; W. Chrostowski 2017, s. 9-18). Można więc stwierdzić, że również Franciszek, opierając się na *Relatio finalis* synodu o rodzinie oraz nauczaniu Jana Pawła II, układa solidny fundament antropologii teologicznej, by móc zagłębić się w sakramentalność małżeństwa, równocześnie robiąc krok ku właściwemu przygotowaniu się do przeżywania tajemnicy jedności z Chrystusem, do której to prowadzi życie moralne chrześcijanina.

<sup>10</sup> Homilia wygłoszona podczas Mszy św. sprawowanej w Wyższym Seminarium Duchownym w Puebla de Los Angeles (28 stycznia 1979): „Acta Apostolicae Sedis” 71 (1979), 184; *Nauczanie papieskie*, II, 1, rok 1979, Poznań 1990, s. 80. „W świetle Nowego Testamentu widać wyraźnie, że odniesienia dla tej wspólnoty, jej pierwowzoru, należy szukać w Bogu samym. Zawiera się on w trynitarniej tajemnicy Jego Życia. Boskie „My” jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego „my” – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego” – GRS, nr 6.

W istocie oblubieńczy wymiar miłości, czyli miłości-daru, jest w samej Trójcy: Ojciec całkowicie daje się w Synu, różnym od siebie, co zakłada, że Ojciec nie jest identyczny z Synem a Syn z Ojcem, ponieważ Ojciec jest źródłem a Syn jest zrodzony. Ojciec jest miłością obdarowującą, a Syn przyjmuje ten dar i odpowiada nań ze wzajemnością (por. Pilloni 2009, s. 56). W momencie, wiecznym, nieczasowym, gdy Ojciec rodzi Syna z miłości, Syn przyjmuje dar miłości Ojca i na niego odpowiada miłością – współtchnie Ducha (por. Lambiasi 1998, s. 53-72). W takim znaczeniu tajemnica Trójcy jest tajemnicą oblubieńczą, która okazuje się w Stworzeniu, o ile jest ono różne od Boga i stworzone jako różne od Niego, by z Nim mogło być zjednoczone, nie w znaczeniu panteistycznym, lecz oblubieńczym (por. Pilloni 2009, s. 57; Scola 1997, s. 42-43). Trynitarny wymiar małżeństwa jest ściśle związany z tajemnicą jedności Chrystusa i Kościoła, którą to św. Paweł przedstawia na wzór miłosnej jedności mężczyzny i kobiety (Ef 5, 21-33; AL, nr 63). Stąd też kolejny krok w tej oblubieńczej logice zmierza ku Chrystusowi i Kościołowi.

### **Oblubieńczy dar zasadą czynu moralnego chrześcijanina oraz jego jedności z Chrystusem**

Przed przejściem do tematu relacji pomiędzy więzią Chrystusa i Kościoła a relacją sakramentalną małżonków konieczne jest spojrzenie również na życie chrześcijanina z perspektywy oblubieńczej. Papież Franciszek, nawiązując do *Relatio synodi* z roku 2014, mówi o wzajemnym darze z siebie małżonków jako rzeczywistości zakorzenionej w tajemnicy chrztu (AL, nr 73; III Nadzwyczajny Synod Biskupów 2014, s. 8-18). Aby pogłębić tę myśl, trzeba sięgnąć do dokumentu, w którym Jan Paweł II mówi, że przez chrzest mężczyzna i kobieta (czyli każda osoba ochrzczone) są włączeni w oblubieńcze przymierze Chrystusa i Kościoła (por. Jan Paweł II 2011, s. 278; FC, nr 13). Dlatego tajemnica chrztu oraz życie chrześcijanina są od początku naznaczone oblubieńczym charakterem. W praktyce życia codziennego – czy też inaczej – życia moralnego chrześcijanina oznacza to dążenie do oblubieńczej jedności z Chrystusem poprzez konkretne słowa i czyny oraz życie sakramentalne.

Oblubieńczy wymiar życia, działania człowieka ma być naznaczony darem z siebie, darem całkowitym, jak to uczynił Chrystus dla swojej Oblubienicy (Ef 5,25), czyli dla Kościoła w całości oraz dla poszczególnych ochrzczonych. Ofiarowując siebie w darze, Boski Oblubieniec równocześnie oczekuje od człowieka daru z siebie, aby mogła nastąpić komunika życia Boga i człowieka. Tomasz z Akwinu w komentarzu do 22 rozdziału Ewangelii Mateusza cytuje słowa Jana Chryzostoma, który nawiązując do weselnej, oblubieńczej jedności



Chrystusa i Kościoła, mówi: *Dicit autem venite ad nuptias, non pedibus, sed fide et moribus* [„Mówi zatem przyjdźcie na gody weselne, lecz nie pieszo, ale wiarą i obyczajami”] (Sanctus Thomas Aquinatis [1953<sup>2</sup>], c. 22, l. 1)<sup>11</sup>.

Uczestnictwo w oblubieńczym zjednoczeniu w wieczności, którego człowiek doświadcza w doczesności, zakłada, według słów Jana Złotoustego, życie zgodne z wiarą, obyczaje, które jej nie przeczą. Właśnie taki dar życia można więc nazwać darem całkowitym, w którym Kościół bądź w swojej całości, bądź w poszczególnym wierzącym, przyjmuje z wdzięcznością i pełną wiarą dar życia ewangelicznego od Chrystusa i swoim życiem potwierdza to, co wyznaje ustami. W tym momencie należy sformułować ważny wniosek, że życie moralne chrześcijanina bierze swój początek z miłości, którą najpierw został obdarzony przez Chrystusa i której niejako odpłaca darem własnego, dobrego życia. Życie moralne wypływające z tej miłości prowadzi Kościół do takiej jedności z Chrystusem, że staje się z Nim jednym ciałem (por. Jan Paweł II 2011, s. 280). Dlatego właśnie taka miłość o charakterze oblubieńczym może stać się motorem moralnego działania chrześcijanina, bo to właśnie ta forma miłości jest w stanie zaangażować całego człowieka, w jego psycho-, fizyczno-, duchowym jestestwie, również w relacji z Bogiem.

Miłość jako dar oblubieńczy, dar bezinteresowny, kształtuje osobę ludzką, rozwija ją, prowadzi do doskonałości, wzywa człowieka do życia cnotliwego oraz do pokonywania wad, czyni życie człowieka płodnym, czyli obfitującym w dobro. Przez to osoba ochrzczona oraz cały Kościół jako Oblubienica wprowadza wraz ze swoim Boskim Oblubieńcem ład i harmonię w świecie, który je utracił wraz z grzechem pierworodnym i traci przez grzechy osobiste ludzi. W ten sposób przejawia się bosko-ludzka synergia w dziele zbawienia, w dziele nowego stworzenia, i człowiek w pełnym sensie tego słowa staje się współpracownikiem Stwórcy w świecie, wypełniając w ten sposób pierwotne powołanie zapisane w jego sercu.

Dar całkowity życia chrześcijanina musi być przemieniony przez Ducha Świętego, czyli Osobę Boską, która jest samą Miłością, aby mógł być przyjęty przez Boskiego Oblubieńca, aby mógł być darem godnym. Wymiana darów na poziomie moralnym wprowadza człowieka do głębokiego zjednoczenia z Chrystusem, a przez Niego i w Nim z Osobami Bożymi, czyli wprowadza do wspólnoty Osób Boskich. Komunia poszczególnego wierzącego oraz całej wspólnoty Kościoła z Chrystusem w sposób szczególny znajduje swój wyraz w sakramentach, lub jeszcze dokładniej w Eucharystii, o czym przypomina

---

<sup>11</sup> Trzeba też zaznaczyć, że Jan Chryzostom widzi oblubieńczość związku Chrystusa i Kościoła w perspektywie eschatologicznej, czyli w świetle doskonałości po zmartwychwstaniu ciała, jakkolwiek według niego jest ona już obecna, chociaż w sposób niedoskonały w teraźniejszości (por. Gavicogeoasca 2004, s. 139).

Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia*<sup>12</sup>. To właśnie w Eucharystii człowiek wierzący przez zjednoczenie z Chrystusem jest również przemieniany przez Ducha Świętego i to w niej złożenie daru życia osiąga swoje spełnienie<sup>13</sup>. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* stwierdza to zwięzłymi słowami:

Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową „caritas” małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na Krzyżu (FC 13).

W ten sposób oblubieńcza relacja człowieka z Bogiem przygotowuje i uzdalnia człowieka do relacji z drugim człowiekiem oraz do tej szczególnej relacji mężczyzna-kobieta. Trzeba powiedzieć, że relacja człowieka z drugim człowiekiem będzie na tyle głęboko i w pełni przeżywana, na ile jest przeżyta jego więź z Chrystusem, na ile w pełni Mu się oddał. Także relacja mężczyzna-kobieta staje się pomocna w rozumieniu tajemnicy oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła (por. Jan Paweł II 2011, s. 274). Zakorzenie w łasce chrztu świętego, rozumianego również jako oblubieńcza więź ze Zbawicielem, wprowadza nas w tajemnicę sakramentu małżeństwa.

### **Więź Chrystusa i Kościoła a jedność sakramentalna mężczyzny i kobiety**

Jan Paweł II w swoich katechezach na temat miłości ludzkiej, komentując List do Efezjan, stwierdza, że autor listu kieruje do małżonków zachętę, aby kształtowali swoją więź na podobieństwo tej więzi, jaką Chrystus ma z Kościołem, bo w samej swojej istocie sakrament małżeństwa tę więź urzeczywistnia i wyraża (por. Jan Paweł II 2011, s. 274). Również papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*, niejako aktualizując tę myśl, przypomina małżonkom

<sup>12</sup> „Nawiązując do słów i gestów Jezusa, i rozwijając obrzędowe dziedzictwo judaizmu, narodziła się liturgia chrześcijańska. Cóż może wystarczyć, aby w odpowiedni sposób przyjąć dar, który Boski Oblubieniec nieustannie czyni z siebie dla Kościoła-Oblubienicy, zostawiając kolejnym pokoleniom wierzących Ofiarę dokonaną raz na zawsze na Krzyżu i czyniąc z siebie samego pokarm dla wszystkich wiernych? Nawet jeżeli logika «uczty» budzi rodzinny klimat, Kościół nigdy nie uległ pokusie zbanalizowania tej «zażyłości» ze swym Oblubieńcem i nie zapominał, iż to On jest także jego Panem, a «uczta» pozostaje zawsze uczta ofiarną, naznaczoną krwią przelaną na Golgocie” – EE, nr 48, s. 1201-1258.

<sup>13</sup> Podczas Eucharystii słyszymy słowa kapłana: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg Ojciec Wszechmogący”. To w tych słowach urzeczywistnia się jedność darów Bożego i ludzkiego, Chrystusa i Kościoła. Ofiara-dar Chrystusa staje się fundamentem ofiary-daru Kościoła.

chrześcijańskim oraz przygotowującym się do sakramentu małżeństwa o tej wielkiej tajemnicy, w której uczestniczą i którą uobecniają przez sakrament: „Małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem, który nie tylko wskazuje, jak bardzo Chrystus umiłował Kościół w przymierzu przypieczętowanym na krzyżu, ale uobecnia tę miłość w komunii małżonków” (AL, nr 73).

Sakrament małżeństwa, mówiąc w wielkim skrócie, objawia tajemnicę jedności Chrystusa i Kościoła, czyni ją widoczną w znaku wspólnoty małżonków. W sakramencie małżeństwa staje się możliwe spotkanie z żywym Chrystusem. Dwie miłujące się osoby zjednoczone w sakramencie małżeństwa są zjednoczone w pierw ze Zbawicielem miłością również oblubieńczą w sposób wyjątkowy w sakramencie chrztu. Małżonkowie, jednocząc się z Nim natomiast w małżeństwie jako Kościół, który jest miejscem spotkania Chrystusa dzisiaj, umożliwiają innym ludziom spotkanie Go. Dopiero w takim świetle, w świetle sakramentu, również małżeństwo naturalne odnajduje swoje znaczenie i swoją pełnię (por. A. Scola 1997, s. 46-47).

Biorąc pod uwagę słowa Franciszka o tym, że małżonkowie stają się znakiem, trzeba wymienić skutki sakramentu małżeństwa, które są konkretnym wyrażeniem znaku. Pierwszym skutkiem sakramentalnym jest nierozzerwalność. *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że węzeł małżeński przez fakt włączenia miłości dwojga w miłość Bożą staje się nierozzerwalny (por. KKK, nr 1639; AL, nr 86, 120), jak nierozzerwalna jest więź Chrystusa i Kościoła<sup>14</sup>. Drugim skutkiem jest to, że łaską sakramentu Chrystus jednoczy w sobie dwoje i uzdalnia ich do „pójścia za Nim i wzięcia na siebie swojego krzyża, podnoszenia się po upadkach, przebaczenia sobie wzajemnie, wzajemnego noszenia swoich ciężarów (por. Ga 6,2). Pomaga im, by byli «sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej» (Ef 5,21) i miłowali się miłością nadprzyrodzoną, delikatną i płodną” (KKK, nr 1642). Wobec tego łaska sakramentu uzdalnia małżonków do przeżywania swojej miłości w codzienności na sposób Chrystusowej miłości, której doświadczają osobiście na mocy sakramentu chrztu. Znak sakramentalny wymaga od małżonków wzajemnej wierności, bo niewierność jest zaprzeczeniem całkowitego daru z siebie (por. KKK, nr 1643; KKK, nr 1646; AL, nr 73). Trzeba byłoby zacytować słowa Jana Pawła II, aby jeszcze bardziej podkreślić moc daru wierności:

Miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby – impulsy ciała i instynktu, siła uczuć i przywiązania, dążenie ducha i woli.

---

<sup>14</sup> Angelo Scola, mówiąc o jedności Chrystusa i Kościoła, przypomina, że aby zrozumieć, na ile głęboka jest ta nierozzerwalna więź, trzeba sięgnąć do tajemnicy wcielenia, w której dwie natury boska i ludzka łączą się bez pomieszania w jedno w osobie Jezusa Chrystusa. To w tamtej chwili Bóg i człowiek przez *fiat* Maryi łączą się w jedno w sposób definitywny i nierozzerwalny (por. A. Scola 1997, s. 45).

Miłość zmierza do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza. Wymaga ona nierozzerwalności i wierności w całkowitym wzajemnym obdarowaniu i otwiera się ku płodności. Jednym słowem chodzi o normalne cechy charakterystyczne dla każdej naturalnej miłości małżeńskiej, ale w nowym znaczeniu, gdyż sakrament nie tylko je oczyszcza i wzmacnia, ale wynosi tak, że stają się wyrazem wartości prawdziwie chrześcijańskich (FC, nr 13).

To wszystko równocześnie prowadzi małżonków, jak czytamy u Jana Pawła II, do płodnego przeżywania miłości oblubieńczej we wszystkich trzech jej wymiarach: afektywnym, cielesnym i duchowym. Znak płodności małżeńskiej powinien być znakiem żywotności miłości dwojga, znakiem całkowitego, wiernego i nierozzerwalnego obdarowywania się dwojga.

\*

Kończąc, trzeba się odnieść do celów postawionych na początku. Na podstawie tego, co przedstawiono wyżej, ewidentne jest, że papież Franciszek osadził temat w nauczaniu nie tylko swojego poprzednika, ale w całym nauczaniu Kościoła. Widoczne jest również to, jak oblubieńcza relacja mężczyzny i kobiety uobecnia relację Chrystusa i Kościoła. Konsekwencją tej korelacji jest głębsze rozumienie i przeżywanie Kościoła zarówno rozumianego jako całość, jak i jako poszczególni wierni, w relacji z Chrystusem, na podstawie oblubieńczej miłości, której szczególnym obrazem są małżonkowie. I odwrotnie, małżonkowie, mając świadomość i doświadczenie tajemnicy jedności Chrystusa i Kościoła, w której uczestniczą przez chrzest, mogą lepiej zrealizować wymóg sakramentu małżeństwa, który jest znakiem miłości oblubieńczej.

THE SPOUSAL UNION OF CHRIST AND THE CHURCH  
AND THE SACRAMENT OF MARRIAGE  
IN THE APOSTOLIC EXHORTATION *AMORIS LAETITIA*

SUMMARY

Pope Francis in post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia*, dedicated to the sacrament of matrimony, refers to the spousal union of Christ and the Church. In his work he quotes John Paul II's documents. The article shows consistency and validity of biblical reality of the spousal love of Divine Bridegroom as the fundament of the sacrament of matrimony. In the text we can see the correlation between the

spousal bond of Christ and the Church in its totality both in every single Christian and of the marital bond between Christian spouses.

**Słowa kluczowe:** *Amoris laetitia*; małżeństwo; Chrystus-Oblubieniec; Kościół-narieczona; miłość oblubieńcza; chrześcijańskie życie

**Keywords:** *Amoris Laetitia*; marriage; Christ-Bridegroom; Church-Bride; spousal love; Christian life

## BIBLIOGRAFIA

### Dokumenty Kościoła i nauczanie papieskie

- III Nadzwyczajny Synod Biskupów (2014), *Relatio synodi*, 18 X 2014, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 35, s. 8-18.
- Franciszek (2016), Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*. O miłości i rodzinie, Kraków.
- Jan Paweł II (2006), Adhortacja *Familiaris consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków, s. 89-213.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 48, Kraków 2009.
- Jan Paweł II (2007), List do rodzin *Gratissimam sane*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków, s. 358-399.
- Jan Paweł II (1988), List apostolski *Mulieris dignitatem*, Rzym.
- Jan Paweł II (2011), *Mężczyznę i kobietę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.

### Literatura pomocnicza

- Augustyn z Hippony (1953), *In Evangelium Ioannis*, 120, 2, PL 35.
- Balthasar H.U. von (1985), *Sponsa Verbi*, trad. G. Colombi, G. Moretto, Brescia.
- Chrostowski W. (2017), „Mężczyznę i kobietę stworzył ich” (*Rdz 1, 27*). *Ludzka cielesność i płciowość jako dar i zobowiązanie*, „Ateneum Kapłańskie” 647, s. 9-18.
- Gavicagogeascoa M.I. (2004), *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en santo Tomás de Aquino*, Navarra.
- Innocenzo III (2005), *I quattro tipi di matrimonio (De Quadripartita specie nuptiarum)*, Segni.
- Kunka S. (2015), *O człowieku w świetle miłości Trójjedynego. Teologia Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXVII/2, s. 64-77.
- Lambiasi F. (1998), *Lo Spirito Santo pone gli sposi, in quanto sposi alla sequela di Cristo*, w: *Il Matrimonio in Cristo è Matrimonio in Spirito*, red. R. Bonetti, Roma, s. 53-72.
- Lubac H. de (1943), *Katolizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln.
- Manns F. (2005), *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, w: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, Vol. 42: *Il matrimonio nella Bibbia*, red. S.A. Panimolle, Roma, s. 14-82.
- Maritain J. (1977), *La Chiesa del Cristo*, trad. M. Mazzolani, Brescia.
- Micherdziński M. (2001), *O możliwości trynitarniej interpretacji formuły ustanowienia przymierza małżeńskiego Rdz 2, 24*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54, s. 213-222.

- Ouellet M. (2006), *Divine Likeness. Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, trans. Ph. Milligan, L.M. Cicone, Michigan–Cambridge, UK.
- Pilloni F. (2010), *Edificare la donna – edificare la Chiesa*, „Anthropotes” 2, s. 289-317.
- Pilloni F. (2009), *Conversazione sulle nozze. Introduzione al mistero nuziale*, Cantalupa.
- Sanctus Thomas Aquinatis (1953<sup>2</sup>), *Catena aurea in quatuor Evangelia*, t. 1: *Expositio in Matthaeum – Expositio in Marcum*, red. A. Guarenti, Taurini–Romae.
- Sanctus Thomas Aquinatis (1953), *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 2: *Super Epistolam ad Ephesios lectura*, red. R. Cai, Taurini–Romae.
- Scheeben M.J. (2006), *The Mysteries of Christianity*, trans. C. Vollert, New York.
- Scola A. (1997), *Spiritualità coniugale nel contesto culturale contemporaneo*, w: *Cristo Sposo della Chiesa Sposa sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, red. R. Bonetti, Roma, s. 22-54.
- Tromp S. (1932), *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in Cruce*, „Gregorianum” 13, s. 489-527.
- Tromp S. (1937), *Ecclesia Sponsa Virgo Mater*, „Gregorianum” 18, s. 3-29.
- Valković M. (1965), *L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Joseph Scheeben*, Roma.
- Weisheipl J.A. (1974), *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, New York.

**ANDREI TRON MSF** – ks. mgr lic., absolwent WT UAM sekcja w Kazimierzu Biskupim w 2008 roku. Ukończył studia doktoranckie w Papieskim Instytucie Studiów nad Rodziną i Małżeństwem Jana Pawła II w Rzymie w 2014 roku. Prefekt kleryków w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w latach 2014-2018.

ROBERT PLICH

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

## **Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji *Amoris laetitia***

Treść niniejszego artykułu stanowi krytykę rozwiązania dyscyplinarnego i przekonania o jego spójności z nauczaniem moralnym Kościoła przedstawionego przez papieża Franciszka w ósmym rozdziale jego adhortacji *Amoris laetitia*. Kontrowersyjnym rozwiązaniem dyscyplinarnym, odmiennym od dotychczasowej praktyki Kościoła, lecz promowanym przez papieża Franciszka w jego adhortacji, jest dopuszczenie do Komunii Świętej (AL) przynajmniej niektórych osób żyjących w związku utworzonym na gruncie wzajemnego pożycia seksualnego, który nie stanowi jednak małżeństwa kanonicznego. Kościół wierny nauce Chrystusa zawsze uczył, że akty seksualne w takich związkach są cudzołóstwem, a więc czynem wewnętrznie złym, objętym absolutnym zakazem moralnym, który nie dopuszcza wyjątków. Dlatego o ile z poważnych przyczyn (np. dobro dzieci zrodzonych z takiego związku) dotychczas Kościół tolerował wspólne zamieszkanie takich osób, o tyle nigdy, nawet w takiej sytuacji, nie tolerował ich wzajemnego współżycia seksualnego (por. FC, nr 84; KKK, nr 1650; Kongregacja Nauki Wiary 1994; Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych 2000). Tymczasem wydaje się, że papież Franciszek, nie zmieniając formalnie dotychczasowej doktryny ani nie zamierzając formułować norm typu kanonicznego (por. AL, nr 300), w efekcie doprowadza do tolerowania w pewnych przypadkach takiego współżycia, postrzeganego dotychczas jako cudzołóstwo, i do umożliwienia praktykującym je osobom przystępowania do Komunii Świętej. Potwierdza to także interpretacja ad-



hortacji *Amoris laetitia* dokonana przez biskupów regionu Buenos Aires, którą następnie papież oficjalnie autoryzował<sup>1</sup>.

Autor adhortacji *Amoris laetitia* nie artykułuje *explicite* żadnych zmian doktrynalnych, stąd – jak wolno przypuszczać – nie zamierza uczyć nowych prawd wiary i moralności ponad te, które zostały już wyrażone w nauczaniu Kościoła. Można odnieść wrażenie, że papieski dokument bardziej służy promocji pewnej praktyki duszpasterskiej i przygotowaniu dla niej gruntu w kościelnej dyscyplinie przy założeniu, że pozwala na to dotychczasowa doktryna, której wcale nie trzeba zmieniać. Nie odwołując zatem zastanej doktryny, tekst papieskiego dokumentu daje podstawy ku pewnej jej reinterpretacji, aby w ten sposób przystosowana nie generowała trudności we wprowadzeniu promowanego rozwiązania duszpastersko-dyscyplinarnego. Jednym ze sposobów tej reinterpretacji i adaptacji doktryny może być dyskretnie przeprowadzona relatywizacja tradycyjnej nauki Kościoła, wywodzącej się z Pisma Świętego, dotyczącej czynów wewnętrznie złych i zabraniających ich popełniania absolutnych zakazów moralnych. Ponieważ nikt w sposób odpowiedzialny nie jest w stanie ostentacyjnie odrzucić tej nauki, głoszonej ze stałością przez Kościół w ciągu wieków, dlatego można odnieść wrażenie, że tekst adhortacji stanowi pewną próbę neutralizacji czy obejścia tych zasad poprzez akcentowanie roli innych elementów obecnych w doktrynie i teologicznej tradycji moralnej.

Jeśli wspomniana adaptacja doktryny okazałaby się zamierzona przez papieża, to pojawia się pytanie, czy aby papież zbyt optymistycznie nie ocenia chłonności dotychczasowej doktryny i jej możliwości adaptacyjnych w bezkonfliktowym przyjmowaniu przez nią propagowanego w adhortacji duszpasterskiego i dyscyplinarnego rozwiązania. Doktryna Kościoła może być porównana do prawidłowo działającego systemu immunologicznego organizmu. System ten broni cały organizm przed tym, co jest dla niego antygenowo obce, a próby osłabienia tej obrony mogą skończyć się tragicznie dla wszystkich jego członków. Podobnie jest z doktryną, której neutralizacja i osłabianie w dziedzinie moralności może skończyć się relatywizmem i chaosem ze szkodą dla dobra człowieka, które jest przecież celem moralności.

Dlatego w niniejszym artykule postaramy się uwidocznić kilka charakterystycznych rozwiązań zastosowanych w adhortacji *Amoris laetitia*, które mogły się tam znaleźć w celu zrelatywizowania nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych. Wskażemy jednocześnie na po-

---

<sup>1</sup> Interpretacja ta oraz jej papieska aprobata ukazały się 5-IX-2016, a następnie zostały opublikowane jako: *Epistula apostolica ad Excellentissimum Dominum Sergium Alfredum Fenoy, delegatum Regionis Pastoralis Bonaërensensis, necnon adiunctum documentum (de praecipuis rationibus usui capituli VIII Adhortationis post-synodalis "Amoris Laetitia")*, „Acta Apostolicae Sedis” 108 (2016), s. 1071-1074.

ważne wady takich zabiegów. Dostrzeżenie ich obecności w adhortacji *Amoris laetitia* oraz rozpoznanie ich strategicznej roli nie jest łatwe z powodu użycia w tym papieskim dokumencie nieprecyzyjnego języka oraz pewnych zabiegów retorycznych. Chociaż ta niejednoznaczność i retoryka mogą stanowić swego rodzaju neutralizujący kamuflaż dla propagowanych zmian, to jednocześnie na szczęście uniemożliwiają odczytanie tych modyfikacji jako jednoznacznego stanowiska papieskiego Magisterium. Rozwiązania zawarte w adhortacji nie są bowiem wyrażone wprost, wyraźnie i w jasny sposób. Są one wyartykułowane w sposób niebezpośredni, domyślny, czasem wręcz niejasny, z kontrowersyjnym powoływaniem się na inne źródła pisane wbrew intencji ich autorów, możliwej przecież do odczytania z szerszego kontekstu tych źródłowych tekstów. Natomiast tezy, które mogą sprawiać wrażenie najbardziej rewolucyjnych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych, zostały wyrażone domyślnie w przypisach, zamiast w wyraźny sposób w tekście głównym (por. AL – przyp. 329, 336, 351). Taki zabieg nasuwa pytanie, czy w ten sposób papież sprawuje swoje Magisterium i chce nauczać, czy raczej pragnie jedynie coś zasugerować w materii trudnej, gdzie – jak sądzi – nie ma prostych odpowiedzi (por. AL, nr 298).

Co więcej, dyscyplinarno-duszpasterski charakter, jaki wydaje się mieć rozwiązanie dopuszczone w adhortacji, sprawia, że ze swej natury nie musi być ono nieomyłne i w związku z tym dopuszcza krytyczną refleksję i dyskusję. Nie przeczy temu nawet oficjalna papieska aprobata interpretacji tej adhortacji, dokonanej przez biskupów regionu Buenos Aires. Interpretacja ta uwidacznia jedynie, że rzeczywiście intencją papieża jest dopuszczenie osób żyjących w powtórnych związkach do sakramentów. Nie musi to wcale oznaczać jakiegś zmiany w nieomylnym nauczaniu doktrynalnym Magisterium, lecz może stanowić jedynie wyjaśnienie intencji papieskiego praktycznego rozwiązania, którego wartość papież chce koniecznie ocenić przez wdrożenie go w życie, poczynając przynajmniej od niektórych regionów Kościoła. Nie muszą być zatem przejawem niewierności Magisterium krytyczne refleksje, reakcje i dyskusje, jakie adhortacja sprowokowała w Kościele, co można było zaobserwować w ciągu minionego czasu, który upłynął od jej ogłoszenia. Także poniższy artykuł wraz z wyrażonym w nim stanowiskiem autora wpisuje się w ten sceptyczny oddźwięk wzbudzony przez adhortację.

Ponadto, chociaż posynodalna adhortacja papieska ze swej natury jest dokumentem angażującym autorytet Magisterium w poważnym stopniu, to mimo to taka forma wypowiedzi biskupa Rzymu nie stanowi jeszcze teologicznego kryterium nieomyślności treści w niej zawartych. Taka charakterystyka adhortacji umożliwia sumieniu teologa wiernego nauczaniu Magisterium zajęcie krytycznego stanowiska wobec niektórych elementów treści dokumentu, zwłaszcza jeśli wydadzą się nie do pogodzenia z dotychczasowym nauczaniem

Magisterium. Niemylność papieża i Kościoła dotyczy nauczania prawd wiary i moralności, a więc doktryny, a nie rozwiązań praktycznych i dyscyplinarnych, które mogą się przecież zmieniać, i to nawet radykalnie, w taki sposób, że jedno odwołuje drugie. Choć w dziedzinie doktryny jest również możliwy pewien rozwój, to jednak nie może się on prowadzić do radykalnych zmian i zerwania z poprzednim nauczaniem, gdzie jedna prawda zaprzecza innej i odwołuje ją, ponieważ jeśli jakaś treść stanowi prawdę wiary i moralności, to z natury prawdy ma ona charakter niezmienny i ponadczasowy. Określona treść nie może przecież raz być prawdą, a innym razem nią nie być, a zwłaszcza w tak istotnej dziedzinie, jaką jest zbawienie i sens życia ludzkiego.

Poza tym, nauka o nierozzerwalności małżeństwa i cudzołóstwie nie tylko została przez Jezusa wzmocniona dzięki wyniesieniu małżeństwa do rangi sakramentu (por. Ef 5,31-32; KPK kan. 1055 § 1; KKK, nr 1601), ale także z istoty swej wynika z zamysłu Stwórcy, a więc z prawa naturalnego, o czym Jezus wyraźnie przypomina, odrzucając zafałszowania, jakim została ona poddana w dziejach ludzkości (por. Mt 19,1-9 oraz Mk 10,2-12 wraz z odniesieniem do Rdz 1,27; 2,24). Oznacza to, że Magisterium Kościoła nie może jej zmieniać. Kościół bowiem nie tylko nie może zmieniać nauki Jezusa, ale nie ma też władzy nad prawem naturalnym. Magisterium może najwyżej rozpoznawać prawo naturalne, deklorować je, oczyszczać i interpretować jego rozumienie, ale nie ma władzy, aby je ustanawiać, zmieniać czy odwoływać. Zresztą sam papież już na wstępie zaznaczył, że „nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygnięte interwencjami Magisterium” (AL, nr 3). Wydaje się więc, że cele, jakie postawił sobie papież, to przede wszystkim ukierunkowanie refleksji, dialog oraz duszpasterska pomoc rodzinom (por. AL, nr 4). Pisząc tę adhortację, papież – jak sam przyznał – zdawał sobie sprawę, że chociaż różne osoby zależnie od swego stanu mogą być zainteresowane bardziej pewnymi fragmentami adhortacji, a mniej innymi, to jednak „wszyscy będą bardzo zaintrygowani rozdziałem ósmym” (AL, nr 7). W tym na pewno się nie pomylił.

### **Rekonstrukcja funkcji, jaką pełnią okoliczności łagodzące według adhortacji *Amoris laetitia***

Zgodnie z tradycją teologiczną i nauczaniem Kościoła, okoliczności czynu ludzkiego wraz z jego wybranym przedmiotem i zamierzonym celem, czyli intencją, stanowią tzw. „źródła moralności”, czyli elementy strukturalne czynu, od których zależy jego moralna jakość. O ile przedmiot i cel stanowią istotne wyznaczniki tej jakości, o tyle okoliczności mają dla niej charakter przypadku. Oznacza to, że okoliczności mogą zwiększać bądź zmniejszać mo-

ralną jakość czynu oraz osłabiać bądź wzmocniać odpowiedzialność moralną osoby działającej, natomiast nie zmieniają moralnej jakości samego czynu na przeciwną (czyli np. nie zmieniają złego czynu w dobry; por. KKK, nr 1750-1761; Tomasz z Akwinu 1891-1897, I-II, q. 18). W związku z tym wyróżnia się okoliczności łagodzące, pomniejszające odpowiedzialność moralną podmiotu oraz okoliczności obciążające, które odpowiedzialność tę zwiększają. Okoliczności łagodzące są przedstawione w adhortacji *Amoris laetitia* jako ważne dla oceny moralnej specyficzne cechy sytuacji zwanych „nieregularnymi”. Sytuacje te określane są jako nieregularne, ponieważ zostały spowodowane różnymi formami związków dwóch osób płci przeciwnej (mężczyzny i kobiety), niebędących małżeństwem kanonicznym, chociaż utworzonych na podstawie wzajemnych relacji seksualnych. Ponieważ istnieją rozmaite rodzaje takich związków, które szczegółowo wyróżnia tradycja kanoniczna (por. Nowicka, 2016, s. 443-455; Lepa 2013, s. 167-171) i które w jakiejś mierze w sposób niejednoznaczny, lecz analogiczny, realizują istotę małżeństwa, dlatego są one określone w adhortacji zbiorczo mianem „związków w sytuacjach «nieregularnych»”<sup>2</sup>. Występujące w tych sytuacjach okoliczności łagodzące nie zamieniają wprawdzie kwalifikacji takich sytuacji z nieregularnej w regularną i nie zamieniają związku między tymi osobami w małżeństwo kanoniczne, to jednak – zdaniem autora adhortacji – mogą łagodzić negatywną moralną ocenę osób tworzących taki związek i ich wzajemnych aktów seksualnych, pozwalając na głębsze uczestnictwo tych osób w życiu duchowym Kościoła (por. AL, nr 300). Sięgając po koncepcję okoliczności łagodzących, papież Franciszek nie wynajduje czegoś zupełnie nowego, ale jak sam przyznaje, posługuje się „solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących”, którą dysponuje Kościół (por. AL, nr 301). W związku z tym okoliczności łagodzące stanowią przedmiot rozeznania duszpasterskiego, którego celem jest objęcie pomocą duszpasterską osób znajdujących się we wspomnianych sytuacjach „nieregularnych”. Oprócz wspomnianych okoliczności łagodzących, zmniejszających moralną odpowiedzialność, rozeznanie duszpasterskie powinno brać także pod uwagę prawa rozwoju moralnego człowieka, a zwłaszcza prawo stopniowości w dochodzeniu do życia w pełni moralnie dobrego, o którym uczył już Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* (por. FC, nr 34).

Papież Franciszek słusznie zauważa, że odpowiedzialność moralna poszczególnych osób za znalezienie się w sytuacji nieregularnej nie jest taka sama w każdym przypadku, co wyjaśnia, ilustrując różnymi przykładami (por. AL 298, nr 300 z odniesieniem do EG, nr 44 i 47). Ponadto wpływ okoliczności łagodzących może dodatkowo odpowiedzialność tę pomniejszać:

---

<sup>2</sup> Tłumaczenie polskie adhortacji *Amoris laetitia* używa przymiotnika „nieregularny” w odniesieniu do sytuacji. Natomiast tekst łaciński odnosi ten przymiotnik do przypadków, warunków, statusu.

Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących. Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. Ograniczenia nie zależą tylko od ewentualnej nieznamomości normy. Podmiot, choć dobrze zna normę, może mieć duże trudności w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej”, lub może znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy. Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji” (AL, nr 301).

Następnie papież w adhortacji cytuje fragmenty dokumentów Magisterium zawierających tradycyjne nauczanie o okolicznościach łagodzących (KKK, nr 1735 i 2352; Kongregacja Nauki Wiary 1980; RP, nr 17; Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych 2000). Z dokumentów tych wynika, że czyny ludzkie mogą być dokonane w okolicznościach, które zmniejszają dobrowolność i tym samym odpowiedzialność moralną podmiotu działającego, a w konsekwencji także jego ewentualną winę za spowodowanie swoim czynem obiektywnego zła. Według papieża takie okoliczności powinny być uwzględniane w rozeznaniu duszpasterskim dotyczącym osób tworzących związek w sytuacji nieregularnej. Oznacza to, że w takich właśnie niestandardowych sytuacjach istnieć mogą okoliczności łagodzące odpowiedzialność moralną za spowodowanie takiego stanu rzeczy i trwanie w nim. Jedną z takich okoliczności jest, zdaniem autora adhortacji, niemożność wycofania się z nielegalnego związku bez potęgowania zła, co sprawia, że trudno jest w takiej sytuacji działać inaczej (por. AL, nr 302).

Niejednoznacznie, lecz w sposób domyślny tekst adhortacji *Amoris laetitia* wydaje się odnosić nauczanie o okolicznościach łagodzących także do współżycia seksualnego pomiędzy osobami tworzącymi związek znajdujący się w sytuacji nieregularnej. Na mocy nauczania samego Chrystusa Kościół tradycyjnie postrzega takie pozamałżeńskie współżycie pomiędzy osobami, z których przynajmniej jedna jest związana węzłem małżeńskim, jako grzech cudzołóstwa (por. Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11-12; Łk 16,18; por. także KKK, nr 2380). Jest to grzech ciężki, który uniemożliwia odziedziczenie królestwa Bożego (por. 1 Kor 6,9-10). Jednak tekst adhortacji dzięki zastosowaniu tradycyjnej nauki o okolicznościach łagodzących do tego rodzaju czynów wydaje się wyrażać intencję pomniejszania ich grzesznego charakteru i ciężkości. Intencja ta nie jest zakomunikowana wyraźnie z jednoznacznością i precyzją właściwą dla dokumentów doktrynalnych i prawnych. Można się jej jednak domyślać na podstawie realiów życia, które pokazują, że mężczyzna i kobieta, decydując się na wspólne zamieszkanie i życie, najczęściej ze sobą współżycją seksualnie. Domniemywa to np. prawo kanoniczne w odniesieniu do ana-



logicznego życia wspólnego małżonków, a *Katechizm Kościoła katolickiego* w odniesieniu do powtórnego związku rozwodników<sup>3</sup>. Na pierwszy rzut oka można by nawet mieć wątpliwości, czy rzeczywiście w tekście adhortacji chodzi także o akty seksualne pomiędzy osobami tworzącymi związek znajdujący się w sytuacji nieregularnej. Właściwie, gdyby nie przypis 329, to tematyka współżycia w ogóle nie pojawiłaby się w rozdziale ósmym, dotyczącym związków w sytuacjach nieregularnych. Nawet jednak w tym przypisie papież porusza to zagadnienie nie wprost, używa języka delikatnego, metaforycznego, wolnego od wartościowania moralnego. Raczej prezentuje egzystencjalny i socjologiczny opis poważnej trudności, jakiej doświadczają osoby pozostające w związku pozamałżeńskim i powstrzymujące się od współżycia, natomiast nie wyraża w tym miejscu swojego własnego nauczania. Poza tym, gdyby papieżowi w ogóle nie chodziło o kwestię współżycia seksualnego pomiędzy osobami tworzącymi związek nielegalny, to nie byłoby w ogóle potrzeby poruszać zagadnienia okoliczności łagodzących, a sama adhortacja nie wzbudzałaby tylu kontrowersji. Dotychczasowe bowiem nauczanie Kościoła i praktyka duszpasterska dopuszczały, aby osoby trwające w związku nieprawym dla dobra potomstwa lub innej słusznej przyczyny mieszkały wspólnie, tworząc rodzinę naturalną, pod warunkiem jednak, że będą żyły „jak brat z siostrą”, zupełnie powstrzymując się od współżycia seksualnego, do którego nie mają prawa i które w ich przypadku byłoby ciężkim grzechem cudzołóstwa (por. FC, nr 84; Kongregacja Nauki Wiary 1994). Jeśli warunek ten byłby spełniony, wówczas takie osoby mogłyby przystępować do Komunii Świętej.

Tymczasem *novum* prezentowanym w adhortacji *Amoris laetitia*, budzącym skrajne reakcje, jest właśnie rozszerzenie tej możliwości przyjmowania sakramentów i objęcie nią także takich osób, które znajdują się w podobnych sytuacjach, lecz nie spełniają warunku wstrzemięźliwości seksualnej i nie żyją „jak brat i siostra”. Świadczy o tym także interpretacja adhortacji dokonana przez argentyńskich biskupów regionu Buenos Aires (zwłaszcza jej nr 6 skonstrastowany z nr. 5), której trafność papież potem potwierdził, określając ją jako interpretację w pełni wyrażającą znaczenie rozdziału ósmego, obok której nie ma innych interpretacji (por. AL, nr 300). Praktyczne rozwiązanie promowane przez papieża ma mieć charakter ograniczony, gdyż dopuszczenie do Komunii

---

<sup>3</sup> Por. KPK kan. 1061 § 2: „Gdy po zawarciu małżeństwa małżonkowie wspólnie zamieszkali, domniemywa się dopełnienie, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione”. Por. także: KKK, 2384 cytujący św. Bazylego, *Moralia*, reguła 73: PG 31, 849 D - 853 B: „Fakt zawarcia nowego związku, choćby był uznany przez prawo cywilne, powiększa jeszcze bardziej ciężar rozbicia; stawia bowiem współmałżonka żyjącego w nowym związku w sytuacji publicznego i trwałego cudzołóstwa: «Jeśli mąż, odłączywszy się od swej żony, łączy się z inną kobietą, sam jest cudzołożnikiem, ponieważ każe popełnić cudzołóstwo tej kobiecie; także kobieta, która mieszka z nim, jest cudzołożnicą, ponieważ pociągnęła do siebie męża innej kobiety»”.

Świętej osób żyjących w związkach nieprawych, z których nie są w stanie się wycofać bez generowania dodatkowego zła, nie może się odbywać standardowo, lecz wyłącznie w wyniku roztropnego rozeznania duszpasterskiego. Jednak szczegółowych kryteriów wspomnianego rozeznania papież nie formułuje, gdyż – jego zadaniem – takie sytuacje „nie powinny być skatalogowane” (AL, nr 298). Dlatego istnieje uzasadniona obawa, że przedstawionym przez papieża rozwiązaniem, którego zakres zastosowania jest nieostry, w praktyce będzie można objąć wszystkie trwałe związki pozamałżeńskie, pod warunkiem, że nie afiszują się z obiektywnym grzechem i wypełniają obowiązki życia rodzinnego (por. AL, nr. 297-298). Takie możliwości interpretacji i aplikacji papieskiego rozwiązania dostrzegają zarówno jego zwolennicy, jak i przeciwnicy, tyle tylko, że dla tych pierwszych jest to powód do radości, dla tych drugich zaś do smutku.

Podjmując tradycyjne nauczanie o okolicznościach łagodzących, zmniejszających winę osób współżyjących seksualnie w związku nielegalnym, papież Franciszek nie wyjaśnia dalej w kategoriach teologicznomoralnych, jak miałyby ten wpływ okoliczności łagodzących wyglądać. Można się jednak domyślać, że przy istnieniu okoliczności łagodzących grzech cudzołóstwa, pomimo swej ciężkiej materii, albo pozostawałoby tylko grzechem lekkim, który – jak wiadomo – może być odpuszczony nawet bez sakramentalnej spowiedzi dzięki wzbudzeniu aktu żalu doskonałego, albo też pozostawałoby wprowadzie nadal grzechem ciężkim, który jednak ze względu na trudność jego uniknięcia i na niemożliwość rozejścia się bez potęgowania dalszej winy, mógłby podlegać odpuszczeniu w wyniku udzielenia abszolucji podczas sakramentalnej spowiedzi, jeśli tylko grzesznik żałuje i obiecuje poprawę. Jednocześnie papież Franciszek przypomina nauczanie św. Jana Pawła II, według którego: „przewidywalność nowego upadku «nie przesądza o autentyczności postanowienia»” (Jan Paweł II 1996, s. 589; AL, przyp. 364).

Okoliczności łagodzące w adhortacji *Amoris laetitia* funkcjonują w powiązaniu z tzw. „prawem stopniowości”, które za Janem Pawłem II Franciszek odróżnia od tzw. „stopniowości prawa”. Stopniowość prawa to błąd, odrzucony przez obydwu tych papieży, polegający na relatywizacji prawa Bożego, „jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji” (FC, nr 34). Wydaje się więc, że stopniowość prawa w praktyce oznaczałaby pluralizm różnych zakresów tego samego prawa dla różnych osób, tak jakby każdy z tych zakresów gwarantował osiągnięcie wystarczającego celu i zapewniał człowiekowi w wystarczającym stopniu spełnienie i szczęście. Natomiast prawo stopniowości to fenomen życia moralnego, polegający na tym, że różne osoby realizują jedno, obiektywne i wspólne dla wszystkich prawo Boże i jeden cel ostateczny na miarę swoich aktualnych możliwości, usiłując jednocześnie stopniowo przekraczać swoje osobiste



ograniczenia i realizować prawo Boże jak najpełniej, przy ich osobistej ufnej współpracy z łaską Bożą (por. AL, nr 295).

Wzywając do duszpasterskiego rozeznania i towarzyszenia osobom dążącym do realizacji ideału chrześcijańskiego, papież Franciszek świadom jest możliwych nadużyć, jakie mogą pojawić się na tej drodze, przed którymi wyraźnie przestrzega. Podkreśla, że:

rozeznanie nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości proponowanej przez Kościół [...] że nie można stawiać swoich pragnień ponad dobro wspólne Kościoła, że należy unikać myślenia, iż Kościół popiera podwójną moralność (AL, nr 300).

Papież dodaje także, że:

jeśli ktoś afiszuje się z obiektywnym grzechem tak, jakby był częścią ideału chrześcijańskiego, czy chciałby narzucić coś innego od tego, czego naucza Kościół, to nie może domagać się, by uczyć katechizmu czy przepowiadać, i w tym sensie istnieje coś, co go oddziela od wspólnoty (por. Mt 18,17) (AL, nr 297).

Omawiając okoliczności łagodzące jako na czynnik pomniejszający odpowiedzialność moralną, domyślnie także za grzechy cudzołóstwa, jakie zgodnie z tradycyjnym nauczaniem mają miejsce pomiędzy osobami tworzącymi związek nieregularny, papież Franciszek przywołuje autorytet teologiczny św. Tomasza z Akwinu, aby uzasadnić nim możliwość obdarowania miłosierdziem Bożym i łaską takich osób, pomimo obiektywnego nieporządku tkwiącego w ich wzajemnym pożyciu. W związku z tym papież pisze, że:

Św. Tomasz z Akwinu uznał, że ktoś może posiadać łaskę i miłosierdzie, ale może nie wypełniać którejkolwiek z cnót, tak, że nawet posiadając wszystkie wlane cnoty moralne nie ukazuje wyraźnie istnienia żadnej z nich, ponieważ zewnętrzne działanie tej cnoty napotyka na trudność: „kiedy powiada się, że niektórzy święci nie posiadali pewnych cnót, to jednak mieli sprawności wszystkich cnót” (AL, nr 301 z odniesieniem do Tomasz z Akwinu 1891-1897, I-II, q. 65, a. 3 ad 2-3; *De Malo*, q. 2, a. 2).

Warto jednak zauważyć, że brak aktów posiadanej cnoty, spowodowany niemożnością ich dokonania na skutek zewnętrznych ograniczeń działania, nie jest tym samym, co brak aktów cnoty spowodowany brakiem cnoty. Święty Tomasz w cytowanym fragmencie pisze o pierwszej ze wspomnianych możliwości, mianowicie tej, gdzie brak aktów posiadanej cnoty spowodowany jest niemożnością ich dokonania na skutek zewnętrznych ograniczeń działania. Wydaje się natomiast, że papież w adhortacji rozciąga ten stan rzeczy i w nie-

zrozumiały sposób włącza do niego także te osoby, u których brak aktów cnót jest spowodowany brakiem cnót. Dlatego takie posługiwanie się cytowaną myślą św. Tomasza można by uznać za nadużycie, gdyż intencja św. Tomasza zdaje się zupełnie inna od intencji, z jaką jego wypowiedź cytowana jest w adhortacji *Amoris laetitia*. Jednak, ściśle rzecz biorąc, tego typu nadużycie nie jest drogą rozumowania, którą podjął papież Franciszek. Zanim bowiem papież zrobił użytek z tej myśli Tomasza, najpierw dzięki okolicznościom łagodzącym zmienił status cudzołóstwa w związkach nieregularnych z grzechu śmiertelnego, uniemożliwiającego życie w łasce Bożej i posiadanie cnót, na grzech lekki, który nie pozbawia człowieka łaski i miłości Bożej oraz nie uniemożliwia rozwoju cnót (por. RP, nr 17; KKK, nr 1863; Tomasz z Akwinu 1891-1897, I-II, q. 72, a. 5). W związku z tym, zdaniem papieża, z racji występowania okoliczności łagodzących „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL, 301; por. także AL, nr 305), to znaczy, że takie osoby mogą mieć łaskę a wraz z nią cnoty wlane, których nie mogą tylko przejawiać, na skutek ograniczeń w zewnętrznym działaniu.

Podsumowując, wydaje się, że można by w następujący sposób zrekonstruować przebieg wywodu w adhortacji *Amoris laetitia*:

- 1) Rozwód i zawarcie drugiego związku są wyraźnie sprzeczne z ewangelicznym ideałem, jednak mogące wystąpić w tej sytuacji okoliczności łagodzące redukcją winę, a wówczas pożycie seksualne osób tworzących taki związek nie musi już być śmiertelnym grzechem cudzołóstwa, gdyż chroniąc wzajemną wierność pomiędzy nimi, przyczynia się do dobra ich potomstwa.
- 2) Jeśli nawet w takim pożyciu seksualnym pozostawałby jeszcze jakiś nieporządek, to byłby to już tylko grzech lekki, a taki grzech ani nie pozbawia łaski, wraz z którą wlane są cnoty, ani nie podlega obowiązkowi wyznania podczas sakramentalnej spowiedzi.
- 3) W ten sposób osoby tradycyjnie postrzegane za cudzołóżników, z powodu okoliczności łagodzących, przedstawione są w adhortacji jako osoby cnotliwe, które jedynie w wyniku zewnętrznych ograniczeń nie mogą dokonywać wszystkich aktów posiadanych przez siebie cnót.
- 4) Skoro trwanie w takim stanie nie musi stanowić grzechu ciężkiego, lecz może być jedynie grzechem lekkim, i skoro zgodnie z porządkiem kanonicznym nie ma obowiązku spowiadania się z grzechów lekkich (por. KPK kan. 988), to można wówczas przystępować do Komunii Świętej (por. Sobór Trydencki 2004, Sesja XIII, *Dekret o Sakramencie Eucharystii*, rozdz. 7 [DS 1657], *Kanony o Sakramencie Eucharystii*, kan. 11 [DS 1661]; KPK, kan. 916; KKK, nr 1457), która – jak przypomina papież – nie jest nagrodą, lecz zgodnie z tradycją jest też lekarstwem

i pokarmem dla słabych (por. EG, 47; KKK, nr 1212, 1244, 1331, 1355, 1383, 1392-1394, 1405 wraz z odniesieniem do tekstów patrystycznych).

- 5) Tym samym w takim związku nie jest bezwzględnie wymagane zaniechanie współżycia seksualnego i może być ono tolerowane dla dobra utworzonej w jego wyniku rodziny naturalnej.

Wydaje się więc, że w adhortacji *Amoris laetitia* rozwiązanie przedłożone przez papieża Franciszka nie jest sprzeczne z dotychczasową doktryną i z doktryny tej wydobywa i eksponuje obecną w niej tradycyjną naukę o okolicznościach łagodzących, pomniejszających ciężkość grzechu. Takie rozwiązanie nie narusza ani nauki głoszącej, że seksualne współżycie pozamałżeńskie jest grzechem cudzołóstwa, ani nauki, zgodnie z którą ten, kto przyjmuje Komunię Świętą niegodnie (czyli w stanie grzechu ciężkiego), popełnia grzech świętokradztwa (por. 1 Kor 11,27-29; KKK, 2120), ani też nie godzi w naukę o czynach wewnętrznie złych, które pozostają złe zawsze i wszędzie, których żadne okoliczności nie mogą zamienić w czyny moralnie dopuszczalne i które w związku z tym pozostają zakazane absolutnymi zakazami moralnymi, niedopuszczającymi wyjątków. Dzięki takiemu zabiegowi w adhortacji *Amoris laetitia* zostaje uzyskany efekt umożliwiający zmianę obecnej praktyki i dyscypliny kościelnej, bez – jak wolno przypuszczać – naruszania doktryny. Zaprezentowane w tej adhortacji rozwiązanie dyscyplinarne jest jednak ewidentnie odmienne od tego, które było wyrażone w poprzednich dokumentach i obowiązywało dotychczas (AL, nr 305, przyp. 351).

### **Problemy z koncepcją okoliczności łagodzących w adhortacji *Amoris laetitia***

Takie rozwiązanie, z pozoru niesprzeczne z dotychczasową doktryną, ma jednak dość istotny mankament. Mianowicie, wydaje się, że w adhortacji rola okoliczności łagodzących jest przedstawiona w taki sposób, jakby wpływała z legalistycznej wizji moralności. Legalizm to postawa intelektualna, według której istnieje prymat normy nad dobrem. Dla legalisty norma jest źródłem dobra, a nie odwrotnie. Legalista postrzega określone działanie jako dobre, ponieważ jest ono nakazane, inne zaś jako złe, ponieważ jest zakazane. Tymczasem właściwy porządek rzeczy jest odwrotny: określone działanie jest nakazane lub zalecane, ponieważ jest dobre, inne natomiast jest zakazane, ponieważ jest złe. Legalista nie przyjmuje więc, że źródłem normy jest dobro i unikanie zła (por. Piechowiak 2005, s. 286-289). Legalizm jest postawą, która może cechować zarówno podejście do prawa stanowionego, jak i prawa moralnego. Dla osoby o mentalności legalistycznej liczy się przede wszystkim

wewnętrzna spójność całego systemu prawa, stanowiąca ramy dla interpretacji jego norm. Oczywiście nie każda interpretacja norm i ich stosowanie do poszczególnych przypadków ma charakter legalistyczny tylko dlatego, że kieruje się koherencją całego systemu prawa. Trudno sobie wyobrazić, aby było inaczej i aby można było zignorować wymaganie spójności systemu w dziedzinie interpretacji i specyfikacji norm. Taka interpretacja jest jednak zasadna pod warunkiem, że nie chodzi w niej wyłącznie o wewnątrzsystemową koherencję norm i o spójne stosowanie ich w analogicznych przypadkach. Właściwa interpretacja prawa kieruje się także kryterium spójności poszczególnych norm i całego ich systemu z dobrem, które jest uprzednie wobec prawa i stanowi rację prawa. Legalistyczna jest dopiero taka interpretacja, która pomija kryterium spójności prawa z pierwotną racją dobra i kieruje się wyłącznie wewnętrzną formalną koherencją systemu norm oraz ich spójnym stosowaniem w analogicznych przypadkach.

Legalizm może mieć swą wersję rygorystyczną, cechującą się maksymalizmem i drobiazgowością w przestrzeganiu wszystkich przepisów prawa, nawet jeśli w wyjątkowych sytuacjach niektóre z nich są nieadekwatne, gdyż nie służą prawdziwemu dobru. Legalizm może też przybrać formę laksystyczną dążącą do minimalizmu w przestrzeganiu przepisów prawa i do zwalniania się nawet z tych, które rzeczywiście służą prawdziwemu dobru. Jeden z tych typów legalizmu może pojawić się czasem jako swoista opozycja wobec drugiego typu. Dokonało się to, zdaniem niektórych badaczy i obserwatorów, po Soborze Watykańskim II w dziedzinie legalistycznie i powinnościowo zorientowanej teologii moralnej, gdzie laksystyczne podejście pojawiło się jako sposób odreagowania przedsoborowego rygoryzmu (por. Chaput 2017; Pinckaers 1994, s. 279-281).

W dziedzinie prawa moralnego i stanowionego okoliczności łagodzące zmniejszają zupełnie lub częściowo winę osoby naruszającej normę prawa i sprawiają, że winy tej się zupełnie nie poczytuje lub poczytuje się ją jedynie w mniejszym stopniu. Jeśli jednak nawet w wyniku okoliczności łagodzących nie można zupełnie sprawcy zła przypisać odpowiedzialności moralnej lub karnej, to mimo to spowodowane przez niego rzeczywiste zło zostało dokonane i nie można utrzymywać, że w związku z występowaniem okoliczności łagodzących nic złego się nie stało. Brak poczytalności i winy nie jest równoznaczny z brakiem zła. Zło wprowadzie nie ma wówczas charakteru moralnego czy karnego, ale pozostaje złem na poziomie ontycznym i egzystencjalnym. Na przykład, jeśli ktoś prowadzi samochód i z powodu nagłego pogorszenia warunków atmosferycznych i ograniczonej widoczności doprowadza do wypadku, zabijając człowieka, to nikt przy zdrowych zmysłach nie będzie twierdził, że nic złego się nie stało, bo sprawca nie uczynił tego celowo i wystąpiły okoliczności łagodzące. Raczej taki kierowca zastanowi się, jak ma

postępować w przyszłości, aby zapobiec tego typu możliwym nieszczęśliwym wypadkom i nie wystarczy mu w takiej sytuacji poprzestawanie na własnej niewinności. Z takich zdarzeń należy wyprowadzić wniosek, aby w przyszłości unikać tego, co może prowadzić do zła, żeby takie sytuacje się już więcej nie powtórzyły. Dla kogoś jednak, kto rozumuje w sposób czysto legalistyczny, skoro w jakimś przypadku występują stosowne okoliczności łagodzące, to przekroczenie normy osądza się jako stosunkowo niewielkie i zaradza mu się odpowiednim zadośćuczynieniem, opłacającym się sprawcy w ostatecznym rozrachunku, albo nawet przekroczenia normy w ogóle się nie poczytuje i traktuje się je jako nieistniejące. W tym ostatnim przypadku okoliczności łagodzące sprawiają, że czyn powodujący szkodę nie pociąga za sobą żadnych skutków prawnych, stąd całą sprawę legalista traktuje w taki sposób, jakby nic się nie stało. Wówczas zgodnie z legalistyczną interpretacją prawa nic nie stoi na przeszkodzie, aby dalej tak postępować, nie trzeba wyprowadzać żadnego wniosku na przyszłość, aby unikać analogicznych sytuacji, chyba że w międzyczasie ustawodawcy, kierujący się prawdziwym dobrem, znowelizują prawo i zadbają o lepszą ochronę dobra, uniemożliwiając jego bezkarne naruszenie w imię legalistycznych interpretacji prawnych.

W każdym porządku, zarówno prawa moralnego, jak i prawa stanowionego, legalizm jest zjawiskiem szkodliwym, bo odrywa te porządki od prawdziwego dobra, któremu powinny one ze swej natury służyć, regulując ludzkie postępowanie. Ponieważ w niniejszych rozważaniach, poświęconych okolicznościom łagodzącym w adhortacji *Amoris laetitia*, interesuje nas bardziej porządek moralny, dlatego postawę legalizmu będziemy dalej omawiać głównie w odniesieniu do moralności, z wykorzystaniem pewnych analogii do systemu kościelnego prawa stanowionego. Naszym zdaniem bowiem, rola okoliczności łagodzących w odniesieniu do osób tworzących związki pozostające w sytuacjach nieregularnych została przedstawiona adhortacji *Amoris laetitia* w sposób legalistyczny, z poszanowaniem wewnętrznej formalnej spójności norm i innych elementów nauczania moralnego, lecz ostatecznie w oderwaniu od prawdziwego dobra. W porządku moralnym legalistyczna interpretacja okoliczności łagodzących jest nadużyciem, które prowadzi do szkodliwego minimalizmu moralnego, a ostatecznie do wypaczenia natury samej moralności.

Nawet jeśli w wyniku okoliczności łagodzących określona osoba w ogóle nie odpowiada moralnie za zło, które wyrządziła, to jednak nie znaczy, że nic się nie stało i że w takich okolicznościach można tak dalej postępować. Byłoby to równoznaczne z przyzwoleniem na dokonywanie zła w imię okoliczności łagodzących. W ten sposób zamiast pomóc ludziom żyć moralnie dobrze, bo tylko moralna dobroć gwarantuje osiągnięcie spełnienia ludzkiego życia i szczęścia, okoliczności łagodzące służyłyby jako sposób uwolnienia ludzi od wymagań prawa moralnego, jak gdyby było ono dla nich przeszkodą na drodze do speł-

nienia i szczęścia. Poza tym okoliczność, której adhortacja przypisuje dominujące znaczenie łagodzące, a którą jest zrodzenie potomstwa i związane z tym stanem rzeczy obowiązki naturalne, powodujące, że nie można się już wycofać z takiego związku bez zaciągania dodatkowej winy, jest okolicznością, która była wcześniej do przewidzenia i została spowodowana w sposób zawiniony działaniami, z których można się było uprzednio wycofać. Jeśli więc człowiek ponosi konsekwencje swoich złych czynów, to trudno uznać te konsekwencje za okoliczności łagodzące moralną odpowiedzialność i sprawiające, że kontynuacja grzesznego stanu życia staje się z tego powodu moralnie dopuszczalna. Dlatego łagodzący wpływ tej okoliczności jest kontrowersyjny. Wprawdzie sprawia ona, że moralnie dopuszczalne (choć nienakazane) staje się trwanie w związku dla dobra utworzonej z niego rodziny naturalnej i tolerowanie wygenerowanej w ten sposób okazji do grzechu, natomiast nadal niedopuszczalne pozostaje popełnianie grzechów cudzołóstwa. Chociaż niepopołnianie grzechów cudzołóstwa w sytuacji wspólnego zamieszkania, spowodowanego odpowiedzialnością za wychowywanie potomstwa, jest bardzo trudne, to przecież jest możliwe, dlatego Kościół powinien do tego nieustannie zachęcać i przynaglać, i nie wprowadzać rozwiązań promujących rezygnację z życia moralnie dobrego i pozbawiających nadziei na takie życie. Żadne okoliczności łagodzące nie dają moralnego mandatu na kontynuowanie popełniania zła. Uwalniają one od winy, ale nie uwalniają z wysiłków wystrzegania się zła.

Dzięki legalistycznej interpretacji okoliczności łagodzących w adhortacji *Amoris laetitia* formalnie udaje się uniknąć odrzuconego przez Kościół błędu proporcjonalizmu i błędu opcji fundamentalnej poprzez obejście głoszonej przez Kościół nauki o czynach wewnętrznie złych, nawet o nich nie wspominając, czy „zneutralizowanie” jej. Przez taki manewr w dokumencie papieskim został osiągnięty ten sam efekt praktyczny, na którym zależało proporcjonalistom i zwolennikom opcji fundamentalnej, podważającym naukę o czynach wewnętrznie złych<sup>4</sup>. Przypomina to podobny zabieg, dokonany w dziedzinie prawa kanonicznego, i skutkujący „zneutralizowaniem” ekskomuniki *latae sententiae* za przestępstwo aborcji. Papież Franciszek bowiem udzielił bezterminowo władzy uwalniania od tej cenzury wszystkim spowiednikom<sup>5</sup>, dzięki czemu bez spełniania jakichkolwiek dodatkowych wymagań osoba, która

---

<sup>4</sup> Papież Jan Paweł II określił jako błędne koncepcje tzw. opcji fundamentalnej i proporcjonalizmu w encyklice *Veritatis splendor*, 65-70, 7475, 79, 90 (por. także Sobór Trydencki 2004, sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 15 [DS 1544], *Kanony o usprawiedliwieniu*, kan. 27 [DS 1577]; RP, nr 17).

<sup>5</sup> Najpierw papież Franciszek wprowadził takie rozwiązanie na okres nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia w *Liście, na mocy którego udziela się odpustu z okazji Jubileuszu Miłosierdzia* (1-IX-2015), a potem utrzymał je w mocy bezterminowo w *Liście Apostolskim Misericordia et misera*, nr 12 (20-XI-2016), wydanym na zakończenie Jubileuszu Miłosierdzia.



popęłniła przestępstwo aborcji, może obecnie łatwo otrzymać rozgrzeszenie, praktycznie tak samo łatwo, jakby ta cenzura w ogóle nie istniała. Taki zabieg, podyktowany niewątpliwie szlachetną pobudką okazywania miłosierdzia wobec grzeszników, jest jednak ostatecznie wymierzony przeciwko poprawczemu charakterowi samej cenzury i tym samym przeciwko racji jej istnienia w prawie. W ten sposób bowiem zostało także osłabione znaczenie aborcji, która formalnie nie straciła statusu przestępstwa kanonicznego, ale *de facto* obecnie jest traktowana w taki sposób, jakby nie była już przestępstwem, lecz „zwyczajnym” grzechem ciężkim.

Analogiczny efekt został uzyskany w adhortacji *Amoris laetitia* w dziedzinie nauczania moralnego. Papież bowiem nie zaprzeczył niczemu ani nie wyeliminował niczego z dotychczasowego nauczania moralnego Kościoła, a zwłaszcza nie naruszył formalnie nauki o czynach wewnętrznie złych zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi. Dzięki jednak legalistycznej interpretacji okoliczności łagodzących, którą wydaje się prezentować papieski dokument, nauka ta ulega niejako obejściu czy zneutralizowaniu. Dlatego w świetle tej adhortacji współżycie seksualne w związku pozamałżeńskim, które nie straciło statusu czynu wewnętrznie złego, w praktyce na skutek wpływu legalistycznie zinterpretowanych okoliczności łagodzących, może być tolerowane jako jedynie akt popełniany bez poważnej winy moralnej, której miara nie przeszkadza w życiu łaską Bożą.

Tak więc „neutralizacja” zarówno ekskomuniki *latae sententiae* za przestępstwo aborcji, jak i czynów wewnętrznie złych zakazanych absolutnymi zakazami moralnymi, choć nie usuwa tych elementów z właściwych im porządków, którymi są odpowiednio porządek kanoniczny i porządek moralny, to jednak uniemożliwia ich funkcjonowanie w tych porządkach, co ostatecznie jest sprzeczne z ich racją istnienia w odpowiadających im porządkach i w opisujących je naukach. Pomimo znacznego podobieństwa, jakie występuje pomiędzy obejściem czy neutralizacją ekskomuniki *latae sententiae* za przestępstwo aborcji w dziedzinie prawa kanonicznego a legalistycznym obejściem czy neutralizacją czynów wewnętrznie złych i absolutnych zakazów moralnych w dziedzinie moralności, zachodzi pomiędzy nimi istotna różnica. O ile bowiem nad słusnością rozwiązań i przepisów prawa stanowionego można debatować i można je potem zmieniać, odwołując poprzednie rozwiązania, gdyż nie są one ustanawiane raz na zawsze w sposób nieomylny, o tyle prawda moralna jako taka nie może podlegać zmianom i odwołaniu. Można dyskutować nad jej konkretnymi teoretycznymi ujęciami czy sformułowaniami, ale z natury uniwersalnej prawdy wynika, że to, co było prawdziwe kiedyś, musi być prawdziwe także dzisiaj i odwrotnie. Rozwiązanie polegające na obejściu jakiegoś elementu i jego neutralizacji w dziedzinie prawa stanowionego może doprowadzić do jego zepsucia lub ulepszenia. Natomiast w dziedzinie moralności i jej



prawdziwego ujęcia w doktrynie Kościoła rozwiązania omijające lub neutralizujące poszczególne elementy prawdy moralnej prowadzą do dysfunkcji całej doktryny, a w konsekwencji do dysfunkcji i rozkładu samej moralności.

Jeśli okoliczności łagodzące działałyby w taki legalistyczny sposób, który – jak można przypuszczać – jest zastosowany w adhortacji *Amoris laetitia* w odniesieniu do współżycia seksualnego w powtórnym związku, to jaki sens miałyby jeszcze nauka Chrystusa o tym, że kto rozwodzi się i wiąże się z inną osobą – przy domniemaniu, że współżyje z nią seksualnie – ten popełnia cudzołóstwo? Okazuje się, że praktycznie żaden. Niby tekst adhortacji nie zaprzecza wprost tej nauce, ale zdając się stosować legalistyczną interpretację okoliczności łagodzących, neutralizuje jej wymowę i sprawia, że traci ona praktyczne znaczenie normy, a przybiera status ideału chrześcijańskiego, który – jak wiadomo – jest przedmiotem rady, a nie przykazania. Tymczasem św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian wyraźnie uczy, że nierozzerwalność małżeństwa jest przedmiotem przykazania Pańskiego, natomiast bezżenność dla królestwa niebieskiego jest wprawdzie stanem lepszym, ale jednocześnie stanowi przedmiot rady, a nie przykazania (por. 1 Kor 7,10.25). Co więcej, nie sposób sobie wyobrazić, aby Chrystus, który zna ludzkie serca i wie, co się w nich kryje (por. np. Mt 9,4; Mk 2,8; J 2,24-25; 12,11.21), oraz współczuje naszym słabościom (por. Hbr 4,15), nie był świadom trudności, na jakie zawsze w dziejach ludzkości jest wystawiana wzajemna wierność małżonków. Tymczasem mimo tej świadomości głosił On naukę o nierozzerwalności małżeństwa i nie neutralizował jej w żaden sposób, lecz sam przeciwstawił się takiej neutralizacji, jaką dopuszczało prawo Mojżeszowe pod wpływem pewnych okoliczności, uznawanych za łagodzące (Mt 19,3-9). Jezus wyraźnie ukazywał nieodwołalny charakter pierwotnego zamysłu Stwórcy wobec małżeństwa i sam wyniósł małżeństwo do godności sakramentu, czyli widzialnego znaku Jego własnej miłości do Kościoła i tym samym widzialnego znaku niewidzialnej łaski Bożej wspierającej wzajemną jedność małżonków (por. Ef 5,31-32; KPK kan. 1055 § 1; KKK, nr 1601).

Co więcej, jeśli w legalistyczny sposób za pomocą okoliczności łagodzących można obejść absolutny zakaz moralny popełniania cudzołóstwa, które jest czynem wewnętrznie złym, to w ten sam sposób można obejść także wszystkie inne absolutne zakazy moralne, zabraniające popełniania innych czynów wewnętrznie złych. Jaki sens będzie miało wówczas wywodzące się z Pisma Świętego tradycyjne nauczanie Kościoła o tzw. czynach wewnętrznie złych, zakazanych absolutnymi zakazami moralnymi, niedopuszczającymi wyjątków? (por. 1 Kor 6,9-10; Sobór Trydencki, Sesja VI *De iustificatione*, rozdz. XV (DS 1544); KDK, nr 27; HV, nr 14; RP, nr 17; VS, nr 81; KKK, nr. 1753-1756). Przecież często przestrzeganie takich zakazów może się wydawać heroiczne, ponad siły zwyczajnego człowieka, i w wielu sytuacjach moż-

na znaleźć jakieś dodatkowe okoliczności łagodzące, które w legalistycznym stylu zneutralizują wewnętrzne zło tych czynów i spowodują ich praktyczną dopuszczalność. Nie trzeba przy tym wcale zaprzeczać nauczaniu o czynach wewnętrznie złych i o absolutnych zakazach moralnych, nie trzeba tego nauczania odwoływać, wystarczy, jeśli się je zneutralizuje za pomocą legalistycznie zinterpretowanej roli okoliczności łagodzących. W krytyce legalistycznego nadużycia w powoływaniu się na wpływ okoliczności łagodzących nie chodzi oczywiście o podważanie każdego możliwego wpływu okoliczności łagodzących na moralną ocenę czynów ludzkich. Taki uzasadniony wpływ niewątpliwie może istnieć. Jeśli jednak moralna odpowiedzialność podmiotu działającego może być pod wpływem takich okoliczności znacznie ograniczona, i to nawet do minimum, nie powinno to przecież oznaczać przyzwolenia na styl życia polegający na popełnianiu czynów wewnętrznie złych, bo zło zawsze pozostaje złem i przeszkodą do osiągnięcia spełnienia i szczęścia człowieka.

Na przykład, według logiki legalistycznej neutralizacji czynów wewnętrznie złych i absolutnych zakazów moralnych za pomocą okoliczności łagodzących osoby homoseksualne, powołując się na okoliczność, jaką jest niezawiniona przez nie skłonność homoseksualna, będą mogły wymawiać się od winy za nieograniczone praktykowanie homoseksualizmu i porzucić starania o jakąkolwiek poprawę, gdyż ta, stanowiąc jedynie pewien ideał, nie będzie absolutnie konieczna i nakazana. Według tej logiki akty homoseksualne będą wówczas najwyżej grzechami lekkimi, z którymi osoby homoseksualne będą mogły przystępować do Komunii Świętej bez konieczności uzyskania z nich rozgrzeszenia w czasie sakramentalnej spowiedzi i bez związanego z tym postanowienia poprawy. Poza tym, skoro grzech lekki nie pozbawia łaski, wraz z którą wlane są cnoty, to w konsekwencji omawianego tu legalistycznego podejścia osoby współżyjące homoseksualnie będą mogły uchodzić za osoby cnotliwe, które jedynie z powodu zewnętrznych ograniczeń nie potrafią dokonywać wszystkich aktów posiadanych przez siebie cnót. Kontynuując to rozumowanie, można następnie zapytać: Cóż więc będzie stało na przeszkodzie w omawianym przypadku, aby takie osoby dla spełnienia swojego człowieczeństwa, powołanego przecież do miłości obłubieńczej i rodzicielstwa, adoptowały dzieci? Wówczas dla dobra swoich pociech będą wręcz zobowiązane, aby chronić i umacniać wzajemną wierność, a nie tak nie wystawia wierności tej na próbę i nie szkodzi dobru potomstwa, jak brak intymnego pożycia partnerów w takiej formie, w jakiej jest ono aktualnie możliwe – czyli w postaci aktów homoseksualnych. Jaki sens będzie miało jeszcze w takim przypadku nauczanie św. Pawła, o tym, że osoby współżyjące ze sobą i niepozostające ze sobą w związku małżeńskim nie odziedziczają królestwa Bożego (por. 1 Kor 6,9)? Praktycznie żaden. Niby nikt nie będzie zaprzeczał temu nauczaniu, ale w wyniku legalistycznej neutralizacji jego wymowy straci ono swoje praktyczne znaczenie.

Legalisci nie rozumieją, że czyny wewnętrznie złe nie są złe dlatego, że zabrania ich absolutny zakaz moralny, ale odwrotnie: absolutny zakaz moralny zabrania takich czynów, ponieważ są zawsze złe, gdyż nigdy nie prowadzą do ludzkiego spełnienia i szczęścia, jakie daje realizacja celu ostatecznego, którym jest Bóg. Dlatego kwalifikacji moralnej czynów wewnętrznie złych nie da się zmienić przez legalistyczną modyfikację zabraniającej ich normy prawa moralnego. Skoro moralność ukazuje, w jaki sposób należy odpowiedzieć na najgłębsze pragnienia osoby ludzkiej, aby osiągnąć spełnienie, oraz stoi na straży dobra człowieka i jego godności, to legalistyczne próby wybronięcia człowieka spod obowiązującej mocy norm prawa moralnego w gruncie rzeczy pozwalają człowiekowi na trwanie w tym, co jest sprzeczne z celem moralności, którym jest ludzkie dobro, spełnienie i szczęście. W konsekwencji legalizm, który broni człowieka przed odpowiedzialnością moralną za własne czyny i przed trudami życia moralnie dobrego, obraca się przeciwko samemu człowiekowi, pozbawiając go jego własnego spełnienia i szczęścia. Legalizm, abstrahując od rzeczywistości dobra, zakłada wypaczoną wizję moralności, jak gdyby nie wszyscy ludzie byli zdolni do życia moralnie dobrego i jakby wymagania moralne w życiu wielu z nich generowały jedynie uciążliwości i prowadziły do nieszczęścia, przed którym trzeba ich uchronić, omijając uciążliwe przepisy w sposób, na jaki pozwala system. Tymczasem, chociaż bez wątpienia różni ludzie urzeczywistniają cel moralności z różną „prędkością” i są zaawansowani w różnym stopniu na drodze jego realizacji, to jednak moralność jest jedna, obiektywna i wspólna dla wszystkich ludzi, a jej cel nie podlega stopniowaniu. Każdy człowiek, jeśli tylko chce być szczęśliwy, jest w stanie i powinien stopniowo przezwyciężać trudności w prowadzeniu życia moralnie dobrego „w spokojnej ufności w łaskę Bożą i we własną wolę” (FC, nr 34), gdyż poza życiem moralnie dobrym nie ma innej drogi wiodącej do szczęścia.

### **Ryzykowne formy wsparcia ze strony nierzetelnie interpretowanych koncepcji**

W adhortacji *Amoris laetitia* legalistyczna interpretacja roli okoliczności łagodzących w ocenie moralnej czynów ludzkich funkcjonuje wśród innych swoiście zreinterpretowanych koncepcji i uzyskuje z nich dla siebie wsparcie. Wydaje się, że ten sposób w adhortacji niejako z różnych stron i przy udziale wielorakich środków dokonuje się neutralizacja tradycyjnej nauki o czynach wewnętrznie złych zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi. Nauka ta bowiem jawi się jako niewygodna dla celu adhortacji, jakim jest dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących w powtórnych związkach i współżyjących ze sobą, dlatego należało najpierw dokonać jakiejś jej adaptacji, aby

cel ten osiągnąć. Skoro ta niewygodna nauka wywodzi się z tradycji, to nie da się jej zwyczajnie usunąć bez dokonywania wyłomu w doktrynie. W związku z tym wiele wskazuje na to, że nie przypadkiem w dokumencie zastosowano metodę czy wręcz strategię polegającą na neutralizacji niewygodnej nauki za pomocą argumentów pochodzących z tradycji, aby skutek neutralizacji był wiarygodny. Papież Franciszek odwołuje się bowiem w swojej adhortacji do poprzedniego nauczania Magisterium i do autorytetu św. Tomasza z Akwinu, aby podkreślić – jak wolno przypuszczać – że jego własne rozwiązanie pozostaje w zgodzie z tradycją. Przywołane w adhortacji pojęcia i koncepcje mogą sprawiać wrażenie tradycyjnych, jednak przy głębszej analizie okazuje się, że wcale nimi nie są. Różnią się one wyraźnie od swoich oryginalnych, tradycyjnych wersji i w związku z tym nie świadczą korzystnie o zakorzenieniu rozwiązania prezentowanego w adhortacji *Amoris laetitia* w dotychczasowej tradycji teologicznej i nauczaniu Kościoła. Co więcej, innowacyjne powoływanie się na tradycję sprawia wrażenie instrumentalnego preparowania argumentów i przemycania w tradycyjnym przebraniu rozwiązań w gruncie rzeczy radykalnie obcych tradycji. W dalszej części tego artykułu zwrócimy uwagę na kilka takich koncepcji, obecnych w tekście adhortacji.

### **Nierozerwalność małżeństwa jako ideał, którego urzeczywistnianie podlega swoście pojętemu prawu stopniowości**

Jan Paweł II, nauczając w kontekście małżeństwa o stosunku człowieka do prawa Bożego, z naciskiem podkreśla, że małżonkowie „nie mogą jednak patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości” (tamże). Tymczasem Franciszek wiele razy w rozdziale ósmym swojej adhortacji przedstawia wskazania prawa właśnie jako ideał, z czego wynika, że niektóre z tych wskazań nie muszą być osiągalne dla wszystkich. Jednocześnie autor adhortacji *Amoris laetitia* nie precyzuje, czy ta niemożność osiągnięcia ideału może być tolerowana jedynie jako stan przejściowy, zajmujący jakiś skończony etap życia, czy raczej niemożność ta może być także cechą całego życia osób, dla których prawo do końca ich ziemskiej egzystencji pozostanie nieosiągalnym ideałem, wyznaczającym jedynie pewien kierunek zasadniczego życiowego dążenia. W ten sposób w adhortacji, przynajmniej w jakiejś mierze, dokonana została zamiana normy nakazującej nierozzerwalność małżeństwa i normy zakazującej cudzołóstwa na ideał (por. AL, nr. 292, 298). Ideał zaś ma inną naturę niż norma. Ideał jest pewną szlachetną propozycją i nie ma mocy zobowiązującej. Jest przedmiotem wyzwania i rady, ale nie przykazania. Realizacja ideału jest czynem nadobowiązkowym, stąd brak tej realizacji nie jest grzechem. Ideał można komuś wskazywać, zachęcać do jego realiza-

cji i aby to czynić lepiej, można towarzyszyć osobom wezwanym do realizacji ideału. Normy natomiast się naucza, ku jej przestrzeganiu wychowuje się człowieka i się jej wymaga, bo wskazuje ona, jak być powinno, i tym samym nakłada pewien obowiązek. Charakterystyczne jest właśnie to, że papież w adhortacji nie wzywa do nauczania i wymagania normy, ale wzywa duszpastery do towarzyszenia tym, którzy nie są w stanie w pełni realizować ideału. Obecna w adhortacji *Amoris laetitia* zamiana norm zakazujących rozrywania małżeństwa i zakazujących cudzołóstwa na ideały idzie w parze z zamianą rozumienia natury prawa moralnego. O ile Jan Paweł II eksponuje powinnościową naturę prawa, przynaglającą do wytrwałego przewycięzania trudności (tamże), o tyle Franciszek podkreśla bardziej informacyjną naturę prawa, które nie przynagla i nie nakazuje, lecz jedynie wskazuje drogę i ją proponuje. Oczywiście charakterystyka informacyjna i powinnościowa prawa nie muszą się wcale wykluczać, lecz powinny się wzajemnie zakładać i uzupełniać. Jeśli bowiem prawo moralne wskazuje drogę do życia wiecznego, a odrzucenie wskazań prawa prowadzi do zatracenia, to racjonalny podmiot z tych wskazań potrafi przejść do tego, co powinien czynić i czego unikać, czyli potrafi wyprowadzić dla siebie powinności, bo nikt racjonalny nie wybierze przecież drogi prowadzącej do zatracenia. Dychotomia pomiędzy tymi dwiema drogami jest zresztą ideą na wskroś biblijną, którą posługuje się także sam Jezus (por. Pwt 30,15-20; Mt 7,13-14; J 15,5-6). Mogłoby się wydawać, że papież Franciszek chce zastosować tę samą metodę i eksponując informacyjną rolę prawa moralnego, liczy na to, że dojrzałe racjonalne osoby wyprowadzą z niego dla siebie powinności. Z pewnością jednak nie ułatwia im tego zadania, twierdząc, niezgodnie z nauczaniem Jezusa, apostołów i Kościoła: „Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii! Nie mam na myśli tylko rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, ale wszystkich niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują” (AL, nr 297)<sup>6</sup>. W przeciwieństwie do papieskich ustnych wypowiedzi podczas konferencji prasowych organizowanych w samolotach, adhortacja jest dokumentem starannie przygotowywanym, konsultowanym z ekspertami i redaktorami czuwającymi nad ścisłością znaczenia jej słów i właściwym odbiorem jej treści. Dlatego nie sposób oprzeć się wrażeniu, że brak wyważenia czy zniuansowania cytowanego powyżej twierdzenia, nie jest zwykłym przeoczeniem. Po co zatem iść idealną drogą wska-

---

<sup>6</sup> Nauczanie Jezusa, apostołów i Kościoła jest zupełnie inne – por. Mt 5,29-30 (por. Mk 9,43-48); Mt 13,24-30.36-43.47-50. 18,9-10. 25,41-46; J 5,28-29; Rz 1,32-2,12; 1 Kor 6, 9-11; Gal 5,19-21; Ef 5,5; 2 Tes 1,5-10, 1 P 4; 17-18; Ap 21,8; BD (29-I-1336 r., DS. 1002); KKK, nr. 1033-1037. Pomimo realnej możliwości potępienia wiecznego, które jest sprawiedliwą odpłatą za czyny będące wyrazem świadomego i dobrowolnego odwrócenia się od Boga, Kościół uczy za św. Tomaszem z Akwinu, że: „o nikim nie można zwątpić w tym życiu, biorąc pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże” – Tomasz z Akwinu 1891-1897 II-II, q. 14, a. 3, ad 1; RP, nr 17.



zaną przez prawo moralne, kiedy z góry wiadomo, że inne nieidealne drogi na pewno nie prowadzą do zatracenia, a w trakcie ich przemierzania też można realizować różne wartości?

Z dotychczasowego nauczania Kościoła wynika, że jedność i nierozzerwalność jest dla małżeństwa normą, a nie ideałem, bo od niej zależy dobro małżeństwa i jego istnienie. Dlatego dbanie o tę nierozzerwalność i zakaz jej naruszania ma także charakter obowiązku moralnego, a nie tylko wezwania czy zachęty. Ani zrozumienie bądź niezrozumienie wartości nierozzerwalności, ani też trudność lub łatwość jej realizacji nie mają żadnego wpływu na jej normatywny i powinnościowy charakter i nie stanowią kryteriów rozróżnienia pomiędzy ideałem a normą. Z faktu bowiem, że jakaś wartość jest dla pewnych osób niezrozumiała lub trudna do realizacji, nie wynika, że jest ona ideałem. Na przykład w *Kazaniu na górze* Jezus nie tylko mówi o ideałach, ale mówi też o normach trudnych, które są możliwe do realizacji tylko dzięki Jego łasce. Podobnie jest z trudną normą nierozzerwalności małżeństwa, realizowaną dzięki wsparciu łaski specjalnego sakramentu, do którego godności Chrystus Pan wyniósł małżeństwo.

Sprowadzenie przez papieża Franciszka absolutnej nierozzerwalności małżeństwa i absolutnego zakazu współżycia seksualnego poza małżeństwem z poziomu obowiązującej normy do rangi nadobowiązkowego ideału sprawia, że także koncepcja prawa stopniowości jest w gruncie rzeczy inaczej rozumiana w adhortacji *Amoris laetitia* niż w oryginalnej wersji tej koncepcji przedstawionej przez Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio* (por. FC, nr 34). O ile w nauczaniu Jana Pawła II prawo stopniowości oznacza stopniowe przekraczanie własnych ograniczeń w dążeniu do osiągnięcia pełni realizacji normy prawa moralnego, a w związku z tym także pełni obowiązku moralnego, o tyle według interpretacji papieża Franciszka prawo stopniowości oznacza stopniowe przekraczanie własnych ograniczeń w dążeniu do osiągnięcia pełni nadobowiązkowego ideału moralnego. Konsekwentnie zatem w nauczaniu Jana Pawła II prawo stopniowości nakłada moralny obowiązek stopniowego dążenia do przestrzegania pełni normy moralnej na tych, którzy nie są w stanie od razu temu sprostać. Natomiast w modelu przedstawionym przez papieża Franciszka prawo stopniowości wskazuje takim osobom jedynie możliwość stopniowej realizacji pełni nadobowiązkowego ideału, do realizacji tej zachęca, jednak jej nie wymaga. Nie można przecież wymagać dorastania do tego, co jest nadobowiązkowe, a takimi przecież są ideały. Osoby skonfrontowane z ideałem nie muszą zatem starać się go realizować i mogą trwać w swoim nieidealnym stanie życia, zwłaszcza wtedy, kiedy odpowiednio okoliczności łagodzące dodatkowo redukują możliwą winę za czyny dokonane w takim stanie. Tym samym taka logika, która zdaje się przenikać tekst adhortacji *Amoris laetitia*, nie buduje u takich osób nadziei na poprawę, a ponadto zwalnia sa-

mego papieża z odpowiedzialności za nauczanie normy i obowiązku jej przestrzegania.

Autor adhortacji *Amoris laetitia* twierdzi, że

sumienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał (AL, nr 303).

Małżeństwo jest przedstawione przez papieża Franciszka jako dobro, które jak każde dobro może być zrealizowane przez konkretne osoby bardziej lub mniej. W związku z tym zawsze należy się cieszyć nawet wówczas, kiedy dobro to jest realizowane choćby w skromniejszej formie, bo przecież także wówczas jest ono mimo wszystko dobrem. Tak rozumiana realizacja dobra, jakim jest małżeństwo, przypomina przymnażanie talentów w przypowieści o talentach (por. Mt 25,14-30). Przypowieść ta pokazuje, że godni pochwały są wszyscy słudzy, którzy przymnożyli otrzymane talenty, a nie tylko ten, który przymnożył ich najwięcej, bo przecież nie wszyscy otrzymali na początku tyle samo, więc nie wymaga się od nich, aby przymnożyli wszyscy po równo, lecz proporcjonalnie do tego, co otrzymali na początku. Podobnie jest z małżeństwem, gdzie godne pochwały są te osoby, które przymnożą miłość małżeńską tak dalece, jak to jest tylko możliwe w konkretnych okolicznościach ich życia, proporcjonalnie do ich początkowych możliwości, które nie są przecież równe u wszystkich.

Jednak analogia ta jest prawdziwa tylko pod pewnym względem. O ile bowiem dobro, jakim jest małżeństwo, może być urzeczywistniane w większym lub mniejszym stopniu, o tyle związek pomiędzy określonymi osobami nie może być bardziej lub mniej małżeństwem, tylko albo nim jest, albo nie jest. O ile doskonałości podlegają stopniowaniu, o tyle natura bytu nie podlega stopniowaniu. Podobnie też nie ma płynnego przejścia pomiędzy dobrem a złem poprzez jakieś pośrednie jakości aksjologiczne. Tymczasem na podstawie lektury tekstu adhortacji można odnieść wrażenie zacierania różnicy pomiędzy ciągłością i stopniowością realizacji dóbr małżeństwa a nieciągłością i niemożliwością stopniowania natury małżeństwa. Dlatego można odnieść wrażenie, że związki, które nie są małżeństwem, są traktowane w dokumencie papieskim tak, jakby w jakimś mniejszym stopniu nim były, ponieważ realizują dobra małżeństwa, tylko w mniejszym zakresie, ale nawet taką skromniejszą realizację wypadałoby docenić. Takie podejście, ku któremu skłania lektura adhortacji *Amoris laetitia*, wynika z postrzegania nauki Jezusa o małżeństwie



jako ewangelicznego ideału. Stąd także związki w tzw. sytuacjach „nieregularnych” według tej koncepcji realizują ten ideał nie w pełni, lecz w jakimś mniejszym stopniu, który często stanowi maksimum, na jakie stać tworzące je osoby „pośród konkretnej złożoności ograniczeń” (AL, nr 303) i jakiego wymaga wówczas od nich Bóg, nie żądając niczego więcej. Co ciekawe, w swojej adhortacji papież Franciszek nie określa przymiotnikiem „nieregularny” samych związków, bo to wprowadzałoby nieciągłość pomiędzy związkami regularnymi a nieregularnymi i uniemożliwiło traktowanie małżeństwa jako rzeczywistości płynnej, bliższej lub dalszej ewangelicznemu ideałowi. Raczej jako nieregularne określone są jedynie sytuacje czy warunki zewnętrzne w różnym stopniu uniemożliwiające wielu związkom realizację pełni ideału małżeństwa. Poza tym, pisząc o związkach w tzw. sytuacjach nieregularnych, papież umieszcza przymiotnik „nieregularny” w cudzysłowie, a jednym z powodów takiego zabiegu może być fakt, że sytuacje określone jako nieregularne ze względu na uniemożliwienie pełnej realizacji ideału małżeństwa w wielu społeczeństwach są coraz bardziej regularne pod względem statystycznym.

Tymczasem, skoro prawdziwa natura małżeństwa nie jest ciągła i stopniowalna, to związki niespełniające istotnych cech małżeństwa, nie są małżeństwami. Skoro także różnica pomiędzy dobrem a złem nie jest płynna, to seksualne współzycie pozamałżeńskie, zgodnie z nauką Chrystusa, jest zawsze złe i nie ma jakiejś pośredniej jakości aksjologicznej. Z tych powodów zarówno związek, jak i tworzące go akty współzycia pozamałżeńskiego nie mogą być „odpowiedzią wielkoduszną” i „darem, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń”. Gdyby takie związki były akceptowaną formą relacji, a nawet „pośród konkretnej złożoności ograniczeń” były wymagane przez Boga, to dlaczego Jezus tego nie uwzględnił w swojej polemice z faryzeuszami na temat małżeństwa i dlaczego współzycie seksualne w takich związkach nazwał cudzołóstwem? A skoro trudno zaprzeczyć, że nawet związki nieprawie realizują coś z dobra małżeństwa (np. wzajemną pomoc, wychowanie potomstwa), to przecież fakt ten nie usprawiedliwia popełniania zła (np. cudzołóstwa w takich związkach). Kościół zawsze uczył, że istnieją czyny złe same z siebie, których nigdy nie wolno rozmyślnie popełniać, aby wynikało z tego dobro (por. Sobór Trydencki, sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 15 [DS 1544], *Kanony o usprawiedliwieniu*, kan. 27 [DS 1578]; KDK, nr 27; HV, nr 14; RP, nr 17; VS, nr 81; KKK, nr. 1753-1756; Augustyn, *Contra Mendacium*, cap. VII, 18 [PL 40, 528]; oraz liczne odniesienia w pismach św. Tomasza z Akwinu – por. poniżej), a nauka ta ma podstawy w Piśmie Świętym (por. 1 Kor 6,9-10; Rz 1,29-32; Mk 7,20-23; 1 Kor 5,9-13; 2 Kor 12,21; Ga 5,19-21).

Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* dopuszczał, że mężczyzna i kobieta żyjący wspólnie w związku nieregularnym „dla ważnych powodów

– jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się” (FC, nr 84), a jednak nie tolerował współżycia seksualnego pomiędzy takimi osobami ze względu na jego cudzołożny charakter. Franciszek natomiast, jak można się domyślać na podstawie tekstu jego adhortacji i zaaprobowanej przez niego interpretacji biskupów argentyńskich, skłonny jest takie współżycie tolerować. Pozwala mu na to nie tylko legalistyczne rozumienie okoliczności łagodzących, jakie zdaje się przenikać tekst jego dokumentu, ale także założona w nim płynna koncepcja małżeństwa, dopuszczająca jego formy bliższe i dalsze ewangelicznemu wzorcowi małżeństwa, postrzeganemu przez Franciszka nie jako norma, lecz ideał. Dlatego w przypisie 329 swojej adhortacji Franciszek przedstawia wprowadzie współżycie pomiędzy osobami w związku nieregularnym w sposób czysto deskryptywny, wolny od jakiegokolwiek wartościowania, lecz zarazem do tego współżycia, zawsze określanego jako cudzołóstwo przez Kościół wierny nauczaniu Chrystusa, papież odnosi zacytowany fragment Konstytucji *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II, nr 51, dotyczący współżycia małżeńskiego, którego brak może szkodzić trwałości związku. Można więc odnieść wrażenie, że w ten sposób w adhortacji *Amoris laetitia* dokonuje się niejako legitymizacja współżycia cudzołożnego, gdyż tekst wydaje się wskazywać na pozytywną i niezbędną rolę współżycia pozamałżeńskiego w stabilizowaniu nieprawego związku i utworzonej na jego gruncie naturalnej rodziny.

### **Nieadekwatność ogólnych norm w odniesieniu do szczególnych sytuacji**

W adhortacji *Amoris laetitia* przytaczane są wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu (AL, nr 304 z odniesieniem do Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4 corp.) oraz Międzynarodowej Komisji Teologicznej (AL, nr 305 z odniesieniem do Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* [2009], nr 59). Cytaty te są jednak wyrwane z kontekstu, co sprawia wrażenie ich instrumentalnego wykorzystania. Obydwie te wypowiedzi dotyczą znanego w teorii moralności zagadnienia specyfikacji norm ogólnych i osądu praktycznego w poszczególnych sytuacjach. Podkreślają one, że szczegółowe normy moralne i wnioski rozumowania praktycznego nie wynikają w sposób czysto dedukcyjny i konieczny z ogólnych norm, a takimi są przykazania prawa naturalnego. Dlatego ogólne zasady nie narzucają się osobie działającej w sposób aprioryczny, oderwany od rozpoznania możliwej do realizacji struktury dóbr i możliwej do uniknięcia struktury zła w konkretnej sytuacji. Natomiast w tekście adhortacji te dwa teksty użyte są jako rodzaj przestrogi,

aby w duszpasterskim rozeznaniu związków w sytuacjach nieregularnych nie oceniać w sposób jednoznaczny i aprioryczny osób tworzących taki związek, ponieważ ogólne normy dające podstawy do takiej oceny mogą nie obejmować wielu szczególnych cech tego typu związków i sytuacji. W ten sposób, nie usuwając otwarcie nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych, dokument papieski zdaje się prezentować przekonanie, jakoby zakazy te były zbyt ogólne i nie mogły adekwatnie obejmować wielu przypadków ze względu na unikalny charakter tych ostatnich. Według takiego podejścia na przykład norma absolutna „nie cudzołóż” byłaby zbyt ogólna i mogłaby nie obejmować pozamałżeńskiego współżycia seksualnego w wielu związkach pozostających w unikalnych sytuacjach nieregularnych. Taki zabieg w efekcie pozbawia tę normę i inne podobne zakazy ich absolutnej mocy wiążącej i wbrew ich naturze dopuszcza wyjątki, których zakazy te miałyby rzekomo nie obejmować.

Tymczasem fakt, że w różnych konkretnych przypadkach możliwe jest wyprowadzenie odmiennych sposobów postępowania z ogólnych zasad w zależności od dostępnej struktury dóbr możliwych do realizacji i zła możliwego do unikania, nie przeczy temu, że istnieją specyficzne wzorce ludzkich zachowań, które nigdy nie prowadzą do ludzkiego spełnienia i szczęścia i dlatego są złe zawsze i wszędzie, niezależnie od intencji osoby działającej i okoliczności. Takich czynów nigdy nie wolno popełniać, a co do ich moralnego zła istnieje pewność. Prawda o takich czynach i zabraniających ich popełniania absolutnych zakazach moralnych jest uniwersalna dla wszystkich ludzi, choć oczywiście ich odpowiedzialność moralna za popełnienie takich aktów może być różna w zależności od ograniczeń ich świadomości i dobrowolności działania. O takich czynach, zwanych także wewnętrznie lub przedmiotowo złymi, uczy Pismo Święte i Kościół (por. Mt 25,14-30; AL, nr 303), a ponadto sam św. Tomasz (por. Tomasz z Akwinu 1969, lib. 2 l. 7 n. 11; 1996, IX, q. 7, a. 2; 1982, q. 15, a. 1, arg. 5 - ad 5; 1981-1897, II-II, q. 64, a. 5, ad 3, q. 110, a. 3 corp., ad 4, q. 154, a. 8; III, q. 68, a. 11, arg. 3 - ad 3; 1954, II, 1168), co w tekście adhortacji zupełnie pominięto milczeniem, cytując wybiórczo jedynie tę wypowiedź św. Tomasza, która jest wygodna dla zawartej w dokumencie strategii argumentacyjnej. Taki zabieg sprawia wrażenie nierzetelnej obrony z góry ustalonej tezy za pomocą instrumentalnego wykorzystania wyrwanego z kontekstu cytatu. Ciekawe, że w przypadku czynu wewnętrznie złego, jakim jest cudzołóstwo, św. Tomasz wyraźnie odrzuca możliwość zastosowania epiki, czyli zasady rozumowania, zgodnie z którą w pewnych szczególnych okolicznościach moralny zakaz cudzołóstwa okazałby się nieadekwatny i dlatego nie obejmowałby tych sytuacji, ponieważ w takich przypadkach lepiej służyłoby dobru dokonanie cudzołóstwa, dlatego wówczas nie byłoby ono grzechem (por. Tomasz z Akwinu 1982, q. 15, a. 1, arg. 5 - ad 5). Co więcej, Doktor

Anielski odrzuca także możliwość bycia zwolnionym, zgodnie z taką logiką, z któregośkolwiek przykazania dekalogu, nawet w nietypowych sytuacjach. Zwolnienie z jakiegoś przepisu prawa mogłoby być uzasadnione wyłącznie wtedy, kiedy postępowanie według litery prawa byłoby sprzeczne z intencją prawodawcy. Jednak, zdaniem św. Tomasza, nie dotyczy to przykazań Dekalogu, ponieważ zawierają one samą intencję prawodawcy, którym jest Bóg (por. Tomasz z Akwinu 1891-1897, I-II, q. 100, a. 8 corp.)<sup>7</sup>. A przecież jednym z tych przykazań, od których nie da się uzyskać zwolnienia, jest przykazanie szóste, stanowiące wyraźny zakaz: „nie cudzołóż”. Ponadto nawet gdyby ktoś dzięki rozumowaniu przyrodzonemu, z natury podatnemu na niedoskonałości, wychodząc z ogólnych zasad prawa naturalnego, jakoś doszedł do wniosku, że w określonej sytuacji cudzołóstwo jest dozwolone lub że pozamałżeńskie współżycie seksualne osoby związanej węzłem małżeńskim nie jest cudzołóstwem, to przecież do takiego wniosku nie powinna dojść żadna osoba, która traktuje poważnie autorytet objawienia Bożego oraz nauczanie samego Chrystusa jako pewne, nadprzyrodzone źródło poznania prawdy. Skoro zatem sam Chrystus uczy, że trwanie w związku opartym na współżyciu seksualnym z osobą związaną węzłem małżeńskim jest cudzołóstwem, to dlaczego namiestnik Chrystusa na ziemi miałby uczyć inaczej niż jego Pan?

Autor adhortacji *Amoris laetitia* twierdzi, że normy ogólne „w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji” (AL, nr 304). Wydaje się jednak, że twierdzenie to pełni w adhortacji kontrowersyjną funkcję. Rzeczywiście, normy ogólne na jakimś etapie ich sformułowania mogą nie obejmować adekwatnie pewnych konkretnych nowych przypadków, których istotne moralnie cechy nie zostały jeszcze rozpoznane, co widoczne jest zwłaszcza wtedy, kiedy rozwój cywilizacji przynosi nowe możliwości ludzkiego działania, domagające się oceny moralnej lub regulacji prawnej. Jednak refleksja moralna czy legislacyjna pozwala z czasem na dokładniejsze poznanie tych przypadków oraz na dokonanie odpowiedniej specyfikacji norm ogólnych i sformułowania norm szczegółowych, odnoszących się trafnie do tego typu konkretnych działań. Natomiast byłoby absolutnie fałszywe takie rozumienie cytowanego twierdzenia, które z zasady odmawiałoby normom moralnym możliwości realizacji ich regulacyjnego celu w szczegółowych przypadkach, czyli w sposób absolutny i trwałe wyjmowałoby pewne szczegółowe sytuacje spod regulacyjnego oddziaływania jakichkolwiek norm moralnych, nawet już poddanych odpowiedniej specyfikacji. Oznaczałoby to bowiem, że pewnych czynów nigdy nie da się wartościować moralnie, bo ich unikalne cechy uniemożliwiają rozpoznanie ich natury i ich

---

<sup>7</sup> Więcej na temat zagadnienia czynów wewnętrznie złych i absolutnych zakazów moralnych w ujęciu św. Tomasza z Akwinu zob. Galewicz 2013, s. 283-299.

moralnego rodzaju, a taki wniosek byłby sprzeczny z charakterystyką obiektywnego porządku moralnego.

Mimo to tekst adhortacji wyraża przekonanie, że każdy przypadek związku w sytuacji nieregularnej jest inny i nie da się wszystkich potraktować według żadnego ogólnego wzorca. „Dlatego «trzeba unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują»” (AL, nr 296 z odniesieniem do Synod Biskupów 2015, nr 51). Z tekstu adhortacji zdaje się zatem wynikać przeświadczenie, że pewność moralna jest obecna w szczegółowych przypadkach, które do tego stopnia mogą różnić się od siebie, że nie da się ich opisać i usystematyzować za pomocą wspólnych im istotnych moralnie cech, czyli nie da się zidentyfikować wspólnej dla nich reguły moralnej istotności. Gdyby jednak takie podejście było prawdziwe, to nie tylko nie byłaby możliwa jakakolwiek refleksja moralna, porządkująca sferę ludzkich działań według moralnie istotnych cech, ale w ogóle nie byłaby możliwa moralność, bo nie byłoby poznawalnych, ogólnych kryteriów oceny moralnej wspólnych dla wszystkich czynów ludzkich. Tymczasem natura obiektywnego porządku moralnego zakłada, że jest on jeden, wspólny dla wszystkich ludzi i ich czynów, pomimo różnych przeszkód, które mogą utrudniać jego poznanie. Skoro więc istnieje jeden, obiektywny i wspólny dla wszystkich ludzi porządek moralny, to istnieją też wspólne kryteria oceny moralnej i nie ma takich czynów, które z zasady znajdują się poza zasięgiem tego porządku i właściwych mu kryteriów oceny. Wprawdzie każdy czyn może mieć określone cechy przypadłościowe, jednostkujące go i odróżniające od pozostałych czynów o tej samej istocie moralnej, to przecież ocena moralna i przyporządkowanie czynu do określonego rodzaju aktów zależy od jego istoty. To zaś zakłada poznawalność moralnie istotnych cech czynu, umiejętność odróżniania ich od jego cech moralnie nieistotnych, oraz powoduje także możliwość generalizacji jego moralnej oceny i sformułowania normy moralnej wspólnej dla czynów o tej samej istocie moralnej.

Z adhortacji *Amoris laetitia* można jednak wyprowadzić wniosek, jakoby sytuacje nieregularne powodowały powstanie związków opartych na aktach współżycia seksualnego do tego stopnia unikalnych, że nie da się ich opisać w ten sam sposób za pomocą jakichkolwiek wspólnych, ogólnych kryteriów moralnych i nie da się ich odnieść do wspólnych dla nich norm moralnych. Dlatego, jak następnie można się domyślać na podstawie tekstu papieskiego dokumentu, z uwagi na unikalność tych związków i cementujących je aktów seksualnych, teoretyk moralności, którego zajmuje „rozwijanie zimnej moralności przy biurku”, nie jest w stanie ich poznać i opisać moralnie. Ich ostatecznego pewnego wartościowania (o niejasnym odniesieniu do moralności) może dokonać jedynie duszpasterz, dzięki kierującemu się miłością dogłębnemu rozeznaniu duszpasterskiemu, sięgającemu w samo sedno ich unikalności (por. AL, nr 312).



Ze względu na tę unikalność nawet sam papież uważa za niemożliwe, aby w adhortacji podać jakieś ogólne kryteria takiego rozeznania, bo wspólne kryteria świadczyłyby o wspólnej, istotnej moralnie charakterystyce takich przypadków, a tego właśnie chce papież uniknąć. Jednocześnie adhortacja tę absolutną unikalność pewnych przypadków i brak u nich powszechnych cech moralnych wspólnych dla wielu podobnych przypadków zakłada bez uzasadniania.

W odniesieniu do współczesnych przypadków związków w sytuacjach nieregularnych papież nie podaje w adhortacji jakichkolwiek ich moralnie istotnych cech, które świadczyłyby o nieadekwatności zastosowania do tych przypadków dotychczas nauczanych przez Kościół norm, a zwłaszcza absolutnego zakazu cudzołóstwa. Jeśli więc cudzołóstwo można zdefiniować jako świadome i dobrowolne współzycie seksualne z osobą, która nie jest współmałżonkiem podmiotu działającego, i jeśli istnieje absolutny moralny zakaz cudzołóstwa, to współzycie seksualne osób tworzących związek pozamałżeński jest cudzołóstwem i jest absolutnie zakazane, bez względu na dodatkowe szczegóły i unikalne cechy takiej sytuacji. Jeśli natomiast intencją autora adhortacji byłoby twierdzenie, że pewne szczegóły sytuacji mogą takie współzycie wyjąć spod tej definicji cudzołóstwa i spod zakazującej je normy, to na poparcie tej tezy wypadałoby podać przynajmniej jakiś przykład takich szczegółów. Bez podania przykładu prezentowane twierdzenie ma rangę przekonania nieuzasadnionego, bez potwierdzenia w faktach. Byłoby więc ono kolejnym elementem pewnej kontrowersyjnej retoryki, a może nawet zamierzonej strategii, sprzyjającej neutralizacji czy relatywizacji nauki o czynach wewnętrznie złych, zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi.

## Legalistycznie zdeformowana koncepcja miłosierdzia

Kolejnym tradycyjnym zagadnieniem chętnie przywoływanym przez papieża Franciszka przy różnych okazjach, lecz najwyraźniej rozumianym w adhortacji *Amoris laetitia* w sposób nietradycyjny, rywalizujący z nauką o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych, jest miłosierdzie (por. AL, nr. 6, 293, 297, 307-312). Miłosierdzie nie jest w adhortacji nigdzie zdefiniowane i papież zakłada jego intuicyjne rozumienie. To pozwala mu nakłaniać do rozeznania i do miłosierdzia względem tych, którzy tworzą związki na warunkach „które nie odpowiadają w pełni temu, co Pan nam proponuje” (por. AL, nr 6)<sup>8</sup>. Jednym ze skutków takiego rozeznania i miłosiernego po-

---

<sup>8</sup> Polskie tłumaczenie oddaje czasownik *proponit* jako ‘proponuje’, ale czasownik ten ma też inne znaczenia, takie jak: ‘przedkładać’, ‘przedstawiać’, ‘wykładać’, ‘podawać’. Zatem na tej podstawie nie można krytykować papieża, jakoby z nauki Jezusa uczynił jedynie propozycję.



dejsia może być wówczas tolerowanie takich związków i praktykowanego w nich współżycia seksualnego oraz dopuszczenie tworzących je osób do sakramentów. Taka tolerancja jest możliwa, ponieważ nierozzerwalność małżeństwa jest traktowana w adhortacji jako ideał, a nie absolutna norma wypływająca z prawdy o małżeństwie. Dlatego papież określa rolę i oddziaływanie miłosierdzia nie w odniesieniu do osób, które postępują wbrew prawdzie i naruszają absolutną normę nierozzerwalności małżeństwa, lecz jedynie w odniesieniu do osób, które nie spełniają ewangelicznego ideału małżeństwa. W ten sposób dzięki miłosiernemu traktowaniu osoby pozostające w związku nieidealnym zyskują w adhortacji praktyczną dopuszczalność ich wzajemnego współżycia seksualnego, które w takich sytuacjach tradycyjnie Kościół wierny nauce Chrystusa zawsze postrzegał jako cudzołóstwo, czyli czyn wewnętrznie zły i zabroniony absolutnym zakazem moralnym. W wyniku takiego podejścia prezentowana w adhortacji *Amoris laetitia* koncepcja miłosierdzia harmonijnie wpisuje się w legalistyczną logikę neutralizacji nauki o czynach wewnętrznie złych zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi. Możliwość dostrzeżenia wielu elementów tej logiki w tekście adhortacji oraz ich harmonijne dopasowanie w jedną całość pozwalają przypuszczać, że nie jest to przypadkowa koincydencja niepowiązanych ze sobą czynników, lecz raczej zamierzona strategia, za którą przynajmniej urzędowo odpowiada sam autor adhortacji.

Zagadnienie miłosierdzia w adhortacji łączy się dodatkowo także z koncepcją okoliczności łagodzących. Okoliczności łagodzące mogą być niewątpliwie czynnikiem pobudzającym do postawy miłosierdzia wobec grzeszników, a samo uznanie ich wpływu redukującego odpowiedzialność moralną i winę może być przejawem miłosierdzia. Jednak w perspektywie legalistycznego podejścia do moralności także postawa miłosierdzia zaczyna być pojmowana legalistycznie. Skoro legalizm wypacza naturę moralności, to wypacza też naturę miłosierdzia, sprowadzając je z poziomu cnoty usprawniającej do realizacji dobra, do poziomu emocjonalnej litości, wyzwalającej od uciążliwości związanych z przestrzeganiem prawa moralnego. Miłosierdzie, którego natura zostaje wypaczona przez legalizm laksystyczny, przejawia się w takim minimalizowaniu za pomocą okoliczności łagodzących poczucia odpowiedzialności moralnej i winy, które w rezultacie doprowadza do tolerowania postępowania sprzecznego z normą. W taki jednak sposób wcale nie pomaga się ludziom, którym dobre życie się nie udaje, aby stopniowo dorastali moralnie do prowadzenia życia coraz lepszego, dającego człowiekowi spełnienie i szczęście.

Tymczasem autentyczne miłosierdzie skierowane jest nie na minimalizowanie odpowiedzialności moralnej i winy, aby tolerować naruszanie normy, ale przede wszystkim na minimalizowanie braków, bo to braki są źródłem niespełnienia i nieszczęścia, a nie odpowiedzialność moralna za dokonane zło

i związana z tym wina. Prawdziwa cnota miłosierdzia dysponuje więc nie do tego, aby poprzestawać na uwolnieniu grzesznika od winy za dokonane zło, ale do tego, aby eliminować dokonywanie i doświadczenie zła. Nawiązując do terminologii medycznej, można powiedzieć, że autentyczne miłosierdzie polega na zaradzeniu nieszczęściu człowieka, jednak nie w sposób wyłącznie objawowy, ale przede wszystkim przyczynowo, ponieważ miłosierdzie jest cnotą, czyli sprawnością duszy dysponującą człowieka do urzeczywistniania prawdziwego dobra. Miłosierdzie natomiast nie jest uczuciem. W tym miłosierdzie różni się od litości, która nie jest cnotą, lecz uczuciem, i na poziomie emocjonalnym jest podobna do miłosierdzia, dlatego może być z nim mylona. Na przykład eutanazja polega na zabiciu z litości, a nie z miłosierdzia, osoby nieuleczalnie cierpiącej. W taki bowiem sposób ten, kto dopuszcza się eutanazji, z litości zaradza cierpieniu człowieka kosztem jednego z najbardziej podstawowych jego dóbr, jakim jest samo życie (por. Plich 2008, s. 312-314). Miłosierdzie natomiast, które jest cnotą i dlatego ze swej natury liczy się z obiektywnym porządkiem dobra, nie pozwala na takie czysto objawowe rozwiązanie ze szkodą dla prawdziwego dobra.

Niestety legalistyczne podejście do moralności, którego przejawy w tekście adhortacji pozwala ujawnić jej uważna lektura, myli miłosierdzie z litością. Pragnąc bowiem zmniejszenia cierpienia, autor adhortacji skłonny jest tolerować i dopuszczać do sakramentów związku nieregularne, oparte na pożyciu cudzołożnym, które objawowo są podobne do małżeństwa, jednak przyczynowo i istotowo nim nie są. Wygląda na to, że papież Franciszek woli dopuścić niespójność i chaos, jakoby dawały one wolną przestrzeń dla miłosierdzia i działania Ducha Świętego, natomiast ze sceptycyzmem odnosi się do spójnego i konsekwentnego porządku, jakoby miał on generować ciasny rygorizm oraz uniemożliwiać miłosierdzie i działanie Ducha Świętego (por. AL, nr 308). Niewątpliwie autentyczne miłosierdzie, które jest cnotą, w wyniku właściwie rozeznaczonych okoliczności łagodzących może w określonych przypadkach skłonić do łagodniejszego osądzenia winy i do zredukowania lub nawet do odwołania kary, ale nigdy nie polega na odwołaniu prawdy i wynikającego z niej porządku normatywnego. Kościół ma przygotowaną odpowiedź miłosierdzia wobec osób żyjących w związku pozamałżeńskim i tworzących rodzinę naturalną. Nie zamyka takim osobom możliwości przystępowania do sakramentów, ale pod warunkiem poszanowania prawdy i wynikającej z niej normy, dotyczącej takiego związku i obecnych w nim aktów współżycia seksualnego.

Papież Franciszek – jak wolno przypuszczać – byłby raczej niezadowolony z tej odpowiedzi, gdyż prawdopodobnie uważałby ją za zbyt restrykcyjną i prowadzącą do wykluczenia zbyt wielu ludzi z dostępu do sakramentów. Wprawdzie papież słusznie dostrzega, że miłosierdzie nie jest absolutnie bez-

warunkowe (bo wszystko, co istnieje, ma przecież jakąś istotę i tym samym istotne warunki bycia tym, czym jest), że „nie wyklucza [ono] sprawiedliwości i prawdy” oraz „że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości i najjaśniejszą manifestacją prawdy Bożej” (AL, nr 311). Jednak zwłaszcza to ostatnie stwierdzenie wydaje się przedstawione w adhortacji w taki sposób, jakby miłosierdzie było postawą, która sama ze swej natury generuje swoje własne warunki, jakim są sprawiedliwość i prawda. Tymczasem wcale tak nie jest. Miłosierdzie może być rozwijane wyłącznie wtedy, kiedy uprzednio spełnione są te istotne warunki, gdyż bez ich spełnienia pozostaje wyłącznie uczucie litości, które na poziomie przeżyć emocjonalnych przypomina miłosierdzie. Moralność, która polega na kierowaniu się uczuciem litości i z litości czyni wartość i kryterium moralnej dobroci, w gruncie rzeczy ma charakter emotywistyczny i jest obca nauczaniu moralnemu Kościoła. Prawda i sprawiedliwość są bardziej pierwotne od miłosierdzia, bo one w wielu swoich przejawach mogą istnieć bez miłosierdzia, podczas gdy miłosierdzie w ogóle bez nich nie może istnieć (por. Plich 2008, s. 354-355). Dlatego duszpasterz kierujący się autentycznym miłosierdziem zawsze będzie się liczył z prawdą o nierozzerwalności małżeństwa i nie będzie w imię miłosierdzia tolerował związków, które żyją sprzecznie z tą prawdą.

\*

Z wyjątkiem rozdziału ósmego pozostała część adhortacji zawiera bardzo ciekawe i wartościowe rozważania, gdzie wiele osób znajdzie ważne dla siebie wskazania praktycznej mądrości. Z pewnością zainspirują one także duszpasterzy oraz spowiedników, tak jak zainspirowały autora niniejszego artykułu. W rozdziale ósmym wyraźnie widać dobre intencje i autentyczną troskę autora adhortacji, który nie może przejść obojętnie wobec osób rozwiedzionych, żyjących w powtórnych związkach, pozbawionych duszpasterskiej opieki, zwłaszcza że wiele z nich znalazło się w tym stanie pod wpływem wyrządzonej im krzywdy lub pod wpływem innych trudnych okoliczności życiowych. Na pewno jednak rozwiązania zaprezentowane w ósmym rozdziale adhortacji, zdające się zmierzać do osłabienia nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych, nie są właściwym środkiem zaradczym na problemy małżeńskie. Otwierają one drogę do praktycznie nieograniczonego subiektywistycznego usprawiedliwiania innych poważnych niegodziwości, które Kościół zawsze postrzegał jako czyny wewnętrznie i poważnie nieuporządkowane i tym samym bezwzględnie zakazane moralnie. Ostatecznie więc wypromowana w adhortacji w dobrej wierze retoryka i strategia może doprowadzić do rozmycia moralnej wrażliwości chrześcijan, a w konsekwencji do poważnego spustoszenia ich duchowego życia.

Być może jednak istnieje perspektywa przyszłego rozwoju nauczania o nierozzerwalności małżeństwa, umożliwiająca wypracowanie dodatkowych kryteriów kanonicznych jego ważności. Możliwym kierunkiem takich poszukiwań, zwłaszcza w kontekście ekumenicznym, wydaje się np. dalsze pogłębienie i doprecyzowanie znaczenia greckiego terminu *porneia*, użytego w Mateuszowym przekazie nauczania samego Jezusa<sup>9</sup>. Termin ten stanowi zastrzeżenie, za pomocą którego Jezus ogranicza zakres rozumienia cudzołóstwa, będącego skutkiem naruszenia normy nierozzerwalności małżeństwa, a niewykluczone, że w ten sposób ogranicza także zakres treści tej właśnie normy. O ile nie może być owocem autentycznego rozwoju doktryny jakiegokolwiek przyzwolenie na życie i czyny sprzeczne z normą i dlatego wewnętrznie złe, o tyle owoc takiego rozwoju może stanowić pogłębienie rozumienia samej normy, powodujące zawężenie zakresu jej treści. W ten sposób przypadki, które wcześniej wydawały się sprzeczne z szerokim i nieprecyzyjnym ujęciem normy nierozzerwalności małżeństwa, a przez to postrzegane były jako czyny wewnętrznie złe, mogą okazać się niesprzeczne z normą i moralnie dopuszczalne w wyniku bardziej adekwatnego i precyzyjnego zawężenia zakresu jej treści. Choć rozwiązania wypromowane w adhortacji *Amoris laetitia* wydają się wysoce kontrowersyjne, to być może są one przynajmniej znakiem zdrowej intencji, która została ukształtowana pod wpływem Bożego światła, lecz powinna być urzeczywistniana w sposób bezpieczny dla spójności całej doktryny. Z perspektywy czasu, który upłynął od ukazania się adhortacji, trudno nie zauważyć, że wywołała ona w Kościele chaos i zamieszenie, a te nie są owocami Ducha Świętego. Skoro jednak Jezus zapewnia nas o swojej obecności, o prowadzeniu Kościoła przez Ducha Świętego do pełnej prawdy i o tym, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła zbudowanego na apostołe Piotrze i jego następcach, to wypada mieć nadzieję, że Kościół wyjdzie z tego eksperymentu i zamieszania umocniony i że także krytyczne reakcje, z jakimi spotkała się adhortacja, przyczynią się do tego.

#### LEGALISTIC NEUTRALIZATION OF THE TEACHING ON INTRINSICALLY EVIL ACTS AND ABSOLUTE MORAL PROHIBITIONS IN THE EXHORTATION *AMORIS LAETITIA*

#### SUMMARY

The Catholic Church's traditional teaching on intrinsically evil acts and absolute moral prohibitions is clearly problematic for the pastoral and disciplinary solutions proposed in the eighth chapter of Pope Francis's Apostolic Exhortation *Amoris laeti-*

<sup>9</sup> Termin ten jest zwykle tłumaczony jako 'nierząd' lub 'rozpusta' – por. Mt 19,9.

*tia*. Yet this teaching is a part of the moral doctrine of the Church, and it is impossible to contradict this teaching without coming into conflict with that doctrine. This article thus discusses major elements of the strategy of argument that seems to be applied in the Exhortation, in order to neutralize and relativize the traditional doctrine without causing evident contradictions within it. One of these strategic efforts consists of making use of the traditional concept of mitigating circumstances that lessen the negative moral evaluation of a human act. However, this traditional concept seems to be used in the Exhortation to promote a legalistic approach to morality. A so-called 'laxist' variant of legalism makes use of a certain interpretation of moral norms in order to defend people against the charge of their infringement. This approach does not take into account the influence that human acts have on the realization of the true human good, which is the goal of morality and the reason that norms exist. Legalism, therefore, does not help people to achieve their true end, which is fulfilment and happiness, but leads them into harmful moral minimalism. Another way to neutralize the teaching on intrinsically evil acts and absolute moral prohibitions consists in a legalistic reinterpretation of the law of gradualness, which is the concept taught by John Paul II. In order to carry out this reinterpretation, the binding *norm* of the indissolubility of marriage is substituted in the Exhortation *Amoris laetitia* with the *ideal* of indissolubility, which by its very nature is supererogatory (i.e., something 'above the call of duty'). Yet another strategic method of neutralizing the traditional teaching on intrinsically evil acts and exceptionless moral prohibitions is a certain skepticism concerning the very possibility of the application of general norms to certain particular cases. The text makes an impression that these cases may be unique to such an extent that general norms cannot apply absolutely to them. Yet this skepticism consequently denies to the human mind the ability to uncover moral essence of some human acts, or even situates these acts wholly outside the domain of morality. In support of this skepticism, the Exhortation employs a statement of Saint Thomas Aquinas that has been taken out of context, skipping over the places where Saint Thomas explicitly teaches that there are absolutely morally forbidden acts that are deemed so because of their objective intrinsic disorderedness. Finally, the article looks at the concept of mercy, which is attenuated in the Exhortation probably in order to make possible this legalistic neutralization of the teaching on intrinsically evil acts and absolute moral prohibitions. In the Exhortation, mercy seems to be deprived of its status as a virtue and appears instead to be reduced to something akin to pity, which is a purely emotional reaction that has no relationship to the broader horizon of objective human good. Apparently following this strategy of argument, Pope Francis seems to demonstrate that the pastoral and disciplinary solutions he presents are coherent with traditional doctrine. Yet, while invoking certain elements of moral doctrine, he invents for these elements new meanings that explicitly differ from those they had until now.

**Słowa kluczowe:** *Amoris laetitia*; czyny wewnętrznie złe; absolutne zakazy moralne; cudzołóstwo; legalizm; okoliczności łagodzące; prawo stopniowości; nierozwawalność małżeństwa; normy a ideały; specyfikacja norm ogólnych; miłosierdzie

**Keywords:** *Amoris laetitia*; intrinsically evil acts; absolute moral prohibitions; adultery; legalism; mitigating circumstances; the law of gradualness; indissolubility of marriage; norms vs. ideals; specification of general norms; mercy

## BIBLIOGRAFIA

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (2014), Poznań.

### Nauczanie Kościoła

- Benedykt XII (1336), Konstytucja *Benedictus Deus* (29-I-1336 r.) w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations of the Catholic Church*, red. P. Hunermann, R. Fastiggi, A. Englund Nash, San Francisco 2012<sup>43</sup>, nr 1002.
- Franciszek (2013), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, „Acta Apostolicae Sedis” 105, s. 1019-1137.
- Franciszek (2016), Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, „Acta Apostolicae Sedis” 08, s. 311-446.
- Franciszek (2015), Littera apostolica *Iubilaeo Extraordinario Misericordiae Adveniente*, ad Venerabilem Fratrem Salvatorem Fisichella, Praesidem Pontificii Consilii de Nova Evangelizatione Promovenda, „Acta Apostolicae Sedis” 107, s. 974-976. Wersja polska: *List, na mocy którego udziela się odpustu z okazji Jubileuszu Miłosierdzia*, [https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150901\\_littera-indulgenza-giubileo-misericordia.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_littera-indulgenza-giubileo-misericordia.html) [dostęp: 05.05.2018].
- Franciszek (2016), List apostolski *Misericordia et misera*, „Acta Apostolicae Sedis” 108, s. 1311-1327.
- Franciszek (2016), Epistula apostolica ad Excellentissimum Dominum Sergium Alfredum Fenoy, delegatum Regionis Pastoralis Bonaërens, necnon adiunctum documentum (de praecipuis rationibus usui capitis VIII Adhortationis post-synodalis “Amoris Laetitia”), „Acta Apostolicae Sedis” 108, s. 1071-1074.
- Jan Paweł II (1982), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, „Acta Apostolicae Sedis” 74, s. 81-191.
- Jan Paweł II (1985), Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, „Acta Apostolicae Sedis” 77, s. 185-275.
- Jan Paweł II (1993), Encyklika *Veritatis splendor*, „Acta Apostolicae Sedis” 85, s. 1134-1228.
- Jan Paweł II (1996), Lettera al Card. William W. Baum in occasione del corso sul foro interno organizzato dalla Penitenzieria Apostolica (22-III-1996 r.), w: *Insegnamenti*, XIX, 1 (1996), 589, [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19960322\\_penitenzieria.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1996/documents/hf_jp-ii_let_19960322_penitenzieria.html) [dostęp: 05.05.2018].
- Paweł VI (1968), Encyklika *Humanae vitae*, „Acta Apostolicae Sedis” 60, s. 481-503.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002), Poznań.
- Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz* (2011), edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków.
- Kongregacja Nauki Wiary (1994), *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, „Acta Apostolicae Sedis” 86, s. 974-979.
- Kongregacja Nauki Wiary (1980), Deklaracja *Iura et bona*, „Acta Apostolicae Sedis” 72, s. 542-552.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2010), *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. R. Kiełtyka, Kraków.



- Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych (2000), *Deklaracja dotycząca dopuszczania do Komunii Świętej wiernych rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach* (24-VI-2000), „Communications” 32, s. 159-162.
- Sobór Trydencki (2004), Sesja VI, *Dekret o usprawiedliwieniu*, Sesja XIII, *Dekret o Sakramencie Eucharystii*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron i H. Pietras, t. IV, Kraków, s. 289-325, 445-471.
- Sobór Watykański II (2002), Konstytucja *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań, s. 526-606.
- Synod Biskupów (2015). XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Relacja Końcowa Synodu Biskupów dla Ojca Świętego Franciszka*, (24-X-2015), Libreria Editrice Vaticana. [http://niedziela.pl/download/synod\\_relacja\\_koncowa.pdf](http://niedziela.pl/download/synod_relacja_koncowa.pdf) [dostęp: 25.08.2018].

### Prace teologiczne i filozoficzne

- Aurelius Augustinus [br.], *Contra Mendacium*, ed. J.P. Migne, PL 40, Bibliotheca Cleri Universa, Brepols–Turnhout, s. 518-547.
- Chaput Ch.J. (2017), *The Splendor of Truth in 2017*, „First Things” 10, <https://www.firstthings.com/article/2017/10/the-splendor-of-truth-in-2017> [dostęp: 05.05.2018].
- Galewicz W. (2013), *Tomasz z Akwinu o bezwzględnych zakazach moralnych*, „Przegląd Tomistyczny”, t. XIX, s. 283-299.
- Lepa F. (2013), *Kompetencje, uprawnienia i obowiązki w Kościele katolickim*, Białystok.
- Nowicka U. (2016), *Przeszkoda przyzwoitości publicznej*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. Wojciech Góralski, Warszawa, s. 437-462.
- Piechowiak M. (2005), *Legalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin, s. 286-289.
- Pinckaers S.T. (1994), *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań.
- Plich R. (2008), *Koncepcja miłosierdzia według świętego Tomasza z Akwinu. Geneza, interpretacja i rozwinięcie*, „Przegląd Tomistyczny” XIV, s. 291-358.
- Thomas de Aquino (1891-1897), *Summa Theologiae*, ed. Commissio Leonina, t. 6-9, Romae.
- Thomas de Aquino (1982), *Questiones disputatae de malo*, ed. Commissio Leonina, t. 23, Roma–Paris.
- Thomas de Aquino (1969), *Sententia libri Ethicorum*, ed. Commissio Leonina, t. 47, 1, Romae.
- Thomas de Aquino (1996), *Quaestiones quodlibetales*, ed. Commissio Leonina, t. 25, 1, Roma–Paris.
- Thomas de Aquino (1954), *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, w: *Opuscula theologica*, t. 2, Taurini–Romae, s. 245-271.

**ROBERT PLICH OP** – ur. 1966, absolwent Akademii Medycznej w Warszawie, doktor teologii, wicerektor i wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Dominikanów w Krakowie oraz na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.



MACIEJ OLCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## **Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości. Niezmienne pryncypia i nowe wyzwania w świetle *Amoris laetitia* 259-290**

Zagadnienie edukacji seksualnej wzbudza w przestrzeni publicznej żywe dyskusje i polemiki. Dotyczą one zasadniczo treści programowych oraz wizji antropologicznej, w kontekście której dokonywać ma się wychowanie dzieci i młodzieży w tak wieloaspektowej sferze, jaką jest seksualność człowieka. W adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek wychodzi naprzeciw toczącym się sporom i zachęca do pogłębionej refleksji nad tym zagadnieniem w świetle pryncypiów wychowawczych pedagogiki personalistycznej inspirowanej mądrością Ewangelii. Franciszek wypowiada zdecydowane „Tak” dla edukacji seksualnej<sup>1</sup>, stwierdzając jednoznacznie, że edukacja ta ma sens tylko wtedy, gdy jest wychowaniem do miłości rozumianej jako wzajemny dar z siebie (por. AL, nr 280). Papież przypomina niezmiennie pryncypia, a zarazem kieruje wzrok ku nowym wyzwaniom, chociażby ku tym, jakie niesie ze sobą problematyka kulturowych uwarunkowań rozumienia ludzkiej płciowości (por. AL, nr 285-286).

### **1. Doniosłość wychowania etycznego i jego instrumentarium**

Świadomy przemian cywilizacyjnych oraz wyzwań pedagogicznych pojawiających się we współczesnym świecie, Franciszek, podejmując kwestie wychowania dzieci i młodzieży, zwraca się najpierw do rodziców. Rodzina jest pierwszą i niezastąpioną wspólnotą wychowawczą, a rodzice mają niekwe-

---

<sup>1</sup> Dokładnie tak brzmi jeden z podtytułów rozdziału VII adhortacji poświęcony wychowaniu.

stionowany wpływ na rozwój moralny swoich dzieci. Trzeba, aby zaakceptowali ten fakt i podjęli tę odpowiedzialność świadomie, z entuzjazmem oraz rozsądnie i we właściwy sposób (por. AL, nr 259). Kreśląc przed rodzicami to zadanie, papież podaje kilka podpowiedzi, na co należałoby zwrócić uwagę w wychowaniu etycznym, którego częścią jest właściwie rozumiana edukacja seksualna. Wskazówki te uwzględnić powinni również i ci, którzy w instytucjonalny sposób wspomagają rodziców w wychowaniu ich dzieci.

### **a) Gdzie są dzieci? Czas ważniejszy niż przestrzeń**

Fundamentalna misja rodziny jako środowiska wychowawczego wyraża się przez wsparcie, towarzyszenie oraz prowadzenie dzieci i młodzieży ku dorosłości, nieustanne szukanie nowych metod i środków, aby odpowiadać na pojawiające się w tym względzie trudności i wyzwania. Rodzice mają aktualnie – bardziej niż kiedykolwiek wcześniej – obowiązek bacznej obserwacji tego, na co mogą być narażone ich dzieci.

W tym celu [rodzic] nie może unikać pytań o to, kim są ci, którzy zajmują się zapewnianiem im zabawy i rozrywki, którzy wchodzą do ich domów przez ekrany, kim są ci, którym je powierza, aby je prowadzili w wolnym czasie. Tylko chwile, jakie z nimi spędzamy, rozmawiając z prostotą i miłością o rzeczach ważnych i stwarzanie przez nas godnych możliwości, które mogłyby wypełnić ich czas wolny, pozwalają na uniknięcie szkodliwej inwazji. Czuwanie jest zawsze konieczne. Pozostawienie ich samym sobie nigdy nie prowadzi do niczego dobrego. Rodzice powinni ukierunkowywać i przestrzegać dzieci i młodzież, aby umiały sobie poradzić z sytuacjami, w jakich mogą się znaleźć, jak na przykład zagrożenia agresją, wykorzystaniem lub narkomanią (AL, nr 260).

Tak rozumiana prewencja nie może być jednak uznana za jedyny skuteczny środek wychowawczy. Zapobieganie złu, przestrzeganie przed nim, jakkolwiek ważne i pożyteczne, nie może stać się celem nadrzędnym wychowania, gdyż „obsesja nie wychowuje i nie można mieć kontroli nad wszystkimi sytuacjami” (AL, nr 261). Już w tym miejscu warto zauważyć, że powyższe spostrzeżenie o charakterze bardzo ogólnym, iż „obsesja nie wychowuje”, może być odniesione również do wychowania seksualnego. Etyka negatywistyczna, polegająca jedynie na straszeniu konsekwencjami pewnych zachowań, nie zdała i nie zdaje egzaminu. Potrzeba przede wszystkim działań mających na względzie pozytywny przekaz i kształtowanie postaw afirmacyjnych w stosunku do osoby i jej płciowości.

W tym kontekście pojawia się papieskie wyrażenie, że „czas jest ważniejszy niż przestrzeń” (AL, nr 261), mające uwrażliwić rodziców na fakt, że

ważniejsze od kontrolowania środowisk, w których przebywa dziecko, jest towarzyszenie mu w wypracowaniu właściwych sposobów reagowania i przeżywania kontaktu ze światem, aby wykształcić w nim umiejętność dojrzałego korzystania z wolności. Zdaniem papieża, o wiele ważniejsze od kontrolowania tego, gdzie dziecko jest w danej chwili i z kim się spotyka, będzie pytanie o to, „gdzie jest w sensie egzystencjalnym, gdzie się mieści z punktu widzenia swoich przekonań, swoich celów, swoich pragnień, swoich planów życiowych” (AL, nr 261). Ta cenna obserwacja Ojca Świętego powinna być jednak uzupełniona pedagogicznym spostrzeżeniem, że wspomniane powyżej egzystencjalne „gdzie” dzieci i młodzieży rodzi się w realnym kontekście świata rówieśników, wpływów mediów oraz innych oddziaływań (anty)wychowawczych. Dlatego roztropni rodzice nie mogą rezygnować z czuwania nad tym codziennie doświadczanym, środowiskowym „gdzie”, w którym rozgrywa się wymiana myśli, przekaz poglądów i kształtowanie postaw.

Papież zwraca uwagę, że wychowanie moralne nie może być nigdy przez rodziców scedowane na jakąkolwiek instytucję. Oni są pierwszymi i najbardziej uprawnionymi wychowawcami, gdyż kształtowanie postaw moralnych opiera się przede wszystkim na zaufaniu, jakim dziecko od pierwszych chwil życia darzy swoich rodziców. Przyjmuje i naśladuje określone zachowania, gdyż widzi je u rodziców uważanych za godnych zaufania, uznanych za autorytety. Dziecko, wyczuwając, że jest kochane i cenione przez swoich rodziców, odwdzięcza się im w ten sposób, że przyjmuje proponowany przez nich styl życia. Natomiast ewentualna nieobecność rodziców przy dziecku, emocjonalne zaniedbania, powodują jego cierpienie, a nawet niesione przez całe życie zranienia, co odbija się często w moralnym zachowaniu dzieci wnoszonym dalej w dorosłość (por. AL, nr 263).

## **b) Krzewienie odpowiedzialnej wolności: rola sumienia i cnót**

Wychowanie, a zwłaszcza wychowanie w tak delikatnej sferze, jaką jest ludzka płciowość, jest przede wszystkim pomaganiem w osiągnięciu odpowiedzialnej wolności, zdolnej do podejmowania rozsądnych wyborów i decyzji (por. AL, nr 263). Oznacza to dla rodziców zaangażowanie się w wychowanie woli swoich dzieci, aby nauczyły się chcieć tego, co jest rzeczywistym dobrem dla nich samych oraz dla ich bliźnich. Papież sugeruje, że

kształtowanie moralne powinno dokonywać się zawsze za pomocą metod aktywnych i dialogu edukacyjnego, angażujących wrażliwość i język właściwy dzieciom. Ponadto, kształtowanie to powinno się dokonywać w sposób indukcyjny, aby dziecko mogło samo dojść do odkrycia znaczenia pewnych wartości, zasad i norm, a nie poprzez narzucanie ich jako niepodważalnych prawd (AL, nr 264).

Dzieci i młodzież powinny być stopniowo i proporcjonalnie do ich wieku wprowadzane w świat wartości, norm i ocen moralnych, poprzez uświadamianie im, że wartości są realizowane przez ludzi w sposób bardziej lub mniej doskonały (AL, nr 272). Zdaniem papieża, „skuteczna formacja etyczna oznacza ukazanie osobie, jak bardzo dobre działanie jest także korzystne dla niej samej” (AL, nr 265). Chodzi o to, aby w procesie wychowawczym dzieci i młodzież uczyły się nie tylko właściwie oceniać czy wiedzieć, co należy czynić, ale przede wszystkim, aby zdobyły niezachwiane przekonanie o tym, co ma znaczenie priorytetowe. W świetle tego, co poznają za najważniejsze w ich życiu, będą mogły ukierunkować swoją wolność. W procesie tym niezastąpioną rolę odgrywa ludzkie sumienie. To ono pozwala odkryć to, co priorytetowe: prowadzi do spotkania we wnętrzu człowieka z głosem samego Boga, który objawia osobie jej powołanie oraz drogę jego realizacji. Pomocą na tej drodze jest prawo moralne rozbrzmiewające w sumieniu i objawiające się poprzez konkretne sądy powinnościowe: czyn to, tamtego unikaj. Nie zawsze jednak człowiek, zwłaszcza człowiek młody, łatwo podąża za głosem sumienia. Franciszek zauważa, że choć

sumienie dyktuje nam określony osąd moralny, czasami większą władzę mają inne rzeczy, które nas pociągają, jeśli nie udało nam się dojść do tego, aby dobro zrozumiane przez umysł zakorzeniło się w nas jako głęboka skłonność emocjonalna, jako zamiłowanie do dobra, które ma większe znaczenie niż inne atrakcje i pozwala nam dostrzec, że to, co pojęliśmy jako dobro, jest także dobrem „dla nas” tu i teraz (AL, nr 265).

Zarysowana powyżej trudność, polegająca na uleganiu bodźcom silniejszym od mocy sądu sumienia, zaznacza się bardzo wyraźnie w sferze ludzkiej seksualności powiązanej ze światem doznań zmysłowych i przeżyć emocjonalnych. Nie ma łatwego porozumienia pomiędzy ludzkim „wiem” a ludzkim „czuję”, wręcz przeciwnie można tu mówić o pewnym duchowym rozdarciu, które teologia katolicka interpretuje jako skutek grzechu pierworodnego (por. Görres 1997, s. 20). Sfera bodźcowo-pożądliva z trudem daje się ukierunkować przez rozumne poznanie dobra i dlatego konieczny jest tu stały wysiłek edukacyjny. Chodzi w nim nie tylko o to, aby przekazać teoretycznie wiedzę o dobru moralnym (wartości, zasady, normy), lecz sprawić, aby w wychowanku zrodziło się zamiłowanie do dobra, by nie tylko dobro poznał, ale i je pokochał, by stało się ono dla niego drogie, cenne, poruszające świat jego emocji. Tylko takie doświadczenie i przeżycie dobra, które angażuje osobę na płaszczyźnie intelektualnej i emocjonalnej, może utrwalić w niej skłonności zdolne przeciwstawieniu się zmysłowym impulsom i emocjonalnym bodźcom.

W ten sposób dochodzimy do drugiego ważnego ogniwa formacji etycznej, jakim jest rozwijanie sprawności umacniających wolę, aby w sposób ła-



twy i chętny wybierała moralne dobro. Sprawności te etyka nazywa cnotami. Papież Franciszek definiuje cnotę jako

przekonanie, które przekształciło się w wewnętrzną i stabilną zasadę działania. Życie cnotami buduje zatem wolność, umacnia ją i wychowuje, chroniąc osobę przed stanem się niewolnikiem dehumanizujących i społecznych skłonności kompulsywnych. Bowiem sama godność człowieka wymaga, aby każdy „działał według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszony i kierowany od wewnątrz (GS 17)” (AL, nr 267).

Rozwijanie sprawności moralnych dokonuje się poprzez powtarzanie aktów danej cnoty w sposób świadomy, dobrowolny i konsekwentny. Zadaniem wychowawcy i systemu wychowawczego jest zagwarantowanie dogodnych warunków, aby dzieci i młodzież mogły kształtować w sobie sprawności ukierunkowujące je na autentyczne dobro moralne. Czy dzieje się tak podczas zajęć edukacji seksualnej? Warto w tym kontekście zapytać: Czy przypadkiem niektóre modele tzw. wychowania seksualnego, skupiające np. większą uwagę na promowaniu antykoncepcji niż na rozwijaniu zdolności panowania nad sobą, tym samym nie przybierają charakteru wybitnie antywychowawczego? Edukacja moralna, której część stanowi odpowiedzialnie prowadzona edukacja seksualna, nie jest tłumieniem wolności, lecz jej kultywowaniem. Chodzi tu o kultywowanie wolności na miarę osoby ludzkiej, zdolnej do ukierunkowania swoich spontanicznych odruchów i naturalnych popędów w taki sposób, aby stawały się one wyrazem międzyosobowej miłości, prowadzącej do płodnej komunii.

### **c) Wartość sankcji i postawa powściągliwości**

W wychowaniu etycznym jest, zdaniem Franciszka, również miejsce na uwrażliwianie dzieci i młodzieży, że złe postępowanie ma konsekwencje (por. AL, nr 268). Formacja moralna polega m.in. na obudzeniu w wychowanku umiejętności empatii: postawienia się w sytuacji innej osoby i zrozumienia, co może ona czuć, zwłaszcza wtedy, gdy jest krzywdzona. Pomocą w doprowadzeniu do takiego współodczuwania mogą być czasami mniej lub bardziej dotkliwe sankcje, dopuszczane zwłaszcza wtedy, gdy mamy do czynienia z agresywnymi zachowaniami antyspołecznymi (por. AL, nr 268).

Obok sankcji bardziej dotkliwych istotnym narzędziem wychowawczym jest także napomnienie. Ważne, aby tak ono, jak i wcześniej omawiana sankcja, stosowane były zawsze z miłością. Papież podkreśla, że dziecko napomniane z miłością czuje, że jest w kręgu zainteresowania, dostrzega, że jest

kimś, spostrzega, iż jego rodzice uznają jego możliwości. Nie wymaga to, aby rodzice byli nieskazitelni, ale by byli w stanie pokornie uznać swoje ograniczenia i okazać swoje osobiste wysiłki, ku temu, by być lepszymi. Jednak świadectwem, którego dzieci potrzebują ze strony rodziców, jest to, by nie ulegali i nie dawali się ponieść złości. Dziecko, które popełnia zły czyn, musi być napomniane, ale nigdy jako wróg czy ktoś, na kim rozładowywana jest własna agresywność (por. AL, nr 269). Uwagi te wydają się niezwykle trafne i cenne, zwłaszcza że współcześnie rysują się dwie przeciwstawne sobie tendencje. Jedną jest liberalna pobłażliwość i niezwracanie uwagi wychowankom na ich niewłaściwe postępowanie, co wynika z relatywizmu moralnego oraz z błędnego przekonania, że własna niedoskonałość etyczna odbiera tytuł do korygowania zachowania dzieci i młodzieży. Drugą tendencją jest rygorizm wychowawczy, do którego wkrada się złudne przekonanie, że strach przed karą jest jedynym narzędziem formacyjnym. Bywa, że temu przekonaniu towarzyszy stosowanie dotkliwych kar (w tym także cielesnych), będących emocjonalnym odwetem za nieposłuszeństwo, co nie ma nic wspólnego z „napominaniem z miłością”.

Dyscyplinowanie przez sankcję i napomnienie nigdy nie powinno ranić, ale być bodźcem do korygowania niewłaściwych postaw i zachowań. Dyscyplina wychowawcza ma być – jak pisze papież – „ograniczeniem konstruktywnym”. Aby tak się stało, należałoby w procesie wychowawczym znaleźć równowagę pomiędzy dwiema skrajnościami. Z jednej strony unikać łatwego ulegania pragnieniom dziecka, które chce być uznane za podmiot praw, ale nie obowiązków. Z drugiej wystrzegać się takiego podporządkowania wychowanka, które odbiera mu poczucie godności, unikalnej tożsamości i praw, a zadreżca go ciężarem obowiązków i realizowaniem woli innych.

Kolejnym istotnym instrumentem wychowawczym przywołanym przez Franciszka w adhortacji *Amoris laetitia* jest ćwiczenie w cierpliwości, które prowadzi do rozwoju zdolności oczekiwania i powściągliwości. Rodzina ze swej natury jest dogodnym środowiskiem kształtowania się tych postaw, gdyż w niej uczymy się stawać wobec innych, a to często oznacza konieczność ustąpienia, odczekania, odroczenia zaspokojenia jakiegoś pragnienia. Chodzi o umiejętność – jak to wyraził papież – „niestosowania prędkości cyfrowej we wszystkich dziedzinach życia” (AL, nr 275). Kultura powściągliwości i odroczenia jest szczególnie potrzebna w obecnej epoce, bardzo zdominowanej mentalnością korzystania z chwili, niepokojem i pośpiechem. Franciszek tłumaczy zasady nieco dziś zapominane czy wręcz celowo spychane na dalszy plan. Przypomina, że

odroczenie nie oznacza zaprzeczenia pragnienia, ale odłożenie jego zaspokojenia. Kiedy dzieci lub nastolatki nie są wychowane, aby przyjąć, że pewne rzeczy muszą poczekać, to stają się aroganckie, podporządkowujące wszystko zaspokojeniu swoich doraźnych potrzeb i dorastają z wadą: „chcę wszystko i natychmiast”. Jest to wielkie oszustwo, które nie sprzyja wolności, ale ją zatruwa. Kiedy natomiast wychowujemy, aby nauczyć odkładania pewnych rzeczy i poczekania na stosowną chwilę, to uczymy wówczas, co znaczy być panem samego siebie, niezależnym od swoich impulsów (AL, nr 275).

Ta ogólna zasada pedagogiczna znajduje potwierdzenie i zastosowanie również w obszarze edukacji seksualnej. Wychowanie do miłości idzie zawsze w parze z moderowaniem pragnień i porządkowaniem ich w świetle personalistycznej hierarchii wartości, co wyraża się m.in. w postawie wstrzemięźliwości, czystości przedmałżeńskiej i odpowiedzialnym rodzicielstwie.

## 2. Edukacja seksualna jako formacja do miłości – aktualne wyzwania

Nakreślone powyżej pryncypia wychowania etycznego stanowią niezbędne podstawy szczególnej formy wychowania, jaką jest edukacja seksualna. Współcześnie istnieją różne modele tego typu edukacji odwołujące się do odmiennych systemów wartości. W literaturze najczęściej spotykamy systematykę wyróżniającą trzy typy edukacji seksualnej, nazywając je odpowiednio edukacją typu A, B lub C<sup>2</sup>. Edukacja seksualna, do której zachęca papież Franciszek, to edukacja w kontekście wychowania do miłości z uwzględnieniem personalistycznej wizji ludzkiej płciowości. Wychowanie seksualne nie jest odrębną dziedziną edukacji, oderwaną od innych aspektów wychowania człowieka, lecz wpisuje się w całościowy proces edukacyjny rozumiany jako integralny rozwój osoby. Jak zauważa Wanda Półtawska, „Przekazanie człowiekowi właściwej hierarchii wartości nazywamy wychowaniem, stąd można użyć takiego sformułowania, jak «wychowanie seksualne», jeżeli uczynimy zastrzeżenie, iż będzie to ogólne wychowanie człowieka z aplikacją do tej strony życia” (Półtawska 2005, s. 377).

W refleksji na temat edukacji seksualnej Franciszek wychodzi od przypomnienia zachęty Soboru Watykańskiego II do pozytywnego i mądrego

---

<sup>2</sup> Według klasyfikacji sporządzonej przez Amerykańską Akademię Pediatrii wyróżnia się trzy główne modele wychowania seksualnego: Model A (*abstinence-only education*) – akcentujący rolę abstynencji i wychowania do czystości przedmałżeńskiej; Model B (*biological sex education*) – tzw. biologiczną edukację seksualną, promującą antykoncepcję i dość swobodny stosunek do norm moralnych w zakresie seksualności; Model C (*comprehensive sex education*) – złożoną edukację seksualną zawierającą oba powyższe podejścia (por. Kowalski 2008, s. 31).

wychowania w tej dziedzinie, które będzie odpowiednio dostosowane do wieku dzieci i młodzieży, jak również uwzględni osiągnięcia nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych. Niestety, obok postulowanego przez Sobór integralnego podejścia do ludzkiej seksualności i płciowości zauważa się postępującą od lat tendencję do banalizacji tych sfer życia. W obliczu nasilającego się kryzysu w tej dziedzinie papież wzywa do rachunku sumienia, w jakim stopniu udało się zrealizować soborowe zalecenia, i zachęca do przeciwstawienia się smutnemu procesowi zubożenia wizji ludzkiej seksualności. Odzyskuje ona pełne znaczenie, gdy analizuje się ją w kontekście ludzkiej zdolności do stworzenia więzi, komunii osób i miłości wyrażającej się poprzez wzajemny dar z siebie. Edukacja seksualna ma prowadzić do zrozumienia, że „impuls seksualny można wychowywać w procesie poznawania samego siebie i rozwijania zdolności do panowania nad sobą, które mogą pomóc w odkryciu cennych zdolności do radości i miłostnego spotkania” (AL, nr 280).

#### **a) Informacja w parze z formacją**

Edukacja seksualna jest jednocześnie informacją i formacją. Stanowi przekazanie niezbędnych wiadomości na temat funkcjonowania biologicznego, psychicznego i duchowego wymiaru ludzkiej płciowości, ma wprowadzić we właściwy sposób w rozumienie różnicowania płciowego, jego sensu i zadania. Informacja powinna być dostosowana do wieku i umiejętności percepcyjnych wychowanków oraz kształtować w nich zmysł krytyczny wobec tego wszystkiego, co dziś do nich dociera, a nie zawsze służy ich dobru. Zdaniem Franciszka, „młodzi ludzie powinni mieć możliwość uświadomienia sobie, że są bombardowani przesłaniami, które nie dążą do ich dobra oraz ich dojrzałości. Trzeba im pomóc w rozpoznaniu i poszukiwaniu wpływów pozytywnych, w czasie, w którym nabierają dystansu wobec tego wszystkiego, co zniekształca ich zdolność do kochania” (AL, nr 281).

Ze zdobytą informacją idzie w parze konieczność formacji rozumianej jako praktyczne zastosowanie wiedzy zdobytej teoretycznie. Mając na uwadze wiedzę o tym, kim jest człowiek, jak funkcjonuje we wszystkich wymiarach swojej złożonej istoty, w czym wyraża się sens jego życia, do czego jest zdolny i jak może kształtować swoje relacje z innymi, edukacja prowadzi do formułowania postulatów praktycznych, odpowiadających na pytania: Jak postępować? Co jest godne człowieka i jego osobowej natury? Co jest moralnie godziwe, a czego nie można zaakceptować? Wychowanie seksualne, uświadamiając dzieci i młodzież w zakresie wartości i znaczenia

ludzkiej płciowości, nie może pomijać faktu, że jest ona również obszarem wielorakich zranień i krzywd i dlatego domaga się respektowania zasad moralnych regulujących dojrzałe przeżywanie tej sfery życia ludzkiego.

Wrodzoną formą obrony przed zranieniami w sferze seksualnej jest zdrowa skromność, którą Franciszek definiuje jako „naturalną obronę osoby, chroniącej swe wnętrze i unikającej zamienienia się jedynie w przedmiot” (AL, nr 282). Gdy jej zabraknie, pojawia się ryzyko, że płciowość i ludzkie uczucia zostaną sprowadzone do poziomu odruchów, a człowiek popadnie w obsesję koncentrującą go na doznaniach płynących z reakcji dziejącej się w narządach płciowych. Taka obsesyjna koncentracja na doznawaniu przyjemności na pewno nie służy rozwojowi osoby, zamyka ją raczej w kręgu własnych odczuć i utrudnia wyjście ku innym. W ten sposób zniekształca się ludzka zdolność do miłości, a sam człowiek popada w różne stany uzależnień bądź sięga po zakamuflowane lub jawne formy przemocy seksualnej, które czynią z seksualności mroczny świat poniżania innych i traktowania ich jak używane przedmioty.

Niestety, z podobnym urzeczowieniem osoby mamy do czynienia w przypadku coraz powszechniejszego stosowania różnego rodzaju środków antykoncepcyjnych. Odczłowieczenie relacji intymnej ma miejsce zarówno przez częste wymuszanie współżycia przez mężczyzn na kobietach, które muszą się zabezpieczać, aby zaspokoić nieopanowaną żądzę mężczyzn. Po drugie, eufemistyczne wyrażenie „bezpieczny seks” oznacza jednocześnie, że pragnienie przyjemności stawia się wyżej aniżeli ewentualne dziecko, które mogłoby przyjść na świat w wyniku współżycia. Franciszek nie pozostawia tu cienia wątpliwości. Wyrażenia typu „zabezpieczenie przed ciążą” czy „bezpieczny seks” sugerują „negatywny stosunek do naturalnego prokreatywnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób krzewiona jest narcystyczna agresja a nie życzliwość” (AL, nr 283).

## **b) Wobec banalizacji ludzkiej seksualności**

Innym problemem, z jakim zmierzyć się musi współcześnie wychowanie, jest banalizacja ludzkiej seksualności przez sprowadzanie jej do sfery zabawowo-rekreacyjnej. Jak zauważa Józef Wróbel, międzyosobowe relacje angażujące ludzką płciowość coraz częściej postrzegają ją w fałszywym świetle. „Przypisuje się jej charakter ludyczny, wolny od pogłębionej refleksji nad jej sensem osobowym i właściwymi jej funkcjami. Proces ten jest bezsprzecznie owocem uświadomienia zredukowanego do anatomii i fizjologii, technik współżycia, a także propagowania środków antykon-

cepcyjnych i możliwości aborcji” (Wróbel 2010, s. 136). Należy wskazać również drugą przyczynę banalizacji ludzkiej płciowości. Jest nią szukanie łatwej formy relaksu i odprężenia. Seksualność ze swym zmysłowo-afektywnym wymiarem stała się łatwo dostępnym źródłem odreagowania i przyjemności. „Człowiek żyjący na co dzień w stresogennych warunkach szuka coraz łatwiejszych form relaksu z wewnętrznych napięć. [...] Relaksujący charakter doświadczeń seksualnych, zwłaszcza w niezobowiązującym zbliżeniu, uwolniony od strachu przed ciążą i chorobami przenoszonymi drogą płciową, dobrze służy tym potrzebom” (Wróbel 2010, s. 136).

Z uwagi na świadomość tych niepokojących zjawisk papieżowi leży na sercu szczególnie los dzieci i młodzieży, ponieważ chce je uchronić przed wyżej nakreśloną mentalnością. Stąd stanowczo potępia jako nieodpowiedzialne takie zajęcia w ramach edukacji seksualnej, które zachęcają nastolatków, aby bawili się swoim ciałem i swoimi pragnieniami (por. AL, nr 283). Zwraca także uwagę na fakt, że mentalność ludyczna przyzwala nieletnim na takie działania w sferze seksualnej, jak gdyby byli już dojrzały i mogli angażować się w to, co przysługuje małżonkom. Skutkuje to, niestety, poważnymi konsekwencjami w postaci traktowania innych osób jak rzeczy, które się używa dla dostarczenia przyjemności, co miałyby zrekompensować głód autentycznej bliskości i miłości. Tymczasem przyjemność zmysłowa nigdy nie zastąpi człowiekowi miłości, więzi, poczucia bezpieczeństwa i akceptacji, jakie płyną ze stabilnego związku. Uwzględniająca ten fakt edukacja seksualna powinna być wychowaniem do miłości. Zdaniem Franciszka, wychowanków należy

nauczyć drogi prowadzącej przez różne przejawy miłości, wzajemnej troski, szacunku naznaczonego czułą troską, bogatego w znaczenia komunikowania się. Wszystko to przygotowuje bowiem do pełnego i hojnego daru z siebie, który wyrazi się po ślubie w darze ciała. Zjednoczenie seksualne w małżeństwie przejawia się wówczas jako znak zaangażowania całościowego, ubogaconego całą wcześniejszą drogą (AL, nr 283).

W tym kontekście papież przypomina również fundamentalne rozróżnienie pomiędzy pociągiem seksualnym a osobową miłością. Pierwszy, sam w sobie dobry, tworzy jednak złudzenie trwałego związku, będąc z natury nietrwałym i zmiennym<sup>3</sup>. Jako taki domaga się dopełnienia miłością osobową, która odpowiednio go odczyta, zinterpretuje i zintegruje/włączy w całość doświadczenia międzyosobowego spotkania prowadzącego do wzajemnego daru z siebie. W przeciwnym razie może się zdarzyć, że chcąc dać wszystko w jednej chwili emocjonalnego uniesienia, nie da się niczego. Trzeba przed tym ry-

<sup>3</sup> Franciszek cytuje w tym miejscu trafną obserwację Ericha Fromma: „Pociąg seksualny tworzy na krótko złudzenie związku, a jednak bez miłości «związek» ten pozostawia obcych równie daleko od siebie, jak byli dotąd” – Fromm 1971, s. 68.



zykiem ostrzegać młodzież, będąc wyrozumiałym dla niezawinionej słabości wynikającej z wieku lub zagubienia. Nie można jednocześnie zgadzać się na „pobudzanie młodzieży do przedłużenia niedojrzałości w ich sposobie miłowania” (AL, nr 284). Wskazywanie młodzieży na tę różnicę i pomaganie jej w kształtowaniu właściwych postaw jest wyrazem szacunku do niej i traktowania młodych ludzi na serio. „Kto jednak mówi dziś o tych rzeczach?” – pyta retorycznie papież i konkluduje z goryczą: „Nazbyt lekko traktuje się edukację seksualną” (AL, nr 284).

### c) Zróżnicowanie płciowe: kultura w harmonii z naturą

Ostatnim wyzwaniem, wobec którego staje współcześnie edukacja seksualna, jest kwestia różnicy płciowej kobiety i mężczyzny. Zagadnieniu temu papież poświęca dwa obszernie punkty adhortacji, dając tym samym poznać, jak bardzo zagadnienie to leży mu na sercu. Zwłaszcza w obliczu nasilającej się promocji ideologii *gender* tematyka ta nabiera szczególnej wagi i nie może być bagatelizowana ani przez Magisterium Kościoła, ani przez teologów czy wychowawców. Klimat kulturowy, jaki wytworzył się w ostatnich dziesięcioleciach wokół problematyki zróżnicowania płciowego, kobiecości i męskości, nie ułatwia dzieciom i młodzieży odczytania ich własnej tożsamości płciowej i odnalezienia się w gąszczu niedookreślonych ról i relacji. Dlatego, rozumiejąc te współczesne trudności, edukacja seksualna powinna

pomóc w akceptacji swojego ciała, takim jakim zostało stworzone, ponieważ „logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem. [...] Także docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie. W ten sposób można z radością przyjąć specyficzny dar drugiego czy drugiej jako dzieła Boga Stwórcy i wzajemnie się ubogacić” (AL, nr 285).

Zdaniem Franciszka, w refleksji na temat ludzkiej płciowości nie możemy ignorować podstawowego faktu potwierdzonego przez biblijne objawienie, że zróżnicowanie płciowe, wyrażone w kobiecości i męskości, jest chciane przez Pana Boga i jako takie jest uprzednie wobec wszelkich ludzkich decyzji i doświadczeń. Częścią składową stanowiącą o tym zróżnicowaniu są czynniki biologiczne, których nie wolno nam ignorować (por. AL, nr 286)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> W tym miejscu nie można nie wspomnieć o błędzie w polskim tłumaczeniu tekstu adhortacji *Amoris laetitia*, opublikowanego oficjalnie na internetowej stronie Stolicy Apostolskiej (por. [https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-)

Papież zdecydowanie odrzucił konstruktywistyczną koncepcję płci, jaka przyjęła się w poglądach radykalnego genderyzmu. Nie wyklucza jednak możliwości niezideologizowanej refleksji nad kulturowymi uwarunkowaniami rozumienia płci, jak również dopuszcza uwzględnienie owoców tego namysłu w edukacji seksualnej. W całościowo potraktowanej refleksji nad ludzką płciowością wyjść należy od biblijnego opisu stworzenia, w świetle którego poznajemy pełen mądrości i miłości zamysł Boży dotyczący kobiety i mężczyzny. Oboje są chciani i powołani do istnienia w komplementarnej różnicy płciowej.

Podjmując zatem analizę kulturowych czynników wpływających na rozumienie płci, nie można ignorować tego, że człowiek jest powołany do akceptacji psycho-fizycznej złożoności swojej natury. Jest także powołany do akceptacji własnego ciała z jego wewnętrznym logosem i sensem oraz celowością poszczególnych narządów. Dopiero po uświadomieniu sobie tego pryncypium mówiącego o uprzedniości ludzkiej natury wobec kultury można podjąć dalsze badania nad wpływem funkcjonujących już w kulturze sposobów interpretacji kobiecości i męskości. Również w edukacji seksualnej kolejność tę trzeba uwzględnić, aby właściwie zrozumieć, co znaczą słowa Franciszka, który stwierdza, że „to co męskie i kobiece, nie jest czymś sztywnym” (AL, nr 286). Trzeba przyznać, że słowa te nie brzmią zbyt precyzyjnie i mogą sugerować istnienie jakiejś niedookreśloności lub płynności tożsamości płciowej. Na szczęście papież natychmiast dodaje, w jakim sensie rozumie ową

---

laetitia.html [dostęp: 23.05.2017]). Błędne tłumaczenie zostało poprawione po interwencji autora niniejszego artykułu w Sekcji Polskiej Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, niemniej jednak w wersji papierowej zostało rozpowszechnione wcześniej w tysiącach egzemplarzy, np. przez Wydawnictwo M czy inne. Błąd pojawił się w numerze 286. i ma on moim zdaniem bardzo poważne konsekwencje w rozumieniu przesłania, z jakim papież zwraca się w tym fragmencie. Otóż błędnie przetłumaczone zdanie sugeruje, jakoby w dziele stwórczym Pana Boga nie można było odróżnić tego, co kobiece, i tego, co męskie. Cytuję: „To prawda, że nie możemy oddzielić tego, co jest męskie i żeńskie w dziele stworzonym przez Boga... (jakby w dziele stworzenia powołany został do istnienia jakiś hermafrodytyczny byt). Tymczasem w tekście włoskim umieszczonym na oficjalnej stronie Stolicy Apostolskiej czytamy: „È vero che non possiamo separare ciò che è maschile e femminile dall'opera creata da Dio...”, co należy tłumaczyć następująco: „To prawda, że nie możemy oddzielać tego, co jest męskie i żeńskie od dzieła stworzonego przez Boga”. Błąd tłumaczenia w j. polskim jest poważny, gdyż sprawia, że rozumiemy, iż w dziele stwórczym Pana Boga nie ma żadnych przesłanek do przyjęcia obiektywnej i chcianej przez Boga różnicy płci (nie da się w dziele stworzonym oddzielić tego, co kobiece, i tego, co męskie). Tymczasem tekst opublikowany na stronach Stolicy Apostolskiej w innych językach mówi, że tego, co kobiece i męskie nie można oddzielać od woli Boga, która wyraziła się w dziele stworzenia mężczyzny i kobiety. Kobiecość i męskość w swej różnorodności jest od początku zamierzona przez Boga-Stwórcę. Dla pewności podaję jeszcze brzmienie tego samego fragmentu w j. niemieckim oraz hiszpańskim: „Es ist wahr, dass man das, was männlich und weiblich ist, nicht von dem Schöpfungswerk Gottes trennen kann”; „Es verdad que no podemos separar lo que es masculino y femenino de la obra creada por Dios” (por. *Amoris laetitia*, <http://w2.vatican.va>). W dniu 31 maja 2017 błędnie tłumaczone zdanie brzmiało już poprawnie: „To prawda, że nie możemy oddzielić tego, co jest męskie i żeńskie od dzieła stworzonego przez Boga, które jest uprzednie wobec wszystkich naszych decyzji i doświadczeń, i gdzie istnieją elementy biologiczne, których nie można ignorować” – [https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html) [dostęp: 31.05.2017].

„sztywność”. Nie odnosi jej do istoty kobiecości i męskości, która w świetle wcześniejszych rozważań jest uprzednia, zastana i nie można w nią ingerować, lecz do ról i funkcji, jakie kobiety i mężczyźni mogą przyjmować w społeczeństwie. Chodzi zatem o pewną możliwość dostosowania się, wymiany obowiązków, podjęcia zadań, które czasem zbyt sztywno uznaje się za jedynie kobiece lub jedynie męskie. Zdaniem Franciszka, taka

sztywność staje się przesadną manifestacją tego, co męskie lub kobiece i nie wychowuje dzieci i młodzieży do wzajemności realizującej się w rzeczywistych warunkach małżeństwa. Owa sztywność może z kolei uniemożliwić rozwój zdolności każdego, aż do tego stopnia, że uważa się za coś mało męskie poświęcenie się sztuce lub tańcowi, a mało kobiece pełnienie funkcji kierowniczych. To, Bogu dzięki, zmieniło się, ale w niektórych miejscach pewne niewłaściwe koncepcje nadal wpływają na ograniczanie uzasadnionej wolności i okaleczenie prawdziwego rozwoju konkretnej tożsamości dzieci oraz ich potencjału (AL, nr 286).

W świetle powyższych słów możemy stwierdzić, że papież Franciszek zachęca wychowawców do szczerej i niezideologizowanej analizy kulturowych uwarunkowań rzutujących na rozumienie kobiecości i męskości, aby lepiej zrozumieć ich wpływ na kształtowanie się poczucia tożsamości i ról społecznych. Wychowawcy nie powinni jednak zapominać o tym, że kultura nie może niszczyć natury. Dlatego refleksja nad ludzką płciowością uwzględniać powinna w równej mierze zarówno uwarunkowania kulturowe, jak i czynniki biologiczne bazowo determinujące kobiecość i męskość.

\*

Ludzka seksualność ma niekwestionowaną wartość i jest czynnikiem kształtującym poziom szczęścia i satysfakcji w życiu człowieka. Poziom ten zależy jednak w znacznej mierze od stopnia panowania nad impulsem seksualnym, który można wychować poprzez poznawanie siebie i kształtowanie odpowiednich postaw prowadzących do miłosego spotkania osób. Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości powinna opierać się na fundamentalnych zasadach wychowania etycznego, do których należą: afirmacja osoby ludzkiej powiązana z prewencją wobec zagrożeń jej godności, kształtowanie sumienia i sprawności moralnych pomagających w krzewieniu odpowiedzialnej wolności, kształtowanie postawy powściągliwości i czystości. Powyższe instrumentarium pedagogiczne pozwoli przygotować dzieci i młodzież do stawiania czoła różnorodnym deformacjom i dewiacjom w sferze ludzkiej seksualności, pomoże występować przeciw banalizacji ludzkiej seksualności oraz przeciwstawiać się tendencjom odrywającym kulturę od natury. Ludzka płciowość to nie tylko wypadkowa kulturowych interpretacji, ale również uprzednie wobec ludzkich stanów emo-

cjonalnych i pragnień obiektywne dane biologii, cielesności, realizm narządów i układów ludzkiego zdeterminowanego płciowo organizmu. Czynniki biologiczne mają niekwestionowane znaczenie w odczytaniu tak osobistej tożsamości, jak i zadań społecznych kobiety i mężczyzny, do których należą m.in. macierzyństwo i ojcostwo, będące fundamentem przyszłości społeczeństw. Wychowanie, które chce pozostać wierne swej pierwotnej misji, nie może nigdy stracić z pola widzenia perspektywy przyszłości. Jest bowiem troską o wychowanka w perspektywie jego jutra, a oblicze tego jutra w dużej mierze zależy od rozumienia i przeżywania przez człowieka swojej własnej seksualności i płciowości.

SEX EDUCATION AS EDUCATION FOR LOVE.  
CONSTANT PRINCIPLE AND NEW CHALLENGES  
IN THE LIGHT OF *AMORIS LAETITIA* 259-290

SUMMARY

The issue of sexual education raises emotional discussions and polemics in the public space.

In the Apostolic Exhortation *Amoris laetitia* Pope Francis encourages an in-depth reflection on this issue in the light of the educational principles inspired by the wisdom of the Gospel. The author of this paper recalls the principle of the sexual education: affirmation of the dignity of the person and shaping responsible freedom through the formation of moral conscience and virtues, as well as the principle of restraint and chastity. They are essential and necessary for taking current challenges of education, including proper moral formation, banalisation of sexuality or gender ideology.

**Słowa kluczowe:** edukacja seksualna; gender; płć; seksualność; wychowanie do miłości

**Keywords:** sex education; gender; sexuality; education for love

BIBLIOGRAFIA

Źródło

Franciszek (2016), Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Kraków.

Literatura pomocnicza

Fromm E. (1971), *O sztuce miłości*, Warszawa.

Görres A. (1997), *Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierworodnego i jego skutków*, w: C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań, s. 9-28.

- Kowalski S. (2008), *Polski model «wychowania do życia w rodzinie» przynosi dobre rezultaty*. „Służba Życiu” 1(2008), s. 31.
- Półtawska W. (2005), *Wychowanie seksualne częścią wychowania człowieka*, w: *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków, s. 377-390.
- Wróbel J. (2010), *Wychowanie seksualne z perspektywy nauczania Magisterium Kościoła katolickiego*, w: *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, red. K. Glombik, Opole, s. 133-152.

**MACIEJ OLCZYK** – ks. dr hab. prof. UAM, jest pracownikiem naukowym w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Prowadzi badania w zakresie etyki teologicznej. Autor publikacji z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, antropologii teologicznej, teologii małżeństwa i rodziny, bioetyki oraz etyki seksualnej. W swoich pracach nawiązuje do aktualnych problemów społecznych, dylematów etycznych i zachodzących przemian obyczajowych.





ANDRZEJ MUSZALA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Nauk Społecznych

## **Sposoby rozwiązywania małżeńskich kwestii „nieregularnych” w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym**

Kościół pierwszych wieków od samego początku przykładął wielką wagę do kwestii trwałości związku małżeńskiego. Czynił to, opierając się na zasadzie nierozzerwalności małżeństwa zawartej w Ewangeli. Celem tej nauki była troska o dobro małżeństwa i rodziny (dzieci), wzrost duchowy małżonków oraz odcięcie się od swobody obyczajów charakterystycznej dla moralności pogańskiej. Starożytny Rzym nie narzucał ani wierności małżonkom, ani wstrzeźliwości nieżonatym. Dlatego zgłaszający się do chrztu dorośli mieli obowiązek uregulować swoją sytuację małżeńską: zobowiązać się do monogamii i wierności małżeńskiej (por. Hipolit Rzymski 1976, 15, 16). Zasad tych przestrzegano bardzo konsekwentnie i jednoznacznie. Zdarzały się jednak upadki, najczęściej wskutek niedochowania wierności małżeńskiej przez jedną ze stron. Chrześcijanie od Aleksandrii po Lyon musieli zmierzyć się z następującym problemem: Czy osoby wchodzące w powtórny związek mogą uzyskać pojednanie z Bogiem i Kościołem oraz czy można dopuścić je do Eucharystii? Była to kwestia analogiczna do problemu ponownej integracji z Kościołem tych ochrzczonych, którzy w czasie prześladowań dokonali apostazji. Niektórzy chrześcijanie – zwłaszcza w Azji – odmawiali im takiej możliwości, głosząc rygorystyczną zasadę absolutnej, dożywotniej ekskomuniki (por. Euzebiusz z Cezarei 1924, V, 2, 5); inni zajmowali stanowisko przeciwnie, uznając, że ludzka słabość winna mieć otwartą drogę do pojednania się z nieskończeniem dobrym Bogiem, choć przecież wyparcie się Jezusa nazywało kogoś na całe życie. Jeżeli chodzi o przypadki osób wchodzących w drugi związek, analizowano dogłębnie, która ze stron jest winna rozpadu małżeństwa (ocenę utrudniał fakt, że zawarcie małżeństwa jest aktem dwóch osób i wina może rozkładać się nierównomiernie), czy żałuje swego czynu,

czy da się powrócić do stanu poprzedniego, nie wyrządzając krzywdy potomstwu powstałemu z nowego związku. Odwoływano się także do rozstrzygnięć z listów nowotestamentalnych (przywileju Pawłowego lub Piotrowego) oraz do zapisu z Ewangelii św. Mateusza: „Każdy, kto oddała swoją żonę – poza wypadkiem nierządu – naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa” (Mt 5,31-32).

Teologowie starożytni zastanawiali się, co oznacza „nierząd” (gr. *porneia*), który miałby stanowić wyjątek ustanowiony przez samego Jezusa. Czy w takim przypadku możliwe byłoby dopuszczenie do Komunii Świętej niektórych osób żyjących w ponownym związku? Rozstrzygnięcia tej kwestii zawarte zostały głównie w *Kanonach starożytnego Kościoła* oraz – w późniejszym okresie – w *Penitencjałach (Księgach pokutnych)*. W niniejszym artykule dokonamy ich prezentacji, pomijając te, które przez swoją niejednoznaczność budzą wątpliwości, czy chodzi o powtórne małżeństwo czy też o przypadek separacji.

## 1. *Kanony starożytnego Kościoła*

Najważniejszym dokumentem dotyczącym omawianej przez nas kwestii są *Kanony starożytnego Kościoła*, spośród których najliczniejsze i najobszerniejsze są *Kanony św. Bazylego Wielkiego* (330-379; *Kanony św. Bazylego* 2009, s. 32-60). Odnajdujemy w nich między innymi następujące rozstrzygnięcia:

### 4. O tych, którzy zawierają związek małżeński trzy lub więcej razy.

Wobec tych, którzy zawierają małżeństwo trzy lub więcej razy, ojcowie ustanowili taki sam przepis, jak wobec digamistów: jeden rok [pokuty], chociaż inni żądali dla nich dwóch lat; tych, którzy zawierają małżeństwo po raz trzeci, wykluczają ze wspólnoty na trzy, a często i na cztery lata. Takich związków nie nazywają już małżeństwem lecz poligamią albo raczej umiarkowaną rozpustą. [Dlatego też Pan tak powiedział do Samarytanki, która miała kolejno pięciu mężów: „Ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem”]. Ci bowiem, którzy przekroczyli miarę dwóch małżeństw, nie zasługują na miano męża lub żony. Zgodnie ze zwyczajem, dla tych, którzy zawarli trzecie małżeństwo, przyjęliśmy pięcioletnią ekskomunikę nie na podstawie kanonów, lecz wedle praktyki naszych poprzedników. Nie należy jednak zupełnie wykluczać ich z Kościoła, lecz przez dwa lub trzy lata włączyć ich do grona słuchających, a potem pozwolić im na obecność wśród wiernych, ale bez udziału w komunii; dopiero wówczas, gdy ukażą owoc nawrócenia, można ich dopuścić do pełnej wspólnoty (tamże, s. 36).

W powyższym zapisie Bazyli wyraża swoje ubolewanie z powodu rozpadu niektórych małżeństw; tych, którzy trzykrotnie lub więcej razy weszli w nowy

związek, określa jako osoby dopuszczające się „poligamii” lub „umiarkowanej rozpusty”; ich związku nie nazywa małżeństwem. Jako biskup i pasterz diecezji pragnie jednak ratować od zguby nawet i takich, jeśli tylko żałują swego postępowania. Daje im szansę powrotu do wspólnoty Kościoła, wyznaczając pięcioletnią pokutę. Traktuje ten czas jako okazję do ponownej formacji pokutującego człowieka, by na nowo przygotować go do życia według wymogów Ewangelii.

#### 9. O cudzołożnych mężczyznach i kobietach.

Wypowiedź Pana o nierozzerwalności małżeństwa poza przypadkiem nierządu logicznie rzecz biorąc odnosi się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. Zwyczaj jednak jest inny: drobiazgowość skrupulatność wypowiedzi dotyczy jedynie kobiet [otóż Apostoł mówi: „Kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało”, Jeremiasz zaś powiada, że „jeśli kobieta poślubi innego mężczyznę, nie wróci do swego męża, lecz zbezczeszczona uznana będzie za zbezczeszczoną”, oraz: „Kto trzyma cudzołożną, głupi jest i bezbożny”]. Zwyczaj natomiast nakazuje żonom pozostawać przy swoich mężach, nawet jeśli są cudzołożni i rozpustni. Nie wiem zatem, czy można nazywać cudzołożnicą kobietę, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę. Oskarżenie dotyczy w takim przypadku tej, która porzuciła męża, zależnie od powodu zerwania małżeństwa (tamże, s. 38).

Z powyższego zapisu można wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, inna jest sytuacja kobiety, która się rozwodzi, od tej, która poślubi opuszczonego mężczyznę; ta pierwsza, zwłaszcza, jeśli czyni to z premedytacją, winna jest rozpadowi małżeństwa. Po drugie, z zapisu przebija zasada nierównego traktowania kobiet i mężczyzn. Mężczyźni są tu uprzywilejowani: nawet jeśli dopuścili się zdrady, żony powinny pozostać im wierne; zasada ta nie działa jednak w drugą stronę. Można podejrzewać, że w zapisie tym przebija przyjmowany *a priori* w starożytności pogląd o wyższym statusie mężczyzny niż kobiety. Mężczyzna jako *pater familias* miał o wiele większe prawa od swojej żony; według prawa rzymskiego mógł ją oddalić z różnych powodów. W świetle chrześcijańskim zasada ta jawi się jako niesprawiedliwy relikw moralności pogańskiej, który, niestety, został zasymilowany przez wielu ojców Kościoła. Skoro wymaga się wierności żony wobec cudzołożnego męża (który dodatkowo winien żałować za swój czyn i przyjąć odpowiednią pokutę), to takie samo wymaganie winno być stawiane mężczyźnie. Po trzecie, Bazyli waha się, czy „można nazywać cudzołożnicą kobietę, która żyje z mężczyzną opuszczonym przez swą żonę”. Z jednej strony zasada nierozzerwalności małżeństwa nakazywałaby kobiecie nie wchodzić w taki związek, z drugiej – skoro już do tego doszło – Bazyli obawia się skrzywdzić taką kobietę, bo jest świadomy, że dla niej jest to pierwszy związek. Przebija tu także pewna pokora biskupa kapadockiego, który przyznaje się do swojej niewiedzy, jakie powinno być rozwiąza-

nie danego przypadku, i pozostawia tę kwestię do dalszej dyskusji. W tym samym punkcie czytamy: „Kobieta opuszczająca męża jest cudzołożnicą, jeżeli wiąże się z innym mężczyzną, natomiast opuszczony mąż jest usprawiedliwiony, i kobieta, która z nim współżyje nie podlega potępieniu” (tamże, s. 39).

W zapisie tym zakłada się, że inna jest sytuacja osoby opuszczonej niż tej, która opuszcza współmałżonka w celu zawarcia nowego związku. Osoba opuszczona (można podejrzewać także, że niewinna rozpadowi małżeństwa) jest usprawiedliwiona, choć Bazyli nie określa, czy może przystępować do Komunii Świętej. Kobieta, która poślubia opuszczonego mężczyznę, nie dopuszcza się cudzołóstwa.

22. O tym, kto zatrzymuje przy sobie porwaną, poślubioną lub nie.

[...] Tego jednak, kto przetrzymuje kobietę, którą uwiódł albo zdobył przemocą lub podstępem, należy koniecznie ukarać jak za nierząd. Za nierząd zaś wyznaczono karę czterech lat pokuty. W pierwszym roku [pokutnicy] mają być wyłączeni z modlitw i płakać przy drzwiach kościoła; w drugim roku można ich dopuścić do słuchania; w trzecim do czynienia pokuty; w czwartym do udziału w zgromadzeniach ludu, ale bez uczestnictwa w ofierze, i dopiero wtedy można im zezwolić na przyjmowanie komunii (tamże, s. 44-45).

Bazyli potwierdza ustaloną wcześniej w Kościele karę za nierząd: cztery lata ekskomuniki. Gdyby mężczyzna winny uwiedzenia kobiety żałował swego czynu, może wejść na drogę integracji z Kościołem po czteroletniej, ponownej formacji do życia według Ewangelii.

35. O kobiecie, która bez powodu opuściła męża.

W przypadku męża opuszczonego przez żonę należy brać pod uwagę powód opuszczenia. Jeśli okaże się, że żona opuściła go bez dostatecznego powodu, on zasługuje na wybaczenie, ona zaś podlega karze. Wybaczenie pozwala mu uczestniczyć we wspólnocie Kościoła (tamże, s. 48).

W zapisie tym ponownie spotkamy postulat rozeznawania sytuacji; w ocenie należy brać pod uwagę powód opuszczenia współmałżonka. Jeśli mężczyzna nie jest winny rozpadowi małżeństwa, może uczestniczyć w życiu wspólnoty (może także przystępować do Komunii Świętej). Nie jest jednak określone, czy może wstąpić w nowy związek małżeński.

77. O tych, którzy porzucają swe żony i biorą sobie inne.

Kto porzuca żonę, z którą zawarł legalny związek małżeński, i bierze sobie inną, na mocy wyroku Pana podlega karze za cudzołóstwo. Nasi ojcowie ustalili, że

winni takiego grzechu mają przez rok oplakiwać swą przewinę, przez dwa lata słuchać, przez trzy lata leżeć krzyżem, w siódmym roku asystować na zgromadzeniach wiernych, i dopiero wtedy mogą być dopuszczeni do ofiary, jeśli ze łzami okażą skruchę (tamże, s. 57).

W powyższym kanonie mamy do czynienia z typowym, zawinionym przypadkiem zerwania małżeństwa w celu zawarcia nowego związku. Bazyli nazywa to cudzołóstwem. Kto by tak czynił, pozbawia się możliwości pełnego uczestnictwa w ofierze mszy świętej, także możliwości przyjmowania Komunii Świętej. Gdyby jednak człowiek ów żałował, istnieje możliwość dla niego siedmioletniej pokuty. Ojciec kapadocki dość szczegółowo określa, co ta osoba powinna czynić w poszczególnych latach, by móc zostać ponownie włączona do wspólnoty Kościoła i uczestniczyć w pełni w ofierze eucharystycznej. Zakres siedmioletniej ekskomuniki dla osób zrywających małżeństwo, a następnie nawracających się i podejmujących za ten czyn odpowiednią pokutę, był w kilku kolejnych stuleciach najczęściej stosowanym zwyczajem, jaki przyjęto w Kościele powszechnym. Na przykład Synod w Konstantynopolu w roku 692 potwierdził siedmioletnią pokutę dla osób winnych rozpadowi małżeństwa i żyjących w powtórny związek (pod warunkiem szczerzej skruchy za swój czyn), powtarzając dosłownie kanon 77. św. Bazylego. Czas ten traktowano jako okres przeznaczony na ponowną formację człowieka do życia według wymagań Ewangelii.

Do kanonów Kościoła starożytnego weszły także zapisy z *Listu Bazylego do Diodora z Tarsu* (*List Bazylego do Diodora z Tarsu* 2009, s. 60-63). W związku z interesującą nas tutaj kwestią czytamy:

87. [Ja zaś wobec każdego człowieka, który chce wstąpić w związek małżeński składam świadectwo, że „przemija postać tego świata i czas jest krótki, niechaj więc ci, którzy mają żony, tak żyją, jakby byli nieżonaci”. Jeśli zaś ktoś powoła się na zdanie: „Rośnijcie i rozmnażajcie się”, wyśmieję go, bo nie widzi, w jak różnych okolicznościach te zdania były wypowiedane.] Powtórne małżeństwo jest lekarstwem przeciwko nierządowi, a nie lekiem na rozwiązłość. „Jeżeli nie mogą zapanować nad sobą, niech się żenią”, mówi apostoł, a nie: „niechaj zawierając małżeństwo przekraczają Prawo” (tamże, s. 63).

Ten dość dziwny, na pierwszy rzut oka, zapis zawiera ważną informację: lepiej jest człowiekowi wejść w drugi związek małżeński (człowiek uznany jest wówczas za „rozwiązłego”), niż żyć bez związku, cudzołóżąc (w takim przypadku człowiek dopuszcza się „nierządu”). Słusznie Bazyli uważa, że najgorsza jest sytuacja, gdy ktoś potajemnie cudzołoży z kobietą, żyjąc w związku ze swoją prawną małżonką. Zapis ten jest istotny także w czasach współczesnych. Zdarza się niejednokrotnie, że jakaś osoba pozostaje ze

współmałżonkiem (-ką), a równocześnie zdradza go (ją), prowadząc podwójne życie. Byłoby wówczas wielką niesprawiedliwością, gdyby miała ona możliwość korzystania z sakramentów (pokuty i Eucharystii), podczas gdy osoba żyjąca w drugim związku nie. Ta druga przynajmniej postępuje w prawdzie, podczas gdy ta pierwsza nie tylko dopuszcza się zdrady, ale dodatkowo oszukuje współmałżonka, całą wspólnotę Kościoła i Boga.

Podsumowując starożytne teksty kanonów traktujące o osobach żyjących w związkach nieregularnych, można wyciągnąć kilka wniosków:

- Starożytni ojcowie zdecydowanie potępiali jakiegokolwiek formy zrywania jedności małżeńskiej. Według zamysłu Jezusa mąż i żona stanowią jedno ciało, a ich związek jest nierozdzielny aż do śmierci. „Co Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela” – to norma przewidziana dla wszystkich chrześcijan.
- Równocześnie, znając ludzką słabość, ojcowie Kościoła próbowali zaradzić w sytuacji, kiedy do rozpadu małżeństwa jednak doszło, gdy człowiek wykazywał żal za swój czyn i pragnął wrócić do wspólnoty z Jezusem i Kościołem. Zazwyczaj wyznaczano mu siedmioletnią pokutę, która równocześnie była formą reintegracji z Kościołem. Wbrew pozorom nie była to pokuta łatwa ani krótka. Okres siedmiu lat w praktyce oznaczał długi proces ponownego formowania się do dojrzałego chrześcijaństwa. Jednocześnie uważano, że dożywotnie pozbawienie kogoś możliwości przyjmowania Komunii Świętej jest niepedagogiczne: człowiek taki traciłby ducha, co stanowiłoby niebezpieczeństwo popadnięcia w kolejne grzechy. „Skoro nie ma dla mnie nadziei, to po co w ogóle mam żyć uczciwie i dobrze?” – mógłby powiedzieć. Ojcowie starożytni byli świadomi, że dożywotnia ekskomunika odbiera sens wszelkiemu nawróceniu i dążeniu do zmiany swojego postępowania. Dlatego zwykle ograniczali czas odsunięcia od sakramentów, jeśli grzesznik okazywał skruchę i wolę poprawy. Najdłuższe ekskomuniki trwały dziesięć lat (w przypadku zabójstwa i aborcji). Z reguły unikano ekskomunik dożywotnich.
- Ojcowie Kościoła podejmowali próbę wnikięcia w zapisy zawarte w Mt 5,31-32 oraz Mt 19,9, które zawierały wyjątek „nierządu” (gr. *porneia*) sformułowanego przez Jezusa. Zwykle pod tym terminem rozumieli zdradę małżeńską, która była nie tylko wielką krzywdą wyrządzoną współmałżonkowi (-ce), ale wręcz czynem zrywającym małżeństwo.
- W podejściu do kwestii nieregularnych w małżeństwie daje się zauważyć przewagę spojrzenia soteriologiczno-eschatologicznego nad legalistycznym. To pierwsze było bliższe myśli patrystycznej; nawet najwięk-



szy grzesznik winien mieć możliwość nawrócenia i powrotu do pełnej komunii z Chrystusem i Kościołem. Starożytni teologowie kierowali się także troską duszpasterską: skoro Dobry Pasterz szuka owiec zaginionych i przyprowadza je do owczarni, należy przyjąć podobną linię postępowania.

Kanony św. Bazylego zostały zebrane przez kanonistów Kościoła wschodniego około VI wieku i powtórzone na synodzie Quinisexta (691-692), gdzie nadano im moc obowiązującego prawa kościelnego.

## 2. Księgi pokutne

Drugim zbiorem tekstów, w których znajdujemy propozycje rozwiązania kwestii nieregularnych w małżeństwie, są *Księgi pokutne*. Powstały one już w kręgu Kościoła zachodniego, a ich początek datuje się na przełom okresu starożytnego i wczesnego średniowiecza. Cechują się one większą szczegółowością proponowanych rozwiązań. Przykładem jest tu księga *Discipulus Umbriensium*, która powstała w Italii na przełomie VII i VIII wieku. Czytamy w niej między innymi: „Jeśli mąż sam się zaprzedał w niewolę poprzez kradzież, rozpustę lub jakikolwiek inny grzech, jeśli wcześniej nie była zamężna, ma prawo po upływie roku pojąć innego męża, a po drugim małżeństwie nie wolno” (*Księgi pokutne* 2011, s. 156).

W zapisie tym zawarta jest myśl, że nie tylko rozpusta, ale także inne poważne formy niemoralnego prowadzenia się męża (np. kradzież) zrywają jedność małżeńską. Jeśliby te grzeszne zachowania stały się nałogiem (doprowadzając człowieka do wewnętrznego zniewolenia) i życie z kimś takim byłoby nie do zniesienia, wówczas kobieta – jeśli wcześniej nie była zamężna – miała prawo zawrzeć nowy związek. Winna jednak odczekać przynajmniej rok; być może była to forma „oczyszczenia” po poprzednim małżeństwie.

Inny penitencjał *Capitula Dacheriana* z Galii datowany także na VII/VIII wiek stwierdza:

31. Drugi raz żonaty niech pokutuje jeden rok, w środy i piątki i trzy posty po czterdzieści dni niech się powstrzyma od wina i mięsa, ale bez separacji małżonków (tamże, s. 118).

32. Trzeci raz żonaty i więcej, to znaczy czwarty, szósty i więcej, niech pokutuje siedem lat, w środy i piątki i trzy posty po czterdzieści dni niech się powstrzyma od wina i mięsa, jednak niech nie oddała żony (tamże).

Powyższe zapisy ukazują pośrednio smutny upadek wierności małżeńskiej w okresie, gdy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią w świecie zachodnim we wczesnym średniowieczu. Zdarzały się, niestety, przypadki wielokrotnego zrywania małżeństwa i wchodzenia w nowe związki. Aplikowano wówczas surowe pokuty wraz z siedmioletnią ekskomuniką, jednak nadal unikano dożywotniego odsunięcia od sakramentów. Norma ta została powtórzona w tym samym penitencjale w numerze 107.: „Kto oddaliłby swoją żonę, żeniąc się z inną, niech pokutuje siedem lat” (tamże, s. 125). W przypadku, gdyby grzesznik się nawrócił, żałował za swoje poprzednie niewierności, nie zalecano porzucania ostatniej małżonki, lecz pozostanie jej wiernym.

Zapis numeru 36, traktujący o uprowadzeniu żony, zezwalał na powtórny związek, jeśli mąż nie był w stanie odzyskać utraconej małżonki; zapis ten został później przyjęty także w innych penitencjałach: „36. Czyją żonę uprowadziłyby wróg i nie może jej odzyskać, temu wolno pojąć inną, lepsze to niż rozpusta. Gdyby potem wróciła żona, nie musi jej przyjmować z powrotem, jeśli ma inną, lecz ona sama niech weźmie drugiego męża, jeśli wcześniej miała jednego” (tamże, s. 118).

Z kolei numer 159 *Capitula Dacheriana* odnosił się do przypadku porzucenia męża przez żonę. W takiej sytuacji porzucony mąż mógł powtórnie się ożenić, jednak za zgodą biskupa. Wcześniej winien on przejść dwuletni okres „oczyszczenia” po pierwszym małżeństwie: „159. Świecki, od którego odeszła żona, za zgodą biskupa po dwóch latach niech weźmie inną” (tamże, s. 130).

Numer 163 *Capitula Dacheriana* odnosił się do zapisu zawartego w Mt 5,31-32 oraz Mt 19,9, zezwalając na powtórne małżeństwo mężczyzny, jeśli jego żona dopuściła się rozpusty („nierządu”): „163. Jeśli czyjaś żona dopuściłaby się rozpusty, wolno ją oddalić i wziąć inną” (tamże).

W Brytanii obowiązywał *Penitencjał św. Egberta arcybiskupa Yorku* składający się z pięciu ksiąg pokutnych (VIII w.). W rozdziale 26. znajduje się zapis: „26. [2] Jeśli kobieta odrzuca od siebie swego męża, a następnie nie chce się opamiętać, ani przez pięć lat nie powraca pokój między nimi, mężczyzna za zgodą biskupa może pojąć inną żonę” (tamże, s. 211). W zapisie tym mamy do czynienia po raz pierwszy z przypadkiem trwałego zerwania więzi małżeńskiej; jeśli przez pięć lat nie udaje się przywrócić zgody między małżonkami, wówczas – za przyzwoleniem biskupa – możliwe jest zawarcie drugiego małżeństwa.

W *Księdze pokutnej z Merseburga b z terenów Germanii* stwierdzono: „31. Niewiasta ma prawo pojąć innego za męża, jeśli jej małżonek odda się w niewolę kradzieży lub nierządu” (tamże, s. 310). Zapis ten jest echem włoskiego *Discipulus Umbriensium*. Stwierdza, że stałe nieprawe zachowanie męża jest podstawą do opuszczenia go i zawarcia drugiego małżeństwa. Po-

dobne rozstrzygnięcie podawała inna *Księga Pokutna Vigilantium z miasta Albelda* (ok. 850-900): „89. Żona ma prawo pojąć innego męża, jeśli jej mąż uczynił siebie niewolnikiem z powodu kradzieży lub cudzołóstwa” (tamże, s. 412).

Na początek XI wieku datują się *Dekrety Burcharda*, biskupa Kościoła w Wormacji. Zapisano w nich między innymi: „V [93]: Czy współżyłeś z siostrą swej żony? Jeśli tak, nie masz żadnej z nich. Jeśli twoja żona nie była świadoma zbrodni, a nie chce się powstrzymać, może poślubić w Panu, kogo chce. Ty i cudzołożnica pozostajecie bez nadziei na małżeństwo i do końca życia czynicie pokutę wedle wskazań kapłana” (tamże, s. 386). W rozstrzygnięciu tym po raz pierwszy pojawia się dożywotnia kara ekskomuniki za zdradę małżeńską; podobna sankcja dotyka współuczestniczkę w zdradzie małżeńskiej. Natomiast kara ta nie dotyczy zdradzonej kobiety; jako skrzywdzona uważana była za niewinną i mogła powtórnie wyjść za mąż. Podobne rozstrzygnięcie zawarto w innym zapisie tych samych dekretów: „V [98]: Czy uprawiałeś nierząd ze swoją macochą? Jeśli to uczyniłeś, ani ty, ani ona nie możecie zawrzeć innego małżeństwa. A twój ojciec, gdyby chciał, może wziąć za żonę inną kobietę” (tamże, s. 387).

*Dekrety Burcharda* cieszyły się w średniowieczu wielką popularnością w wielu krajach europejskich; obowiązywały także na terenie Polski w pierwszych wiekach istnienia Kościoła na naszych ziemiach.

Na podstawie przytoczonych tekstów daje się zauważyć stopniowy upadek obyczajów w kwestii wierności małżeńskiej w miarę upływu wieków. Norma nierozzerwalności małżeństwa, tak bardzo przestrzegana przez starożytnych chrześcijan, w średniowieczu uległa pewnej erozji: zdarzały się przypadki wielożeństwa, a nawet skandaliczne zachowania seksualne z członkami własnej rodziny (współżycie ze szwagierką lub macochą). Penitencjały Kościoła zachodniego próbowały rozwiązać te kwestie poprzez nakładanie surowych pokut wobec osób dopuszczających się takich czynów. W obliczu zachowań uwłaczających moralnym zasadom chrześcijańskiej etyki seksualnej zaczęto od XI wieku aplikować także ekskomuniki dożywotnie. W Kościele zachodnim zauważalne jest powolna ewolucja sposobu oceniania kwestii rozpadu małżeństwa od podejścia soteriologiczno-eschatologicznego do podejścia prawnego; być może było to spowodowane rozejściem się Rzymu i Bizancjum. Niektóre rozstrzygnięcia penitencjałów powtarzają się, co świadczy o tym, że tradycja danej wspólnoty lokalnej z biegiem czasu upowszechniała się także w innych obszarach.

## WAYS OF SOLVING MARITAL "IRREGULAR" ISSUES IN THE ANCIENT AND EARLY MEDIEVAL CHURCH

### SUMMARY

The aim of this article is to present the approach of ancient theologians to the issue of the possibility of allowing certain people who remarry to receive Holy Communion. The conclusions on this matter were discussed on the basis of The canons of the ancient Church and some later Penitential Records. We have omitted texts which, through their ambiguity, raise doubts as to whether it is a remarriage or a case of separation.

The analysis of this material leads to the conclusion that the norm of the indissolubility of marriage, rigorously observed by ancient Christians, in the Middle Ages has undergone some erosion. The penitentiaries of the Western Church tried to solve these issues by imposing severe penances against those who committed such acts, and from the eleventh century, lifelong excommunications were also applied in scandalous cases. The slow evolution of the way of evaluating the issue of the dissolution of marriage from the soteriological-eschatological approach to the legal approach is also evident. Some resolutions of penitentiaries are repeated, which indicates that the tradition of a given local community over time has also spread in other areas.

**Słowa kluczowe:** *Kanony starożytnego Kościoła; Księgi pokutne; małżeństwo; nierząd*

**Keywords:** *The canons of the ancient Church; Penitential records; marriage; prostitution*

### BIBLIOGRAFIA

- Euzebiusz z Cezarei (1924), *Historia kościelna*, Pisma Ojców Kościoła t. 3, tłum. A. Lisiecki, Poznań.
- Hipolit Rzymski (1976), *Tradycja apostołska*, 15, 16, [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Theologica\\_Varsaviensia/Studia\\_Theologica\\_Varsaviensia-r1976-t14-n1/Studia\\_Theologica\\_Varsaviensia-r1976-t14-n1-s145-169/Studia\\_Theologica\\_Varsaviensia-r1976-t14-n1-s145-169.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Theologica_Varsaviensia/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1976-t14-n1/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1976-t14-n1-s145-169/Studia_Theologica_Varsaviensia-r1976-t14-n1-s145-169.pdf) [dostęp: 21.06.2018].
- Kanony św. Bazylego* (2009), w: *Kanony ojców greckich (tekst grecki i polski) Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, układ i opracowanie A. Baron i H. Pietras, Kraków, s. 32-60.
- Księgi pokutne (tekst łaciński, grecki i polski)* (2011), układ i opracowanie A. Baron i H. Pietras, Kraków.
- List Bazylego do Diodora z Tarsu* (2009), w: *Kanony ojców greckich (tekst grecki i polski) Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, układ i opracowanie A. Baron i H. Pietras, Kraków, s. 60-63.

**ANDRZEJ MUSZALA** – kapłan Kościoła katolickiego, profesor nadzwyczajny w Instytucie Nauk o Rodzinie na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Specjalizuje się w bioetyce społecznej, jego zainteresowania naukowe obejmują m.in. etykę początków życia, opieki duszpasterskiej w służbie zdrowia oraz problemy związane z ludzkim cierpieniem i umieraniem. Autor wielu książek o tematyce bioetycznej, redaktor *Encyklopedii bioetyki*.





KRZYSZTOF GRYZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydział Teologiczny

**Prawo stopniowości  
w posynodalnych adhortacjach o rodzinie  
*Familiaris consortio* i *Amoris laetitia***

Mając na uwadze złożoną dynamikę życia moralnego, w którym podejmowane decyzje naznaczone są niejednokrotnie napięciem między obiektywnym prawem Bożym a zmieniającymi się sytuacjami i okolicznościami, w jakich znajduje się człowiek, refleksja duszpasterska Kościoła wypracowała kategorię prawa stopniowości, która znalazła zastosowanie w odniesieniu do małżeństwa i życia rodzinnego w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*, a później w adhortacji Franciszka *Amoris laetitia*. Celem niniejszego artykułu jest analiza zarówno samej kategorii prawa stopniowości, jego interpretacji teologicznych, jak też sposobu stosowania go w duszpasterstwie, które proponują wspomniane dokumenty papieskie.

## **1. Geneza prawa stopniowości**

Podsumowując dyskusję nad *Dokumentem podstawowym* synodu na temat rodziny z 1980 roku, kard. J. Ratzinger zwrócił uwagę na fakt, że w trakcie obrad wyłoniły się dwie tendencje w podejściu do kwestii pastoralnych odnoszących się do rodziny. Jedna wskazywała na potrzebę rezygnacji z takiego języka, który sugerowałaby, że doktryna została ostatecznie już sformułowana, przeciwnie doktrynę należy rozważać nie tylko z teoretycznego punktu widzenia, ale również w perspektywie pielgrzymującego Ludu Bożego, który znajdując się w drodze, napotyka wciąż nowe wyzwania i problemy. Druga tendencja reprezentowała przeciwny pogląd, twierdząc, że podstawowym zadaniem duszpasterskim jest prezentowanie niezmiennej nauki Kościoła, bo to

od niej zależy zbawienie człowieka, a nie uleganie presji opinii czy uwarunkowaniom społecznym. W ocenie Ratzingera stanowisko wielu ojców synodu sugerowało możliwość pogodzenia obu tych tendencji i wypracowanie takiej metody pedagogicznej, „która pomogłaby ludziom dotrzeć do Ewangelii, budować mosty skracające dystans między powołaniem chrześcijańskim a konkretnym życiem” (Ratzinger 1981, s. 16-17).

Owoce takiej refleksji ojców synodu było pojawienie się tematu stopniowości jako nowej idei przewijającej się zarówno w pracach synodu, jak i w późniejszej adhortacji. W części pierwszej dokumentu posynodalnego *Elenchus propositionum*, pt. *Wola Boża zawarta w wędrówce Ludu Bożego*, punkt trzeci pt. *Gradualitas* mówi o stopniowości procesu nawrócenia umysłów i serc, co z kolei ma prowadzić do przemiany struktur. Proces ten nie jest jednorazowy, lecz zakłada pewne etapy i stopnie. Poszczególni wierni, narody i cywilizacje winni być cierpliwie prowadzeni do coraz głębszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa i pełniejszego jej zastosowania w życiu i obyczajach (por. *Elenchus propositionum*, 7).

Ze względu na niebezpieczeństwo błędnej interpretacji tej refleksji synodalnej Jan Paweł II w swym przemówieniu na zakończenie synodu ustosunkował się do niej, odrzucając wszelki rozdział czy dychotomię

pomiędzy pedagogiką, która proponuje pewną stopniowość w pełnieniu woli Boga, a proponowaną przez Kościół doktryną, razem ze wszystkimi jej konsekwencjami, a wśród nich z obowiązkiem życia według tej doktryny. W tej sprawie nie ma mowy o traktowaniu prawa jako – jak to się mówi – „ideału” do osiągnięcia kiedyś w przyszłości, ale naprawdę jako nakazu Chrystusa Pana do wytrwałego przekraczania trudności (Jan Paweł II 1986, s. 519-520).

Według Jana Pawła II prawo stopniowości jest nie do przyjęcia w odniesieniu do przykazań Bożych. Wszystkie przykazania, w całej swej rozciągłości, obowiązują każdego, w każdej sytuacji, od samego początku życia z wiary. Takie też sformułowanie pojawiło się w późniejszej adhortacji posynodalnej *Familiaris consortio*.

## **2. Prawo stopniowości w *Familiaris consortio***

Temat stopniowości pojawia się w dwu miejscach adhortacji. W pierwszym z nich odnosi się do ogólnie pojętego rozwoju życia duchowego człowieka, które rozpoczyna się nawróceniem, a potem stopniowym dochodzeniem do coraz pełniejszego poznania tajemnicy Chrystusa. Punktem wyjścia w mówieniu o stopniowości jest według Jana Pawła II nawrócenie umysłu

i serca, wyrzeczenie się własnego egoizmu i naśladowanie Chrystusa Ukrzyżowanego. Mowa jest o nawróceniu w podwójnym wymiarze: najpierw jako wydarzeniu przełomowym w życiu człowieka, polegającym na uznaniu, że Bóg jest jedynym Panem i Zbawcą, po wtóre, na ciągłym nawracaniu się rozumianym jako kolejne etapy w dążeniu do pełni chrześcijańskiej doskonałości.

Potrzebne jest ciągłe, nieustanne nawracanie, które wymaga wewnętrznego odezwania się od wszelkiego zła i przyłgnięcia do dobra w jego pełni, a które w praktyce dokonuje się często etapami, prowadzącymi coraz dalej (FC, nr 9).

Tak rozumiana stopniowość jest dynamizmem miłości inspirowanym i kierowanym przez łaskę Chrystusa<sup>1</sup>. Nawrócenie, a więc znalezienie się w obiektywnie prawej i godziwej relacji z Chrystusem, jest warunkiem postępu w doskonałości, a zatem jest także warunkiem wszelkiej stopniowości. Nie chodzi zatem o stopniowość, która jest uwarunkowana zewnętrzną zmiennością okoliczności, do których dostosowuje się człowiek, ale o wewnętrzną przemianę serca, którą oddaje pojęcie nawrócenia.

Zasadnicza treść tego, co nazywamy prawem stopniowości, pojawia się w numerze 34. adhortacji w kontekście omawiania zadań, jakie stoją przed rodziną chrześcijańską, a konkretnie dotyczących troski o życie. Jan Paweł II przyznaje, że wymagania moralne związane z nauką encykliki *Humanae vitae* są trudne i wymagają poświęcenia, jednak Kościół stawia je w duchu posłuszeństwa Chrystusowi, będąc przekonany, że odpowiadają one obrazowi i godności człowieka stworzonego na obraz Boga<sup>2</sup>. Małżonkowie są wezwani do „ustawicznego postępu wiedzeni szczerym i czynnym pragnieniem coraz lepszemu poznawaniu wartości, które prawo Boże chroni i rozwija oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych decyzjach” (FC, nr 34).

W dalszej części adhortacji Jan Paweł II podaje właściwe rozumienie prawa stopniowości, którego granicą interpretacji jest niestopniowalność prawa. Odwołał się do swojego przemówienia na zakończenie obrad synodalnych, którego zasadnicza część została włączona do tekstu adhortacji. Po pierwsze, należy wyzbyć się wszelkiego rozdziału czy dychotomii między pedagogią, która „proponuje pewną stopniowość w pełnieniu woli Bożej a proponowaną przez Kościół doktryną, razem ze wszystkimi jej konsekwencjami, a wśród

---

<sup>1</sup> „Rozwija się w ten sposób proces dynamiczny, przebiegający powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka” (FC, nr 9).

<sup>2</sup> „Kościół nie jest bynajmniej autorem tej normy [dotyczącej odpowiedzialnego przekazywania życia – KG], ani jej sędzią. Kościół, posłuszny prawdzie, którą jest Chrystus i którego obraz odbija się w naturze i godności osoby ludzkiej, tłumaczy normę moralną i przedkłada ją wszystkim ludziom dobrej woli, nie ukrywając, że wymaga ona radykalizmu i doskonałości” (FC, nr 33).

nich z obowiązkiem życia według tej doktryny” (Jan Paweł II 1986, s. 519). Prawa Bożego nie można traktować jako pewnego „ideału” możliwego do osiągnięcia w przyszłości, ale jako nakaz „Chrystusa Pana do wytrwałego przekraczania trudności”. Tylko w takiej perspektywie można interpretować prawo stopniowości:

W tej dziedzinie nie można uznać tak zwanego „procesu stopniowości” inaczej niż ze strony tego, który szczerze stara się o postępowanie wedle prawa Bożego i o dążenie do tego dobra, jakiego owo prawo strzeże i jakie popiera. Tego, co nazywa się *lex gradualitatis*, „prawem stopniowości” lub drogą stopniową, nie można utożsamiać ze stopniowalnością prawa, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji. Wszyscy małżonkowie są powołani do świętości w małżeństwie według woli Boga, a to powołanie realizuje się w miarę, jak osoba ludzka potrafi odpowiedzieć na przykazanie Boże, ożywione spokojną ufnością w łaskę Bożą i we własną wolę (tamże, s. 520).

Oznacza to, że prawo stopniowości nie może być traktowane jako rozwiązanie dla kogoś, kto uznał, że wymagania prawa moralnego w jego konkretnej sytuacji są niemożliwe do zrealizowania, i w konsekwencji może czuć się zwolniony z jego zobowiązującego charakteru wobec swojej osoby. Jan Paweł II był świadomy tego, że od samego początku prawo stopniowości było narażone na interpretację w duchu etyki sytuacyjnej (zwłaszcza przez zwolenników tzw. „nowej teologii moralnej”<sup>3</sup>), stąd zdecydowane podkreślanie prawdy o niestopniowalności prawa, która to zasada ma określać granicę interpretacyjną dla prawa stopniowości.

### 3. Kategoria stopniowości w innych dokumentach Magisterium

Odniesienie do prawa stopniowości pojawia się jeszcze w trzech miejscach Magisterium Kościoła. Pierwszym jest tekst Papieskiej Rady ds. Rodziny w *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, które jest rekapitulacją orzeczeń Magisterium dotyczących dyscypliny spowiedniczej w sytuacjach małżeńskich i nie wnosi żadnych nowych elementów ani sugestii interpretacyjnych<sup>4</sup>. Drugim

<sup>3</sup> Do niemieckiego grona tego nurtu zaliczani są: J. Fuchs, B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, K. Demmer, J. Gründel, F. Schloz, B. Häring, W. Korff, D. Mieth, P. Knauer. Nurt nowej teologii moralnej podkreśla kreatywny charakter ludzkiego sumienia, które stanowi nie tylko subiektywną normę ale wręcz normę autonomiczną. (Por. A. Szostek 1990).

<sup>4</sup> „Duszpasterskie «prawo stopniowości» – nie można go mylić ze «stopniowością prawa», które zmniejsza wymagania – zawiera się w żądaniu zdecydowanego zerwania z grzechem i stałego po-

tekstem, który jednak nie przywołuje bezpośrednio tego pojęcia, jest przemówienie Jana Pawła II do uczestników kursu na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, w którym papież podkreśla, że nie można traktować wymagań moralnych Kościoła jako pewnego ideału, który trzeba dopasowywać, stopniować do konkretnych możliwości człowieka. Papież analizuje, co oznacza wyrażenie „konkretne możliwości człowieka”, i w konsekwencji stawia pytanie, o jakiego człowieka chodzi, czy o człowieka kierującego się pożądlivością, czy o człowieka odkupionego przez Chrystusa, który otrzymał w darze Ducha Świętego i jest w stanie dzięki łasce przewycięzać pożądlivość lub – jeśli zgrzeszy – uzyskać łaskę przebaczenia<sup>5</sup>.

Z kolei w adhortacji *Reconciliatio et poenitentia* Jan Paweł II odwołuje się do refleksji synodu na temat sytuacji tych, „którzy pragną kontynuować religijną praktykę sakramentalną, lecz nie mogą tego czynić, gdyż pozostają w osobistym konflikcie z dobrowolnie przyjętymi obowiązkami wobec Boga i Kościoła. Są to sytuacje szczególnie delikatne i jakby bez wyjścia” (por. RP, nr 34). Papież stwierdza, że w tej delikatnej sprawie należy brać pod uwagę współistnienie i wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch zasad, które są równie ważne. Pierwsza to zasada współczucia i miłosierdzia, według której Kościół stara się zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę powrotu do Boga i pojednania z Nim. Druga zaś to zasada „prawdy i wierności, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem” (RP, nr 34). Konkludując, przypomina, że na ten temat wypowiedział się w adhortacji *Familiaris consortio* i to nauczanie pozostaje aktualne.

Jak widać, miejsc, w których prawo stopniowości jest przywoływane bądź *expressis verbis*, bądź pośrednio, jest stosunkowo niewiele. Może dawać do myślenia fakt, że temat prawa stopniowości nie pojawia się późniejszym nauczaniu Jana Pawła II, m.in. w tych dokumentach, które z uwagi na poruszane zagadnienia uzasadniałyby podjęcie tego tematu. Nie znajdujemy go w encyklice *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993) czy w liście do rodzin *Gratissimam*

dążania ku pełnemu zjednoczeniu z wolą Boga i Jego miłosnymi wymaganiami” (Papieska Rada ds. Rodziny 1997, nr 9). W przypisie 43. tekst odwołuje się bezpośrednio do *Familiaris consortio*, 34.

<sup>5</sup> „Trudnością prawdziwą jest to, że w sercu mężczyzny i kobiety mieszka pożądlivość, a pożądlivość popycha wolność do tego, żeby nie zgadzała się na autentyczne wymagania miłości małżeńskiej. Byłoby bardzo wielkim błędem wyciągać z tego wniosek, że norma, jakiej uczy Kościół, jest sama w sobie tylko «ideałem», który trzeba potem przystosowywać, dopasowywać, stopniować – mówi się – do konkretnych możliwości człowieka według «wyważenia różnych dóbr, o których mowa». Ale jakie są «konkretne możliwości człowieka»? I o jakim człowieku jest mowa? O człowieku opanowanym przez pożądlivość czy o człowieku odkupionym przez Chrystusa [...] Jeżeli człowiek odkupiony jeszcze grzeszy, to nie z powodu niedoskonałości odkupieńczego aktu Chrystusowego, lecz z powodu woli człowieka wymknienia się z łaski, która wypływa z tego aktu. Przykazanie Boże jest na pewno dostosowane do zdolności człowieka, ale do zdolności człowieka, który otrzymał w darze Ducha Świętego, człowieka, który, jeżeli popadł w grzech, może zawsze otrzymać przebaczenie i cieszyć się obecnością Ducha” (Jan Paweł II 2001, s. 267).

sane (2 lutego 1994). Nie ma go także w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach* (14 września 1994)<sup>6</sup>. Fakt ten może wskazywać na to, że papież był świadomy, iż może być ono nadużywane w interpretacji, i rezygnował z tego pojęcia, aby nie dawać ku temu powodu.

#### 4. Interpretacja prawa stopniowości i stopniowalności prawa

W literaturze teologicznomoralnej dają się wyodrębnić dwa kierunki interpretacyjne. Pierwszy za punkt wyjścia przyjmuje bezwzględność prawa moralnego i poszukuje sposobu jego konkretnej realizacji w indywidualnej sytuacji podmiotu. Drugi przeciwnie, za punkt wyjścia przyjmuje historyczną sytuację konkretnej osoby i szuka sposobów, w jaki można do niej dotrzeć z wymaganiami normy moralnej i skłonić ją do jej zachowania.

##### a) „Normatywna” interpretacja prawa stopniowości

Pierwszy kierunek interpretacji zakłada, że norma moralna zawsze zachowuje swoją uniwersalną wartość, choć jej wypełnienie może mieć stopniowy charakter, związany z moralnymi predyspozycjami konkretnej osoby i uwarunkowaniami zewnętrznymi, w jakich się znajduje: działający kieruje się zawsze tą samą normą w całej jej pełni, choć w danej chwili nie zrealizował jej w pełni. Niemniej jednak, niezmienna treść normy pozostaje zawsze punktem nie tylko odniesienia, ale również punktem docelowym, na którym koncentruje się intencja podejmującego działanie. Mówiąc obrazowo, grzesznik chce być świętym, mimo iż w dążeniu do tego celu kolejny raz upadł. Zawsze jednak obiektywne prawo pozostaje dla niego nadal bezpośrednim nakazem i wyzwaniem<sup>7</sup>. Tylko w takiej perspektywie możliwe jest ostatecznie mówienie o stopniowości w dążeniu do cnoty.

---

<sup>6</sup> „Wierny, który żyje stale na sposób małżeński (*more uxorio*) z osobą, która nie jest prawowitą małżonką albo prawowitym mężem, nie może przystępować do Komunii św. Jeśli zaś sądzi on, że jest to możliwe, ze względu na ciężkość materii i na to, czego wymaga dobro duchowe osoby (por. 1 Kor 11,27-29) oraz dobro wspólne Kościoła, pasterze i spowiednicy muszą pouczyć go, że taki sąd sumienia jawnie sprzeciwia się nauczaniu Kościoła (por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 978, par. 2). Powinni także przypominać tę naukę w nauczaniu wszystkich wiernych im powierzonych” (Kongregacja Nauki Wiary 1994, nr 6).

<sup>7</sup> Takie rozumienie uniwersalności normatywnej prawa potwierdził Jan Paweł II, odnosząc się w *Familiaris consortio* do prawa stopniowości, kiedy stwierdzał, że małżonkowie nie mogą „patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako



Tak rozumiane prawo stopniowości jest elementem pedagogii Boga, który cierpliwie prowadzi człowieka do doskonałości, do której każdy jest powołany. Początkiem tej drogi jest zawsze akt nawrócenia, czyli moment nie tylko uświadomienia sobie popełnianego zła, ale też szczerą wolą całkowitego zerwania ze złem i przyłgnięcia do dobra<sup>8</sup>. Od tego momentu rozpoczyna się mozolna droga do chrześcijańskiego ideału doskonałości. Profesor Tadeusz Styczeń w komentarzu do *Vademecum* twierdzi, że z tego względu prawo stopniowości, zakładając doświadczenie nawrócenia, nie może stosować się do sytuacji człowieka, który pozostaje w grzechu. Odnosi się zatem do przykazań pozytywnych, zachęcających do większego wzrostu w miłości i czynienia dobra (por. T. Styczeń 1999, s. 148-150). Temu procesowi towarzyszy działanie łaski, która stopniowo przewycięża osobistą niedoskonałość, wobec której należy być wyrozumiałym. Ta wyrozumiałość jednak, jak pisał Jan Paweł II, „nie oznacza nigdy zniekształcenia ani zafałszowania miary dobra i zła w celu dostosowania jej do okoliczności. [...] Nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru” (VS, nr 104).

Potwierdzeniem dla takiej interpretacji prawa stopniowości jest ewangeliczny wzór głoszenia moralnych wymagań przez Chrystusa, który nie pomniejsza ich mimo niezrozumienia lub chwilowej niedyspozycji słuchaczy. Kierując się tym wzorem, teologia moralna, z uwagi na złożoność sytuacji, w jakiej znajduje się każdy człowiek ze swoją niepowtarzalną historią, wskazuje jednak, że „prawidłowa postawa duszpasterska nie powinna polegać na szukaniu wybiegów ograniczających wymogi moralne, ale na wskazywaniu sposobów, pozwalających przewyciężyć trudności w pełnieniu nakazów Ewangelii” (Cofreces Merino, García de Haro 2004, s. 361).

## b) „Egzystencjalna” interpretacja prawa stopniowości

Zwolennicy tej interpretacji wychodzą z założenia, że prawo stopniowości, jako zasada regulująca postępowanie życia moralnego, jest owocem przemian w spojrzeniu na człowieka jako podmiotu moralnego znajdującego się w dynamicznej interakcji pośród wielu uwarunkowań charakteryzujących historyczność bytu ludzkiego. Wobec takiej sytuacji tradycyjna antropologia „statyczna” oparta na naturze człowieka (której istnienie w gruncie rzeczy się kwestionu-

---

nakaz Chrystusa do wytrwałego przewyciężania trudności” (FC, nr 34; por. You, 1991; Świerczek 2013, s. 255-256).

<sup>8</sup> „Così come tra la vita e la morte non ci sono gradi diversi, allo stesso modo questi non esistono nella conversione cristiana come dono reale e vero a Gesù, tra la situazione di peccato e la vita in Cristo” (Kampowski, Granados, Pérez-Soba 2016, s. 43).



je) i wynikające z niej niezmiennie normy nie odpowiadają dynamicznej wizji człowieka historycznego znajdującego się w stanie permanentnej autokreacji.

Świat ludzkiego podmiotu, jego kultura, jego wrażliwość, jego idee, jego doświadczenie nie są czymś drugorzędym, lecz mają decydujące znaczenie dla określenia życiowego *praxis* i z tego powodu powinny być uświadomione, zinterpretowane, krytycznie rozpoznane jako nieunikniona droga człowieka w odkrywaniu swojej własnej powinności życiowej (Irrazábal 2004, s. 189)<sup>9</sup>.

Odkrycie człowieka jako podmiotu historycznego zmusza do zmiany perspektywy teologii moralnej, a wręcz do całego jej przemodelowania. Twierdzi się, że posttrydencka teologia moralna była pomyślana z perspektywy prawa i ufundowana na kategorii natury ludzkiej postrzeganej jako uniwersalny i abstrakcyjny model. Dopiero na drugim miejscu sytuowała się perspektywa zastosowania prawa do konkretnych przypadków i osób.

W przeciwieństwie do tego odkrycie historycznego wymiaru podmiotu ludzkiego każe zmienić perspektywę i uczynić podmiot wraz z jego doświadczeniem historycznym elementem, jeśli nie pierwszym i podstawowym w dokonywaniu refleksji moralnej, to równie istotnym. Ta perspektywa sprawia, że waloryzowanie moralne, jak i cała moralność, winna mieć wymiar dynamiczny, a nie statyczny, właściwy dla moralności prawa. Normy zakorzenione w pewnej idei człowieka (która postrzegana jest zawsze jako wizja statyczna) stanowią perspektywę wtórną i odgrywają rolę pedagogiczną na drodze do pogłębiania doświadczenia moralnego podmiotu. To, co jest zasadnicze, to podmiot historyczny z jego osobistymi uwarunkowaniami. Jest to postulowana współcześnie tzw. „moralność w pierwszej osobie”, a nie jak dotąd „moralność w trzeciej osobie”, w której podstawową rolę odgrywało obiektywne prawo<sup>10</sup>. W tej perspektywie zło moralne danego czynu można określić jedynie w perspektywie aktualnych zdolności moralnych podmiotu. W odniesieniu do prawa stopniowości oznacza to, że w konkretnej sytuacji nawet zło moralne może być elementem dynamiki wzrostu, ponieważ nie obciąża winą podmiotu, niezdolnego do jego rozpoznania i realizowania. Takie ujęcie prezentuje prof. Gustavo Irrazábal (por. Irrazábal 2004, s. 167-190). Według niego prawo

---

<sup>9</sup> Można dostrzec w takim ujęciu wpływ postulatów tzw. etyki sytuacyjnej, której naturę trafnie uchwycił wiele lat temu ks. Władysław Wicher: „Moralność sytuacyjna wznawia stare i ciągle nowe zagadnienie: zasad ogólnych i ich stosowania w życiu moralnym. Opiera się na filozofii, która neguje w poszczególnym człowieku i w sytuacjach partykularnych ogólną strukturę istoty, czyli nie uznaje, że istota jest w poszczególnym byciu w absolutnie jedynej sposób. Jak się zdaje, kryje się w tym sofizmat: z faktu, że generalne prawo nie jest zdolne objąć całkowicie konkretnej sytuacji, wnioskuje się błędnie, że sytuacja nie może w żaden sposób zależeć od tego prawa” (Wicher 1969, s. 346).

<sup>10</sup> Takie ujęcie krytykuje L. Melina (1996, s. 126).

stopniowości polega na tym, że podmiot działa odpowiednio do swych moralnych możliwości zrozumienia i realizowania wartości (w domyśle niezależnie od obiektywnej wartości podejmowanych wyborów i działań); wówczas działa dobrze, wypełnia prawo i wzrasta w cnocie (tamże, s. 184).

Z takiego założenia wynikają dwie konsekwencje. Po pierwsze, obiektywne prawo moralne musi zostać skonkretyzowane w indywidualnym sumieniu i dopiero wówczas może stać się imperatywem do konkretnego działania, w rzeczywistości tworząc „roboczą wersję” modelowego prawa. Sumieniu przypisuje się pełną autonomię, nawet jeśli będzie „zmuszone” zmodyfikować normę, przed czym przestrzegała i co odrzucała encyklika *Veritatis splendor*<sup>11</sup>. Poza tym, twierdzi się, że należy rozróżnić między biernym posłuszeństwem normie (co byłoby działaniem nieodpowiadającym osobie ludzkiej), a postawą twórczego protagonizmu w realizowaniu własnej historii i doskonałości moralnej. Jeśli prawo stopniowości rozumie się jako realizowanie jasno określonego programu moralnego zawartego w prawie, wówczas osoba pozbawiona jest osobistej odpowiedzialności za znalezienie i realizowanie swojej własnej drogi życia moralnego (Irrazábal 2004, s. 188)<sup>12</sup>.

Wskazuje się także na istotne rozróżnienie, jakie istnieje między normą/prawem a wartością, według którego prawo nie jest adekwatnym wyrazem wartości, a wartość przewyższa swoją treścią prawo. Z tej nierównoważności wyciąga się wniosek, że dana wartość może być realizowana nie zawsze w zgodności z prawem. Tym, co jest rzeczywistym i realnym dobrem dla konkretnej osoby, jest wartość, czyli „dobro spersonalizowane”, osobiście odczytane i przyswojone, nawet jeśli nie odpowiada w pełni dobru obiektywnemu. Tę wartość, a więc to, co jest w danym momencie osobistej historii życia prawdziwym „dobrem dla mnie”, odczytuje sumienie.

---

<sup>11</sup> „[...] niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla *wyjątków od reguły ogólnej* i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania «pastoralne», sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić «twórczą» hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia” (VS, nr 56).

<sup>12</sup> Takie stanowisko odrzuca encyklika *Veritatis splendor*: „Pragnąc uwypuklić «kreatywny» charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem «sądów», ale «decyzji»: tylko poprzez «autonomiczne» podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość. Nie brak także zwolenników poglądu, iż przeszkodę dla tego procesu dojrzewania stanowi nazbyt kategoryczne stanowisko, jakie w wielu kwestiach moralnych zajmuje Magisterium Kościoła, którego wypowiedzi jakoby wywołują na wiernych niepotrzebne *konflikty sumienia*” (VS, nr 55).

Wartość domaga się odkrycia, bycia przeżywanym i chcianym, jako coś więcej niż tylko powinność, którą „należy spełnić”, lub coś co „powinno się uczynić” ze względu na mój moralny wzrost, tego co „dobre dla mnie”. Przeciwnie, norma prawa nie jest czynnikiem humanizującym, może nawet poniżać człowieka, przemieniając się nawet w najgorszą „dla mnie” alternatywę (Irrazábal 2004, s. 186).

Prawo stopniowości powinno charakteryzować się także ogólnymi zasadami dotyczącymi prawa moralnego, w tym także tego, że prawo może zobowiązywać tylko tych, którzy są w stanie je przestrzegać. Człowiek niedoskonały nie jest w stanie go przestrzegać, a więc nie może go w pełni realizować. Przytacza się św. Tomasza i jego opinię na temat obowiązywalności prawa ludzkiego, które nie zabrania wszystkich występków, od których powinni stronić ludzie cnotliwi, lecz tylko tych cięższych, „których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych” (Tomasz z Akwinu 1975-1986, II-II, q. 96, a. 3, ad 1). Uzasadnia to tym, że „zamiarem prawa jest prowadzenie ludzi do cnoty: nie od razu, lecz stopniowo. Nie od razu przeto nakłada mnogości niedoskonałych ludzi to, co już jest udziałem urobionych w cnocie: mianowicie żeby powstrzymywali się od wszelkiego zła. W przeciwnym razie ludzie niedoskonali, nie będąc w stanie udźwignąć takowych nakazów, wpadałoby w jeszcze gorsze zło” (tamże)<sup>13</sup>. Pomija się fakt, że Tomasz mówi o prawie ludzkim, nie zaś o prawie Bożym, które jest prawem łaski kierującym życiem człowieka odkupionego. Na ten aspekt antropologii zbawienia wskazywał Jan Paweł II, mówiąc, że prawo nie może być dopasowane do konkretnych możliwości człowieka (Papieska Rada ds. Rodziny 1997, nr 9).

Zwolennicy egzystencjalnego rozumienia prawa stopniowości redukują dobro moralne do realnych możliwości konkretnego podmiotu, czyniąc w ten sposób rozróżnienie na człowieka „idealnego” i człowieka „historycznego” (por. Irrazábal 2004, s. 189). Prawo obiektywne obowiązywałoby tylko tego pierwszego, a nie może obowiązywać człowieka żyjącego w konkretnych uwarunkowaniach. Prawo jest pewną ideą, niemożliwą do osiągnięcia w obecnym czasie przez grzesznego człowieka. Jest horyzontem, ku któremu człowiek wiecznie podąża.

W historycznych uwarunkowaniach drogi człowiek wciąż napotyka na okoliczności utrudniające pełną realizację normy, a w konsekwencji redukujące odpowiedzialność moralną podmiotu. Wyrazem tego jest rozróżnienie między grzechem formalnym a grzechem materialnym. Prawo stopniowości odnosiłoby się do grzechu materialnego (tzn. człowiek może żyć w obiektyw-

<sup>13</sup> Wskazuje się także na słowa św. Augustyna: „Bóg nie żąda rzeczy niemożliwej, lecz nakazuje swym przykazaniem to czynić, co możesz, a modlić się o to, czego jeszcze uczynić nie możesz” (Augustyn, c. 43, 50: CSEL 60, 270).

nie grzesznej sytuacji, lecz jeśli nie jest tego w pełni świadomy lub jej wewnętrznie nie akceptuje, to wówczas może skorzystać z miłosierdzia i łaski). Trwanie w grzechu materialnym może być zatem traktowane jako pewien etap w dążeniu do pełnego realizowania normy moralnej. Pomija się jednak fakt, na co zwraca uwagę encyklika *Veritatis splendor*, że nawet wtedy, kiedy zło nie obciąża sumienia moralną odpowiedzialnością, to jednak „nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nie rozpoznane nie przyczynia się do wzrostu moralnego osoby, która je czyni, gdyż jej nie doskonalą i nie pomaga jej zwrócić się ku najwyższemu dobru” (VS, nr 63). Jest to szczególnie istotne wtedy, kiedy mówimy o prawie stopniowości mającym na celu duchowy wzrost i dojrzewanie człowieka.

Takie interpretacje mogą także wpływać negatywnie na praktykę sakramentu pokuty. Czyż rachunek sumienia, który jest integralnym elementem owej praktyki, nie jest właśnie stałą weryfikacją poprawnej realizacji prawa stopniowości, która dokonuje się właśnie w odniesieniu do obiektywnych norm moralnych? Jeżeli przyjmuje się, że owe normy nie mają bezpośredniego wpływu na niepowtarzalną w swym konkretnym przypadku sytuację podmiotu, i uznaje się subiektywną interpretację prawa stopniowości, to wówczas uwarunkowania historyczne podmiotu mogą prowadzić do takiego ograniczenia odpowiedzialności moralnej, że rachunek sumienia traci sens, a w konsekwencji zacierają się wartość samego sakramentu pokuty, który po zredukowaniu do jednostkowych przypadków stopniowo zatraci miejsce w praktyce życia duchowego wiernych. Warto w tym kontekście pamiętać o przestrodze *Veritatis splendor*:

zanim znajdziemy łatwe usprawiedliwienie, zasłaniając się własnym sumieniem, powinniśmy rozważyć słowa Psalmu: „kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyszczyć mnie od tych, które są skryte przede mną” (Ps 19,13). Istnieją winy, których nie dostrzegamy, ale które mimo to nie przestają nimi być, ponieważ to my nie chcieliśmy dotrzeć do światła (por. J 9,39-41) (VS, nr 63).

### c) Możliwość stopniowości prawa?

Istotnym elementem prawa stopniowości, warunkującym jego poprawne rozumienie i stosowanie, jest przekonanie o niezmienności wymagań samego prawa moralnego, wewnątrz którego nie istnieje stopniowość normy. Przekonanie to jest powszechnie przyjmowane. Niemniej jednak pojawia się takie rozumienie stopniowości postępu moralnego człowieka, które dotyka bezpośrednio samego prawa. Według tej koncepcji prawa nie można stosować w sposób uniwersalny do wszystkich przypadków, ale w różnym stopniu w zależności od różnych osób i ich indywidualnego stanu moralnego. Takie podej-

ście byłyby stworzeniem szansy dla tych osób, które z rozmaitych powodów postrzegały wymagania moralne jako niemożliwe do spełnienia<sup>14</sup>.

Przykładem takiego rozumienia „stopniowości prawa” jest wspomniany wyżej prof. Gustavo Irrazábal<sup>15</sup>. Twierdzi on, że samo pojęcie stopniowości, rozumiane jako adaptacja, dostosowanie prawa do konkretnego stopnia moralnego rozwoju podmiotu zakłada także stopniowość samego prawa. Nie jest to stopniowość w samym prawie jako takim (które – jak twierdzi autor – i tak nie ma bezpośredniego przełożenia na konkretne czyny człowieka), ale w jego zastosowaniu przez podmiot. O rzeczywistym realizowaniu prawa w konkretnej sytuacji decyduje zdolność moralna podmiotu do jego zastosowania. Autor powołuje się na Tomasza z Akwinu, który mówi, że *potestas sive facultas operandi ex interiori habitu seu dispositione procedit*<sup>16</sup>. Biorąc pod uwagę ten fakt, Tomasz stawia sobie pytanie, czy zadaniem ludzkiego prawa jest tępienie wszystkich wad i występków. Odpowiada, że ze względu na brak owej *facultas* prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, lecz tylko tych, które są ciężkie i które szczególnie szkodzą innym. W tym kontekście Tomasz formułuje zasadę stopniowości: *Lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim*<sup>17</sup>. Ta gradacja odnosi się także do kar za nieprzestrzeganie prawa, jakie nakłada ustawodawca świecki, który w przeciwnym razie zmuszony byłby karać nawet za najmniejsze uchybienia.

Profesor Irrazábal pyta w tym kontekście, czy jeśli ustawodawca świecki rezygnuje z karania cudzołóstwa, to czy podobnie może postąpić spowiednik na forum wewnętrznym. Odpowiadając, stwierdza, że nie może tolerować grzechu formalnego, ale może tolerować grzech rozumiany w sensie materialnym, uwzględniając ów brak dyspozycyjności moralnej (*facultas operandi*) do zachowania czystości. „Postępowanie takiego człowieka, nie odpowiadając materialnie porządkowi cnoty, może zarazem nie naruszać tego porządku w sensie formalnym” (Irrazábal 2010, s. 183). Autor idzie jednak krok dalej

---

<sup>14</sup> „Prawo byłoby interpretowane niejednakowo, dzięki czemu życie chrześcijańskie stałoby się pociągające i możliwe dla wszystkich osób, które w innych warunkach zostałyby pozbawione sakramentów, a nawet mogłyby porzucić praktyki religijne, nie będąc w stanie spełnić wszystkich swoich powinności moralnych. Należałoby na przykład stosować zasadę nierozzerwalności małżeństwa w stopniu «złagodzonej» do osób po rozwodzie, które zawarły ślub cywilny, aby ich nieprawidłowa sytuacja w Kościele nie przeszkodziła im w dalszym przyjmowaniu sakramentów” (Cófreces Merino, García de Haro 2004, s. 359). Polemikę z takim rozumieniem stopniowości podjął m.in. prof. L. Melina (1996, s. 105-136; García de Haro 1988).

<sup>15</sup> Profesor Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego Argentyny (Pontificia Universidad Católica Argentina) z siedzibą w Buenos Aires. Konsultor Komisji Episkopatu Argentyny do spraw Wiary i Kultury (2006).

<sup>16</sup> „Możność, czyli zdolność działania, pochodzi od wewnętrznego urobienia czy usposobienia” (Tomasz z Akwinu data, I-II, q, 96, a. 2).

<sup>17</sup> „Zamiarem prawa ludzkiego jest prowadzenie ludzi do cnoty, nie od razu lecz stopniowo” – Tomasz z Akwinu data, I-II, q, 96, a. 2, ad 2.

w interpretacji Tomasza, stwierdzając, że nawet działanie, które nie odpowiada normie, nie tylko jej nie łamie w sensie formalnym, lecz nawet może realizować sens danej cnoty (*ratio virtutis*), stawiając pozytywny krok do przodu w kierunku doskonałości (por. tamże, s. 185). W efekcie, to prawo dopasowuje się do poziomu moralnego człowieka, a nie odwrotnie: prawo przerastając w pewnym sensie człowieka, wyzwala w nim dynamizm moralnego wzrostu (por. tamże, s. 167-187)<sup>18</sup>.

Konkludując swoje refleksje, profesor z Argentyny wnioskuje, że na podstawie *Familiaris consortio* można mówić także, wbrew pozorom, o stopniowości prawa, ale należy je rozumieć w kontekście dynamicznym, tzn. uwzględniając dynamikę moralnego postępu człowieka, który za każdym razem stopniowo aktualizuje w sobie prawo. W statycznym rozumieniu prawa zatem nie może być mowy o jego stopniowości, ale w dynamicznym jego rozumieniu (a tylko takie w praktyce jest dostępne człowiekowi) można mówić o jego stopniowości.

## 5. Zastosowanie prawa stopniowości w *Amoris laetitia*

Zanim przejdziemy do analizy zagadnienia, konieczne wydają się dwie uwagi wstępne natury ogólnej. Po pierwsze, wcześniejsze rozważania pokazały, że aby wyeliminować nieprawidłowe kierunki interpretacyjne prawa stopniowości, trzeba je odczytywać w świetle nauczania encykliki *Veritatis splendor*, szczególnie tych jej fragmentów, które dotyczą relacji, jaka istnieje między prawem moralnym a sumieniem. Tego brakuje w *Amoris laetitia*, która w ogóle nie powołuje się na ten dokument Magisterium, zamiast tego cytuje dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej mówiący o tym, że prawo naturalne nie może być traktowane jako zbiór ustanowionych reguł, ale jako źródło inspiracji do osobistych wysiłków w podejmowaniu decyzji (AL, nr 305; Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2010, s. 59).

Po drugie, dotychczasowe enuncjacje Magisterium Kościoła sytuują prawo stopniowości w kontekście problemów dotyczących zachowania zasad moralnych odnoszących się do przekazywania życia zawartych w *Humanae vitae*. Adhortacja *Amoris laetitia* poszerza stosowanie tego prawa do małżonków znajdujących się w sytuacjach nieregularnych, a więc odnosi je do sytuacji, które nie są przejściowe, lecz mają charakter trwałe.

---

<sup>18</sup> Autor powołuje się na takich autorów jak: Gatti 1992; Kiely 1994, s. 736-737; Thévenot 1985, s. 257-294; Demmer 1995.



### a) Obraz drogi

Papieżowi Franciszkowi bliski jest obraz Kościoła w drodze, opisujący nie tylko jego misyjną naturę, ale także sposób realizacji własnego powołania w konkretnych realiach historycznych (por. EG, nr 20-23). To napięcie między dążeniem do pełnej realizacji i ostatecznego spełnienia a świadomością wielorakich ograniczeń (zewnętrznych i wewnętrznych) znamionuje drogę chrześcijanina i ma wpływ na jego etos<sup>19</sup>. Droga do spotkania z Bogiem i realizacji pełnego ideału Ewangelii prowadzi przez poszczególne etapy, które nie zawsze odpowiadają całkiem temu ideałowi. Stąd konieczność z jednej strony właściwego rozeznania każdej sytuacji, z drugiej zaś odpowiedzialnego, ale zarazem wielkodusznego towarzyszenia.

Obraz drogi z jednej strony opisuje historyczność człowieka, zmienność warunków, w których znajduje się on w każdej niepowtarzalnej chwili swojego życia, i różnorodnych okoliczności, które na niego oddziałują. Wszystko to sprawia, że droga każdego człowieka jest bardzo indywidualna i niepowtarzalna i składa się z całego szeregu drobnych kroków, dostosowanych do możliwości idącego<sup>20</sup>. Franciszek zwraca przy tym uwagę na to, że owa wielość zmiennych czynników może także rodzić pokusę ciągłego poszukiwania zmian, co z kolei grozi kulturą tymczasowości, zagrażającą stabilności procesu wzrastania (por. AL, nr 124).

Z drugiej strony obraz drogi kryje w sobie prawdę o podążaniu w jasno określonym kierunku i ku dokładnie wyznaczonemu celowi, który pozostaje dla człowieka niezmienny i przez ową niezmiennność jest konstytutywnym elementem umożliwiającym podążanie naprzód: „w sercu każdej rodziny – pisze Franciszek – musi rozbrzmiewać *kerygmat*, przy każdej okazji stosownej i niestosownej, aby oświecił drogę” (por. AL, nr 290). Tylko wtedy można mówić o rzeczywistym podążaniu życiową drogą, w przeciwnym razie byłoby to bezładne poruszanie się w płataninie zmiennych współrzędnych, czyli błędzenie bez celu. Konkretnym wyrazem owego kerygmatu kierującego ży-

---

<sup>19</sup> „Podmiot ewangelizacji jest czymś więcej niż instytucją ukonstytuowaną i hierarchiczną. Jest on przede wszystkim ludem zmierzającym ku Bogu. Z pewnością jest to *mysterium* sięgające korzeniami Trójcy Świętej, ale ma ono swój konkretny wymiar historyczny w pielgrzymującym i ewangelizującym ludzie, przekraczającym wszelki, choć niezbędny wyraz instytucjonalny. Proponuję zatrzymać się nieco na tym sposobie pojmowania Kościoła, mającego swą ostateczną podstawę w wolnej i bezinteresownej inicjatywie Boga” – EG, nr 111.

<sup>20</sup> „Mały krok, pośród wielkich ludzkich ograniczeń, może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom” – AL, nr 305. „Normalną drogą jest proponowanie małych kroków, które mogą być zrozumiane, zaakceptowane i docenione, i pociągają za sobą proporcjonalne wyrzeczenie. Natomiast domagając się zbyt wiele, nic się nie zyska. Osoba, skoro tylko będzie mogła uwolnić się od władzy, prawdopodobnie przestanie dobrze czynić” – AL, nr 271.



ciem rodziny jest prawo Boże, które wskazuje kierunek drogi i oświetla poszczególne etapy:

prawo jest również darem Boga wskazującym drogę, darem dla wszystkich bez wyjątku, który można przeżywać mocą łaski, chociaż każdy człowiek rozwija się powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka (por. AL, nr 295).

Przekonanie o niezmienności celu chrześcijańskiego życia, wskazywanego przez ewangeliczne prawo, jak też doświadczenie historycznych realiów, w których zanurzony jest człowiek, determinują określone metody duszpasterskie, które odwołują się do prawa stopniowości.

## **b) Ogólne zasady stopniowości w duszpasterstwie**

Podjmując temat zastosowania prawa stopniowości w duszpasterstwie małżeństw, w numerach 293-295. pt. „Stopniowość w duszpasterstwie”, adhortacja mówi o dwu kategoriach sytuacji nieregularnych, w jakich znajdują się małżonkowie i które należałoby objąć towarzyszeniem duszpasterskim stopniowo prowadzącym do małżeństwa sakramentalnego.

Po pierwsze, są to związki tylko cywilne lub sytuacje jedynie wspólnego zamieszkania bez żadnego zobowiązania formalnego. W takiej sytuacji, biorąc pod uwagę czynniki, które wskazują na znaczną stabilność związku, wzajemną odpowiedzialność za siebie i swoje potomstwo, dojrzałość ludzką wyrażającą się w zdolności do przezwycięzania trudności, można podjąć działania duszpasterskie, które będą towarzyszeniem w drodze prowadzącym do zawarcia sakramentu małżeństwa.

Do drugiej kategorii osób należą ci, którzy zdecydowali się na wspólne zamieszkanie bez widocznej woli zalegalizowania swojego związku. Taka decyzja może mieć przyczynę nie tylko w odrzuceniu wartości małżeństwa sakramentalnego, ale także w uwarunkowaniach kulturowych (sprzeciw wobec wszelkiego rodzaju związkom instytucjonalnym) i gospodarczych (małżeństwo postrzegane jako luksus, na który ich nie stać). W odniesieniu do tych osób rozeznanie powinno określić, czy istnieją jakieś elementy, które „mogą sprzyjać ewangelizacji oraz wzrostowi ludzkiemu i duchowemu” (por. AL, nr 293), a towarzyszenie miałoby na celu przekształcenie tych sytuacji w „możliwość podążania ku pełni małżeństwa i rodziny w świetle Ewangelii” (por. AL, nr 294).

Adhortacja nie wspomina w tym punkcie wyraźnie o powtórnych związkach, które zostały zawarte po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego. Mowa

jest jedynie w sposób ogólny o „małżeństwach tylko cywilnych”. Podejmuje natomiast ten temat w numerze 298., zachęcając duszpasterzy do właściwego rozeznania złożoności sytuacji osób rozwiedzionych, żyjących w nowym związku.

### c) Rozeznanie i towarzyszenie

Adhortacja *Amoris laetitia* proponuje w duszpasterstwie osób rozwiedzionych, które żyją w nowym związku, najpierw właściwe rozeznanie, które powinno dotyczyć dwóch kwestii. Po pierwsze, obiektywnej sytuacji osób znajdujących się w związkach nieregularnych, po wtóre, ich osobistej odpowiedzialności moralnej za tę sytuację. Przestrzeń rozeznania powinny wyznaczać z jednej strony wierność nauce Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, z drugiej uwzględnienie złożoności różnych sytuacji i cierpienia ludzi z powodu stanu, w jakim się znajdują<sup>21</sup>.

1) Mówiąc o rozeznaniu sytuacji małżonków, *Amoris laetitia* przywołuje tylko jedno zdanie z numeru 84. *Familiaris consortio*: „Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji” (por. AL, nr 79). Rozeznanie winno zatem dokonywać się w prawdzie odnoszącej się zarówno do sytuacji poszczególnych osób, jak też do prawdy o samym małżeństwie. To podwójne zobowiązanie wobec prawdy jest także obecne w *Amoris laetitia*. Według Franciszka celem duszpasterskiego rozeznania jest uświadomienie sobie swojej sytuacji przed Bogiem i pamiętanie zarazem, że to rozeznanie nie może nie uwzględniać „wymagań ewangelicznej prawdy i miłości proponowanej przez Kościół” (por. AL, nr 300).

Proces rozeznania powinien charakteryzować się pięcioma etapami: (1) uznać zróżnicowanie sytuacji, w jakich znajdują się poszczególne osoby, przy czym papież podkreśla, że sytuacje te „nie powinny być skatalogowane lub zamknięte w zbyt surowych stwierdzeniach, nie pozostawiając miejsca dla odpowiedniego rozeznania” (por. AL, nr 298); (2) adekwatnie do zróżnicowanej sytuacji rozpoznać i uznać zróżnicowaną odpowiedzialność; (3) zidentyfikować te elementy, które „mogą sprzyjać ewangelizacji oraz wzrostowi ludzkiemu i duchowemu” (por. AL, nr 293) oraz uznać częściową wartość

---

<sup>21</sup> „W obliczu trudnych sytuacji oraz poranionych rodzin trzeba zawsze pamiętać o zasadzie ogólnej: «Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji» (*Familiaris consortio*, 84). Stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku i mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji. Dlatego też należy jasno wyrażać naukę, ale trzeba unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” – por. AL, nr 79.

moralną, jaka się w nich znajduje, czyli „te znaki miłości, które w jakiś sposób odzwierciedlają odbłask miłości Boga” (por. AL, nr 294); (4) przyjąć, że ponieważ jest zróżnicowana odpowiedzialność, to skutki normy także mogą być różne, „ponieważ stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (por. AL, nr 300); (5) wreszcie to, co szczególnie ważne z punktu widzenia tematu naszej pracy, rozeznanie musi być zgodne z prawdą głoszoną przez Kościół, a jest to podyktowane – co wyraźnie zaznacza Franciszek – niestopniowalnością prawa: „Biorąc pod uwagę fakt, że w samym prawie nie ma stopniowości (por. *Familiaris consortio*, 34), to rozeznanie nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości proponowanej przez Kościół” (por. AL, nr 300).

W tekście adhortacji można wyróżnić także sześć kryteriów szczegółowych, które należy wziąć pod uwagę w trakcie rozeznania, pozwalających zarazem określić, czy mamy do czynienia z procesem stopniowego wzrostu. Należą do nich: (1) dokonanie rachunku sumienia przez chwilę refleksji i skruchy; (2) ocena swojego zachowania wobec dzieci w czasie kryzysu małżeństwa; (3) czy były próby pojednania?; (4) jak wygląda sytuacja opuszczonego małżonka?; (5) jakie konsekwencje ma nowa relacja dla pozostałych członków rodziny i wspólnoty wiernych?; (6) jaki przykład daje ona młodym ludziom, którzy przygotowują się do małżeństwa?

2) Drugi wymiar rozeznania dotyczy indywidualnej odpowiedzialności moralnej. Składa się na nią wiele czynników, w tym także te, które mogą wpływać na ograniczenie odpowiedzialności moralnej działającego podmiotu. Franciszek przypomina, że „Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących” (por. AL, nr 301), i wymienia takie, jak: (1) nieznamość normy; (2) mimo znajomości normy duże trudności w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej” (por. AL, nr 301); (3) znalezienie się w pewnych warunkach, które „nie pozwalają działać inaczej”, przez co „ograniczają zdolność podejmowania decyzji” (por. AL, nr 301). Adhortacja powołuje się także na *Katechizm Kościoła katolickiego* mówiący o tradycyjnych w teologii moralnej czynnikach zmniejszających odpowiedzialność moralną na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych (por. KKK, nr 1735) oraz głoszący w innym miejscu o „niedojrzałości uczuciowej, nabytych nawykach, stanach lękowych lub innych czynnikach psychicznych czy społecznych” (KKK, nr 2352). Przypis powołuje się także na fragment adhortacji o pokucie Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia*, w którym papież, mówiąc o naturze grzechu śmiertelnego i krytykując kategorię „opcji fundamental-

nej”, przyznaje, że mogą istnieć „sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczynałość grzesznika” (RP, nr 17)<sup>22</sup>.

Uwzględniając wszystkie te elementy, Franciszek stwierdza, że odpowiedzialne rozeznanie „powinno uznać, że ponieważ «stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku», to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (AL, nr 300), a zatem „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL, nr 301), a „skutki danej normy mogą być odmienne”, wobec czego „ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (AL, nr 305).

#### **d) Między ideałem małżeństwa a miłosierdziem**

Franciszek jasno stwierdza – jak sam podkreśla – dla uniknięcia wszelkich błędnych interpretacji, że Kościół nie może zrezygnować z ideału małżeńskiego, który jest planem samego Boga. Prawo moralne, także w tym względzie, jest „darem Boga wskazującym drogę, darem dla wszystkich bez wyjątku” (AL, nr 295). Z tego względu „należy dbać o integralność nauczania moralnego Kościoła” (AL, nr 311) i przyjąć je „w całej swej okazałości” (AL, nr 307). Duszpasterskie rozeznanie sytuacji wyjątkowych nie może oznaczać „ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi” (AL, nr 307).

Franciszek wskazuje przy tym na postawy, które sprzeciwiają się temu ideałowi lub go wypaczają. Przestrzega przed nadużyciem wolności przez złe jej rozumienie i stosowanie, które prowadzi do przekonania, „jakby poza indywidualnymi osobami nie było żadnych prawd, wartości, zasad, które nas ukierunkowują, jak gdyby wszystko było równe i na wszystko powinno się pozwolić” (AL, nr 34), co prowadzi do relatywizmu. Konsekwencją tego jest troska o to, aby unikać zgorzenia, rodzącego się z błędnego przekonania, jakoby prawo moralne uległo zmianie. Nagannymi postawami są także letniość, relatywizm i – co zaskakujące – „przesadny szacunek” wobec ideału małżeń-

---

<sup>22</sup> Jan Paweł II przestrzega jednak przed tym przechodzeniem od rozważań natury psychologicznej do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie „opcja fundamentalna”, a zwłaszcza takie jej rozumienie, które „przedmiotowo zmienia lub poddaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego”.

skiego<sup>23</sup>. Adhortacja nie wprowadza także żadnych nowych norm typu kano- nicznego (por. AL, nr 300).

Równocześnie z tak wyraźnym podkreśleniem ważności normy Franciszek nalega, by Kościół uczył się od Chrystusa sposobu, w jaki proponował On ów wymagający ideał, a mianowicie ze współczującą bliskością wobec osób słabych<sup>24</sup>. „Nie pomniejszając wartości ewangelicznego ideału – pisze papież – należy z miłosierdziem i cierpliwością towarzyszyć możliwym etapom rozwoju osób formujących się dzień po dniu” (AL, nr 308).

Franciszek zwraca uwagę, że w przeszłości ideał małżeństwa był przedstawiany zbyt abstrakcyjnie, w sposób, który mógł rodzić trudności w jego zrozumieniu i przyjęciu przez wiernych<sup>25</sup>. Nauczanie było skoncentrowane na kwestiach doktrynalnych, bioetycznych i moralnych, przez co małżeństwo mogło być postrzegane jako ciężar niemożliwy do udźwignięcia, zamiast jawić się jako „dynamiczny proces rozwoju i realizacji”, w którym istotny jest wymiar charyzmatyczny: życie łaską i właściwe miejsce dla indywidualnego sumienia, które pośród ograniczeń najlepiej potrafi rozeznac sytuację i odpowiedzieć na wezwanie Ewangelii<sup>26</sup>. Z jednej strony może istnieć postawa doktrynalnego zamknięcia w sztywnych schematach, co Franciszek odrzuca, z drugiej zaś jawi się konieczność elastycznego podejścia do konkretnych problemów, w jakich znajdują się małżonkowie na określonym etapie ich życiowej drogi. Z tego punktu widzenia tekst akapitu 325. jest – jeśli nie kluczowy, to reprezentatywny – dla rozumienia prawa stopniowości w *Amoris laetitia*:

<sup>23</sup> „Aby uniknąć wszelkich błędnych interpretacji, należy pamiętać, że Kościół w żadnym przypadku nie może wyrzec się proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej swej okazałości. [...] Letniość, wszelkie formy relatywizmu lub przesadny szacunek, z jakim się go proponuje, byłby brakiem wierności Ewangelii, a także brakiem miłości Kościoła wobec samych młodych. Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi” – AL, nr 307.

<sup>24</sup> „Wielu nie dostrzega, że orędzie Kościoła o małżeństwie i rodzinie jest wyraźnym, jasnym odzwierciedleniem nauczania i postawy Pana Jezusa, który proponując wymagający ideał jednocześnie nigdy nie stracił współczującej bliskości wobec osób słabych, jak Samarytanka czy kobieta cudzołożna” – AL, nr 39.

<sup>25</sup> „Innymi razy przedstawialiśmy ideał teologiczny małżeństwa zbyt abstrakcyjny, skonstruowany niemal sztucznie, daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin takimi, jakimi są. Ta nadmierna idealizacja, zwłaszcza gdy nie obudziliśmy ufności w działanie łaski, nie pozwoliła na to, aby małżeństwo było bardziej pożądane i atrakcyjne, ale wręcz przeciwnie” – AL, nr 36.

<sup>26</sup> „Przez długi czas byliśmy przekonani, że jedynie kładąc nacisk na kwestie doktrynalne, bioetyczne i moralne, nie pobudzając do otwartości na łaskę, dostatecznie wsparliśmy rodziny, umacniając więź małżonków i wypełniliśmy sensem ich wspólne życie. Trudno nam zaprezentować małżeństwo bardziej jako dynamiczny proces rozwoju i realizacji, niż jako ciężar, który trzeba znosić przez całe życie. Z trudem dajemy też miejsce dla sumienia wiernych, którzy pośród swoich ograniczeń często odpowiadają najlepiej jak potrafią na Ewangelię i mogą rozwijać swoje własne rozeznanie w sytuacji, gdy wszystkie systemy upadają. Jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” – AL, nr 37.

Kontemplowanie pełni, której jeszcze nie osiągnęliśmy pozwala nam także na zrelatywizowanie historycznej drogi, którą idziemy jako rodziny, abyśmy przestali wymagać od relacji międzyludzkich takiej doskonałości, czystości intencji i konsekwencji, które można znaleźć jedynie w ostatecznym królestwie. Ponadto kontemplowanie pełni uniemożliwia nam też surowe osądzanie tych, którzy żyją w warunkach wielkiej słabości. Wszyscy jesteśmy powołani, aby nieustannie dążyć ku temu, co nas przekracza, w tym pokonywania naszych ograniczeń, a każda rodzina powinna żyć tą nieustanną zachętą (AL, nr 325).

Jako że małżeństwo jest dynamicznym procesem, którego nie da się w pełni zaszufladkować w sztywne schematy i klasyfikacje, co potwierdza duszpasterskie rozeznanie wskazujące na złożoność sytuacji, stąd trudno wymagać od każdego realizowania w jednakowy sposób wzniesłego ideału małżeństwa, „odtworzenia doskonałego związku między Chrystusem a Kościołem” – jak czytamy w adhortacji, bo byłoby to nakładanie ogromnego ciężaru trudnego do udźwignięcia<sup>27</sup>.

Teza, że ideał małżeństwa jest czymś niemal nieosiągalnym, może rodzić wątpliwości na temat sposobu realizacji całego procesu doskonałości chrześcijańskiej. Ojciec prof. Jarosław Kupczak w rozmowie z Tomaszem Jaklewiczem stwierdza: „uważam, że ten wyraźnie zaznaczony rozdział między ideałem a tym, co wierni mogą przyjąć, to teologicznie jedno z najsłabszych miejsc adhortacji. [...] To przecież ideał, a nie przeciętność, nas pociąga i wzywa do nawrócenia. [...] Odkąd to Kościołowi zależy na przeciętności”<sup>28</sup>. Podobnie wypowiadał się ks. prof. Paweł Bortkiewicz na sympozjum w Krakowie nt. *Kościół wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych* (17 listopada 2016): „w nauczaniu Jana Pawła II prawo stopniowości oznacza stopniowe wchodzenie ku szczytom, wspinanie się ku górze, jaką jest zjednoczenie z Bogiem, a w nauczaniu papieża Franciszka prawo stopniowości zostaje użyte w kontekście schodzenia w dół i przyzwolenia na sytuacje słabości, a więc stanowi pewien bardzo niebezpieczny temat interpretacyjny”<sup>29</sup>.

Priorytetem w spojrzeniu na rodzinę jest w *Amoris laetitia* miłosierdzie, to z tej perspektywy papież zachęca do duszpasterskiego rozeznania sytuacji, w jakich znajdują się małżonkowie. Miłosierdzie jest największym przymiotem Boga, w którym ujawnia się pełnia Jego sprawiedliwości i miłości. Ta

---

<sup>27</sup> „[...] nie należy mylić różnych poziomów: nie należy zrzucać na dwie osoby mające swoje ograniczenia ogromnego ciężaru konieczności odtworzenia doskonałego związku między Chrystusem a Kościołem, ponieważ małżeństwo oznacza proces dynamiczny, przebiegający powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych” – AL, nr 122.

<sup>28</sup> *Przeciętność to nie ideał. O debacie wokół adhortacji „Amoris laetitia” i wierności nauczaniu Jana Pawła II o rodzinie mówi Jan Paweł II*, „Gość Niedzielny” 5 marca 2017, 9 (2017), s. 28.

<sup>29</sup> <https://ekai.pl/krakow-sympozjum-kosciol-wobec-malzenskich-sytuacji-nieregularnych/> [dostęp: 20.03.2017].



prawda powinna mieć wpływ na postawę miłosierdzia, która jest właściwą drogą Kościoła i nie pozwala odrzucać nikogo, a zwłaszcza nie pozwala zamykać drogi do Boga w sposób ostateczny. „Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii! Nie mam na myśli tylko rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, ale wszystkich niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują” (AL, nr 297)<sup>30</sup>.

W tym kontekście znamieny jest fakt, że ewangelicznym obrazem, często przywoływanym w adhortacji, jest spotkanie Jezusa z cudzołożną kobietą (por. J 8,1-11), a także z Samarytanką przy studni Jakubowej, której status małżeński również był niuregulowany (por. J 4,1-30), które to obrazy pojawiają się w adhortacji również często jak fundamentalne nauczanie Jezusa na temat nierozzerwalności małżeńskiej (por. Mt 19,1-9: 7; Mk 10,1-12).

Temu podejściu duszpasterskiemu może przeszkadzać – zdaniem Franciszka – „rozwijanie zimnej moralności przy biurku” zamiast logiki przebaczenia, towarzyszenia, czekania i włączania (AL, nr 311-312). W odniesieniu do prawa moralnego pojawia się obraz „rzucanych kamieni” (AL, nr 49) czy „norm ze skały” (AL, nr 49). Używając tak wyrazistych metafor, papież przestrzega przed duszpasterstwem, które jest niewrażliwe na złożone sytuacje ludzkie, trudne do jednoznacznego osądu, co może powodować odczucie, że osoby czują się porzucone przez Kościół, który powinien być dla nich Matką<sup>31</sup>.

Papież przestrzega także przed postawą zachowawczą, ograniczającą się do ustalonych reguł, „zdoktrynizowania” Ewangelii, zamieniania Kościoła w „urząd celny”, a pasterzy w „kontrolerów łaski”<sup>32</sup> czy też stawiania warunków miłosierdziu. W przeciwieństwie do takiej postawy Franciszek zachęca do podejmowania ryzyka duszpasterskiego, które jest związane z postawą miłosierdzia<sup>33</sup>, a także

<sup>30</sup> „Drogą Kościoła, począwszy od Soboru Jerozolimskiego, jest zawsze droga Jezusa: droga miłosierdzia i integracji [...]. Drogą Kościoła jest niepotępienie nikogo na wieczność; ofiarowanie miłosierdzia Boga wszystkim ludziom, którzy szczerym sercem o to proszą” – AL, 296. Por. Franciszek, *Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami* (15 lutego 2015), „Acta Apostolicae Sedis” 107 (2015), s. 257; „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 2 (2015), s. 35.

<sup>31</sup> „W trudnych sytuacjach, w jakich żyją osoby najbardziej potrzebujące, Kościół musi zwracać szczególną uwagę, aby zrozumieć, pocieszyć, włączyć, unikając narzucania im zestawu norm, jakby były ze skały, zyskując w ten sposób efekt, że czują się osądzone i porzucone przez tę Matkę, która jest powołana, by nieść im Boże miłosierdzie” – AL, nr 49.

<sup>32</sup> „Czasami zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ci, którzy ją przekazują. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego trudnym życiem” – AL, nr 310.

<sup>33</sup> „Rozumiem tych, którzy wolą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem” – AL, nr 308.



proponuje – jak to określa – cierpliwy realizm<sup>34</sup>. O cnocie cierpliwości mówi wielokrotnie, wskazując na takie jej przejawy, jak: „cierpliwe słuchanie”, „cierpliwą nadzieję”, „cierpliwą ufność”, „cierpliwe nauczanie” i „cierpliwą modlitwę”. Poświęca jej nawet oddzielny akapit (por. AL, nr 91), rozwijając w nim teologię cierpliwości, odwołując się do wierności Boga w swoim przymierzu i postępowania samego Jezusa, który w spotkaniu z ludźmi kierował się „miłością i czułością, towarzysząc ich krokom z prawdą, cierpliwością i miłosierdziem, głosząc wymagania Królestwa Bożego” (por. AL, nr 60). To właśnie cierpliwość jest według papieża wypełnieniem przez Boga miłosierdzia wobec grzeszników<sup>35</sup>. Duszpasterskie towarzyszenie powinno również cechować się tym samym: „nie pomniejszając wartości ewangelicznego ideału, należy z miłosierdziem i cierpliwością towarzyszyć możliwym etapom rozwoju osób formujących się dzień po dniu, czyniąc miejsce dla miłosierdzia Pana, zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra” (AL, nr 308).

## 6. Prawo stopniowości czy prawo przeskoku?

Celem prawa stopniowości jest doprowadzenie człowieka do takiej dojrzałości duchowej i moralnej, aby mógł on zmienić swoją obiektywną sytuację złą i w konsekwencji przyjąć dar sakramentalnego przebaczenia oraz przystąpić do Komunii Świętej. W jaki sposób możliwe jest jednak przejście z sytuacji bliskiej i dobrowolnej okazji do grzechu ciężkiego, jakim jest cudzołóstwo, do sytuacji, w której nie zmieniając zasadniczych elementów owej sytuacji, można przyjmować Komunię Świętą? W adhortacji czytamy:

Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła (AL, nr 305)<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> To pojęcie pojawia się w odniesieniu do procesu wychowawczego, o którym pisze w numerach 271-273. „Gdy proponujemy wartości, trzeba iść krok po kroku, czynić postępy na różne sposoby, w zależności od wieku i konkretnych możliwości osób, nie usiłując stosować sztywnych i niezmiennych metod. Cenny wkład psychologii i nauk pedagogicznych wskazuje na potrzebę procesu stopniowego w osiąganiu zmiany zachowań, ale także, iż wolność wymaga ukierunkowania i bodźców, ponieważ pozostawiona sama sobie nie może zapewnić dojrzewania. Wolność umieszczona w konkretnym kontekście, realna, jest ograniczona i uwarunkowana” – AL, nr 273.

<sup>35</sup> „Cierpliwość Boga jest wypełnieniem miłosierdzia wobec grzeszników i ukazuje prawdziwą moc” – AL, nr 91.

<sup>36</sup> Encyklika *Veritatis splendor* zdaje się postrzegać tę sprawę w innej perspektywie: „Zło dokonane z powodu niepokonalnej niewiedzy lub niezawinionego błędu sumienia może nie obciążać człowieka, który się go dopuścił, ale także w tym przypadku nie przestaje być złem, nieporządkiem w stosunku do prawdy o dobru. Co więcej, dobro nie rozpoznane nie przyczynia się do wzrostu mo-

Co oznacza konkretnie wyrażenie: „pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu”? Czy chodzi o sytuację zła, w której człowiek znajduje się wbrew swojej woli? Wówczas nie możemy mówić o winie i grzechu. Czy raczej oznacza bliską i dobrowolną okazję do grzechu, którego człowiek jest świadomy, czy też bliską (*proxima*), lecz niedobrowolną lub dobrowolną, ale daleką (*remota*) okazję? Każda z tych sytuacji wnosi inną okoliczność, która może rzeczywiście wpływać na ocenę moralną. Określenie użyte w adhortacji, przypominające swoją formą klasyczne formuły moralnego rozstrzygnięcia, jest w tym względzie zbyt ogólne. Można przypuszczać, że odnosi się ono do osób żyjących *more uxorio* w ponownym związku po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego. Czy sytuacja oddalenia żony i związania się z inną kobietą, oceniona przez Chrystusa jako cudzołóstwo („Kto oddała żonę swoją, a bierze inną popełnia cudzołóstwo” – Mk 10,11), wskutek okoliczności łagodzących przestaje nosić znamiona tego grzechu? Jakie zatem okoliczności łagodzące mogły sprawić, że przestaje być ona grzechem ciężkim? Czy są nimi poważne racje, dla których osoby pozostające w związku nie mogą się rozejść (o czym mówiła już *Familiaris consortio*), długi okres, w którym trwało pożycie intymne, niemożność powstrzymania się od aktów seksualnych, współżycie jako integralny element więzi małżeńskiej? Czy decyduje o tym ostatecznie sumienie?<sup>37</sup>

Jest prawdą, że trudna obiektywna sytuacja człowieka (wynikająca z wielu okoliczności) może sprawić, że ponownie popełni on grzech, ale – jak pisał Jan Paweł II – przewidywalność nowego upadku „nie przesądza o autentyczności postanowienia” – na co powołuje się *Amoris laetitia* w przypisie 364 (por. Jan Paweł II 1996, s. 589). Jednak czy uprzednia zgoda na ponowny grzech, a taką sytuację musielibyśmy przyjąć w przypadku osób trwających w powtórny związku, jest takim właśnie przypadkiem? Wówczas to, co jest przewidywane, zamienia się w to, co akceptowane.

W zależności od tego, jak rozstrzygnie się tę kwestię, możliwe są różnorodne rozwiązania duszpasterskie, które nie są jednoznacznie sformułowane

---

ralnego osoby, która je czyni, gdyż jej nie doskonalą i nie pomagają jej zwrócić się ku najwyższemu dobru” – VS, nr 63.

<sup>37</sup> „Sumienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał” – AL, nr 303. Trzeba jednak pamiętać, że kompetencja indywidualnego sumienia nie jest absolutna, gdyż nie jest ono wolne od niebezpieczeństwa błędu (por. VS, nr 62). J. Ratzinger pisze: „Czy Bóg przekazuje ludziom niespójną naukę? Czy przeczy On samemu sobie? Czy nakazuje On jednemu wstrzymanie się od jakiegoś czynu nawet za cenę męczeństwa, innym zaś pozwala go popełnić, lub wręcz tego wymaga? Z całą pewnością nie można utożsamiać osądu każdego indywidualnego sumienia z głosem Bożym” – Ratzinger 1985, s. 19.

w samej adhortacji. Wśród nich może być także ta, która dotyczy dyscypliny sakramentalnej (słynny przypis 336). Papież nie wiąże bowiem wyraźnie decyzji o dopuszczeniu do Komunii Świętej z koniecznością podjęcia zobowiązania do wstrzemięźliwości od pożycia małżeńskiego, czyli od powstrzymania się od cudzołóstwa. Nigdzie nie przytacza rozstrzygnięcia *Familiaris consortio* z numeru 84. z warunkami, które muszą być spełnione, aby otrzymać rozgrzeszenie sakramentalne, które otworzyłoby drogę do Komunii eucharystycznej. Co więcej, Franciszek zwraca uwagę, że „wielu znając i przyjmując możliwość pozostawania w związku «jak brat i siostra», którą oferuje im Kościół, odkrywają, że jeśli brak pewnych wyrazów intymności nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone” (AL, nr 298, przyp. 329)<sup>38</sup>. Dlatego abp Vincenzo Paglia, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny w czasie sympozjum w Krakowie 27 maja 2016 roku, odpowiadając na pytanie, czy papież dopuszcza Komunię dla rozwiedzionych, stwierdził: „on mówi «nie», ale czy nie ma takich przypadków – też mówi «nie»”, co oznacza – powiedział dalej – że „myli się ten, który udziela Komunii i ten, który jej nie udziela”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Papież Franciszek powołuje się w tym miejscu na nauczanie Soboru Watykańskiego II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 51, które podkreśla wagę intymnego pożycia małżonków, a jego zerwanie może mieć negatywny wpływ na życie małżonków.

<sup>39</sup> Por. także: Dokument konferencji biskupów regionu Buenos Aires *Kryteria podstawowe dla aplikacji rozdziału VIII Amoris laetitia* (5 września 2016) stwierdza, że celem działań duszpasterskich nie jest doprowadzenie do Eucharystii, ale chodzi o towarzyszenie i rozeznanie, które może skierować do różnych form większej integracji w życie Kościoła (nr 1). Gdy to się dokona w przypadku jakiejś pary, można jej zaproponować wstrzemięźliwość seksualną, która otwiera drogę do sakramentów. Zdaniem biskupów, *Amoris laetitia* uznaje jednak, że wstrzemięźliwość ta może być trudna i jeśli dochodzi się do rozeznania, że „w konkretnym przypadku istnieją ograniczenia, które zmniejszają odpowiedzialność i winę (por. nr 301-302), szczególnie jeśli bierze się pod uwagę dobro dzieci z nowego związku, *Amoris laetitia* otwiera możliwość dopuszczenia do sakramentów pojednania i Eucharystii (por. przypisy 336 i 335). One dzięki sile łaski przyczyniają się do dalszego dojrzwania i wzrostu takich osób” (nr 6), por. <http://infocatolica.com/?t=ic&cod=27336> [dostęp: 25.03.2017]. Papież w liście do autorów stwierdził, że interpretacja ta w pełni oddaje sens tego rozdziału, co więcej pisze, że „nie ma innej interpretacji”. W podobnym duchu wypowiedział się abp Sokrates Villegas przewodniczący konferencji Episkopatu Filipin (14 kwietnia 2016).

Inne rozwiązanie proponuje abp Filadelfii przewodniczący Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych Charles Chaput *Wytyczne duszpasterskie dla wdrożenia w życie Amoris laetitia* (6 lipca 2016). Podtrzymując tradycyjne nauczanie Kościoła, stwierdza, że skoro adhortacja nie wprowadza żadnych nowych norm prawnych, to musi być czytana w duchu kontynuacji, czyli w jedności z całą tradycją nauczania kościelnego. W pełni akceptuje wytyczne *Familiaris consortio* o konieczności powstrzymania się od aktów, które przysługują wyłącznie małżonkom związanym węzłem kanonicznym. Natomiast jednak, jeśli upadną w czystości, powinni korzystać z sakramentu pokuty, bowiem „mają prawo odwoływać się do wielkiego miłosierdzia Boga w tym sakramencie”. Podobnie stwierdzili biskupi kanadyjskiej prowincji Alberta-Northwest (24 września 2016), por. <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=11306> [dostęp: 15.04.2017].

## 7. Zakończenie

Trzy czynniki odgrywają kluczową rolę w prawie stopniowości w rozumieniu *Amoris laetitia*. Po pierwsze, zróżnicowanie sytuacji życiowych małżonków i osób żyjących w związkach niesakramentalnych, mogące jednak być traktowane – po odpowiednim duszpasterskim podejściu (rozeznanie, towarzyszenie i włączanie) – jako etapy w drodze do pełni życia Bożego. Po wtóre, nieograniczone miłosierdzie Kościoła, który z wrażliwością dobrej Matki podchodzi z indywidualnym rozeznaniem i troską do każdego przypadku i chce przyjść z pomocą w trudnej sytuacji życiowej, a nigdy nie chce potępiać na zawsze. Po trzecie zaś, dowartościowanie indywidualnego sumienia, które odczytuje w każdym przypadku indywidualną winę. Spotkanie tych trzech czynników decyduje o podjęciu kolejnego kroku w procesie stopniowego wzrostu. Jaki powinien on być...? Wydaje się, że adhortacja *Amoris laetitia* pozostawia to pytanie otwarte, zarówno dla duszpasterzy, jak i dla małżonków.

### LAW OF GRADUALNESS IN THE POST-SYNODAL EXHORTATIONS ON THE FAMILY *FAMILIARIS CONSORTIO* AND *AMORIS LAETITIA*

#### SUMMARY

Moral life is a dynamic process of constant recognizing of God's will and the man's response to God in the concrete conditions in which man finds himself. This process is marked by a specific tension between the objective and unchangeable law of God, and the changing situations and circumstances that give human choices unique character. Bearing in mind that dynamism, the Church's pastoral reflection developed a category of gradual law that applied to marriage and family life in the exhortation of John Paul II, *Familiaris consortio* and later in Francis' exhortation *Amoris laetitia*. The purpose of the article is to analyze both the category of the law of gradualness, its theological interpretations, and the manner in which it can be applied in the pastoral practice offered by the papal documents.

**Keywords:** moral law; conscience; marriage; pastoral care of the family; hierarchical Magisterium; Pope John Paul II; Pope Francis

**Słowa kluczowe:** prawo moralne; sumienie; małżeństwo; duszpasterstwo rodzin; Magisterium Kościoła; Jan Paweł II; Franciszek

## LITERATURA

- Augustyn, *De natura et gratia*, c. 43, 50: CSEL 60, 270.
- Cófreces Merino E., García de Haro R. (2004), *Teologia moralna fundamentalna*, tłum. A. Liduchowska, Kraków.
- Franciszek (2016), Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 marca 2016), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/adhortacje/amoris\\_laetitia\\_19032016.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html) [dostęp: 31.05.2018].
- Franciszek (2015), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013), [http://www.niedziela.pl/download/adhortacja\\_evangelii\\_gaudium.pdf](http://www.niedziela.pl/download/adhortacja_evangelii_gaudium.pdf) [dostęp: 31.05.2018].
- Franciszek, *Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami* (15 lutego 2015), „Acta Apostolicae Sedis” 107, s. 257.
- García de Haro R. (1988), *Gradualidad de la ley y ley de la gradualidad*, w: AA.VV., *La paternidad responsable*, Madryt, s. 107-128.
- Irrazábal G. (2004), *La ley de la gradualidad como cambio de paradigma*, „Moralia” nr 27, s. 167-190.
- Irrazábal G. (2010), ¿Existe una gradualidad inherente a la ley moral?, „Revista Teología” nr 47, s. 167-187.
- Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/familiaris.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/familiaris.html) [dostęp: 31.07.2018].
- Jan Paweł II (1993), Encyklika *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/veritatis\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html) [dostęp: 31.07.2018].
- Jan Paweł II (1996), *Lettera al Card. William W. Baum in occasione del corso sul foro interno organizzato dalla Penitenzieria Apostolica* (22 marca 1996), 5: *Insegnamenti*, XIX, 1.
- Jan Paweł II (1986), *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (25 października 1980), 8, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III/2, Poznań–Warszawa, s. 517-521.
- Jan Paweł II (1984), Adhortacja apostolska, *Reconciliatio et poenitentia* (2 grudnia 1984), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/reconciliatio.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/reconciliatio.html) [dostęp: 31.07.2018].
- Kampowski S., Granados J., Pérez-Soba J. (2016), *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare*, Rzym.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Wolters Kluwer, Kraków 2011.
- Kongregacja Nauki Wiary (1994), *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania Komunii św. przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach* (14 września 1994), [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_14091994\\_rec-holy-comm-by-divorced\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_14091994_rec-holy-comm-by-divorced_pl.html) [dostęp: 31.07.2018].
- Kupczak J., Jaklewicz T. (2017), *Przeciętność to nie ideał. O debacie wokół adhortacji „Amoris laetitia” i wierności nauczaniu Jana Pawła II o rodzinie mówi Jan Paweł II*, „Gość Niedzielny” 5 marca, nr 9.
- Melina L. (1996), *Moral. Entre la crisis y la renovación*, Barcelona.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2010), *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (27 marca 2009), Kraków.
- Papieska Rada ds. Rodziny (1997), *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* (12 lutego 1997), <http://www.spowiedz.pl/vademecum.htm> [dostęp: 31.07.2018].
- Ratzinger J. (1985), *Le fonti della teologia morale*, Cris Documenti, Rzym.
- Ratzinger J. (1981), *Podsumowanie dyskusji nad „Dokumentem podstawowym”*, „Chrześcijanin w Świecie” nr 98, s. 16-20.
- Styczeń T. (1999), *Prudencia y fatiga del amor conyugal*, [w:] Consejo Pontificio para la Familia, *Moral conyugal y sacramento de la penitencia, Reflexiones sobre el Vademecum para confesores*, Madrid, s. 148–150.

- Szostek A. (1990), *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym.
- Świerczek A. (2013), *Wolne związki w świetle nauczania Kościoła o małżeństwie*, Kraków.
- Tomasz z Akwinu (1975-1986), *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, London
- Wicher W. (1969), *Podstawy teologii moralnej*, Poznań–Warszawa–Lublin.
- You A. (1991), *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?*, Paris.

**KRZYSZTOF GRYZ** – ks. dr hab., kapłan archidiecezji krakowskiej, ur. w 1961 r. w Chrzanowie. W latach 1980-1986 studia na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Studia specjalistyczne z teologii moralnej na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie (1990-1994). Obecnie pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów.





PIOTR OLSZANOWSKI

Bydgoszcz

**Problematyka rozumienia porządku moralnego  
w perspektywie miłosierdzia rozpoznawana  
przez dobrze ukształtowane sumienie w adhortacji apostolskiej  
*Amoris laetitia***

Troska o dobro rodziny zawsze zajmowała ważne miejsce w nauczaniu Kościoła, który świadomy tego, „że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości” (FC, nr 1), wielokrotnie pochylał się nad zagadnieniami związanymi z „głębką wspólnotą życia i miłości” (KDK, nr 48). Głos w debacie na temat rodziny jest istotny szczególnie dzisiaj, kiedy to dotknięta zostaje ona dynamiką głębokich zmian na płaszczyźnie kulturowej i społecznej. Wśród zawiłych i krętych dróg współczesnego pluralizmu łatwo jest się zagubić i zboczyć z właściwej ścieżki, a po utracie odpowiedniej perspektywy i bezpiecznego gruntu nietrudno o zranienia. Rzucona w ciemnie dzisiejszego świata rodzina narażona jest na wiele niebezpieczeństw, z których trudno jest wyjść obronną ręką. Zmagając się z problemami wymagającej codzienności, chrześcijańska rodzina często przybiera postać „rodziny poranionej” (AL, nr 203), która potrzebuje uleczenia olejem miłosierdzia. Niezależnie jednak od tego, jak bardzo „dana rodzina może być poraniona, zawsze może się ona rozwijać wychodząc od miłości” (Franciszek 2015b, nr 10). Miłość jest zatem czynnikiem decydującym. Już papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, stwierdził, że miłość powinna być zawsze początkiem i siłą komunii małżeńskiej (por. FC, nr 18). Jest ona wobec tego tą mocą, która pociąga mężczyznę i kobietę do budowania rodzinnej wspólnoty. Dostrzegając trudną i zawiłą sytuację współczesnych rodzin, także papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* proponuje spojrzenie na rodzinę poprzez pryzmat miłości, która jest siłą uzdrawiającą i budującą. Na szczególną uwagę zasługuje, że jest to spojrzenie pełne miłości miłosiernej

i uzdrawiającej, a sam dokument podpisany został w Roku Jubileuszowym Miłosierdzia.

Poniższy artykuł jest próbą interpretacji najnowszej adhortacji papieża Franciszka z punktu widzenia wielopłaszczyznowych trudności, z jakimi spotykają się współczesne rodziny i małżeństwa w zakresie norm i zasad moralności. Kluczem rozumienia papieskiego dokumentu staje się tajemnica Bożego miłosierdzia, często przez papieża akcentowana. Uzdrawiający dotyk miłości miłosiernej stanowi niezbędne remedium, które leczy i zabliźnia rany dzisiejszych małżeństw i rodzin.

### **Odpowiednie rozpoznanie**

Niezwykłe istotny okazuje się rozdział VIII dokumentu, któremu to papież nadaje znaczący podtytuł: „Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche” (AL, nr. 291-312). Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* może być interpretowana z uwzględnieniem wielu aspektów, a użyte tutaj czasowniki stanowią jeden z nich. Przedstawione słowa występują razem, tuż obok siebie i w swoistym związku synergicznym, a jako cel obierają sobie kruchość, ulotność oraz subtelność w stosunku do ludzkiego życia. „Towarzyszyć” to czasownik, który odsyła do tajemnicy wcielenia, gdzie „Bóg z nami” (Rz 8,31), przez co Kościół staje się Kościołem dla ludzi. „Rozpoznać” to z kolei klucz do życia chrześcijańskiego wraz z całym jego bagażem delikatności oraz wrażliwości, co chrześcijańska tradycja potwierdziła poprzez rozwijanie odmiennych postaci rozeznania. „Włączyć” to cel fundamentalny Kościoła rozumianego jako Lud Boży. Nie chodzi tu o Kościół dla elit, dla osób nieskazitelných i w jakiś sposób wyróżnionych, ale o Kościół dla wszystkich, bo zbawienie jest darem włączającym ogół rodzaju ludzkiego, nawet osoby najbardziej poranione skutkami grzechu (por. Yáñez 2016a, s. 15). Miejsce ukojenia mogą oni odnaleźć w Kościele, którego zadanie często podobne jest do „szpitala polowego” (AL, nr 291).

Zastosowany w tekście zabieg stylistyczny, polegający na zestawieniu ze sobą trzech czasowników, nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do miłosierdzia, które wyrasta na kryterium przewodnie całego pontyfikatu papieża Franciszka. W bulli otwierającej Rok Miłosierdzia papież stwierdził, że „miłosierdzie to nie jest tylko działanie Ojca, lecz staje się kryterium pozwalającym zrozumieć, kim są Jego prawdziwe dzieci. Jesteśmy więc wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to my najpierw doznaliśmy miłosierdzia” (MV, nr 12). Według papieża Kościół jest wspólnotą miłosierdzia, która nie może pozostać obojętna w obliczu ludzkich dramatów, szczególnie tych, które dotyczą współczesną rodzinę.

Przez pryzmat miłości uzdrawiającej należy spojrzeć także na wspomniany już rozdział VIII, rozpoczynający się od potwierdzenia tożsamości osoby ochrzczonej, która nigdy nie powinna zostać przez Kościół opuszczona, choćby nawet zdarzyło się, że osoby ochrzczone rozwiodły się i zawarły ponowny związek cywilny (por. AL, nr 299). W takiej sytuacji Kościół powinien ukazywać się jako matka pełna miłosierdzia lub jak ojcowski dom, „gdzie jest miejsce dla każdego z jego trudnym życiem” (AL, nr 310). Z jednej strony w indywidualne rozpoznanie personalne określonej sytuacji włączony zostaje wymiar eklezjalny, a zatem, osobisty proces rozpoznania dokonuje się we wspólnocie wierzących oraz w relacji i dialogu z nauczaniem Kościoła, gdzie szuka się zrozumienia woli Bożej w odniesieniu do osoby w jej specyficznej sytuacji. W tym kontekście warto przypomnieć rozumienie katolickiej nauki na temat sumienia i jego kompetencji. Oto co w tej kwestii podpowiada papież Franciszek: „Z trudem dajemy też miejsce dla sumienia wiernych, którzy pośród swoich ograniczeń często odpowiadają najlepiej jak potrafią na Ewangelię i mogą rozwijać swoje własne rozeznanie w sytuacji, gdy wszystkie systemy upadają. Jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (AL, nr 37). Wydaje się, że zgłębienie zagadnień i pochylenie się nad kwestią sumienia w odniesieniu do właściwej percepcji małżeństwa leży w centrum zainteresowań papieża Franciszka, tym bardziej że w swojej adhortacji apostolskiej zaznacza, iż „świadomi wagi konkretnych uwarunkowań, możemy dodać, że ludzkie sumienie powinno być lepiej włączone do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, które obiektywnie odbiegają od naszego rozumienia małżeństwa” (AL, nr 303).

### **Aplikacja norm moralnych**

*Amoris laetitia* funkcjonuje w świadomości ogółu jako dokument pastoralny i duszpasterski. Odczytywanie adhortacji apostolskiej w ten sposób jest jednym z kluczy jej interpretacji. To jednak nie jedyny sposób, w jaki można się pochylić nad papieskim dokumentem. Dyrektor Departamentu Teologii Moralnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, profesor Humberto Miguel Yáñez, w jednym z wywiadów zaznaczył, że kto odczytuje dokument jedynie w kategorii pastoralnej, ryzykuje osłabienie jego przesłania. Zdaniem teologa moralisty, nie można tracić z oczu również aspektu normatywnego, jaki niesie ze sobą papieski dokument (Yáñez 2016a, s. 15), choć trzeba zaznaczyć, że i takie spojrzenie powinno odbywać się przez pryzmat miłosiernej miłości. Zagadnienia związane z aplikacją poszczególnych norm moralnych dostrzegalne są w dokumencie szczególnie w odniesieniu do przywołania nauczania św. Tomasza w zakresie prawa naturalnego.

*Amoris laetitia* nie pretenduje do tego, aby zmieniać normatywność sformułowaną we wcześniejszych dokumentach papieskich, ale jej autor podejmuje wysiłek, aby doprecyzować, w jaki sposób stosować normy moralne. Warto zauważyć, że nie wszystkie normy prawa moralnego mają tę samą wagę, bo przecież obok norm niezmiennych są i te, które nie tylko mogą podlegać ponownemu sformułowaniu, ale mogą też być zmienione czy zniesione przez kompetentną władzę kościelną, a taką władzę ma papież. Jak przypomina Sobór Watykański II, papież „cieszy się z ustanowienia Bożego najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą” (DB, nr 2).

W odniesieniu do norm moralnych papieski dokument odsyła do nauczania św. Tomasza z Akwinu. Według Akwinaty normy moralne są bardzo ważne, ale mają ograniczenia, a moralność chrześcijańska nie powinna być zredukowana tylko do moralności norm.

Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do poszczegółów, tym łatwiej o uchybienia. [...] w dziedzinie postępowania nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu. [...] Im bardziej schodzi się w szczegóły tym ów wniosek ukazuje się zawodny i trudniejszy do zastosowania (Tomasz z Akwinu 1986, s. 34-35)<sup>1</sup>.

Odwołując się do nauczania św. Tomasza, papież dodaje w *Amoris laetitia*, że „normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji” (AL, nr 304). Według Akwinaty prawo moralne naturalne nie redukuje się do katalogu nakazów, które powinny być praktykowane w sposób absolutny. Jest on świadomy ograniczeń, gdyż niemożliwe jest przewidzenie wszystkich przypadków, w których określona norma będzie miała zastosowanie. Dlatego *Amoris laetitia*, powołując się na Międzynarodową Komisję Teologiczną, przywołuje ideę prawa moralnego naturalnego jako źródła inspiracji dla osobistych zabiegów podmiotu moralnego podczas podejmowania decyzji, albowiem „prawo naturalne nie może być przedstawiane jako zbiór już ustanowionych reguł, które narzucają się *a priori* moralnemu podmiotowi” (AL, nr 305). Ponadto, tradycja uznała zdolność

---

<sup>1</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4: *Ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. [...] In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione.*

podmiotu działającego do rozpoznawania, nie tylko w przypadku, gdy nie istnieje jakaś norma, ale również w całym procesie indywidualizacji aplikacji normy praktycznej w konkretnej sytuacji, gdzie kryterium definitywne stanowi integralne dobro osoby (Yáñez 2016b, s. 45). Moralność chrześcijańska jest bowiem moralnością rozpoznania według tego, czego nauczał św. Paweł: „przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,2).

Rozum praktyczny podczas aplikacji zasady ogólnej do konkretnego przypadku niesie w sobie jednocześnie funkcje przewidywania konsekwencji i oceny proporcji; jednak jest to rzeczą różną od radykalizacji tych funkcji, co zostało skrytykowane przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor* w postaci konsekwencjonalizmu oraz proporcjonalizmu (Yáñez 2016b, s. 45). Chociaż kierunki te stanowią próbę wypracowania racjonalnej moralności, to jednak „prowadzą nieraz do fałszywych rozwiązań, wynikających zwłaszcza z niewłaściwego rozumienia przedmiotu działania moralnego” (VS, nr 75). W tym kontekście z adhortacji apostolskiej dowiadujemy się, że „konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (AL, nr 300) oraz że „skutki popełnionych czynów nie muszą być takie same w każdym przypadku” (AL, nr 302).

## Porządek moralny

W rozdziale VIII adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* poruszana jest również kwestia odpowiedniego porządku norm moralnych. To bardzo interesujący wątek w odniesieniu do poruszanych w papieskim dokumencie zagadnień dotyczących miłości w rodzinie i trudności wynikających z prawidłowej realizacji zobowiązań małżeńskich. Perspektywa poglądów ukazana w dokumencie jest wypadkową tradycyjnego nauczania Kościoła na temat miłości małżeńskiej, choć zaznaczyć trzeba, że papież z Argentyny nie zacieśnia swoich poglądów tylko do retrospekcji wcześniej zarysowanej linii poglądowej, ale rozwija ją w duchu nauczania posoborowego, biorąc pod uwagę realia współczesności, szczególnie te, które dotyczą dzisiejsze małżeństwa i rodziny.

W tym kontekście cenne jest przypomnienie tego, jak kształtował się dyskurs moralny podczas ostatniego soboru w odniesieniu do porządku moralnego, a także związanego z nim zagadnienia sumienia. Na podstawie kreślonej przez *Amoris laetitia* wizji sumienia oraz jego funkcji we właściwym rozpoznaniu można dojść do przekonania, że Franciszek stoi po stronie ojców soborowych, którzy w pracach nad tworzeniem *Gaudium et spes* dalecy byli od przyjęcia kierunku proponowanego przez schemat *De ordine morali christia-*



no (Maiorano 1987, s. 261). Dokument ten wskazywał na pasywność sumienia, które „jako sługa prawa, po wcześniejszym dokonaniu selekcji według określonej specyfikacji aktu, jest praktycznie zredukowane do prostego stanu możliwości przypisania danego aktu jako grzech lub jako zasługa”<sup>2</sup>. Takie ujęcie tematu podkreślało bierny charakter sumienia wraz z jego funkcją sądu, którego zadaniem jest aplikacja normy moralnej oraz „jako środka pośredniczącego między porządkiem moralnym a poszczególnymi wierzącymi” (Olszanowski 2015, s. 11). Sumienie w takim ujęciu zredukowane zostaje do biernego instrumentu, którego zadaniem jest zastosowanie sądu praktycznego. Z kolei końcowy tekst *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* prezentuje ten temat z punktu widzenia innej optyki, takiej, jaką odkryć można w spojrzeniu Franciszka. W *Gaudium et spes* mowa jest już o godności sumienia, ukazującego się już nie tylko jako refleksja nad porządkiem moralnym, ale będącego „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK, nr 16). Człowiek w swoim wnętrzu spotyka się z osobowym Bogiem, a nie z prawem i porządkiem niezbędnych współlistniejących relacji (por. Maiorano 1987, s. 270). Ważnym elementem nauczania *Gaudium et spes* na temat sumienia i porządku moralnego jest oderwanie się od porządku niezbędnych relacji oraz przybliżenie rzeczywistości ekonomii zbawienia, w której prawda sumienia nie sprowadza się tylko do aplikacji spersonalizowanych norm (por. Maiorano 1987, s. 272). Sumienie przybiera dynamiczny i aktywny charakter, ujawniający się w poszukiwaniu prawdy moralnej.

W argumentacji kreślonej przez Franciszka w *Amoris laetitia* pobrzmiewa linia nakreślona przez ojców soborowych. W ostatnim punkcie podrozdziału zatytułowanym „Stopniowość w duszpasterstwie” można także dostrzec kontynuację wcześniejszego nauczania papieskiego, zaprezentowanego w *Familiaris consortio*, a dotyczącego porządku moralnego. Franciszek wprost przywołuje dokonania papieża Polaka, gdy próbując określić, czym jest porządek moralny, powołuje się na 34. punkt adhortacji o zadaniach rodziny chrześcijańskiej, gdzie ów porządek zdefiniowany został następująco:

Porządek moralny, właśnie dlatego, że ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś, co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie (FC, nr 34).

---

<sup>2</sup> Ograniczam się do wyciągnięcia najistotniejszy elementów, gdyż więcej na temat pisałem w artykule: Olszanowski 2015, s. 205-218.

Wydaje się, że odwołanie się w *Amoris laetitia* do porządku moralnego narkreślonego przez Jana Pawła II ma za zadanie uczynić proces rozeznania trudnych sytuacji małżonków bardziej usystematyzowanym i ma służyć głębokiej oraz szczegółowej analizie określonych przypadków. Mowa jest zatem o porządku moralnym w odniesieniu do sytuacji małżeństw niesakramentalnych. Dokładniej ujmując, mamy tutaj na uwadze liczne pary rozwiedzione, które ponownie zawarły związek cywilny i zmagają się z wieloma problemami związanymi z próbą życia w nieustannej nadziei zbliżenia do sakramentu Eucharystii oraz są świadome zagrożenia dla ich życia duchowego, także tymi, które może wywołać brak pełnej komunii małżeńskiej. *Amoris laetitia* opisuje to w następujący sposób: „Osoby rozwiedzione, żyjące w nowym związku, mogą na przykład znaleźć się w bardzo różnych sytuacjach, które nie powinny być skatalogowane lub zamknięte w zbyt surowych stwierdzeniach, nie pozostawiając miejsca dla odpowiedniego rozeznania osobistego i duszpasterskiego” (AL, nr 298). Odpowiednie rozeznanie duszpasterskie pozwala ominąć ciasne ramy schematyzmu, wyjść poza wąski horyzont katalogów oraz spojrzeć na określone przypadki z perspektywy bezgranicznie ogarniającej wszystkich miłości miłosiernej. Z tego powodu Franciszek podkreśla, aby „unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL, nr 296; Franciszek 2015b). Norma prawa moralnego, która przypisana jest wartości ludzkiej, nie powinna być pojmowana w stanie izolacji i odseparowania od sytuacji rzeczywistej, przeciwnie, powinna zostać włączona w realizację dobra i wartości, które wyrażają i pozwalają na spełnienie życia w relacji z innymi, ze wspólnotą oraz Bogiem wcielonym w historię życia ludzkiego.

W odniesieniu do sytuacji osób, o których papieski dokument pisze, że znajdują się w tak zwanej sytuacji nieregularnej (por. AL, nr 301), brak spójności z normą nie powinien być automatycznie postrzegany jako stan grzechu śmiertelnego. „Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL, nr 301). W adhortacji *Amoris laetitia*, która powołuje się na *Familiaris consortio*, możemy natknąć się na wskazania mówiące o istnieniu trudności w rozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej” (AL, nr 301; FC 33). W tym kontekście papież Franciszek w swoim dokumencie pamięta o zaproponowanym przez Jana Pawła II tak zwanym prawie stopniowości w stosunku do owych wartości. Co ważne, nie należy dopatrywać się tutaj tożsamości ze stopniowością prawa, ale odczytywać je w kategoriach stopniowości „w roztropnym wypełnianiu wolnych aktów w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów prawa” (AL, nr 295), albowiem człowiek „powołany do świadomego wypełnienia mądrego i pełnego miłości zamysłu Bożego, jest

istotą historyczną, która się formuje dzień po dniu, podejmując liczne i dobrowolne decyzje: dlatego poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju” (FC, nr 34). Etap dojrzewania człowieka względem pojmowania normy moralnej jest procesem długotrwałym, skomplikowanym i wieloaspektowym. Choć człowiek rozwija się „powoli przez stopniowe włączanie darów Bożych i wymagań Jego ostatecznej i najdoskonalszej Miłości w całe życie osobiste i społeczne człowieka” (FC, nr 9), to nigdy nie pozostaje poza kręgiem zainteresowania Boga, który pragnie obdarzyć go darem zbawienia. Niejednokrotnie trudności w rozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej” (AL, nr 301; FC, nr 33) pojawiają się także jako konsekwencje uwarunkowań historycznych lub kulturalnych, w jakich znajduje się określony podmiot moralny. Można także mówić o trudnościach związanych ze spełnieniem danej normy, która stoi na straży określonej i zdeterminowanej wartości. Warto odwołać się w takich przypadkach do prawa stopniowości rozumianego jednak jako proces pedagogiczny i wychowawczy tej samej normy, którą zamierza się przekazać.

Poza tym *Amoris laetitia* wskazuje na pewne ograniczenia w określeniu właściwego procesu rozeznania, przywołując przy tym pewne okoliczności łagodzące w wydaniu negatywnego osądu. Powołując się na nauczanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, Franciszek przypomina, że „odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuważności, przymusu, strachu, przyzwyczajenia, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych” (AL, nr 302, KKK, nr 1735). Kontynuując odwołanie do wykładni doktryny wiary i zasad moralności, papież przywołuje także uwarunkowania, które redukują moralną odpowiedzialność, mając na uwadze miejsce, w którym *Katechizm Kościoła katolickiego* mówi o „niedojrzałości uczuciowej, nabytych nawykach, stanach lękowych lub innych czynnikach psychicznych czy społecznych” (AL, nr 302; KKK, nr 2352). Przy takiej linii interpretacji przypomina także nauczanie Jana Pawła II, który poddając krytyce kategorię opcji fundamentalnej, zaznaczał, że „niewątpliwie mogą zaistnieć sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika” (RP, nr 17). Odniesienie do wypowiedzi tego typu powoduje, że Franciszek, powołując się na „bardzo odpowiednie” (AL, nr 302) finalne wnioski ojców synodalnych, uważa, że „w pewnych okolicznościach ludzie napotykają na poważne trudności, by działać inaczej. [...] Rozeznanie duszpasterskie, uwzględniając prawidłowo uformowane sumienie osób, musi czuć się odpowiedzialne za te sytuacje” (AL, nr 302; Franciszek 2015b, nr 85). Prawidłowa formacja sumienia nie wykracza zatem poza ramy przyjętego przez *Amoris laetitia* duszpasterskiego rozeznania, ale stanowi jego integralny element, tym bardziej że – jak zaznacza papież

sumienie może [...] uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał (AL, nr 303).

### Newmanowska wizja formacji sumienia

Papież Franciszek dotyka w swoim dokumencie istotnego zagadnienia, jakim jest właściwy sposób kształtowania sumień chrześcijan. Jeśli chcemy dobrze zgłębić tajemnice sumienia, warto odwołać się do tego, którego życie określane jest jako „jeden wielki komentarz do problematyki sumienia” (Ratzinger 1999, s. 37). Mowa o Johnie Henrym Newmanie, którego często nazywa się także doktorem sumienia – *Doctor conscientiae* (por. Geissler 2012, s. 1). Wśród bogatego dorobku naukowego brytyjskiego myśliciela owo stwierdzenie znajduje uzasadnione urzeczywistnienie. W nakreślonej przez Newmana wizji koncepcja sumienia konstytuuje wyraz troski o właściwe ukształtowanie jego fenomenu. Jest to szczególnie ważne względem ludzi, których *Amoris laetitia* przedstawia jako osoby poszukujące drogi wyjścia z trudnej i skomplikowanej sytuacji, a które często, zawierając małżeństwo oraz zakładając rodzinę, nie dbają o własne sumienie i „bezmyślnie kroczą przez świat” (Surmiak 2011, s. 513).

John Henry Newman, wskazując na odpowiednie podejście do tematyki formacji sumienia, pisał, że „o naszym sumieniu też można powiedzieć, że bije godziny i że nie będzie wybijać ich dobrze, jeżeli nie zostanie należycie uregulowane dla wypełniania właściwej sobie funkcji. Polega ono na głośnym obwieszczaniu zasady słuszności w szczegółach postępowania tak samo, jak poczucie pewności jest jasnym świadectwem prawdy” (Newman 1989, s. 187). W prezentowanej przez Newmana koncepcji sumienie nie jest kategorią nieomylną i zdarza mu się popełniać błędy. W celu uniknięcia ewentualnych uchybień oraz zwiększenia precyzji ogłaszanych sądów moralnych nie należy zapominać o procesie formacji, który należy do powinności podmiotu moralnego. To konieczny element, bo „tam, gdzie człowiek przestaje odwoływać się do sumienia, albo ujmuje jego osądy wyłącznie w duchu subiektywizmu i relatywizmu, nie ma szans na prawdziwą formację moralną” (Nagórny 2006, s. 9).

Nie możemy zapominać, że sumienie jest częścią uniwersalnej własności ludzkości, choć oczywiście pojmowanie dobra i zła może być różne u poszczególnych ludzi w zależności od właściwej formacji. Brytyjski myśliciel

ostrzegając, że już w jego „czasach dla znacznej części społeczeństwa prawo i wolność sumienia zasadza się właśnie na obywatelu się bez sumienia, ignorowaniu Prawodawcy i Sędziego, niezależności od niewidzialnych zobowiązań (Newman 2002, s. 45). Spoglądając na współczesne społeczeństwa, nie sposób zaprzeczyć aktualności postawionej diagnozy, tym bardziej że w dobie obecnej trudno jest także znaleźć opozycję do słów pisanych przez Newmana, a zamykających się w stwierdzeniu, że gdy myśli się o sumieniu, to raczej mówi się o prawie do „myślenia, mówienia, pisania i działania, zgodnie z własnym osądem i nastrojem, bez jakiegokolwiek myśli o Bogu” (tamże, s. 45). Ludzie „żądadają tego, co uważają za prerogatywę [...], aby każdy był swoim własnym panem we wszystkim i wyrażał, co mu się podoba” (tamże, s. 44). Takie odniesienie do fenomenu sumienia, prezentowane także przez współczesne pary, które popadły w trudności z tytułu wytrwania w związku małżeńskim, nie zawiera w sobie odpowiedzialności wobec Stwórcy, ale raczej postrzegane jest jako zupełnie niezależne i całkowicie autonomiczne (Geissler 2012, s. 8). Parafrazując starą łacińską maksymę *nemo iudex in causa sua*, należy zaznaczyć, że także w odniesieniu do właściwego rozeznania na płaszczyźnie małżeńskiej osoby borykające się z problemami zobowiązane są do poddania swoich sumień stosownej formacji dokonywanej wewnątrz wspólnoty Kościoła.

Istotnym obowiązkiem każdej osoby jest zatem troska o właściwą formację sumienia, albowiem odkąd człowiek ma prawidłowo uformowane sumienie, nabywa również zdolność do podejmowania czynów w koherencji z obiektywną rzeczywistością moralną. Funkcją sumienia jest bycie osobistym przewodnikiem w zakresie wiary i moralności, „a w swej roli przewodnika jest [ono] wyposażone we wszystko, co jest mu potrzebne do spełniania swojej funkcji” (Newman 1989, s. 296-297). Zdaniem brytyjskiego myśliciela, rola sumienia wiąże się z ukierunkowaniem osoby ku dobru i prawdzie, tak aby mogła ona odkryć i realizować obiektywną prawdę moralną. „W swojej elementarnej i najważniejszej funkcji dla moralnego życia działa sumienie jako czujnik, albo organ, który człowiekowi wskazuje, co powinien czynić” (Schockenhoff 2006, s. 185). Według Newmana sumienie okazuje się przewodnikiem po zawitych i często krętych drogach realizacji wymagań moralnych. Poza tym daje człowiekowi prawidłowe rozeznanie wartości oraz stwarza możliwość dokonania moralnie najlepszego z możliwych wyborów.

Zadaniem każdego podmiotu moralnego, szczególnie osób trapiących się trudnościami w dziedzinie życia małżeńskiego, jest dbałość o odpowiednią formację sumienia, która czyni osądy moralne „pewne nie tylko w sensie subiektywnym [...], lecz by również obiektywnie wskazywały na dobro i prawdę” (Gałeczki 2012, s. 257). Osoby, ku którym skierowana jest papieska adhortacja *Amoris laetitia*, powinny także pamiętać o tym, że na sumienie nie należy patrzeć z perspektywy kreatora prawdy i zasad moralnych, ale jedynie



lektora powinności oraz prawdy moralnej; instrumentu i narzędzia w odniesieniu do odkrywania Bożych prawd. W duszpasterskim działaniu ważne jest to, aby „zachęcać do dojrzałości sumienia światłego, uformowanego, któremu towarzyszy odpowiedzialne i poważne rozeznanie pasterza, i proponować coraz większe zaufanie do łaski” (AL, nr 303). Rozeznanie duszpasterskie, o jakie apeluje Franciszek, jest procesem dynamicznym oraz „zawsze powinno być otwarte na nowe etapy rozwoju i nowe decyzje pozwalające na zrealizowanie ideału w pełniejszy sposób” (tamże).

\*

Dbłość o właściwe ukształtowanie sumienia w kontekście *Amoris laetitia* jest podstawowym warunkiem uczciwego rozeznania oraz aplikacji wymagających norm moralnych. Papieski dokument może wydawać się nowatorski, choć nie należy zapominać o zawartym w nim także odwołaniu do wcześniejszego dorobku teologicznego, wypracowanego już przez św. Tomasa z Akwinu i kontynuowanego przez wielkiego papieża, jakim był Jan Paweł II. Nie sposób pominąć wkładu papieża Polaka, twórcy encykliki *Dives in misericordia*, w rozwój rozumienia tajemnicy miłosierdzia. Franciszek nie zrywa z wcześniejszym nauczaniem, ale jeszcze dobitniej je akcentuje, otaczając Bożym miłosierdziem trudne sytuacje, w których znajdują się małżonkowie poszukujący prawdy moralnej dotyczącej realizacji ich zobowiązań. Podstawowym kryterium rozeznania, jakim kieruje się papież Franciszek, jest odnalezienie zaginionej owcy (por. Łk 15,1-7). W tym kontekście papież przypomina o różnych sytuacjach „słabości i niedoskonałości” (AL, nr 269), które nie mogą przesłonić walki o dobro moralne i duchowe człowieka. Wśród dwóch ścieżek, jakie możemy dostrzec w historii Kościoła, nie może nam się przytrafić pomylenie tej właściwej.

Dwie logiki spotykamy w całych dziejach Kościoła: usuwanie na margines i włączanie [...]. Drogą Kościoła, począwszy od Soboru Jerozolimskiego, jest zawsze droga Jezusa: droga miłosierdzia i integracji [...]. Drogą Kościoła jest niepotępienie nikogo na wieczność; ofiarowanie miłosierdzia Boga wszystkim ludziom, którzy szczerym sercem o to proszą [...]. Prawdziwa miłość zawsze jest bowiem niezależna, bezwarunkowa i bezinteresowna! (AL, nr 269; Franciszek 2015a, s. 257).

Zarysowana przez Franciszka w *Amoris laetitia* perspektywa jest głęboko przesiąknięta tajemnicą miłosierdzia, jaką papież pragnie włączyć w działanie duszpasterskie całej wspólnoty Kościoła powszechnego, szczególnie w odniesieniu do aplikacji określonych norm moralnych. To, że we współczesnym świecie małżonkowie niewłaściwie rozumieją porządek moralny i często znaj-

dują się w swoistego rodzaju labiryncie decyzji moralnych, w żaden sposób nie skreśla ich z pola zasięgu uzdrawiającego spojrzenia miłości Boga bogatego w miłosierdzie.

THE ISSUE OF UNDERSTANDING THE MORAL ORDER  
IN THE PERSPECTIVE OF MERCY RECOGNIZED BY A WELL-FORMED  
CONSCIENCE IN THE APOSTOLIC EXHORTATION *AMORIS LAETITIA*

SUMMARY

The Church has never lost sight of its concern for well-being of marriage and the family in its teaching. This is a subject that has always occupied an important place in Church's documents and has been the subject of a deep reflection. Pope Francis, in his recent apostolic exhortation *Amoris laetitia*, also took a stance in this matter. His voice in the debate concerning the family is especially important today when the family is affected by the dynamics of deep cultural and social changes.

Recognizing difficult situations which modern families often face, Pope Francis offers a look filled with merciful love, which has healing, soothing and elevating power. It is also worth noting that the document itself was signed during the Jubilee Year of Mercy. The presented perspective is deeply rooted in the mystery of mercy, also with reference to the understanding by married couples the question of the moral order and the application of certain moral norms.

The following article is an attempt of interpreting Pope Francis' recent exhortation from the viewpoint of multi-faceted difficulties, with modern families and marriages in terms of norms and principles of morality. The key to understanding the papal document is the mystery of divine mercy. The healing touch of merciful love is an essential remedy that heals and cures the wounds of present-day marriages and families.

**Słowa kluczowe:** *Amoris laetitia*; małżeństwo i rodzina; miłosierdzie; porządek moralny; formacja sumienia

**Keywords:** *Amoris laetitia*; marriage and family; mercy; moral order; formation of conscience

**BIBLIOGRAFIA**

**Źródło podstawowe**

Franciszek (2016), Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia*, „Acta Apostolicae Sedis” 108, s. 311-446.



**Nauczanie soborowe**

- Sobór Watykański II (2002), Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań, s. 526-606.
- Sobór Watykański II (2002), Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań, s. 232-254.

**Nauczanie papieskie**

- Jan Paweł II (1996), Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, w: *Adhortacje apostołskie Jana Pawła II*, Kraków, s. 87-208.
- Jan Paweł II (1999), Adhortacja apostołska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła *Reconciliatio et paenitentia*, w: Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Wrocław.
- Jan Paweł II (1996), Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków, s. 531-637.
- Franciszek (2015a), *Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami*, „Acta Apostolicae Sedis” 107, s. 255-260.
- Franciszek (2015), Bulla ustanawiająca nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia *Misericordiae vultus*, „Acta Apostolicae Sedis” 107, 399-420.
- Franciszek (2015b), *Relacja końcowa po XIV zwyczajnym zgromadzeniu Synodu Biskupów „Miśja i powołanie rodziny w Kościele i w świecie współczesnym”*, „Acta Apostolicae Sedis” 107, s. 1161-1221.

**Literatura przedmiotu i pomocnicza**

- Gałecki S. (2012), *Spór o sumienie*, Kraków.
- Geissler H. (2012), *Conscience and truth in the writings of blessed John Henry Newman*, Rome.
- Maiorano S. (1987), *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, w: *La coscienza morale oggi*, red. M. Nalepa, T. Kennedy, Roma, s. 259-278.
- Nagórny J. (2006), *Wprowadzenie*, w: *Formacja moralna. Formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykiewicz, Lublin, s. 9-12.
- Newman J.H. (2002), *List do Księcia Norfolk o sumieniu*, tłum. A. Muranty, Bydgoszcz.
- Newman J.H. (1989), *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa.
- Olszanowski P. (2015), *Wierność sumieniu w świetle wybranych dzieł Johna Henry’ego Newmana oraz Konstytucji „Gaudium et spes”*, „Teologia i Moralność” 17, s. 205-218.
- Ratzinger J. (1999), *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków.
- Schockenhoff E. (2006), *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tłum. A. Marcol, Opole.
- Surmiak W. (2011), *Bł. Johna Henry’ego kard. Newmana (1801-1890) teologia sumienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2, s. 511-528.
- Tomasz z Akwinu (1986), *Suma teologiczna*, t. XIII: *Prawo*, tłum. P. Bełch, Londyn.
- Yáñez M. (2016a), „*Amoris laetitia*”, *non solo pastorale*, „Avvenire” 158, s. 15.
- Yáñez M. (2016b), *Le „situazioni irregolari”*, „Vita pastorale” 7, s. 44-47.

**PIOTR OLSZANOWSKI** – ks. dr, kapłan diecezji bydgoskiej, absolwent Wydziału Teologii Moralnej Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W la-

tach 2016-2018 jeden z wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego w Bydgoszczy, gdzie prowadził wykłady z zakresu teologii moralnej. Zainteresowania naukowe obejmują współczesne zagadnienia teologii moralnej fundamentalnej oraz szczegółowej, filozofii moralności oraz etyki.

MIECZYŚLAW POLAK  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

## **Między ograniczonością ludzką a prawem Bożym. Duszpasterstwo miłosierdzia w sytuacjach nieregularnych**

„Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche” – to programowe hasło odnowionego duszpasterstwa rodzin ukazanego w adhortacji apostołskiej papieża Franciszka *Amoris laetitia* (por. AL, tytuł rozdziału VI). Odnosi się ono także do oddziaływania duszpasterskiego wobec nieprawidłowych sytuacji życia małżeńskiego, które wymaga głębokiego pastoralnego namysłu, gdyż Kościół ma również świadomość słabości wielu swoich dzieci i „musi baczenie i z troską towarzyszyć swoim dzieciom najślabszym, naznaczonym miłością zranioną i zagubioną, przywracając nadzieję i zaufanie, jak światło latarni morskiej czy też pochodnia wniesiona pośród ludzi, by oświecić tych, którzy stracili kurs, czy też są w samym środku burzy” (AL, nr 291; RS, nr 28).

Źródłem omawianego problemu jest istniejąca od początku dziejów człowieka relacja pomiędzy „ograniczonością ludzką i prawem Bożym”, a dalej pomiędzy pozostającą mimo łaski sakramentu chrztu słabością chrześcijanina a wymogami prawa Bożego czy kościelnego. Już Kościół pierwszych wieków zmagał się z tym problemem w różnych jego wymiarach. Jednym z nich była chęć powrotu do Kościoła po dokonaniu apostazji spowodowanej prześladowaniami. Pojawiało się pytanie, czy umożliwić ten powrót i pod jakimi warunkami, czy jednak uznać winę za taką, która nie dopuszcza powrotu do Kościoła (Misiarczyk, Sprusiński 2012, s. 27-48).

Kościół XXI wieku ponownie zмага się z tym doświadczeniem.

Synod – czytamy w *Amoris laetitia* – odniósł się do różnych sytuacji słabości i niedoskonałości. W związku z tym chcę przypomnieć to, co chciałem z jasnością przedstawić całemu Kościołowi, aby się nam nie przytrafiło pomylenie dróg: „Dwie logiki spotykamy w całych dziejach Kościoła: usuwanie na margines i włą-

czanie [...]. Droga Kościoła, począwszy od Soboru Jerozolimskiego, jest zawsze droga Jezusa: droga miłosierdzia i integracji [...]. Droga Kościoła jest niepotępienie nikogo na wieczność; ofiarowanie miłosierdzia Boga wszystkim ludziom, którzy szczerym sercem o to proszą [...]. Prawdziwa miłość zawsze jest bowiem niezasłużona, bezwarunkowa i bezinteresowna” (AL, nr 296).

W związku z tym kontynuuje Franciszek: „Chodzi o włączenie wszystkich. Trzeba pomóc każdemu w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem «niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego» miłosierdzia. Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!” (AL, nr 297).

Istotnym zadaniem duszpasterskim będzie niejako rzucenie pomostu między normą a konkretną sytuacją życiową, między ograniczonością i ułomnością ludzką a prawem Bożym, które ostatecznie utożsamia się ze szczęściem człowieka. Praktyczna realizacja tego zadania jest nader trudna. Wymaga więc szczególnie pilnej i precyzyjnej refleksji każdego odpowiedzialnego duszpasterza (Makowski 1971, s. 206). Artykuł ma charakter refleksji pastoralnej, stąd nie będzie podejmował szerszej analizy moralnoteologicznej (zob.: Mroczkowski 2017a) czy kanonicznej (zob.: Krajczyński 2017), koncentrując się na nakreśleniu stylu pastoralnego podejścia do analizowanej problematyki, gdyż „tylko w kontekście odnowionej powinności śmiałego głoszenia nowych horyzontów otwartych nam przez Ducha Świętego możliwe jest wypracowanie pozytywnych propozycji odnośnie do problemów rodzin «zranionych» czy «nieregularnych»” (Majorano 2017, s. 17).

## Duszpasterska odpowiedzialność

Problem w interesującej nas dziedzinie można przedstawić następująco: Duszpasterz zdaje sobie sprawę z tego, że katolicy, kobieta i mężczyzna, prowadzący wspólne życie w małżeństwie czy „jak w małżeństwie”, w małżeństwie sakramentalnym czy w małżeństwie cywilnym powinni podporządkować się określonym normom tego życia, zawartym w Piśmie Świętym i w nauczaniu Kościoła. Z drugiej strony widzi, że wiele osób – niejednokrotnie mimo najlepszej woli – normy te przekracza, niekiedy nieodwracalnie. Powody takiego stanu rzeczy są bardzo złożone: słabość ludzka, niemożność znalezienia godziwego wyjścia z sytuacji, wybór wynikający z ogólnego sposobu myślenia, przeciwnego instytucjom i podejmowaniu ostatecznych zobowiązań, materialna bieda, gdyż „wybór ślubu cywilnego lub, w różnych przypadkach, życia razem bez ślubu bardzo często nie jest motywowany uprzedzeniami lub oporami wobec związku sakramentalnego, ale sytuacjami kulturowymi lub okolicznościami przypadkowymi-

mi” (AL, nr 294). Co więcej, stwierdza dalej papież Franciszek „byłoby czymś małostkowym zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakimś prawu czy normie ogólnej” (AL, nr 304).

Istnieje tutaj swoiste napięcie czy rozdarcie duszpasterskie. Wyraża się ono w stwierdzeniu: W jaki sposób pogodzić wierność zasadom moralnym z łagodnością i zrozumieniem w odniesieniu do upadających ludzi, czyli jak jednocześnie zadośćuczynić dwóm na pozór sprzecznym wskazaniom adhortacji *Amoris laetitia*, która stwierdza, że nie zmieniła się Ewangelia małżeństwa i rodziny, ale jej głoszenie nie może być jedynie obroną jakiejś zimnej i niezyciowej doktryny (por. AL, nr 59)? Problem jest z całą pewnością bardzo złożony. Stąd też i jego rozwiązanie nie może być ani proste, ani łatwe. „Problem ludzi rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach – stwierdza papież Benedykt XVI – jest istotnie jednym z wielkich cierpień współczesnego Kościoła. I nie mamy prostych odpowiedzi” (Benedykt XVI 2012, s. 21).

W poszukiwaniu tych niełatwych odpowiedzi należy unikać dwóch skrajnych postaw, które nie wprowadzają na drogę rozwoju, lecz bądź to uciekają od poważnego i odpowiedzialnego zmierzenia się z tym problemem, bądź go bagatelizują. Pierwsza postawa (nazywana legalistyczną lub rygorystyczną) sprowadza się do bezdusznej apologetyki zasad moralnych, skrupulatnego precyzowania ich sensu i zakresu – bez wysiłku wniknięcia w konkretną sytuację osób żyjących w nieregularnych sytuacjach. W tym wypadku duszpasterz ogranicza się jedynie do przypomnienia obowiązujących norm, ponaglając w sposób mniej lub bardziej bezwzględny do podporządkowania się im w życiu. Reakcja na taką postawę bywa zazwyczaj dwojaka: małżonkowie starają się jakoś wytrwać z tym obciążeniem winą za przekraczanie norm i oczekują „błogosławionego momentu, kiedy problem w naturalny sposób przestanie istnieć” albo nie mogąc znieść tego obciążenia winą, rezygnują z kontaktów z duszpasterzem, zamykają drzwi przed kołędą, szukają takich opiekunów duchowych, którzy przyjmą odmienną postawę duszpasterską. W jednym i drugim wypadku z duszpasterskiego punktu widzenia ponosi się porażkę: raz wskutek sformalizowania chrześcijańskiej postawy, która ma wyrazić się w nawróceniu, a nie w „złożeniu homagium określonym normom”; po wtóre zaś, z powodu doprowadzenia wiernych do zwątpienia w macierzyńską miłość Kościoła do nich (por. Makowski 1971, s. 207).

W związku z tym – stwierdza papież Franciszek – duszpasterz nie może czuć się zadowolony, stosując jedynie prawa moralne wobec osób żyjących w sytuacjach *nieregularnych*, jakby były kamieniami, które rzuca się w życie osób. Tak jest w przypadku zamkniętych serc, które często chowają się nawet za nauczaniem Kościoła, aby „zasiąść na katedrze Mojżesza i sądzić, czasami z poczuciem wyższości i powierzchownie, trudne przypadki i zranione rodziny” (AL, nr 305).

Druga postawa to skrajnie odmienny sposób duszpasterskiego podejścia nazwany zazwyczaj laksyzmem lub sytuacjonizmem. Tutaj z kolei wrażliwość na trudności życia i zrozumienie skomplikowanej sytuacji małżonków prowadzi do dość beztroskiej pobłażliwości, uniewinniania i uspokajania wrażliwości sumienia. Z punktu widzenia duszpasterskiego i ta postawa jest kłeską. Oznacza bowiem zrezygnowanie z zadania, „poczucie przegranej, przemieniające nas w niezadowolonych i rozczarowanych pesymistów o posępnej twarzy” (por. EG, nr 85). Wówczas duszpasterz zamiast pomóc w nawróceniu – „usprawiedliwia”; zamiast uświęcić sytuację – „kanonizuje ją”; zamiast ożywiać i leczyć – „znieczula się” (por. Makowski 1971, s. 208).

### Duszpasterstwo miłosierdzia

Jaką drogę duszpasterską proponuje w tej sytuacji rozdarcia pomiędzy laksyzmem i rygoryzmem papież Franciszek? To duszpasterska droga miłosierdzia, która wyraża się w duszpasterskiej odpowiedzialności za człowieka. Miłosierdzie to nie jest zbyt pobłażliwość ani nadmierna surowość. Miłosierdzie nie oznacza ani laksyzmu, ani rygoryzmu. Dwa słowa kluczowe oddają tę trzecią drogę: miłosierdzie i odpowiedzialność. Jeden z podstawowych tekstów papieża Franciszka wskazujący na taki sposób duszpasterskiego podejścia do człowieka brzmi:

Ani kapłan nadmiernie tolerancyjny, ani rygorysta nie dają świadectwa o Jezusie Chrystusie, ponieważ ani jeden ani drugi nie bierze odpowiedzialności za osobę, którą spotyka. Nadmiernie surowy umywa ręce: w istocie przygważdża ją do prawa pojmowanego w sposób zimny i sztywny; nadmiernie tolerancyjny też umywa ręce: tylko na pozór jest miłosierny, ale w rzeczywistości nie traktuje poważnie problemu danego sumienia, minimalizując ciężar grzechu. Prawdziwe miłosierdzie bierze odpowiedzialność za osobę, wysłuchuje jej uważnie, podchodzi z szacunkiem i w prawdzie do jej sytuacji i towarzyszy jej w drodze pojednania (Franciszek 2014, s. 30-31).

Właściwie rozumiane duszpasterstwo miłosierdzia nie ma nic wspólnego z pobłażliwością dla ludzkiej słabości i z błogosławieniem zła i grzechu czy z tzw. „miękkim duszpasterstwem”. Trafnie ujął to kard. Walter Kasper w słowach:

Deficyt teologicznej refleksji na temat tego zasadniczego dla Biblii przesłania o miłosierdziu sprawił, że pojęcie to odeszło w niepamięć i zostało zredukowane do *miękkiej* działalności pastoralnej i duchowości oraz do pozbawionej krwi i siły miękkości, której brakuje zdecydowania i jakiegokolwiek jasnego profilu, której chodzi jedynie o to, aby każdemu w jakiś sposób dogodzić. Taka miękka praktyka może być do pewnego



stopnia zrozumiała jako reakcja na niemilosiernie bezwzględną praktykę legalistyczną. Kiedy jednak nie czujemy w niej już nic ze wstrząsu, jaki wywołuje spotkanie ze świętym Bogiem, Jego sprawiedliwością i Jego sądem, kiedy *Tak* nie znaczy już *Tak*, a *Nie* nie znaczy *Nie*, zaś miłosierdzie nie wzmacnia wymogu sprawiedliwości, bo nie jest w stanie mu sprostac – wówczas miłosierdzie staje się pseudo-miłosierdziem. Ewangelia mówi o usprawiedliwieniu dla grzesznika, nie dla grzechu; dlatego powinniśmy miłować grzesznika, ale nienawidzić grzech (Kasper 2014, nr 21).

Duszpasterstwo miłosierdzia bywało w przeszłości często redukowane do troski nakierowanej na przewyciężenie niedostatku materialnego. Do sfery moralnej czy religijnej raczej nie odnoszono tego rodzaju duszpasterstwa. Być może z tego właśnie powodu zrodziła się kościelna mentalność „dyskryminująca” małżonków ponownie zaślubionych, zwłaszcza że znajdowali się oni w stanie, który z punktu widzenia prawa Bożego i kościelnego nie mógł być uznany za prawidłowy. Skutkowało to między innymi kanoniczną sankcją wykluczającą te osoby od przystępowania do sakramentalnej spowiedzi i przyjmowania Eucharystii. Jednak Jan Paweł II wskazał na to, że „preferencyjna opcja na rzecz ubogich i odepchniętych” (por. TMA, nr 51) nie dotyczy tylko ubóstwa materialnego, lecz także „kulturowego i religijnego” (por. CA, nr 57). Sytuacja osób rozwiedzionych żyjących w niesakramentalnych związkach małżeńskich mieści się w obrębie tej ostatniej – religijnej – kategorii niedostatku. I stąd właśnie wymaga – jak każdy niedostatek – „bardziej wielkodusznego zaangażowania duszpasterskiego” (por. FC, nr 77) (Makowski 2010, s. 208-209).

Papież Franciszek bardzo wyraźnie stwierdza, „że Kościół w żadnym przypadku nie może wyrzec się proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej swej okazałości. [...] Zrozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi” (AL, nr 307).

Czym jest duszpasterstwo miłosierdzia? Jest ono najpierw określoną duchowością bądź mentalnością duszpasterską. Duszpasterstwo miłosierdzia nie daje gotowych sposobów rozwiązania różnych duszpasterskich sytuacji, regularnych i nieregularnych, trudnych i bardzo trudnych. Jednak to właśnie określona duchowość czy mentalność stoi u podstaw duszpasterskiego działania i – można powiedzieć – jest ważniejsza, gdyż jest podstawowa (Polak 2014, s. 7-21). Odnowienie duszpasterskiej mentalności czy duchowości to wymóg postulowanego przez papieża Franciszka „duszpasterskiego nawrócenia” (EG, nr 25). Wyraża się ono w takim rozeznawaniu, które pozwala na towarzyszenie i rozwój według „logiki miłosierdzia”, troszczącej się o przygarńnięcie zagubionych (Majorano 2017, s. 23).

Duszpasterska *metanoia* nie oznacza w pierwszej kolejności przemiany struktur duszpasterskich, poszukiwania innych sposobów przepowiadania, za-

stosowania nowych metod i środków duszpasterskich. Zanim bowiem przystąpimy do planowania i przeprowadzania zmian strukturalnych, wprowadzania nowych metod ewangelizowania, potrzeba zmiany duszpasterskiego sposobu myślenia, duszpasterskiej mentalności, na co zresztą wskazuje nie tylko etymologia słowa *metanoia*, ale i chrześcijańska tradycja jego rozumienia (Léon-Dufor 1986, s. 419).

Bardzo aktualna pozostaje zasada sformułowana przez Jana Pawła II w kontekście promocji komunijnego charakteru wspólnot kościelnych. W odniesieniu do duszpasterstwa można określić ją następująco: Zanim przystąpimy do planowania konkretnych przedsięwzięć duszpasterskich, należy krzewić nową mentalność duszpasterską opartą na miłosierdziu, podkreślając jego znaczenie jako zasady duszpasterskiej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty. Nie łudźmy się, bez takiej mentalności duszpasterskiej niewiele dadzą nowe programy duszpasterskie czy różne metody i środki duszpasterskie. Duszpasterstwo oparte na ich pomocy będzie raczej pozorne (NMI, nr 43).

Kardynał Christoph Schönborn podczas prezentacji adhortacji *Amoris laetitia* pytał:

Czy nie jest to opowiadanie się za relatywizmem? Czy tak częste przywoływanie miłosierdzia nie staje się permissywyzmem? Czy nie istnieją już jasne nieprzekraczalne granice, sytuacje, które obiektywnie należy określić jako nieregularne i grzeszne? Czy adhortacja nie faworyzuje jakiegoś laksyzmu, wszystko można? Czy miłosierdzie właściwe Jezusowi nie jest raczej, często, miłosierdziem surowym, wymagającym? Powiedzmy jasno – Papież Franciszek nie zostawia żadnych wątpliwości co do swoich intencji i naszego zadania: „Jako chrześcijanie nie możemy zrezygnować z proponowania małżeństwa, tylko dlatego, by nie przeciwstawiać się aktualnej wrażliwości, by nadążać za modą lub z powodu poczucia niższości wobec upadku moralnego i ludzkiego. Pozbawialibyśmy świat wartości, które możemy i musimy wnosić. To prawda, że nie ma sensu, aby zatrzymywać się na retorycznym oskarżaniu aktualnego zła, jakby to mogło coś zmienić. Niczemu nie służy także próba narzucania norm siłą władzy. Oczekuje się od nas wysiłku bardziej odpowiedzialnego i hojnego, polegającego na przedstawieniu przyczyn i motywacji, aby nasze opowiadanie się za małżeństwem i rodziną było takie, by ludzie byli bardziej gotowi do odpowiedzi na łaskę, jaką daje im Bóg” (AL, nr 35) (Schönborn 2016, s. 52).

## Duszpasterstwo miłosierdzia w kontekście małżeńskich sytuacji nieregularnych

Metodę duszpasterską adekwatną do nieregularnych sytuacji małżeńskich, jaką zaleca papież Franciszek – jak wskazano na początku opracowania – można określić słowami: „towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche”. Kościół zawsze „proponuje doskonałość i zachęca do pełniejszej odpowiedzi Bogu”, jednak – zgodnie ze słowami *Amoris laetitia* – „musi baczenie i z troską towarzyszyć swoim dzieciom najsłabszym, naznaczonym miłością zranioną i zagubioną, przywracając nadzieję i zaufanie” (AL, nr 91). Jednym z podstawowych zadań tak rozumianego towarzyszenia jest „rozeznanie duszpasterskie”. Uwzględnia ono różnorodność i złożoność sytuacji oraz wyraża się w rozeznaniu osobistym i duszpasterskim „indywidualnych przypadków, które powinno uznać, że ponieważ «stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku», to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same” (AL, nr 300). Konsekwencją rozeznania duszpasterskiego, niezależnie od jego rezultatów, jest zaproponowanie drogi „miłosierdzia i integracji”, inaczej mówiąc przyjęcie „logiki integracji” (AL, nr. 296-299) oraz „logiki miłosierdzia duszpasterskiego” (AL, nr. 307-312). Jedną z ważnych konsekwencji tych postaw duszpasterskich jest potrzeba rozeznania, „które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej oraz instytucjonalnej można przezwyciężyć” (AL, nr 299).

Rozeznanie duszpasterskie bywa przez niektórych komentatorów papieskiego dokumentu ograniczone do odwołania się do „sumienia i do historii życia”. Papież wskazuje jednak zarówno na rozpoznanie osobiste, jak i duszpasterskie. Rozeznanie duszpasterskie nie może zatem pominąć także norm moralnych (por. Mroczkowski 2017b, s. 116-117).

To prawda – stwierdza Franciszek – że normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji. Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu konkretnej sytuacji, nie może być podnoszone do rangi normy (AL, nr 304).

Najwięcej trudności interpretacyjnych zawiera następujące stwierdzenie: „Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościo-

ła” (AL, nr 305). To rozpoznanie nie może ograniczyć się tylko do moralnej oceny dotychczasowej historii życia mężczyzny i kobiety. Narzeczeni mający za sobą etap wspólnego życia „jak w małżeństwie”, „jak w rodzinie” czy w powtórny małżeństwie nie spojrzą na miniony czas jako na okres życia, w którym czynili tylko zło, w którym żyli w grzechu. Dzieci, które zrodzili, nie są owocem grzechu, ale ich wzajemnej miłości i choć dotychczasowy ich sposób życia nie odpowiadał w pełni kościelnej wizji małżeństwa i rodziny, to ich życie nie było pozbawione łaski Bożej. Wprawdzie inne niż sakramentalne „formy związków są radykalnie sprzeczne z tym ideałem”, jednakże „niektóre z nich realizują go przynajmniej częściowo i analogicznie” (AL, nr 292).

Rozeznanie duszpasterskie musi dotyczyć o wiele szerszej perspektywy niż tylko moralna ocena dotychczasowego życia. Te, skądinąd bardzo istotne kwestie nie wyczerpują całościowego spojrzenia, gdyż pomijają tak istotne kwestie jak: wiara, historia relacji z Bogiem, historia wzajemnych relacji, gotowość niesienia wzajemnej pomocy, poświęcenia życia itp. „Dlatego trzeba unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL, nr 296). Chodzi tu ostatecznie o takie towarzyszenie i rozeznanie, które pomoże zainteresowanemu w uświadomieniu sobie ich sytuacji przed Bogiem (AL, nr 300), co wskazuje na znaczenie przygotowania do zawarcia sakramentalnego małżeństwa duszpasterstwa mistagogicznego (por. Polak 2007, s. 427-444; Polak 2017, s. 299-307).

W rozeznaniu sytuacji szczególne znaczenie ma wysłuchanie, pozwolenie na opowiedzenie o swoim życiu, o swoich relacjach, jak one się rozwijały, jak je przeżywali i oceniali. „Jedynie wychodząc od tego słuchania – stwierdza papież Franciszek – pełnego szacunku i zdolnego do współczucia, można znaleźć drogi do autentycznego rozwoju, można rozbudzić pragnienie ideału chrześcijańskiego i gorącą chęć, by odpowiedzieć w pełni na miłość Bożą i pragnienie rozwijania tego, co Bóg zasiał w naszym życiu” (EG, nr. 31 i 171). Takie słuchanie, poznanie i zrozumienie człowieka, któremu chcemy głosić Ewangelię o małżeństwie i rodzinie, jest nieodzownym warunkiem owocności tego przepowiadania (por. KDK, nr 4).

Rozeznanie sytuacji powinno dokonać się w dialogu z narzeczonymi. W tym dialogu jest ważna cierpliwość i stopniowość oraz świadomość tego, że owoce duszpasterskiego spotkania są ostatecznie łaską Boga. Papież Franciszek mówi w tym kontekście o odpowiedniej „zdolności serca”, która w komunikacji z drugim człowiekiem umożliwia bliskość, „bez której nie ma prawdziwego spotkania duchowego” (EG, nr 171).

Duszpasterskie rozeznanie sytuacji osób będących w sytuacji nieregularnej wymagało będzie zróżnicowanej, indywidualnej odpowiedzi duszpasterskiej. Dla jednych celem duszpasterskiej troski będzie „rozpalenie serc wierzących”,

ich wzrost w wierze, aby „coraz lepiej całym swoim życiem odpowiadali na miłość Bożą”. Dla innych celem będzie nawrócenie, które ma przywrócić radość wiary oraz pragnienie zaangażowania się w Ewangelię. Wreszcie będą i tacy, którym będzie chodziło o swoiste „przyciągnięcie” ich poprzez dzielenie się radością Ewangelii, ukazywanie pięknego horyzontu, ofiarowanie upragnionej uczy (por. EG, nr 14).

Roli duszpasterza w procesie rozeznawania nie można ograniczyć jedynie do osądzenia moralnej sytuacji dwojga ludzi. Jego niewątpliwym obowiązkiem jest udzielenie im ponadto stosownej pomocy. Stąd też małżonkowie żyjący w sytuacji nieregularnej mają prawo oczekiwać od kapłana nie tylko przypomnienia i obrony zasad moralności małżeńskiej, ale i ułatwienia wzniesienia się na ten poziom skruchy i stanowczej woli poprawy, gdzie spotkanie z łaską może być trwałe i skuteczne; następnie wytyczenia drogi, sprzyjającej wprowadzeniu norm moralnych w życie codzienne, a także wskazania, jak po tej drodze iść, by dochować Bogu całkowitej wierności. W sytuacji, w której nie można uzyskać sakramentalnego rozgrzeszenia, warto dowartościować inne drogi odpuszczenia grzechów i doświadczenia miłosierdzia, takie jak jałmużna czy miłosierdzie okazane drugiemu (por. Gilski 2017, s. 46).

W rozeznaniu duszpasterskim małżeńskich sytuacji nieregularnych papież Franciszek zwraca uwagę na „okoliczności łagodzące”. „Dlatego nie można już powiedzieć – stwierdza papież – że wszyscy, którzy żyją w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL, nr 301). To stwierdzenie oraz analiza owych „okoliczności” prowadzi niektórych do sformułowania stwierdzenia, że „Kościół mógłby więc dopuścić do sakramentów pokuty i Eucharystii wiernych, którzy nie żyją w związku sakramentalnym, a spełniają dwa istotne warunki: 1) pragną odmienić swoją sytuację, lecz 2) nie mogą tego pragnienia zrealizować. Oczywiście te warunki powinny zostać poddane uważnemu i autorytatywnemu rozeznaniu ze strony władzy kościelnej” (Coccopalmerio 2017, s. 25). To rozeznanie, zgodnie z nauczaniem *Amoris laetitia* wymaga opracowania przez lokalne episkopaty wytycznych, którymi powinni kierować się duszpasterze w rozpoznaniu sytuacji (por. AL, nr 300; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2017). Niestety, wiele episkopatów, w tym Episkopat Polski nie opracowały takich wskazań.

Duszpasterstwo miłosierdzia w sytuacjach nieregularnych musi dokonywać się w perspektywie wolności. Taka perspektywa wpisana jest w pedagogię Jezusa. Kierował On do człowieka „zaproszenie”, które mimo iż nakładało poważny obowiązek na tego, do kogo zostało skierowane, pozostawiało mu jednak możliwość podjęcia dialogu albo uniknięcia go. Duszpasterska pedagogia wiary zakłada wolność człowieka w całej jej rozciągłości i w żadnej mierze nie może jej ograniczać. Skoro sam Bóg zechciał być w dialogu z wolnym

człowiekiem i tej wolności nie odwołał nawet wtedy, kiedy człowiek źle ją wykorzystał, to ewangelizacja nie może narzucać prawdy, lecz musi odwoływać się do wolności (por. EG, nr 165).

Wolność zakłada pewną stopniowość, drogę nawrócenia, która wymaga, aby towarzyszenie duchowe zachowało „zdrowy rytm bliskości ze spojrzeniem okazującym szacunek i pełnym współczucia, ale które jednak jednocześnie będzie leczyło, wyzwalało i zachęcało do dojrzewania w życiu chrześcijańskim” (EG, nr 169). Jest to wyraźny postulat odejścia od duszpasterstwa skoncentrowanego na wprowadzeniu do wypełniania zobowiązań religijno-moralnych i ich egzekwowania w kierunku duszpasterstwa wprowadzającego w tajemnicę (mistagogicznego). Takie duszpasterstwo wymaga „radości, bodźca, żywotności i harmonijnej pełni, nie sprowadzającej przepowiadania do kilku doktryn, czasem bardziej filozoficznych niż ewangelicznych” (EG, nr 165). W tym towarzyszeniu człowiekowi ważny jest każdy gest i każde słowo chrześcijan, którzy powinni świadczyć o tym, że Kościół, w którym znaleźli swoją „duchową ojczyznę”, nie jest elitarnym, zamkniętym klubem dla wtajemniczonych, lecz przestrzenią otwartą, do której „wszyscy są zaproszeni, a nikt nie jest zmuszany” (Halik 2006, s. 65).

Integracja duszpasterska osób żyjących w nieregularnych sytuacjach małżeńskich wymaga rozpoznania obszarów pastoralnego wykluczenia. W integracji bowiem nie chodzi tylko o „dopuszczenie do komunii eucharystycznej”, ale także o pomoc w doświadczeniu komunii braterskiej. Papież Franciszek naucza:

Przyjmuję rozważania wielu Ojców synodalnych, którzy zechcieli stwierdzić, że „osoby ochrzczone, które się rozwiódły i zawarły ponowny związek cywilny, powinny być bardziej włączane we wspólnoty chrześcijańskie na różne możliwe sposoby, unikając wszelkich okazji do zgorszenia. Kluczem duszpasterskiego towarzyszenia im jest logika integracji [...] Ich udział może wyrażać się w różnych posługach kościelnych: trzeba zatem rozeznaczyć, które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej oraz instytucjonalnej można przewyciężyć. Oni nie tylko nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii. Ta integracja jest też potrzebna ze względu na troskę i chrześcijańskie wychowanie ich dzieci, które muszą być uznane za najważniejsze” (AL, nr 299).

Papież Franciszek na zakończenie pierwszego etapu obrad synodalnych i w perspektywie ich ostatecznego sfinalizowania podczas drugiej sesji w 2015 roku uznał za stosowne zwrócić uwagę na szereg pokus, które w trosce o prawidłowe oblicze duszpasterstwa rodzinnego wymagają przewyciężenia. Oto one:



- pokusa „nieprzyjaznej sztywności”, wyrażająca się w chęci zamknięcia się w obrębie tego, co zostało skodyfikowane; tego, co znamy, a nie tego, czego powinniśmy się jeszcze nauczyć;
- pokusa „destrukcyjnej pobłażliwości”, która w imię złudnego miłosierdzia bandażuje rany, zamiast je leczyć;
- pokusa „przemieniania kamieni w chleb”, aby przerwać uciążliwy post (por. Łk 4,1-4), a także „przemieniania chleba w kamień”, by nim rzucić w ludzi słabych i grzesznych (por. J 8,7), to znaczy, by przekształcić go w „ciężary nie do uniesienia” (por. Łk 11,46);
- pokusa „zaniedbywania *depositum fidei* bądź „ignorowania rzeczywistości” (Franciszek 2014, s. 19).

Gotowość zmierzenia się z tymi pokusami, która została wyrażona zarówno w *Relatio Synodi* z pierwszej i drugiej sesji, jak i w posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* świadczy, że kościelne duszpasterstwo rodzin nie zamierza szukać alibi dla bezczynności. Nie zamierza też jednak – w konfrontacji z ideologią postmodernizmu – koncentrować swojej uwagi wyłącznie na sytuacjach skrajnych. Kościół bowiem nie może być tylko „szpitalem polowym”. Jego członkowie przecież mają być „solą ziemi” i „światłością świata” (por. Mt 5,13-14). Stąd też niezbywalnym rysem odnawiającego się duszpasterstwa rodzinnego musi być umocnienie wspólnot zdrowych i wiernych sakramentalnemu przymierzu z Bogiem, by okazały się gotowe i zdolne do dawania wiarygodnego świadectwa powierzonej im „Ewangelii rodziny”. Dopiero w tej perspektywie jest możliwa w pełni skuteczna i owocna terapia tych wspólnot rodzinnych, które znalazły się w najróżnorodniejszych „sytuacjach nieregularnych” (AL, nr 200; Gentili 2014, s. 15-19).

BETWEEN HUMAN LIMITS AND THE LAW OF GOD.  
THE PASTORAL CARE OF MERCY IN THE IRREGULAR SITUATIONS

SUMMARY

The apostolic exhortation of Pope Francis *Amoris laetitia* formulates a number of indications regarding the pastoral care of families. They also apply to so-called marital irregular situations. One of the main principles of pastoral care in such situations is responsibility for man, for his spiritual development. This responsibility requires good pastoral understanding of various situations and accompanying the man on his ways of spiritual development. This article proposes the application of the paradigm of mercy as a principle proper for this kind of pastoral work.



**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo; rozwiedzeni; sytuacje nieregularne; miłosierdzie; *Amoris laetitia*

**Keywords:** pastoral care; divorced; irregular situations; mercy; *Amoris laetitia*

## BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI (2012), *Szczęśliwe dzieciństwo każdemu z nas daje przedsmak raju*. Rozmowa Papieża z uczestnikami spotkania rodzin podczas Święta Świadców, Mediolan 2.06.2012, „L'Osservatore Romano” 7-8, s. 20-23.
- Coccopalmerio F. (2017), *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji Amoris laetitia papieża Franciszka*, tłum. E. Augustyn, Dodatek specjalny do „Tygodnika Powszechnego”, Kraków.
- Franciszek (2014), *Obecność Papieża jest gwarancją*. Przemówienie na zakończenie obrad Synodu (18.10.2014), „L'Osservatore Romano” 11, s. 19-21.
- Franciszek (2014), *Żyjemy w epoce miłosierdzia*. Spotkanie z kapłanami diecezji rzymskiej, 6.03.2014, „L'Osservatore Romano” 3-4, s. 29-31.
- Franciszek (2013), *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Watykan.
- Franciszek (2016), *Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, Watykan.
- Gentili C. (2014), *Kościół, rodzina i wyzwania ponowoczesności*, „Społeczeństwo” 3, s. 15-19.
- Gilaski M. (2017), *Po adhortacji Amoris laetitia: drogi miłosierdzia dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Homo Dei” 1, s. 41-50.
- Halik T. (2006), *Wzywany czy niewzywany. Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków.
- III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów (2014), *Relatio Synodi – Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji*, „L'Osservatore Romano” 35, s. 8-18.
- Jan Paweł II (2001), *List apostolski Novo millennio ineunte*, Watykan.
- Jan Paweł II (1994), *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Poznań.
- Kasper W. (2014), *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. R. Zajączkowski, Poznań.
- Krajczyński J. (2017), *Rozeznawanie sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. Praktyczny komentarz do Amoris laetitia*, Kraków.
- Léon-Dufour X. (1986), *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań.
- Majorano S. (2017), *Rozsądek osobisty i duszpasterski według Amoris laetitia a wizja moralności św. Alfonsa Liguoriego*, „Homo Dei” 2, s. 11-32.
- Makowski T. (1971), *Pastoralny aspekt spowiedzi małżonków*, „Homo Dei” 3, s. 206.
- Makowski T. (2010), *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach w świetle posoborowych wskazań Stolicy Apostolskiej*, „Studia Gnesnensia” XXIV, s. 203-249.
- Misiarczyk L., Sprusiński P. (2012), *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie” 40, s. 27-48.
- Mroczkowski I. (2017a), *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock.
- Mroczkowski I. (2017b), *Etos sumienia a dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 1, s. 105-120.
- Polak M. (2014), *Duszpasterstwo miłosierdzia. Miłosierdzie jako paradygmat pastoralnej misji Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 15, s. 7-21.
- Polak M. (2007), *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w świetle mistagogicznej koncepcji duszpasterstwa*, w: *Evangelizare pauperibus*, red. M. Olczyk, P. Podeszwa, Gniezno, s. 427-444.

- Polak M. (2017), *Towarzystwo narzeczonym we wspólnocie kościelnej*, w: *Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostołskiej Amoris laetitia dla duszpasterstwa rodzin*, red. J. Goleń, Lublin, s. 299-307.
- Schönborn Ch. (2016), *Proste jak powiedzenie «dobry wieczór»*. Prezentacja adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*, „L'Osservatore Romano” 5, s. 52.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2017), „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*”. Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von *Amoris laetitia* (23.01.2017), Serie: Die deutschen Bischöfe 104, Bonn.
- Sobór Watykański II (2002), Konstytucja *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.

**MIECZYSLAW POLAK prof. UAM** – ks. dr hab., profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; przewodniczący stowarzyszenia pastoralistów Europy Środkowej i Wschodniej (Post-Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen); autor książek: *Parafia dzisiaj. Podstawy i kierunki duszpasterskiej odnowy* (Poznań 2007); *Auf dem Weg zu einer christlichen Ehe und Familie* (Poznań 2008); *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła* (Poznań 2012); *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne* (Poznań 2014); *Prezbiterologia pastoralna. Pastoralna tożsamość współczesnego kapłana* (Poznań 2016); redaktor czasopisma naukowego „Teologia Praktyczna” oraz międzynarodowej serii wydawniczej „Pastoraltheologische Hefte”; autor ponad 70 artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii pastoralnej, duszpasterstwa rodzin i katechetyki.



ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

## **Wstępna recepcja adhortacji *Amoris laetitia* przez Konferencję Amerykańskich Biskupów Katolickich**

Wydaje się, że tematyka małżeństwa i rodziny w świecie współczesnym jest jednym z kluczowych problemów, z jakimi, szczególnie w krajach wysokorozwiniętych, boryka się Kościół katolicki. W Stanach Zjednoczonych już od II połowy XX wieku dyskusja dotycząca małżeństwa i rodziny obejmuje coraz więcej aspektów, począwszy od uznania prawa do aborcji i eutanazji, a na legalizacji związków jedнопłciowych kończąc. W ciągu ostatnich 15 lat, mimo wzrostu liczby populacji o prawie 40 mln, z roku na rok sukcesywnie spada liczba związków małżeńskich (spadek o ponad 4%)<sup>1</sup>, wzrasta natomiast liczba zawieranych związków jedнопłciowych (z 38% do 49% w skali roku)<sup>2</sup>. Twarde dane statystyczne, jak również obserwacja życia społecznego w USA skłoniła biskupów amerykańskich do rozpoczęcia swego rodzaju „akcji promocyjnej” na podstawie planu strategicznego opracowanego na lata 2017-2020. Szeroka skala działań podejmowanych przez Episkopat Amerykański zainspirowana została ogłoszoną przez papieża Franciszka 8 kwietnia 2016 roku adhortacją apostołską *Amoris laetitia*.

---

<sup>1</sup> W przedstawionych przez *National Venter for Health Statistic* danych statystycznych nie dokonano rozróżnienia na małżeństwa sakramentalne oraz małżeństwa cywilne, por. [www.cdc.gov/nchs/data/dvs/national\\_marriage\\_divorce\\_rates\\_00-15.pdf](http://www.cdc.gov/nchs/data/dvs/national_marriage_divorce_rates_00-15.pdf) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>2</sup> Obecnie, wg danych Instytutu Gallupa, w Stanach Zjednoczonych zawarty zostało około 491 tys. związków jedнопłciowych, por. [www.cbsnews.com/news/same-sex-marriages-us-supreme-court-ruling-estimate](http://www.cbsnews.com/news/same-sex-marriages-us-supreme-court-ruling-estimate) [dostęp: 16.02.2017].

## Struktura oraz formy działalności Konferencji Episkopatu USA

Celem zrozumienia formy działań promocyjnych podejmowanych przez amerykańskich biskupów konieczne jest przedstawienie pokrótce struktury działania Konferencji oraz komisji wchodzących w jej skład.

Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich<sup>3</sup> jest zespołem hierarchów kościelnych wszystkich 51 stanów Ameryki oraz obszarów Wysp Dziewiczych pełniących funkcje duszpasterskie w imieniu wiernych. Celem Konferencji, jak czytamy na oficjalnej stronie internetowej, jest promowanie większego dobra, które Kościół daje ludzkości, głównie poprzez trafnie dostosowaną do okoliczności czasu i miejsca działalność apostołską. Duszpasterska działalność biskupów amerykańskich opiera się w pełni na prawie Kościoła i jest spójna z działalnością pozostałych Konferencji Episkopatu z siedzibą na świecie<sup>4</sup>. Celem Konferencji jest „ujednoczenie, koordynowanie, wspieranie, promocja oraz prowadzenie działalności katolickiej w Stanach Zjednoczonych; organizowanie i prowadzenie działalności religijnej, charytatywnej i społecznej w kraju i za granicą; wsparcie edukacyjne; troska o imigrantów<sup>5</sup>”. Przewodniczącym Konferencji Episkopatu USA, od 15 listopada 2016 roku, jest kardynał Daniel DiNardo, arcybiskup metropolita Galveston-Houston<sup>6</sup>. Zajął on miejsce Josepha Edwarda Kurtza, który pełnił tę funkcję w latach 2013-2016.

W ramach Konferencji Amerykańskich Biskupów działa 17 Komisji<sup>7</sup> (*USCCB Offices*), które mają precyzyjnie określone misje oraz miejsce swojej działalności w strukturach kościelnych. Komisje prezentują również podejmowaną wśród wiernych działalność eventowo-promocyjną, tzn. konferencje, publikacje, materiały wideo z wypowiedziami (świadczeniami) wiernych<sup>8</sup>. Każda spośród 17 komisji na swoich stronach internetowych nie tylko prezentuje działalność duszpasterską, ale podejmuje również próbę zaznajomienia wiernych z dokumentami Kościoła i nauczaniem papie-

<sup>3</sup> Z angielskiego: *United States Conference of Catholic Bishops* (skrót *USCCB*), por: [www.usccb.org](http://www.usccb.org) [dostęp: 03.02.2017].

<sup>4</sup> Misja Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich znajduje się na stronie internetowej w zakładce *Mission Statement*, por: [www.usccb.org/about/mission-statement.cfm](http://www.usccb.org/about/mission-statement.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

<sup>5</sup> “To unify, coordinate, encourage, promote and carry on Catholic activities in the United States; to organize and conduct religious, charitable and social welfare work at home and abroad; to aid in education; to care for immigrants [...]” – [www.usccb.org/about/index.cfm](http://www.usccb.org/about/index.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

<sup>6</sup> Por. [www.archgh.org/CardinalDiNardo](http://www.archgh.org/CardinalDiNardo) [dostęp: 08.02.2017].

<sup>7</sup> Lista wszystkich 32 biur znajduje się na stronie: [www.usccb.org/about/offices.cfm](http://www.usccb.org/about/offices.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

<sup>8</sup> Informacja o sposobie działalności promocyjno-eventowej poszczególnych komisji Episkopatu USA jest o tyle ważna, gdyż w dalszej części tekstu przedstawione zostaną propozycje biskupów amerykańskich dotyczących sposób promocji adhortacji *Amoris laetitia*.

ży spójnych z podejmowaną tematyką. Przykładowo na stronie Komisji ds. Kultu Bożego (*Committee on Divine Worship*)<sup>9</sup> przedstawiona została „Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*” oraz informacje z obchodów pięćdziesięciolecia jej ogłoszenia<sup>10</sup>. Komisja ds. Sprawiedliwości i Rozwoju Człowieka (*Committee on Domestic Justice and Human Development*)<sup>11</sup> prezentuje nauczanie papieża Franciszka w kontekście tematów społecznych<sup>12</sup> oraz jego przepowiadanie o ochronie środowiska na bazie encykliki *Laudato si'*<sup>13</sup>.

Podobnie jak w przypadku innych komisji, stanowisko Kościoła oraz nauczanie Jana Pawła II, a także papieża Franciszka przedstawione zostało na stronie Komisji ds. Świeckich, Małżeństw, Rodzin i Młodzieży (*Committee on Laity, Marriage, Family Life, and Youth*)<sup>14</sup> w poszczególnych jej częściach poświęconych: małżeństwu i rodzinie<sup>15</sup>, naturalnemu planowaniu rodziny<sup>16</sup>, promocji i obronie sakramentu małżeństwa<sup>17</sup>, kwestiom dotyczącym obecności w Kościele kobiet<sup>18</sup> oraz mężczyźni<sup>19</sup>.

Godne uwagi pozostaje to, że Komisja ds. Świeckich, Małżeństw, Rodzin i Młodzieży osobną sekcję na swojej stronie internetowej poświęca adhortacji *Amoris laetitia*, publikując nie tylko treść, ale również powiązane z nią listy, dokumenty oraz przemówienia (również w formie wideo) członków Konferencji Episkopatu USA. Dość istotne wydaje się umieszczenie na owej stronie internetowej sekcji *FAQs – Frequently Asked Questions (Najczęściej zadawane pytania)*. Sekcja zawiera 10 pytań i odpowiedzi; wszystkie dotyczą adhortacji *Amoris laetitia*. Wśród *FAQs* znalazły się pytania o to, czym jest

<sup>9</sup> Por. [www.usccb.org/about/divine-worship](http://www.usccb.org/about/divine-worship) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>10</sup> Por. [www.usccb.org/about/divine-worship/stewards-of-the-tradition-table-of-contents.cfm](http://www.usccb.org/about/divine-worship/stewards-of-the-tradition-table-of-contents.cfm) [dostęp: 07.02.2017].

<sup>11</sup> W skład komisji wchodzi: Committee on International Justice and Peace, Committee on Domestic Justice and Human Development oraz Subcommittee on the Catholic Campaign for Human Development, zob.: [www.usccb.org/about/justice-peace-and-human-development/who-we-are.cfm](http://www.usccb.org/about/justice-peace-and-human-development/who-we-are.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>12</sup> Por. [www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/upload/pope-francis-quotes1.pdf](http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/upload/pope-francis-quotes1.pdf) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>13</sup> Por. [www.usccb.org/about/leadership/holy-see/francis/pope-francis-encyclical-laudato-si-on-environment.cfm](http://www.usccb.org/about/leadership/holy-see/francis/pope-francis-encyclical-laudato-si-on-environment.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>14</sup> Por. [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>15</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>16</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/natural-family-planning/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/natural-family-planning/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>17</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>18</sup> Por. [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/womens-issues/index.cfm](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/womens-issues/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].

<sup>19</sup> Por. [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/mens-issues.cfm](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/mens-issues.cfm) [dostęp: 06.02.2017].



adhortacja, dlaczego powstała, co oznacza jej tytuł i dlaczego warto do niej zajrzeć oraz jakie inne dokumenty Kościoła poruszają tematykę małżeństwa i rodziny<sup>20</sup>.

### **Biskupi amerykańscy wobec Adhortacji *Amoris laetitia***

Na stronie Konferencji Episkopatu Amerykańskiego 31 marca 2016 roku pojawiła się notatka prasowa opublikowana przez dziennikarkę *Catholic News Service* – Cindy Wooden<sup>21</sup> zapowiadająca ogłoszenie przez papieża Franciszka Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*<sup>22</sup>. Notatka zawiera między innymi informacje o tym, że adhortacja stanowi owoc dwuletniej pracy Synodu, a dokument porusza wszelkie kwestie dotyczące małżeństwa i rodziny. Wooden, powołując się na wcześniejsze wypowiedzi papieża Franciszka, pisze, że słowem kluczem w dokumencie *Amoris laetitia* jest pojęcie „integracji”, które odnosi się głównie do rodzin poranionych, z problemami oraz do osób, które ponownie wstąpiły w związek małżeński. Integracja, jak czytamy w notatce prasowej Cindy Wooden, przebiegać ma w strukturach Kościoła katolickiego. Jak mówi papież Franciszek, „kwestia integracji jest ważna... drzwi są zawsze otwarte. Nie można jednak tak po prostu powiedzieć: od teraz mogę przyjmować Pana Jezusa w Komunii Świętej<sup>23</sup>”. Przyjmowanie Komunii przez osoby, które ponownie zawarły związek małżeński, jest możliwe, ale integracja, którą ma na myśli papież, „to podróż, ścieżka<sup>24</sup>”.

W dniu ogłoszenia Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* na swojej stronie biskupi amerykańscy opublikowali dwie kolejne notatki prasowe, autorstwa Cindy Wooden, zaczerpnięte z portalu *Catholic News Service*. Pierwsza z informacji stanowi omówienie treści „Adhortacji *O miłości w rodzinie*”, a we wstępie przeczytać można, że „dokument nie zawiera żadnych

<sup>20</sup> Warto zwrócić uwagę, że *FAQs* na stronie Konferencji Episkopatu USA przedstawione są w wersji anglojęzycznej oraz w języku hiszpańskim, por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/amoris-laetitia.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/amoris-laetitia.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>21</sup> *Catholic News Service* jest wiodącą, religijną agencją informacyjną, której celem jest pełne, rzetelne i obiektywne zaangażowanie w życie Kościoła w świecie współczesnym, por. [www.catholicnews.com/index.cfm](http://www.catholicnews.com/index.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>22</sup> Por. [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/pope-to-release-document-on-the-family-april-8.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/pope-to-release-document-on-the-family-april-8.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Słowa te wypowiedział papież Franciszek w rozmowie z dziennikarzami podczas podróży powrotnej z Meksyku 18 lutego 2016 r., por. [www.romereports.com/2017/02/14/church-only-allows-divorcees-to-receive-the-sacraments-if-they-wish-to-change-their-situation-but-ar](http://www.romereports.com/2017/02/14/church-only-allows-divorcees-to-receive-the-sacraments-if-they-wish-to-change-their-situation-but-ar) [dostęp: 18.02.2017].

nowych przepisów i norm. Warto jednak uważnie zapoznać się z wszystkim tym, co związane z posługą na rzecz rodziny, przykładając szczególną wagę do języka oraz postawy podczas wyjaśniania nauki Kościoła<sup>25</sup>”. Druga z wiadomości opublikowana na stronie Komisji Episkopatu Amerykańskiego opatrzona została tytułem „Papież spogląda na sedno życia rodzinnego<sup>26</sup>”. W opinii redaktor Cindy Wooden papież Franciszek patrzy na tematykę małżeństwa i rodziny z perspektywy teologicznej i obejmuje małżonków od lat młodości do wieku podeszłego. Ojciec Święty, poruszając tematykę małżeństwa, dotyka również sytuacji prozaicznych, wprawdzie nie odnosi się do „latających talerzy” w małżeńskiej kuchni oraz nie przytacza żartów o teściowej, jednak skupia się na problemach pojawiających się w pierwszym roku małżeństwa, na konieczności dotarcia się współmałżonków i spojrzenia na konflikty z szerszej perspektywy<sup>27</sup>.

Już 7 kwietnia 2016 roku na stronie Konferencji opublikowana została informacja prasowa<sup>28</sup> zawierająca wypowiedzi przewodniczącego Komisji ds. Świeckich, Małżeństw, Rodzin i Młodzieży biskupa Richarda J. Malone’a<sup>29</sup>. Zdaniem biskupa Malone’a, adhortacja papieża Franciszka to bogata refleksja nad misją rodziny, pokazuje, w jaki sposób Boża wizja małżeństwa może zostać zaimplementowana w codzienne życie małżonków oraz jak Kościół winien pomagać tym rodzinom, które mają trudności i borykają się z problemami. W opinii przewodniczącego Komisji ds. Świeckich, Małżeństw, Rodzin i Młodzieży posynodalna adhortacja stanowi inspirację zarówno dla duchownych, jak i osób świeckich, które przygotowują młodych do sakramentu małżeństwa oraz towarzyszą małżonkom w radościach i trudach ich życia codziennego. „Zachęcam wszystkich katolików – pisze biskup Richard J. Malone – zwłaszcza powołanych do małżeństwa i rodziny, by od czasu do czasu czytać i studiować adhortację jako duszpasterski przewodnik małżeńskiego powołania w Panu<sup>30</sup>”.

Dzień później, tj. 8 kwietnia 2016 roku, na stronie Amerykańskiej Komisji Episkopatu pojawił się list ówczesnego przewodniczącego Konferencji Epi-

---

<sup>25</sup> Por. [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/share-truth-of-family-with-mercy-help-those-struggling-pope-says.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/share-truth-of-family-with-mercy-help-those-struggling-pope-says.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>26</sup> ‘Pope Looks at the Nitty-Gritty of Family Life’, por. [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>27</sup> Por. [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>28</sup> Por. [www.buffalodiocese.org/bishop-malone](http://www.buffalodiocese.org/bishop-malone) [dostęp: 08.02.2017].

<sup>29</sup> Oryginalny tytuł brzmi: *Pope Francis’ Apostolic Exhortation On Love in the Family Welcomed by USCCB Family Life Committee Chairman*, por. [www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm) [dostęp: 08.02.2017].

<sup>30</sup> [www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm) [dostęp: 08.02.2017].

skopatu USA Josepha Edwarda Kurtza, arcybiskupa metropolity Louisville<sup>31</sup>. „Papież ofiarował nam list miłosny dla rodzin – pisze arcybiskup Kurtz – list miłosny zapraszający nas wszystkich, a zwłaszcza małżeństwa i rodziny, do wzrastania w miłości<sup>32</sup>”. Przewodniczący Konferencji Episkopatu podkreśla, że papież Franciszek wzywa wiernych Kościoła do bycia bliżej Chrystusa, do dzielenia się otrzymanymi łaskami. „Nauczanie Jezusa inspiruje nas do wypełniania swojego życia Bożą nadzieją, a miłosierdzie Chrystusowe leczy i podtrzymuje nas w chwilach upadku<sup>33</sup>” – pisze w swoim liście przewodniczący Joseph Edward Kurtz.

Z końcem września na stronie Konferencji Episkopatu pojawił się kolejny list przewodniczącego Josepha Edwarda Kurtza na temat „*Amoris laetitia*”, *ogromny dar dla Kościoła oraz rodzin w Stanach Zjednoczonych*<sup>34</sup>. List stanowi wstęp do ogłoszonego w tym samym czasie raportu w sprawie przyjmowania i wdrażania adhortacji w Stanach Zjednoczonych (‘Report on Reception and Implementation of *Amoris Laetitia* in the United States’<sup>35</sup>). Arcybiskup Kurtz wyjaśnia, że na wniosek amerykańskich biskupów podjęto prace nad tym, by aktywnie wdrażać naukę papieża Franciszka i objąć troską wszystkie amerykańskie małżeństwa i rodziny. Konferencja Episkopatu USA, na poziomie krajowym, oczekuje opracowania kompleksowego planu duszpasterskiego dla małżeństw i rodzin inspirowanego nauczaniem Ojca Świętego. Plan winien zostać wdrożony w życie w ciągu najbliższych kilku lat i stać się szansą dla amerykańskiego Kościoła, szansą na promocję i wcielenie w życie bogatej wizji małżeńsko-rodzinnej przedstawionej na łamach papieskiej adhortacji<sup>36</sup>.

Opracowany we wrześniu 2016 roku raport, o którym w swoim liście wspomina przewodniczący Konferencji Episkopatu USA Joseph Edward Kurtz składa się z czterech części: Wstęp, Odbiór, Omówienie propozycji rozwiązań oraz Sugestie. We Wstępie zamieszczone zostały kluczowe informacje dotyczące czasu, miejsca oraz osób uczestniczących w badaniu. Mianowicie, przeprowadzone w okresie lipiec-sierpień 2016 roku badanie obejmowało 59 diakonii oraz 18 organizacji związanych z Kościołem, a wzięli w nim udział nie tylko amerykańscy biskupi, ale również liderzy katolickich organizacji. Już w dniu ogłoszenia *Amoris laetitia* rozpoczęto działania promocyjne w me-

---

<sup>31</sup> Por. [www.usccb.org/about/leadership/usccb-president-biography-and-statements.cfm](http://www.usccb.org/about/leadership/usccb-president-biography-and-statements.cfm) [dostęp: 08.02.2017].

<sup>32</sup> [www.usccb.org/news/2016/16-041.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-041.cfm) [dostęp: 08.02.2017].

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> ‘*Amoris Laetitia*, a Tremendous Gift for Church and Families in the U.S.’, por. [www.usccb.org/news/2016/16-127.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-127.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>35</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report-on-Reception-and-Implementation-of-Amoris-Laetitia-in-the-United-States.pdf](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report-on-Reception-and-Implementation-of-Amoris-Laetitia-in-the-United-States.pdf) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>36</sup> Por. tamże.

diach społecznościowych, które trwały przez 40 dni<sup>37</sup>. Raport zapowiada również, iż kolejne działania promocyjne na lata 2017-2020 zostaną zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu USA w listopadzie 2016 roku<sup>38</sup>.

Osoby biorące udział w badaniu bardzo pozytywnie odnoszą się do treści adhortacji, a Ojcu Świętemu są wdzięczne za poruszoną tematykę. Warto zwrócić uwagę na to, że uczestnicy badania mocno podkreślają, iż media (zarówno katolickie, jak i ogólnokrajowe) w chwili ogłoszenia papieskiego dokumentu komentowały tylko niektóre jego kwestie, a wiele innych ważnych tematów nie zostało w ogóle poruszonych. Sytuacja ta, zdaniem respondentów, stanowi wyzwanie dla członków Kościoła katolickiego, by poruszyć wszystkie uwzględnione w *Amoris laetitia* kwestie. W opinii kilku biskupów oraz liderów katolickich organizacji biorących udział w badaniu adhortacja papieża Franciszka stanowi odpowiedź na pytanie, w jaki sposób rozmawiać z osobami wierzącymi żyjącymi w nieregularnych związkach i towarzyszyć im, jak odnowić przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa oraz jakie nowe formy wsparcia potrzebne są we współczesnym amerykańskim Kościele<sup>39</sup>.

W odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób powinny zostać wdrożone działania promujące adhortację apostolską *Amoris laetitia*, biskupi oraz liderzy katolicycy przedstawili szereg rozwiązań, z czego siedem zostało szczegółowo opracowanych w raporcie. Kluczowym aspektem we wdrażaniu nauki papieża Franciszka stanowi rozważa oraz poprawność. By tego dochować, konieczne jest zaangażowanie wielu stron, nie tylko duchownych, ale również świeckich członków Kościoła. To właśnie współpraca z wiernymi przedstawiona została w raporcie jako drugi z elementów implementacji treści adhortacji do wspólnoty Kościoła. Warto jednak zwrócić uwagę, że pod hasłem „współpraca z wiernymi” nie kryją się wcale formy owej współpracy, a raczej drogi/kanaly, którymi trafić można do wiernych. W punkcie tym mowa konkretnie o rozpowszechnieniu nauki Ojca Świętego w mediach społecznościowych, na stronach internetowych, w biuletynach i czasopismach parafialnych oraz w katolickich rozgłoszeniach radiowych. Kilka katolickich organizacji oraz dwóch biskupów planuje przygotowanie czteroczęściowych seminariów internetowych (webinariów<sup>40</sup>) prezentujących dokument *Amoris laetitia*. Wśród innych metod promocji adhortacji wymienia się materiały wideo z nagraniami kazań biskupów oraz udostępniane w Internecie narzędzia (tzw. toolkity) z materiałami wspomagającymi działalność duszpasterską.

---

<sup>37</sup> Działania promocyjne prowadzone są na następujących stronach internetowych: [www.usccb.org](http://www.usccb.org), [www.foryourmarriage.org](http://www.foryourmarriage.org), and [www.marriageuniqueforareason.org](http://www.marriageuniqueforareason.org) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>38</sup> Plan ten został omówiony w dalszej części artykułu.

<sup>39</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report...](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report...) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>40</sup> Por. [www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233](http://www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233) [dostęp: 16.02.2017].

Wielu z respondentów poruszało temat edukacji oraz formacji zarówno osób duchownych, jak i świeckich zaangażowanych w życie Kościoła. Kilku diakonów deklaroowało, że planuje rozpocząć seminaria, prace w grupach na podstawie treści adhortacji *Amoris laetitia*. Pojawiały się również głosy, że poruszane w dokumencie Ojca Świętego treści powinny zostać wykorzystane do stworzenia programu nauczania w seminariach w Stanach Zjednoczonych<sup>41</sup>.

Znaczną część opracowanego raportu stanowi kwestia wdrożenia nauki papieża Franciszka w amerykańskich diecezjach. To właśnie w diecezjalnych ośrodkach zajmujących się problematyką małżeńsko-rodzinną winno się studiować treść *Amoris laetitia*, edukować oraz formować osoby przygotowujące się do małżeństwa. Dokument papieża Franciszka stanowić powinien doskonałe źródło dla członków formacji duchowych. Wielu z biskupów amerykańskich, opierając się na adhortacji apostołskiej, zadeklarowało zmiany struktur organizacyjnych w swoich diecezjach<sup>42</sup>.

Biskupi oraz liderzy organizacji katolickich zwrócili uwagę na fakt, że promocja ogłoszonego przez Ojca Świętego dokumentu powinna dotrzeć do różnych, sprofilowanych grup wszelkimi możliwymi kanałami komunikacji. Niestety raport nie precyzuje w tej części, jakie to są konkretne grupy osób, wydaje się jednak, że mowa o wiernych trwających w związkach niesakramentalnych oraz o rodzinach borykających się z konkretnymi, omawianymi w adhortacji problemami<sup>43</sup>.

Szereg biorących udział w badaniu respondentów zauważyło, że Kościół powinien przykładać większą wagę do przygotowania do sakramentu małżeństwa osób młodych. Zdaniem biskupów, kwestia ta wymaga ponownej oceny na podstawie nauczania papieża Franciszka oraz umocnienia. Co więcej, kilku biskupów widzi nawet konieczność opracowania nowego programu przygotowania do małżeństwa w amerykańskim Kościele. Grupa innych duchownych wspomina natomiast o przewartościowaniu i wzbogaceniu nauczania o małżeństwie głównie na podstawie rozdziału IV adhortacji *Amoris laetitia*. Respondenci stawiają nacisk na doświadczenie małżeńskie wiernych swoich diecezji, na poświęcenie uwagi kwestiom związanym z trudnościami w relacjach mąż-żona oraz problemach osób rozwiedzionych i trwających w separacji. Biskupi zadeklarowali również konieczność otoczenia opieką duchową tych wiernych, którzy wstąpili w ponowne związki. W raporcie nie zostały pominięte także kwestie dotyczące naturalnego planowania rodziny, problemów związanych z homoseksualizmem, jak też rodzin z dziećmi wymagającymi specjalnej troski. Tematem do ponownego rozpatrzenia, w świetle nauczania

---

<sup>41</sup> Por. [www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233](http://www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>42</sup> Por. tamże.

<sup>43</sup> Por. tamże.

papieża Franciszka, będzie dla amerykańskiego Kościoła sprawa społeczności latynoamerykańskiej<sup>44</sup>.

„Odnowiony model duszpasterstwa” to ostatni z tematów poruszonych w części „Omówienie propozycji rozwiązań” raportu. W miejscu tym biskupi i liderzy katolickich organizacji mówią o „nowym tonie wprowadzonym przez papieża Franciszka, który kładzie nacisk na towarzyszenie, miłosierdzie oraz akcentowanie mocnych stron życia rodzinnego<sup>45</sup>”. Wielu z biskupów, po przeanalizowaniu sytuacji w swojej diecezji, wskazuje konkretne działania mające na celu wsparcie małżeństw oraz rodzin.

W części kończącej raport znajduje się przykładowo informacja o konieczności przygotowania broszury zawierającej *FAQs – Najczęstsze pytania i odpowiedzi* na podstawie treści *Amoris laetitia*. Zdaniem biskupów, broszura ta stanowić może doskonale źródło informacji dla osób przygotowujących się do małżeństwa, nowożeńców, rodziców oraz osób samotnie wychowujących potomstwo, jak również dla wszystkich członków rodzin znajdujących się w sytuacjach kryzysowych. Dodatkowo, materiał ten to gotowa odpowiedź na problemy z zakresu ideologii *gender*, pornografii oraz konwalidacji.

Zebrane w dokumencie *Report on Reception and Implementation of Amoris Laetitia in the United States* propozycje zostały poddane pod głosowanie przez amerykańskich biskupów 15 listopada 2016 roku. Efekty tego głosowania przedstawione zostały na stronie Konferencji Episkopatu Ameryki jako czteroletni plan strategiczny<sup>46</sup>. Plan, którego celem jest przekazywanie trwałego świadectwa mocy miłości Chrystusa w świecie współczesnym, zatwierdzony został głosami 199 biskupów, przeciwko głosowały 4 osoby, natomiast 2 wstrzymały się od głosu. „Podczas pracy mamy okazję współdziałać z naszymi braćmi i siostrami na każdym etapie ich życiowej drogi oferując im miłość i wsparcie, a to z kolei pozwala spotkać osobę Jezusa, który wzmacnia nas na naszej codziennej drodze”<sup>47</sup>.

Plan strategiczny zatwierdzony przez biskupów amerykańskich na lata 2017-2020 obejmuje prace 16 stałych komisji, 18 podkomisji oraz komisji dodatkowej (*ad-hoc committee*). Działania te dają podwaliny dla ponad 740 projektów do realizacji przez Komisję Episkopatu USA. Wśród nich warto wymienić chociażby promocję dokumentu *Amoris laetitia* w mediach społecznościowych oraz spotkanie liderów katolickich w 2017 roku na Florydzie (*National Convocation of Catholic Leaders*)<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Por. [www.usccb.org/news/2016/16-151.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-151.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm) [dostęp: 16.02.2017].



Działania strategiczne koncentrują się na pięciu priorytetach, a ich celem jest niesienie pomocy w aspekcie duchowym oraz fizycznym osobom potrzebującym. Priorytety działań są następujące:

- 1) Ewangelizacja: otwarcie na oścież drzwi Chrystusowi poprzez działalność misyjną oraz osobiste spotkania.
- 2) Rodzina i małżeństwo: promowanie i wsparcie życia rodzinnego; inspirowanie osób wierzących do zawarcia sakramentu małżeństwa.
- 3) Życie ludzkie i godność: stanie na straży świętości życia ludzkiego od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci ze szczególną troską o osoby ubogie oraz podatne na zranienia.
- 4) Powołanie i formacja ciągła: wspieranie powołań kapłańskich i zakonnych.
- 5) Wolność religijna: promocja i obrona wolności religijnej na terenie Stanów Zjednoczonych oraz poza jej granicami stanowi formę służby, świadectwa oraz uwielbienia.

Wśród priorytetów znalazło się również zaproszenie skierowane do katolickich liderów diecezjalnych oraz parafialnych do podjęcia współpracy z członkami Komisji Episkopatu, gdyż „podjęcie wspólnej pracy na wszystkich szczeblach hierarchii Kościoła sprawi, że plan strategiczny zrealizowany zostanie w najgłębszym aspekcie”<sup>49</sup>.

W ramach realizacji owego planu strategicznego z końcem stycznia 2017 roku Komisja Episkopatu USA szeroko promowała obchodzony co roku Narodowy Tydzień Małżeństwa (*National Marriage Week USA*<sup>50</sup>) w dniach 7-14 lutego, jak również Światowy Dzień Małżeństwa (*World Marriage Day*<sup>51</sup>) obchodzony w drugą niedzielę lutego (w tym roku 12 lutego)<sup>52</sup>. Media społecznościowe w tym okresie transmitowały rekolekcje małżeńskie oparte właśnie na nauczaniu papieża Franciszka o miłości i rodzinie<sup>53</sup>. Narodowy Tydzień Małżeństwa oraz Światowy Tydzień Małżeństwa to pierwsze, aczkolwiek nie nowe, punkty realizacji planu strategicznego na lata 2017-2020.

---

<sup>49</sup> Por. [www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>50</sup> Obchody National Marriage Week rozpoczęły się w 2002 roku w Stanach Zjednoczonych, zaczerpnięte zostały z obchodów Marriage Week International, por. [www.marriage-weekinternational.com](http://www.marriage-weekinternational.com) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>51</sup> World Marriage Day zapoczątkowała organizacja Worldwide Marriage Encounter w 1983 roku, por. [www.wwme.org](http://www.wwme.org) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>52</sup> [www.usccb.org/news/2017/17-028.cfm](http://www.usccb.org/news/2017/17-028.cfm) [dostęp: 16.02.2017].

<sup>53</sup> Por. [www.facebook.com/foryourmarriage](https://www.facebook.com/foryourmarriage) [dostęp: 16.02.2017].



## „Dubia” kardynała Burke

Na zakończenie warto zwrócić uwagę, że biskupi amerykańscy bardzo szeroko komentują oraz promują apostolską adhortację *Amoris laetitia*, jednak na stronie episkopatu trudno znaleźć informacje o amerykańskim duchownym, kardynale Raymondzie Leo Burke’u<sup>54</sup>, a przecież 19 września 2016 roku kardynał Burke wraz z Walterem Brandmullerem<sup>55</sup>, Carlem Caffarrą<sup>56</sup> oraz Joachimem Meisnerem<sup>57</sup> wystosowali do papieża Franciszka oraz kardynała Gerharda Mullera, prefekta Kongregacji ds. Wiary, pięć pytań (z łaciny *dubia*), których celem było doprecyzowanie zawartych w *Amoris laetitia* sformułowań. Ze względu na brak odpowiedzi kardynał Raymond Leo Burke opublikował, na łamach „National Catholic Register” wszystkich pięć pytań skierowanych do papieża wraz z ich uzasadnieniem oraz kontekstem<sup>58</sup>. Pytania postawione zostały w taki sposób, że wymagały od papieża Franciszka jednoznacznej odpowiedzi „tak” lub „nie”. Pierwsze z nich dotyczyło kwestii dopuszczenia do przyjmowania Komunii Świętej osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych. Kwestia druga dotyczyła punktu 304. adhortacji *Amoris laetitia* i nawiązywała do aktualności nauczania Jana Pawła II przedstawionego w encyklice *Veritatis splendor* (79). Pytanie brzmiało: Na ile aktualne jest mówienie o istnieniu bezwzględnych norm moralnych zakazujących, bez wyjątku, czynów wewnętrznie złych? Kolejne pytanie, nawiązujące do punktu 301. adhortacji papieża Franciszka, miało na celu zweryfikować, czy osoba wstępująca w kolejny związek cywilny dopuszcza się cudzołóstwa, znajdując się tym samym w sytuacji obiektywnego grzechu ciężkiego. Czwarte z postawionych przez kardynałów pytań dotyczyło „okoliczności łagodzących moralną odpowiedzialność” (AL, nr 302) osób żyjących w związkach „nieregularnych”. Również tutaj pojawiło się nawiązanie do nauczania Jana Pawła II, który w encyklice *Veritatis splendor* pisał, że „okoliczności lub intencje nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn subiektywnie godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić” (VS, nr 81). Ostatnia wątpliwość również nawiązywała do nauki papieża Jana Pawła II, a dotyczyła konkretnie punktu 303. *Amoris laetitia*. Mianowicie w punkcie 56. encykliki *Veritatis splendor* Jan Paweł II

<sup>54</sup> Por. [www.catholic-hierarchy.org/bishop/bburke.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bburke.html) [dostęp: 20.02.2017].

<sup>55</sup> Por. [www2.fiu.edu/~mirandas/bios2010.htm#Brandmuller](http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios2010.htm#Brandmuller) [dostęp: 20.02.2017].

<sup>56</sup> Por. [web.archive.org/web/20060827031748/http://catholic-pages.com:80/hierarchy/cardinals\\_bio.asp?ref=242](http://web.archive.org/web/20060827031748/http://catholic-pages.com:80/hierarchy/cardinals_bio.asp?ref=242) [dostęp: 20.02.2017].

<sup>57</sup> Por. [www.catholic-pages.com/hierarchy/cardinals\\_bio.asp?ref=51](http://www.catholic-pages.com/hierarchy/cardinals_bio.asp?ref=51) [dostęp: 20.02.2017].

<sup>58</sup> Por. [www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia](http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia) [dostęp: 20.02.2017].

wykluczał przyjęcie „podwójnego statusu prawdy moralnej” (VS, nr 56), czyli twórczą interpretację sumienia, i podkreślał, iż sumienie nie może być uprawnione do uzasadniania wyjątków od bezwzględnych norm moralnych zakazujących czynów wewnętrznie złych<sup>59</sup>. Do chwili obecnej papież Franciszek nie odniósł się do postawionych przez kardynałów pytań, zaś na stronie Konferencji Episkopatu USA nie pojawiają się żadne nowe informacje, wpisy, listy bądź przemówienia kardynała Raymonda Leo Burke.

\*

Tematyka małżeństwa i rodziny poruszana w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* wydaje się niezwykle aktualna, a grunt, na który trafiła w społeczeństwie amerykańskim, niezwykle chłonny. Uzasadnienie dla szerokiej skali działań promocyjnych treści adhortacji wydaje się oczywiste. Stany Zjednoczone od kilku dekad borykają się z problemem aborcji, eutanazji, kwestią legalizacji związków jedнопłciowych oraz spadkiem liczby zawieranych małżeństw. Biskupi amerykańscy z pełną odpowiedzialnością stawiają czoła problemom małżeńsko-rodzinnym, z którymi boryka się Kościół. Promocja nauczania papieża Franciszka wydaje się przemyślana, czego dowodem jest przeprowadzone wśród wszystkich biskupów i liderów katolickich badanie mające na celu wypracowanie konkretnych działań wspierających amerykańską rodzinę. Opracowany na podstawie odpowiedzi respondentów plan strategiczny realizowany nie tylko za pośrednictwem osób duchownych czy konsekrowanych, ale również świeckich, ma szansę odnieść sukces. Zwłaszcza, że w jego realizacji uwzględniono wszystkie dostępne w świecie współczesnym formy komunikacji: listy biskupów czytane podczas mszy, media społecznościowe obsługiwane przez Konferencję Episkopatu USA oraz spotkania grupowe i indywidualne organizowane przez poszczególne diecezje. Wydaje się, że już sam zasięg owych narzędzi komunikacji gwarantuje sukces, na efekty zaś przyjdzie poczekać do roku 2020, kiedy to zapewne podsumowane zostaną poszczególne punkty owego planu strategicznego.

---

<sup>59</sup> Por. [www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory...](http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory...) [dostęp: 20.02.2017].

PRELIMINARY RECEPTION OF APOSTOLIC EXHORTATION  
*AMORIS LAETITIA* (“THE JOY OF LOVE”) BY UNITED STATES  
CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS

SUMMARY

In the United States, since the second half of the twentieth century, the issues of marriage and family sets more and wider aspects starting with the recognition of the right to abortion, euthanasia and ending with the legalization of same-sex marriage. A broad aspect of the activities undertaken by the American Episcopate, primarily by Committee on Laity, Marriage, Family Life and Youth, was inspired by Pope Francis' apostolic exhortation “*Amoris laetitia*” (“The Joy of Love”) proclaimed on April 8, 2016. Hard statistical data, as well as the observation of social life in the United States, prompted American bishops to begin a kind of “promotional campaign” based on the strategic plan developed for the period 2017-2020. Based on the answers of respondents (believers) plan was developed which is realized not only by the clerical or consecrated people, but also lay people using all the forms of communication available in the modern world: bishops' letters read during the mass, social media supported by the United States Conference of Catholic Bishops, group and individual meetings organized by American dioceses.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo; rodzina; Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich; adhortacja *Amoris laetitia*

**Keywords:** marriage; family; United States Conference of Catholic Bishops; exhortation *Amoris laetitia*

**BIBLIOGRAFIA**

**Nauczanie papieskie**

Jan Paweł II (1993), Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/veritatis\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html) [dostęp: 03.02.2017].

Franciszek (2016), Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19.03.2016), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/adhortacje/amoris\\_laetitia\\_19032016.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html) [dostęp: 03.02.2017].

**Strony internetowe**

[www.usccb.org](http://www.usccb.org) [dostęp: 03.02.2017].

[www.usccb.org/about/mission-statement.cfm](http://www.usccb.org/about/mission-statement.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

[www.usccb.org/about/index.cfm](http://www.usccb.org/about/index.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

[www.usccb.org/about/offices.cfm](http://www.usccb.org/about/offices.cfm) [dostęp: 03.02.2017].

- [www.usccb.org/about/divine-worship](http://www.usccb.org/about/divine-worship) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/justice-peace-and-human-development/who-we-are.cfm](http://www.usccb.org/about/justice-peace-and-human-development/who-we-are.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/upload/pope-francis-quotes1.pdf](http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/what-we-believe/catholic-social-teaching/upload/pope-francis-quotes1.pdf) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/leadership/holy-see/francis/pope-francis-encyclical-laudato-si-on-environment.cfm](http://www.usccb.org/about/leadership/holy-see/francis/pope-francis-encyclical-laudato-si-on-environment.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/natural-family-planning/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/natural-family-planning/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/index.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/marriage/promotion-and-defense-of-marriage/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/womens-issues/index.cfm](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/womens-issues/index.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/mens-issues.cfm](http://www.usccb.org/about/laity-marriage-family-life-and-youth/mens-issues.cfm) [dostęp: 06.02.2017].
- [www.usccb.org/about/divine-worship/stewards-of-the-tradition-table-of-contents.cfm](http://www.usccb.org/about/divine-worship/stewards-of-the-tradition-table-of-contents.cfm) [dostęp: 07.02.2017].
- [www.archgh.org/CardinalDiNardo](http://www.archgh.org/CardinalDiNardo) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.buffalodiocese.org/bishop-malone](http://www.buffalodiocese.org/bishop-malone) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-040.cfm) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.usccb.org/about/leadership/usccb-president-biography-and-statements.cfm](http://www.usccb.org/about/leadership/usccb-president-biography-and-statements.cfm) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2016/16-041.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-041.cfm) [dostęp: 08.02.2017].
- [www.cdc.gov/nchs/data/dvs/national\\_marriage\\_divorce\\_rates\\_00-15.pdf](http://www.cdc.gov/nchs/data/dvs/national_marriage_divorce_rates_00-15.pdf) [dostęp: 16.02.2017]
- [www.cbsnews.com/news/same-sex-marriages-us-supreme-court-ruling-estimate](http://www.cbsnews.com/news/same-sex-marriages-us-supreme-court-ruling-estimate) [dostęp: 16.02.2017]
- [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/amoris-laetitia.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/amoris-laetitia.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.catholicnews.com/index.cfm](http://www.catholicnews.com/index.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/pope-to-release-document-on-the-family-april-8.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/pope-to-release-document-on-the-family-april-8.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/share-truth-of-family-with-mercy-help-those-struggling-pope-says.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/share-truth-of-family-with-mercy-help-those-struggling-pope-says.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm](http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2016/a-little-bit-country-pope-looks-at-the-nitty-gritty-of-family-life.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2016/16-127.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-127.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report-on-Reception-and-Implementation-of-Amoris-Laetitia-in-the-United-States.pdf](http://www.usccb.org/issues-and-action/marriage-and-family/upload/Report-on-Reception-and-Implementation-of-Amoris-Laetitia-in-the-United-States.pdf) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.foryourmarriage.org](http://www.foryourmarriage.org) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.marriageuniqueforareason.org](http://www.marriageuniqueforareason.org) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233](http://www.biznes-firma.pl/czym-jest-webinar/18233) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2016/16-151.cfm](http://www.usccb.org/news/2016/16-151.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm](http://www.usccb.org/issues-and-action/get-involved/meetings-and-events/usccb-convocation-2017.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.marriage-weekinternational.com](http://www.marriage-weekinternational.com) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.wme.org](http://www.wme.org) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.usccb.org/news/2017/17-028.cfm](http://www.usccb.org/news/2017/17-028.cfm) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.facebook.com/foryourmarriage](http://www.facebook.com/foryourmarriage) [dostęp: 16.02.2017].
- [www.romereports.com/2017/02/14/church-only-allows-divorcees-to-receive-the-sacraments-if-they-wish-to-change-their-situation-but-ar](http://www.romereports.com/2017/02/14/church-only-allows-divorcees-to-receive-the-sacraments-if-they-wish-to-change-their-situation-but-ar) [dostęp: 18.02.2017].
- [www.catholic-hierarchy.org/bishop/bburke.html](http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bburke.html) [dostęp: 20.02.2017].

web.archive.org/web/20060827031748/http://catholicpages.com:80/hierarchy/cardinals\_bio.asp?ref=242 [dostęp: 20.02.2017].  
www.catholic-pages.com/hierarchy/cardinals\_bio.asp?ref=51 [dostęp: 20.02.2017].  
www.ncregister.com/blog/edward-pentin/full-text-and-explanatory-notes-of-cardinals-questions-on-amoris-laetitia [dostęp: 20.02.2017].

**ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK** – w 2009 roku uzyskała tytuł magistra socjologii na Wydziale Nauk Społecznych w Katowicach. Na potrzeby pracy prowadziła badania dotyczące kultury organizacji w międzynarodowych korporacjach m.in. w Bangalore, na południu Indii. W 2010 roku obroniła pracę magisterką z teologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W tym samym roku rozpoczęła studia doktoranckie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, które zakończyła obroną rozprawy na temat: *Obrona wartości rodziny w antropologiczno-moralnej argumentacji czasopisma First Things*. Prace badawcze nad rozprawą doktorską prowadziła w redakcji czasopisma „First Things” w Nowym Jorku.

Od 2016 roku pracuje w Zakładzie Nauk o Rodzinie na stanowisku adiunkta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Główne zainteresowania badawcze: historia teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych, neokonserwatyzm amerykański, małżeństwo i rodzina w społeczeństwie amerykańskim.





# Recenzje



J. Granados, S. Kampowski, J.J. Pérez-Soba, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 176<sup>1</sup>.

We wstępie sami autorzy mówią, że celem napisania *Vademecum* jest pomoc w uporządkowaniu wskazań adhortacji papieskiej *Amoris laetitia* w taki sposób, aby można było uformować możliwie najlepszy model duszpasterstwa rodzin.

Juan Josè Pérez-Soba, Josè Granados i Stephan Kampowski mówią o trzech kryteriach, którymi się posługują, dokonując twórczej interpretacji *Amoris laetitia*. Są nimi: spójność z *itinerarium* synodu, w który ten dokument się wpisuje i w którym kontekstualizuje się; spójność dokumentu samego w sobie oraz spójność z poprzednim nauczaniem Kościoła.

Autorzy po mistrzowsku interpretują treść dokumentu, osadzając go w wypowiedziach papieża Franciszka, wśród których – jak mówią, odnosząc się do słów samego papieża – trzeba oddzielić te wiążące wypowiedziane na mocy Urzędu Piotrowego od prywatnych wyrażanych w formie listów i prywatnych stwierdzeń. Kontekst, w którym umieszczona jest treść prezentowanej książki, stanowi również nauczanie papieży Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI. Oprócz tego pojawiają się odwołania do nauczania: św. Cypriana, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, św. Ignacego z Loyoli, jak również do współczesnych dokumentów Magisterium Kościoła.

Książka jest podzielona na trzy rozdziały według słów kluczy zawartych w tytule: towarzyszyć, rozeznawać, integrować, z tym że w tekście autorzy proponują rozważyć integrację przed rozeznaniem.

*Vademecum* wskazuje na towarzyszenie jako na podstawowe kryterium duszpasterstwa rodzin (AL 200). Wyzwaniem jest dzisiaj podejście emocjonalne albo lepiej sentymentalne do wiary i sakramentów. Dlatego wielu osobom, małżeństwom nie wystarczy wyłożona doktryna, normy życia, gdyż one tego już „nie czują”. Konieczne jest więc towarzyszenie jako przemierzanie z ludźmi drogi ich życia, na której będą oni zdolni zobaczyć światło, mające moc oświecić ich życie, pomóc je zrekonstruować. Towarzyszenie w takim sensie jest zbliżeniem się również do osób, których miłość jest zraniona i zagubiona (AL 201). Jest to metoda pierwotnego Kościoła

---

<sup>1</sup> Profesor J. Granados jest wicedyrektorem oraz profesorem teologii dogmatycznej Instytutu Studiów nad Rodziną i Małżeństwem Jana Pawła II, prof. J.J. Pérez-Soba profesorem teologii pastoralnej małżeństwa i rodziny Instytutu Studiów nad Rodziną i Małżeństwem Jana Pawła II, prof. S.M. Kampowski jest profesorem antropologii filozoficznej Instytutu Studiów nad Rodziną i Małżeństwem Jana Pawła II.

towarzyszącego katechumenom w dojrzewaniu do wiary, jest to przede wszystkim metoda samego Boga-człowieka, towarzyszącego uczniom do Emaus.

Prawem towarzyszenia jest prawo stopniowości, czyli założenie stopniowego wprowadzania narzeczonych oraz następnie małżonków w życie ewangeliczne, poprzez nakreślenie celu ostatecznego tej drogi, którym jest świętość, zbawienie. Istotne jest założenie, że człowiek musi odbyć proces nawrócenia, proces dojrzewania. Byłby on niemożliwy, gdyby duszpasterz oraz wspólnota Kościoła dopuścili stopniowość prawa, czyli przyzwolenie na postępowanie wbrew logice miłości Bożej, która urzeczywistnia się w zachowywaniu wymogów Ewangelii, w stosunku do kogoś z wierzących w takich czy innych warunkach. Dopuszczenie zasady stopniowości prawa można byłoby ująć w słowach: „Nie rozwijaj miłości, nie wzrastaj w człowieczeństwie, nie dąż ku spełnieniu się, czyli ku świętości, rób, co uważasz za słuszne”.

Zasada towarzyszenia, uwzględniająca prawo stopniowości, nie może być pomyłona z etyką sytuacyjną, która na ten rozwój nie pozwala. Stopniowość prawa liczy na siły człowieka, a gdy ten nie potrafi sprostać wymogom Ewangelii, nakłania prawo do swojej sytuacji egzystencjalnej, czyli nie uczy człowieka przekraczania swoich słabości z pomocą łaski. Tymczasem proces towarzyszenia zawiera w sobie: prowadzenie ku dojrzałej miłości, co jest zadaniem życiowym każdego człowieka, które realizuje się w naśladowaniu ofiarnej miłości Chrystusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5,25); prowadzenie ku dojrzałości afektywnej, co zakłada wychowywanie pragnień; prowadzenie ku sakramentom, gdyż nie istnieje miłość chrześcijańska bez miłości Boga. Dlatego towarzyszenie powinno objąć wszystkie etapy życia konkretnego człowieka, a w kontekście adhortacji *Amoris laetitia* poszczególne etapy życia małżeńskiego wraz z przygotowaniem do niego, z uwzględnieniem sytuacji trudnych oraz sytuacji nieregularnych.

Integrowanie zakłada rozpoznanie ostatecznego celu drogi towarzyszenia. Dlatego integrowanie jest przed rozeznaniem, które ze swojej strony odpowiada na pytanie: Która droga jest najlepsza, aby osiągnąć obrany cel – pełnię życia w Chrystusie? Autorzy *Vademecum* wskazują w ten sposób na wymiar tajemnicy w integrowaniu, której nie wolno pomylić z czysto socjologicznym podejściem, co ma na celu usunięcie jakichkolwiek form dyskryminacji i logicznie powoduje nie nawoływanie do nawrócenia, lecz zmianę prawa.

Opierając się na treści adhortacji, Pérez-Soba, Granados i Kampowski twierdzą, że dobro każdego kroku towarzyszenia mierzy się zbliżeniem się do celu, którym jest pełnia życia w Chrystusie (AL 293, 294, 297, 305, 395), lub oddaleniem się od niego. Pełnia życia w Chrystusie zakłada więc niewidzialną, więź Ducha Świętego, mieszkającego w sercach wierzących, ale urzeczywistnia się ona w więzi widzialnej poprzez: wyznawanie wiary Kościoła i życie nią, bycie w komunii z Ciałem Kościoła za pośrednictwem pasterzy oraz życie w harmonii z sakramentami. Te trzy kryteria dają możliwość mierzenia „dystansu” do celu. To w tym ostatnim punkcie w sposób widoczny ukazuje się rozdźwięk życia wiary poszczególnych wiernych z wiarą Kościoła. Prawdziwa integracja zatem zakłada poznanie „ran” oraz poszukiwanie odpowiednich „leków” do kuracji. Zakłada ona drogę wewnętrznej przemiany, drogę

pokuty i przemieniającego nawrócenia, które wymagają towarzyszenia, bycia razem. Przemiana wymaga ciągłego osadzania własnego życia w kontekście Ewangelii, czyli w kontekście samego Jezusa Chrystusa, który „nas umiłował i wydał samego siebie za nas” (Gal 2,20). Z tego więc powodu konieczne jest towarzyszenie, ponieważ przemiana w poszczególnych przypadkach rozciąga się w czasie, nie dopuszcza konkretnych czasowych granic, bo to już się znajduje w rękach Boga.

Jeżeli chodzi o rozeznawanie, to w tym kontekście nie dotyczy ono, jak mówią autorzy, ani stanu łaski konkretnej osoby, ani możliwości nagięcia prawa Ewangelii do jej sytuacji życiowej, lecz sposobu życia w harmonii z prawdą o więzi małżeńskiej, zgodnie z nauczaniem Kościoła oraz rozeznawaniem pragnień i konkretnych kroków w ich realizacji. Dlatego można i trzeba rozeznaczyć znaki zewnętrzne, bo wnętrze człowieka, stan łaski jest znany ostatecznie tylko samemu Bogu.

Tak więc niedopuszczenie osób rozwiedzionych w ponownych związkach do przyjmowania Eucharystii nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że żyją one w stanie grzechu śmiertelnego, lecz jest to stwierdzenie, że sposób ich życia jest sprzeczny z tajemnicą więzi obłubieńczej Chrystusa i Kościoła, celebrowanej w Eucharystii. Jak twierdzą autorzy, przytaczając stwierdzenia z *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu (STh, III, 80, 6), do Komunii mogą przystępować osoby, których życie w sposób jawny nie sprzeciwia się jej tajemnicy. Co oczywiście nie oznacza, że wszyscy zbliżający się do Stołu Pańskiego mogą to czynić. Kapłan nie ma prawa odmówić Eucharystii osobie, która nie ma przeszkód znanych publicznie. Gdyby nawet kapłan wiedział, że osoba ją przyjmująca nie powinna tego robić, może ją upomnieć jedynie prywatnie, nie narażając jej na zniesławienie, co samo w sobie jest grzechem ciężkim. Gdyby to uczynił, byłaby to próba usunięcia zła za pomocą zła. Natomiast kapłan jest zobowiązany do upomnienia w przypadku jawnego konfliktu życia wiernego z Ewangelią. Rozróżnienie Tomasza z Akwinu na grzeszników jawnych i ukrytych pomaga zrozumieć, że w kwestii dopuszczenia do Eucharystii Kościół osądza publiczny sposób życia chrześcijanina, a nie jego życie prywatne. Dlatego nie wystarczy jedynie zbadanie sumienia, to jest niemożliwe ani dla kapłana, ani dla samego zainteresowanego, bo samo serce zna tylko Bóg. Ma to podwójny cel: przypomnienie, że dar sakramentów Eucharystii i małżeństwa są dane całemu Kościołowi w całości Jego tajemnicy, a nie zbiorowości prywatnych osób; oraz pedagogiczny, którym jest przestroga dla innych wiernych przed postępowaniem zaprzeczającym Ewangelię i nawoływanie do życia zgodnego z nauczaniem ewangelicznym. Tak więc istotą rozeznania jest nie dostosowanie prawa do konkretnej sytuacji lub tworzenie wyjątków w prawie, lecz pomoc w znalezieniu właściwego sposobu bycia wiernym(-ą) Bogu oraz małżonkowi w konkretnej sytuacji życiowej.

Przedmiotem rozeznania są: pragnienie Eucharystii, węzeł małżeński oraz środki pomocy. W pierwszym przypadku ważne jest rozeznanie, czy pragnienie Komunii rodzi się z miłości do Chrystusa, czy z powodu tego, że jest to irytująca sytuacja, z poczucia, że ma się prawo do Eucharystii. O ile pierwszy rodzaj pragnienia może prowadzić do dalszego pozytywnego rozwoju, o tyle następne są skazane na niepowodzenie z powodu pretensjonalnego (można powiedzieć egoistycznego) nastawienia do tajem-

nicy Eucharystii, która jest Ciałem Chrystusa, a do Jego Ciała nikt nie ma prawa, bo jest darem, do którego zbliżamy się pod pewnymi warunkami. Rozeznawanie ważności węzła jest oddane w kompetencje sądów, co oczywiście nie jest równoznaczne z tym, że sądy kościelne „dają rozwody”. Sądy mają trudne zadanie stwierdzenia, że związek z pewnych przyczyn nie zaistniał, co samo w sobie nie jest dobrą wiadomością, bo oznacza, że obydwie osoby lub jedna z dwóch ma poważny problem, z którym trzeba się zmierzyć. Natomiast środki pomocy, które mają być dostosowane do sytuacji poszczególnych osób, są dobrze znane: pojednanie małżonków, opuszczenie związku pozamałżeńskiego oraz życie we wstrzemięźliwości.

Podsumowując, można powiedzieć, że autorzy *Vademecum* proponują, bez flirtowania z różnymi teoriami, konkretne rozwiązania w duszpasterstwie rodzin, zgodne z treścią adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* oraz z poprzednim nauczaniem Kościoła. Te propozycje może nie są nowymi ani łatwymi *sensu stricto*, ale na pewno przez to, że są wypowiedziane w sposób inny niż dotychczas, mogą wnieść nowego ducha w nasze dotychczasowe działania duszpasterskie, które prowadzą ku życiu w pełni odpowiadającemu Ewangelii, a przez to ku życiu szczęśliwemu.

Andrei Tron  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Wydział Teologiczny

Anselm Grün, *Du kannst vertrauen. Worte der Zuversicht in Zeiten der Krankheit*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 2017, ss. 128, ISBN 978-3-7365-0045-7.

Autorem książki jest Anselm Grün OSB – znany niemiecki benedyktyn, teolog, psycholog, rekolekcjonista i pisarz – którego teksty są obecne od dłuższego czasu na polskim rynku wydawniczym. Ponieważ choroba w jego mniemaniu to „zadanie duchowe” (s. 13), dlatego pragnieniem Grüna jest, aby omawiany tekst stał się praktyczną pomocą dla wszystkich, których dotyka problem choroby. Adresatami książki są zatem nie tylko chorzy, ale także ich opiekunowie (personel medyczny, pracownicy hospicjów, osoby ze wspólnot parafialnych, krewni). Dlatego wydaje się, że recenzowany tekst można by zakwalifikować do literatury z zakresu duchowości cierpienia, choroby i umierania.

Książka składa się z trzech rozdziałów poprzedzonych „Przedmową” i „Wprowadzeniem”, a zwieńczonych „Zakończeniem”, po którym zostały umieszczone kolejno: „Karty błogosławieństwa dla chorego”, „Propozycje rytuałów” i bardzo krótka (4 pozycje) bibliografia dzieł na temat choroby i umierania.

**Rozdział 1. „Interpretacja choroby”** zawiera dwa punkty:

**1. „Interpretacje psychologiczne”.** Według autora choroba jest czasem stawiania wielu pytań, które z psychologicznego punktu widzenia mogą kierować uwagę osoby chorej albo ku przeszłości, czyli ku przyczynom choroby, albo ku przyszłości, tzn. ku pozytywnym owocom, jakie choroba przeżywana jako wezwanie i szansa może przynieść cierpiącemu i osobom jej towarzyszącym. Niemiecki teolog jest propagatorem drugiej z wymienionych postaw. W dalszej części Grün podejmuje następujące zagadnienia: zjawisko jednoczesności występowania symptomów fizycznych i psychicznych w czasie choroby; wpływ choroby na obraz Boga. Dość dużo miejsca poświęca znaczeniu bólu fizycznego i potrzebie jego uśmierzenia. Próbuje pokazać także jego pozytywne cechy (np. ból jako sygnał alarmowy chroniący organizm). W swoim wykładzie odwołuje się do myśli: C.G. Junga, S. Freuda, R. Assagioli.

**2. „Interpretacje biblijne”.** Omawiając biblijne interpretacje choroby, autor odwołuje się do nauki św. Pawła i św. Łukasza, szczególnie zwracając uwagę na znaczenie eucharystycznego gestu łamania chleba dla zrozumienia sensu cierpienia.

**Rozdział 2. „Radzenie sobie z chorobą”** składa się z trzech punktów:

**1. „Impulsy biblijne do radzenia sobie z chorobą”.** Autor na konkretnych przykładach pokazuje praktycznie, jak rozważać teksty biblijne, aplikując je do własnej sytuacji egzystencjalnej tak, aby mogły stanowić pomoc w przeżywaniu choroby.



**2. „Duchowo radzić sobie z chorobą”.** Grün ukazuje chorobę jako duchowe wyzwanie dla człowieka, które powinno być potraktowane jako zaproszenie ze strony Boga do otwarcia się na nowe perspektywy. W tym celu należy m.in. uświadomić sobie własne uczucia budzące się podczas choroby. Ten punkt autor dzieli na podpunkty, w których omawia kolejno następujące zagadnienia:

**2.1. „Choroba i modlitwa”** – przedstawia pięć różnych sposobów modlitwy w chorobie: (1) osobistą modlitwę o uzdrowienie; (2) modlitwę wstawienniczą; (3) chorobę rozumianą jako modlitwa; (4) modlitwę jako osobiste spotkanie z Chrystusem; (5) modlitwę w chorobie jako poddanie się, poświęcenie się Bogu.

**2.2. „Duchowe obchodzenie się z bólem”.** Autor dzieli się kilkoma praktycznymi wskazówkami, w jaki sposób „wykorzystywać” ból: (1) uznać go za przypomnienie o naszej ludzkiej, słabej naturze; (2) przyjąć jako drogę ostatecznie prowadzącą do wewnętrznej przestrzeni spokoju i spotkania z Bogiem; (3) potraktować go jako zaproszenie do tradycyjnej chrześcijańskiej mistyki pasyjnej, która nie ma nic wspólnego z masochizmem; (4) postrzegać go jako okazję do ponownego sięgnięcia po tradycyjną pobożność ludową (*Droga krzyżowa*, nabożeństwo siedmiu boleści Matki Bożej, pielgrzymki).

**3. „Medytacje dla chorych”.** Autor zaprasza czytelnika do osobistej medytacji na temat choroby, podając następujące podpunkty jako impulsy ułatwiające refleksję: „Przygotowanie”; „Zatrzymanie”; „Choroba jako klucz”; „Choroba jako szansa”; „Szkoła życia”; „Zmienność uczuć”; „Dlaczego ja?”; „Sprzeczki i kłótnie”; „W Bożej ręce”; „Strach i zaufanie”; „Bóle”; „Choroba – miejsce nowych narodzin”; „Relacje”; „Dawać i brać”; „Gdybyś miał jeszcze tylko jeden dzień do przeżycia...”; „Choroba i modlitwa”; „Pytanie o sens”; „W chorobie modlić się za innych”; „Choroba jako otwarcie”; „Chorobę cierpieć w intencji świata”; „Co mam ci uczynić?”.

**Rozdział 3. „Towarzyszenie chorym”** składa się z pięciu punktów, których tytuły jasno wskazują na zadania, jakie przed każdym stawia Chrystus. Autor daje praktyczne wskazówki, jak należy się zachować, w punktach noszących następujące tytuły: (1) „Chorym prawdę mówić”; (2) „Chorych odwiedzać”; (3) „Opieka nad chorymi krewnymi”; (4) „Towarzyszenie umierającym”; (5) „Towarzyszenie poprzez rytuały”. Ostatni punkt zawiera zachętę do stosowania pewnych konkretnych czynności i gestów, nazywanych przez Grūna „rytuałami”, które obok słów stanowią sposób towarzyszenia osobom chorym i cierpiącym. Autor mówi o: błogosławieństwie chorego, podaniu krzyża, wręczeniu kartek ze słowami umocnienia, błogosławieństwa i modlitwami, wręczeniu książeczki na temat przeżywania choroby, udzieleniu sakramentu chorych.

W **Zakończeniu** zostaje podkreślony związek między owocnym towarzyszeniem chorym a osobistym „przepracowaniem” problemu choroby, tradycją chrześcijańską i Eucharystią.

Na końcu książki, pod hasłem **„Karty błogosławieństwa dla chorych”**, zamieszczono cztery jednostronicowe teksty w formie modlitwy, które można wręczyć chorym jako pomoc w osobistej medytacji.

Natomiast pod hasłem **„Propozycje rytuałów”** przedstawiono zwięzły i praktyczny opis rytuałów, które mogą zostać wykorzystane podczas towarzyszenia cho-

rym: „Namaszczenie rąk”, „Nałożenie rąk”, „Pisanie listu”, „Prowadzenie dziennika”, „Rytuał dla poradzenia sobie z lękiem” (opiera się na medytacji modlitwy Jezusa w Ogrójcu), „Medytacja *Drogi krzyżowej*”.

Struktura książki jest przejrzysta. Już pierwsze spojrzenie na tytuł i spis treści pozwala bez trudu zorientować się w tematyce tekstu i jego praktycznym charakterze, a także zauważyć zakorzenienie dzieła w nauczaniu Biblii przy jednoczesnym uwzględnieniu psychologii (odniesienia do Freuda, Junga, Frankla). Sam tekst zawiera: refleksje, liczne pytania pomocnicze (wplecione w rozważania albo „zgrupowane” jakby w formie ćwiczenia, np. ss. 14, 19, 29), przykłady „z życia”, świadectwa, wypowiedzi świętych (np. św. Tereski, św. Hildegardy z Bingen) i myślicieli (np. Pascala), a także rady i wskazówki praktyczne (propozycje modlitw, medytacji i rytuałów). Język jest czytelny, nieskomplikowany, zrozumiały dla średnio wykształconego czytelnika, a styl narracji angażuje czytelnika i skłania do osobistej refleksji nad najpoważniejszymi problemami egzystencjalnymi: sensem życia, chorobą i śmiercią.

Niewątpliwie pozytywnymi cechami omawianej pozycji są: bardzo ważny i aktualny temat egzystencjalny; odniesienia do: Pisma Świętego, tradycji (m.in. do tradycyjnych form pobożności); duch „realnego optymizmu” – autor odżegnuje się od taniego pocieszania i łudzenia chorego nadzieją na wyzdrowienie, ale stara się ukazać sens choroby i umierania w świetle wiary w Boga; brak niezdrowego „psychologizowania” i „moralizatorstwa”; ukazanie osobistej relacji człowiek – Bóg jako warunku owocnego przeżywania cierpienia.

Jednakże autor nie ustrzegł się od sformułowań i propozycji, na które należałoby spojrzeć krytycznie. Niektóre z nich można by uznać za jedynie niefortunne sformułowania (np. na s. 23 stwierdza: „Bez bólu życie staje się nudne”). Inne, za zbyt uproszczone i „duszpastersko niekompletne” – jak wywód na s. 93-94. Autor tłumaczy, że osoba towarzysząca choremu powinna uwolnić się od przekonania, którego może wręcz doświadczać jako presji, że to ona ma przygotować umierającego do odpowiedzi na najistotniejsze życiowe pytania. Osoba towarzysząca według Grüna nie ma być „nauczycielem umierającego”, ale ma jedynie towarzyszyć i „wsluchiwać się w tajemnicę jego życia i śmierci”. Rodzi się jednak pytanie: Czy osoba wierząca w Chrystusa, szczególnie kapłan, nie po to towarzyszy umierającemu, żeby nie tylko go wysłuchać, ale przede wszystkim, by pomóc mu przyjąć łaskę Boga? W niektórych przypadkach słuchanie może być niewystarczające, potrzebne będzie także bardziej aktywne przygotowywanie chorego do chrześcijańskiej śmierci.

Najwięcej kontrowersji budzi jednak opis rytuału namaszczenia chorych, który raz jest nazwany sakramentem (s. 97), a raz nie (s. 111), a ponadto zawiera elementy niezgodne z katolicką dyscypliną sprawowania tego sakramentu. Autor używa innych słów przy jego udzielaniu (czyli innej formuły sakramentalnej) i dopuszcza osoby świeckie jako współudzielające namaszczenia (dodaje nowych szafarzy; s. 98-99, 111). Zmiana formuły sakramentalnej i szafarza sakramentu jest niedopuszczalna! Uważam, że istnieje duże niebezpieczeństwo, iż takie przedstawienie namaszczenia chorych może wprowadzić zamieszanie i niejasności w jego rozumieniu. Opisany sposób podejścia do sakramentu chorych jest poważnym teologiczno-duszpasterskim

mankamentem omawianej książki, co jednak nie przekreśla faktu, że reszta tekstu może być wielką praktyczną pomocą duchową – tak dla chorych, jak i dla zdrowych – w przeżywaniu cierpienia własnego i osób powierzonych naszej opiece.

Bogdan Kulik MSF  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim

*Drogami świętości Jacka Krawczyka*, red. A. Derdziuk, A. Zadroga, Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2018, ss. 237.

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, świętując 100-lecie swojego istnienia, chętnie przywołuje postaci, które odcisnęły na jego dziejach swój wyjątkowy ślad. Wśród nich są wybitni rektorzy, profesorowie i wykładowcy, którym KUL w swoim roku jubileuszowym nadał miano Nauczycieli wolności. W gronie znaczących dla historii Uniwersytetu są również pracownicy administracji. Wielu z nich to wręcz legendy, żywe w pamięci obecnego pokolenia pracowników. Wspominając tych, którzy swoją postawą nadawali specyficzny rys tej katolickiej uczelni, nie można zapomnieć również o studentach. Pewnie – jak wszędzie – byli wśród nich przeciętni, ale byli też wybitnie uzdolnieni, nadzwyczajnie zaangażowani, a nawet święci. Do tej drugiej grupy bez wątpienia należy Jacek Krawczyk, któremu poświęcona jest recenzowana książka.

Jest ona pokłosiem sympozjum, jakie odbyło się 22 listopada 2017 roku na Wydziale Teologii KUL z okazji 25-lecia działalności Fundacji im. Jacka Krawczyka. Sam bohater tej książki i patron Fundacji to młody student teologii, pochodzący z Palikówki na Podkarpaciu. Urodzony w 1966 roku, zmarł, mając zaledwie 25 lat. Chciał zostać świeckim misjonarzem. Jego marzeniem było leczyć dusze i ciała. Dlatego podjął studia z teologii i zamierzał studiować również medycynę. Po nieudanych próbach dostania się na Akademię Medyczną rozpoczął studia z psychologii. Miał wiele zainteresowań. Kochał przyrodę i z zapalem ją fotografował. Jego pasją była ornitologia. Nade wszystko jednak był to pełen radości, otwarty na innych i wrażliwy młody chłopak, który żył ideałami Ewangelii. Był ceniony przez innych za poczucie humoru, życzliwość oraz głęboką wiedzę. Już od czasów szkoły średniej był całkowicie oddany ubogim, samotnym i chorym. Zmarł wyniszczony śmiertelną chorobą nowotworową. Kilka miesięcy przed śmiercią zdążył jeszcze, w kaplicy szpitalnej, zawrzeć związek małżeński. Jego krótkie, ale niezwykle intensywne życie, zainspirowało jego rodziców oraz ks. Janusza Nagórnego (promotora z czasów jego studiów magisterskich) do powołania fundacji jego imienia, której celem było niesienie materialnej pomocy świeckim studentom Wydziału Teologii KUL oraz uwrażliwianie młodego pokolenia na problemy ludzi potrzebujących pomocy. Dwadzieścia pięć lat istnienia tej Fundacji stało się okazją nie tylko do podsumowania jej działalności, ale także do przypomnienia samej osoby Jacka, co znalazło wyraz najpierw w zorganizowanej konferencji, a następnie w publikacji *Drogami świętości Jacka Krawczyka*.

Książka składa się z czterech części. Pierwsza zawiera artykuły i homilie poświęcone duchowej sylwetce Jacka, napisane lub będące zapisem słów wypowiedzianych przez autorów, którzy byli związani z jego osobą i dziełem. Druga część obejmuje niepublikowane dotychczas teksty Jacka Krawczyka, pochodzące z archiwum domowego i uniwersyteckiego (wypracowania szkolne z religii oraz praca pisemna z egzaminu wstępnego na teologię na KUL). Trzecia część publikacji składa się ze świadectw osób, które bądź osobiście się z nim spotkały, bądź otrzymywały stypendia z Fundacji. Pewna grupa tekstów tej części zawiera refleksje po lekturze książki *W pół drogi*<sup>1</sup>. W ostatniej części zostały zamieszczone dane sprawozdawcze dotyczące Fundacji oraz relacja z sympozjum na KUL i wręczenia medalu *Signum Universitatis* rodzicom Jacka, którzy od początku kierowali Fundacją imienia swojego syna.

Można powiedzieć, że książka jest swoistym zapisem przekonania wielu ludzi o świętości Jacka i jego heroizmie, a w wielu miejscach wyraża wręcz pragnienie ogłoszenia go błogosławionym. Wprowadza ona czytelnika w widziany oczami tego młodego człowieka świat wiary i cierpienia (s. 65). Jest ona również miejscem, gdzie jeszcze raz oddano głos samemu Jackowi jako świadkowi, żeby pokazać, jak widział on Boga i ludzi, jak kochał swoich bliskich i jak traktował przyjaciół (s. 70). Czytając ją, doświadcza się spotkania z żywym człowiekiem, który jako świadek Ewangelii potwierdza jej żywotność i skuteczność, prowadzi do Chrystusa, do Jego Krzyża, do Jego orędzia miłości (s. 103). Z tekstu przebija jednoznaczne pragnienie, wręcz imperatyw, by tego skarbu nie zakopać, ale przeciwnie – by postawić na świeczniku światło przykładu Jacka tak, by świeciło dzisiejszym studentom, wychowawcom, młodym małżonkom, wolontariuszom, chorym i umierającym.

Redaktorom oraz autorom tekstów udało się ten cel zrealizować dzięki głębokim analizom teologicznym postaw Jacka (autorstwa m.in. o. Andrzeja Derdziuka, ks. Janusza Nagórnego, ks. Stanisława Haręzgi, Adama Zadrogi), ale też – a może przede wszystkim – dzięki jego świadectwu i świadectwu innych o nim. Jacek umiłował rzeczy wielkie (s. 153). Dlatego nie ma przesady w tym, że autorzy porównują go do świętych: Piotra Jerzego Frassatego, Karoliny Kózkówny, Stanisława Kostki. Zresztą on sam czerpał z przykładów i wstawiennictwa świętych: Faustyny, Wincen-tego à Paulo, Alberta Chmielowskiego, Teresy od Dzieciątka Jezus, Jana Pawła II. Szczególnym wyrazem jego tęsknoty za świętością i dążenia do niej są teksty ułożonych przez niego modlitw oraz refleksji wypowiedzianych w różnych sytuacjach życiowych, a zwłaszcza w obliczu cierpienia i zbliżającej się śmierci.

Jacek dorastał do świętości, wyznaczając sobie wysokie cele. „Być naprawdę człowiekiem” – to zadanie, które sobie nieustannie stawiał. Na kilka godzin przed

---

<sup>1</sup> Pierwsza książka o Jacku Krawczyku autorstwa ks. Janusza Nagórnego i ks. Piotra Kieniewicza. Ukazuje ona niezwykle świadectwo chrześcijańskiego dojrzewania do miłości oraz przeżywania cierpienia i umierania. Dotychczas ma ona trzy wydania (ostatnie z nich: Lublin 2017). To właśnie środki pozyskiwane ze sprzedaży tej książki stanowiły główne źródło realizacji statutowego celu Fundacji, jakim jest niesienie pomocy finansowej świeckim studentom Wydziału Teologii KUL, znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej.

swoim odejściem zapisał: „Szkoda, że nie chcemy być świętymi”. On chciał. Sens swojego życia upatrywał w posłudze tym, w których jest cierpiący Chrystus. Wiedział jednak, że do świętości nie idzie się w pojedynkę. Zdawał sobie sprawę, że własna wizja świętości musi być swoiście zobiektywizowana, poddana zewnętrznej ocenie. Dlatego cenił sobie posługę kierownika duchowego. Swoją postawą zaświadczył o wielkiej roli sakramentów w życiu chrześcijanina. Fundamentu świętości upatrywał w chrzcie i w życiu rodzinnym.

Rolą świętych – jak mówił Jan Paweł II – jest również to, by zawstydząć. Taki swoisty wstyd, że się nie dorasta do pozostawionego przez nich przykładu, inspiruje do działania. Nie ulega wątpliwości, że Jacek Krawczyk zawstydza wielu dzisiejszych uczniów i nauczycieli. Ten wstyd jednak nie paraliżuje, ale wręcz przeciwnie – mobilizuje. Jako nauczyciele wiemy, że świat potrzebuje nie tylko norm prawnych, przepisów, bo te są bezduszne. Świat potrzebuje pewnych wzorców, które nie muszą być wcale dalekimi, nieosiągalnymi ideałami (s. 149). Świat potrzebuje wzorców bliższych. Takim z pewnością może być Jacek. Co więcej, Jacek jest wzorem „na dzisiaj” ze względu na palący charakter problemów, które przeżył i którym sprostał. Był on człowiekiem na wskroś „nowoczesnym”, otwartym na kulturę, sport, kwestie społeczne, wartość życia. W tym wszystkim jednak swoją postawą uczy on wiary i zaufania Bogu. Dostarcza przykładów poniekąd prozaicznych, ale jakże ważnych współcześnie. Pisze listy (do rodziców, do duszpasterzy, do współuczestników seminarium naukowego). Ich głębi nie dałoby się zmieścić w tak popularnych dziś SMS-ach. Nade wszystko jednak daje wzór zaufania Bogu w chorobie i cierpieniu.

Może być on przykładem dla studentów, młodych małżonków. Rangę wzoru ma jego relacja z rodzicami. Jacek chciał dzielić się swoim doświadczeniem. Nie zamykał się ze swoimi osiągnięciami w prywatnym poczuciu odniesionego sukcesu. Czerpał obficie z relacji mistrz–uczeń. Jego relacje z ks. Nagórnym ubogaczyły go nie tylko intelektualnie, ale także – a może przede wszystkim – kształtowały go jako człowieka i jako chrześcijanina. Kilkanaście lat później, kiedy ks. Nagórny sam zmagał się z chorobą nowotworową, często wspominał Jacka i jego postawę się wzorował. Tak mistrz wszedł na drogę ucznia, a uczeń stał się mistrzem. Doświadczenie Jacka uświadamia duchownym, ale także świeckim nauczycielom i wychowawcom, że oddziałują także wtedy, gdy sobie tego nie uświadamiają, ale także to, że sami potrzebują wzorców, przykładów. Historia życia Jacka Krawczyka jest obrazem współpracy wychowawczej rodziny, Kościoła, uniwersytetu. Potwierdza ona również rangę samowychowania, które jednak nigdy nie wyklucza zaangażowania innych osób i środowisk. Szkoda, że w dzisiejszym systemie kształcenia tego typu relacje mistrz–uczeń są utrudnione przez formalizm, a każdą niemal próbę oddziaływania wychowawczego traktuje się jako nieuprawniony atak na wolność.

Postać Jacka może imponować i – jak pokazuje to książka – tak czyni. Świadectwa rodziców, nauczycieli, kolegów, lekarzy o Jacku są dowodem, jak przykłady porażają. Jego postawa jest argumentem, że można wierzyć i żyć Chrystusem (s. 151). Tym samym Jacek ze studenta, ucznia stał się nauczycielem, mistrzem, za którym

chce się iść, którego pragnie się słuchać i naśladować. Podsumowując, trzeba powiedzieć, że recenzowana książka nie należy do łatwych. Jest to jednak bardzo wartościowa rzecz o sensie życia i cierpienia młodego człowieka, która nie tylko wzrusza, ale sprawia, że człowiek chciałby uczynić coś dobrego innym – jak Jacek.

Tadeusz Zadykowicz  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Wydział Teologii



# **Sprawozdania**



## Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. „Doświadczenia na zwierzętach jako przedmiot refleksji interdyscyplinarnej” (Lublin, 25.04.2018)

Od 1979 roku obchodzony jest Światowy Dzień Zwierząt Laboratoryjnych. Dzień ten został ustanowiony przez brytyjską organizację National Anti-Vivisection Society, a następnie uznany przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Święto to stało się inspiracją dla Katedry Bioetyki Teologicznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Lokalnej Komisji Etycznej do Spraw Doświadczeń na Zwierzętach przy Uniwersytecie Przyrodniczym w Lublinie do zorganizowania Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. „Doświadczenia na zwierzętach jako przedmiot refleksji interdyscyplinarnej”. Symposium odbyło się 25 kwietnia 2018 roku w Centrum Transferu Wiedzy KUL.

Otwarcia konferencji dokonał ks. prof. dr hab. Marian Zając, prodziekan Wydziału Teologii KUL, który powitał wszystkich uczestników. Wskazał, że objawienie biblijne jest pełne odniesień do świata zwierząt. Nazwy niektórych gatunków pojawiają się bowiem na kartach Pisma Świętego kilkaset razy. Odwołał się także do naczelnej zasady 3R, która stanowi fundament etyki prowadzenia doświadczeń na zwierzętach. Jej częściami składowymi są: ograniczenie liczby wykorzystywanych zwierząt, udoskonalenie metod badawczych, by powodowały jak najmniejszy ból i stres oraz poszukiwanie metod alternatywnych.

W czasie konferencji odbyły się dwie sesje. Pierwszej z nich, która miała charakter wprowadzający w tematykę obrad, przewodniczyła dr hab. Renata Klebaniuk, prof. UP. Wygłoszone zostały dwa referaty. Ksiądz dr Krzysztof Napora (KUL) zaprezentował temat „*To jest prawo zwierząt...*” (*Kpł 11,46*). *Biblijny obraz relacji pomiędzy człowiekiem a światem zwierząt*. Odwołując się do dziewiątego rozdziału Księgi Rodzaju, zauważył, że Boże błogosławieństwo wyznacza jasną granicę między człowiekiem i światem zwierząt. Ze strony zwierząt stanowi ją lęk i bojaźń, które mają odczuwać w stosunku do człowieka. Ze strony człowieka wyznacza ją panowanie nad światem zwierząt. Zakłada również ono możliwość zabijania zwierząt w celach spożywczych. W ten sposób zostaje skanalizowana potęga przemocy, która doprowadziła już ludzkość na skraj unicestwienia i wciąż zagraża człowiekowi. Pozwolenie na ubój zwierząt nie jest jednak jednoznaczne z niekontrolowaną erupcją sił przemocy w sferę relacji między człowiekiem a zwierzętami. Przemoc ta zostaje ograniczona przez jasne reguły prawa o charakterze rytualnym. Prelegent wskazał ponadto, że tytułowego sformułowania „To jest prawo zwierząt” nie należy rozumieć jako przyzna-

nia im praw podmiotowych, lecz jako wyznaczenie człowiekowi zakresu panowania nad światem stworzonym, w tym nad zwierzętami. Mimo to Pismo Święte w sposób bardzo wyraźny zachęca do kształtowania postawy wrażliwości na los istot żywych. Jest to widoczne choćby w narracjach o pasterzu, z którym utożsamić można Jahwe i Chrystusa, zakazie przenoszenia nienawiści żywionej do wroga na jego zwierzęta czy też obowiązku zapewnienia istotom żywym właściwych warunków bytowania i pracy.

Drugi wykład został wygłoszony przez prof. dra hab. Wojciecha Cybulskiego (PI-Wet-PIB), który podjął temat *Dylematy etyczne statusu zwierząt w historii i współczesności*. Przedstawiony został status moralny zwierząt charakterystyczny dla różnych epok i kręgów kulturowych. Najwięcej uwagi poświęcono jednak rozważaniom na temat personalizmu oraz założeń etycznych systemu Petera Singera. Pierwszy kierunek zakłada konieczność afirmacji we wszystkich wymiarach osoby ludzkiej, która jest obdarzona rozumem, wolną wolą, sumieniem moralnym i związaną z nim odpowiedzialnością. Jej przedmiotem jest nie tylko stosunek wobec innych osób, ale także relacja względem otaczającego świata, który winien być obiektem proporcjonalnej troski. Źródłem tego zobowiązania jest przede wszystkim konieczność zapewnienia właściwych warunków życia kolejnym pokoleniom. Z takim podejściem nie zgadza się Peter Singer. Proponuje przyjęcie zupełnie nowego systemu etycznego, w którym dystansuje się od kategorii wartości czy świętości ludzkiego życia, a co za tym idzie, od przyznania człowiekowi naczelnego miejsca w hierarchii bytów. W takim wypadku pozostaje zatem konieczność zrezygnowania z eksploatacji zwierząt lub jej poważne ograniczenie oraz praktykowanie wegetarianizmu lub weganizmu.

Druga sesja została poświęcona zagadnieniom szczegółowym, czyli interdyscyplinarnej refleksji nad problemem doświadczeń z wykorzystaniem zwierząt. Przewodniczył jej ks. dr hab. Marian Pokrywka, prof. KUL, który zwrócił uwagę, że zdecydowana większość społeczeństwa nie jest świadoma, z jakich efektów badań na zwierzętach codziennie korzysta. W ramach tej sesji wygłoszone zostały trzy referaty.

Doktor Zuzanna Gądzik (KUL) podjęła temat *Ochrona zwierząt wykorzystywanych w procedurach doświadczalnych – perspektywa prawna*. Celem wystąpienia była przede wszystkim analiza dwóch aktów prawnych, czyli Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2010/63/UE z dnia 22 września 2010 r. w sprawie ochrony zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych oraz Ustawy z dnia 15 stycznia 2015 r. o ochronie zwierząt wykorzystywanych do celów naukowych lub edukacyjnych. Prelegentka zwróciła uwagę na zawarte w przepisach definicje. Ustawa dotyczy zwierząt kręgowych, niektórych ich form larwalnych i płodowych oraz głowonogów. Zasadniczo przedmiotem doświadczeń winny być zwierzęta laboratoryjne. Dopiero w szczególnych przypadkach, gdy niemożliwe jest zrealizowanie celu badań przy ich udziale, możliwe jest włączenie także innych gatunków. W kolejnych częściach referatu ukazane zostały warunki, które muszą spełniać wykonywane na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej badania. Jednym z najważniejszych jest uzyskanie zgody lokalnej komisji etycznej do spraw doświadczeń na zwierzętach, która ocenia zasadność

projektu oraz wypełnienie zobowiązań wynikających z zastosowania zasady 3R. Na zakończenie przedstawione zostały sankcje karne związane z nieprawidłowym wykonywaniem procedur badawczych.

Kolejny wykład *Doświadczenia na zwierzętach w nauczaniu Kościoła i w refleksji teologicznomoralnej* wygłosił ks. dr Krzysztof Smykowski (KUL), który wskazał, że temat wiwisekcji był podejmowany już przez moralistów alfonsjańskich i neotomistycznych w II połowie XIX wieku. Dopiero jednak stosunkowo niedawno stał się przedmiotem nauczania Kościoła oraz systematycznej refleksji teologicznomoralnej. Najważniejszą spośród wypowiedzi Kościoła jest fragment *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który stwierdza, że doświadczenia na zwierzętach są moralnie akceptowane, o ile mieszczą się w rozsądnych granicach i przyczyniają się do ratowania życia i zdrowia ludzi. Temat ten pojawia się także w kilku wypowiedziach papieskich. Na ich podstawie można zatem sformułować stawiane przez Kościół wymagania pod adresem przedstawicieli nauk eksperymentalnych. Pierwszym z nich jest uzasadniona nadzieja, że projekt badawczy zakończy się powodzeniem. Z tego wynika postulat, że nigdy doświadczenia na zwierzętach nie mogą być pierwszym etapem prowadzonych studiów. Refleksja teologiczna zaleca także ograniczanie liczby wykorzystywanych zwierząt, zapewnienie im możliwie najlepszych warunków bytowania oraz poszukiwanie metod alternatywnych, w których pod uwagę należy wziąć nie tylko ich przydatność naukową, ale i ocenę etyczną. W ten sposób bowiem człowiek wypełnia swoje powołanie do bycia stróżem wszechświata. Choć nauczanie Kościoła w żadnym miejscu nie odwołuje się do zasady 3R, to jednak jego postulaty są komplementarne z zaleceniami formułowanymi przez etyków i naukowców.

Ostatni wykład *Przydatność wybranych metod alternatywnych w badaniu metabolizmu leków* został przedłożony przez dr Lidię Radko (PIWet-PIB). Prelegentka odwołała się do zasady 3R, która w najnowszych opracowaniach bywa rozszerzana w kierunku 5R, obejmując także odpowiedzialność za projektowane i przeprowadzane badania oraz rehabilitację, czyli należyłą opiekę nad zwierzętami, których udział w doświadczeniach nie zakończył się śmiercią. W kolejnej części zostały zaprezentowane niezwykle interesujące wyniki badań własnych związanych z poszukiwaniem nowych metod alternatywnych służących badaniu toksyczności leków, które wkrótce mają zostać opublikowane na łamach prestiżowych czasopism międzynarodowych. W ich świetle doświadczenia na zwierzętach mogą zostać zastępowane badaniami na wyizolowanych tkankach pochodzenia zwierzęcego. W przypadku poszczególnych typów produktów medycznych zastosowanie znajdują tkanki pochodzące od różnych gatunków zwierząt. Wciąż jednak pozostaje najpoważniejszy problem, czyli ekstrapolacja wyników badań ze zwierząt na człowieka.

Podsumowania obrad dokonał ks. bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL. Odwołał się do obecnej od pewnego czasu w refleksji teologicznomoralnej koncepcji praw zwierząt w znaczeniu analogicznym. Przeciwwstawiając się stanowczo zrównaniu ich z podmiotowymi prawami człowieka, wskazał, że można słusznie mówić o szerokim zakresie praw zwierząt, obejmujących choćby życie w odpowiednich warunkach, wolne od bólu, stresu i znęcania. Wskazał ponadto, że mimo pogłębienia ludzkiej

wrażliwości na los zwierząt, wciąż obecne są społecznie akceptowalne zachowania nacechowane okrucieństwem, do których można zaliczyć hiszpańskie walki byków.

Symposium zgromadziło liczne grono słuchaczy pochodzących z różnych ośrodków naukowych z całej Polski. Wśród nich byli przedstawiciele nauk filozoficznych, teologicznych, prawnych, przyrodniczych, weterynaryjnych i medycznych. Świadczy to o potrzebie organizowania tego rodzaju konferencji interdyscyplinarnych, które stają się przestrzenią wymiany wiedzy i doświadczeń.

Krzysztof Smykowski  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Wydział Teologii

Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Nauki o rodzinie w służbie polskiej rodziny”, oraz Walnego Zebrania Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, UPJPII w Krakowie, 27 listopada 2017 r.

Dnia 27 listopada 2017 roku na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie przy ul. Bernardyńskiej 3 odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „Nauki o rodzinie w służbie polskiej rodziny” zorganizowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, przy współpracy Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Konferencja odbyła się pod patronatem Pani Elżbiety Rafalskiej, Minister Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej. Konferencja poprzedziła walne zebranie Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Okolicznościowy list przysłał bp Jan Wątroba, biskup rzeszowski, przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski: „Wyrażam wdzięczność za zaproszenie na konferencję Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, organizowaną w Krakowie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II. Sprawy rodziny, nad którymi z troską pochylacie się, były bliskie św. Janowi Pawłowi II. W wielu dokumentach i przemówieniach z taką miłością mówił On o rodzinie, która dla każdego człowieka jest tą pierwszą i najważniejszą instytucją życia społecznego. Obrady i dyskusje są w tym miejscu, które jest szczególnie związane z postacią naszego Wielkiego Rodaka. Niech duchowa obecność św. Jana Pawła II będzie dla wszystkich Uczestników konferencji natchnieniem do odkrywania piękna rodziny polskiej... Wszystkim prelegentom i uczestnikom konferencji życzę owocnego spotkania”.

Profesor dr hab. Wojciech Świątkiewicz, członek Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów w referacie „Stan i sytuacja polskiej rodziny” podkreślił zachodzące zmiany w ujęciu małżeństwa i rodziny, zwłaszcza dokonującą się w wielu krajach Unii Europejskiej redefinicję małżeństwa i rodziny. Wskazał, że coraz więcej krajów Unii Europejskiej uznaje za małżeństwo związki tej samej płci i traktuje od strony prawnej traktuje związki kohabitacyjne tak samo jak małżeństwa. Zmieniają się także nastawienia wobec przyszłej roli matki i ojca. Prowadzone badania przez CBOS w ostatnich latach wskazują, że coraz więcej Polaków ceni sobie trwałe relacje, ale status związku ma dla nich coraz mniejsze znaczenie. Wskazane przemiany wpływają na poważne problemy demograficzne, co wymaga konstruowania nowej polityki pro-rodzinnej.

Kontynuacją wypowiedzi p. prof. W. Świątkiewicza było wystąpienie p. dr. hab. Mieczysława Guzewicza z Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, który przypomniał, że Ministerstwo opiera swoje działania na podstawowych kotwicach,



takich jak: podmiotowość, godność, wolność i wartości. Dlatego Ministerstwo podjęło różnorodne działania służące umocnieniu pozycji małżeństwa i rodziny. Zwrócił uwagę na podstawowe programy realizowane przez obecny Rząd i Ministerstwo: Program Rodzina 500+ jako systemowe wsparcie polskich rodzin, Program za życiem służący wsparciu kobiet wychowujących dzieci z niepełnosprawnością. Z kolei Maluch+ to resortowy program umacniający rozwój instytucji opieki nad dzieckiem do 3. roku życia. Rodziny wielodzietne są wspierane przez kartę dużej rodziny. Wsparciu mniej zamożnych rodzin służy Program Mieszkanie+. Z kolei Program Senior+ służy zwiększeniu aktywnego uczestnictwa seniorów w życiu społecznym. Uznając, iż procesy demograficzne wymagają długotrwałych i ciągłych rozwiązań, Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej podjęło narodową debatę o rodzinie i aktualnie proponuje powołanie Społecznej Rady ds. Rodziny, tzw. Konwencji Warszawskiej oraz przygotowanie *Raportu o sytuacji polskiej rodziny*.

Doktor Bożena Bassa z Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW przypomniała działania abp. Kazimierza Majdańskiego na rzecz utworzenia dyscypliny nauki o rodzinie. Od momentu powołania Instytutu Studiów nad Rodziną abp K. Majdański uważał, iż niezbędne są interdyscyplinarne studia nad rodziną, dlatego potrzebne jest powołanie nowej dyscypliny nauk o rodzinie. Pozostawał w stałym i bliskim kontakcie z papieżem Janem Pawłem II. Niestety mimo wielu podejmowanych rozmów i inicjatyw początkowe starania były odrzucane przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów. Dopiero powołano ją w Rozporządzeniu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 8 sierpnia 2011 roku w sprawie obszarów wiedzy, dziedzin nauki i sztuki oraz dyscyplin naukowych i artystycznych.

Ksiądz prof. dr hab. Józef Stala, członek Uniwersyteckiej Komisji Nauki i prorektor UPJPII, w referacie *Stymulowanie doskonałości naukowej* przedstawił spojrzenie uniwersytet w kontekście oceny parametrycznej, czyli działalności wydziałów, a w tym rozwoju kadry, sukcesu aplikowanych wniosków grantowych, współpracy międzyuczelnianej i międzynarodowej, podpisanych porozumień i umów bilateralnych. W sposób szczególny zwrócił uwagę na jakość pracy, zajmujących się naukami o rodzinie, wyrażającą się w publikacjach w periodykach jakościowo dobrych, w Polsce i za granicą, także monografie naukowe, autorskie czy wieloautorskie. Prelegent wskazał na ocenę periodyków oraz na mającą powstać listę wydawnictw – podkreślił ciekawą i ważną propozycję Pani Przewodniczącej PSF E. Osewskiej: możliwość zaprezentowania publikacji z nauk o rodzinie podczas zebrania PSF. Czymś ważnym jest również aplikowanie projektów i grantów, jak i współpraca środowiska naukowego z innymi środowiskami, gremiami, KEP, duszpasterstwem rodzin. Autor zakończył zachętą do integracji środowiska przez publikacje, konferencje, projekty, aby środowisko nauk o rodzinie było mocne merytorycznie, kompetentne.

Podczas wystąpienia *Aktualne wyzwania związane z naukami o rodzinie* p. dr hab. Elżbieta Osewska, prof. PWSZ, przedstawiała kwestie dotyczące nauk o rodzinie, m.in. potrzebę dopracowania specjalności, które ułatwią absolwentom nauk o rodzinie odnalezienie się na rynku pracy. W obecnej sytuacji cywilizacyjnej rodziny potrzebują profesjonalnej pomocy w pogłębieniu więzi małżeńskiej oraz realizacji swoich

funkcji, dlatego mediator i asystent rodziny to potrzebne zawody. Wskazała także na trwającą debatę nad kształceniem przyszłych nauczycieli, w tym nauczycieli przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie. Kształcenie winno trwać pięć lat (jednolite studia magisterskie lub studia 3+2), by nauczyciel uzyskał tytuł zawodowy magistra. Ważne, by przyszli nauczyciele kształcili się w jednostkach reprezentujących nie tylko dorobek naukowy, ale i praktyczne doświadczenia. Trzeba zadbać o wysoką jakość praktyk, aby studenci mogli nabywać umiejętności niezbędne w realizacji przyszłej pracy zawodowej. Należy podjąć działania wspierające wypracowanie jasnej, spójnej i długofalowej polityki rodzinnej, która poprawi sytuację polskiej rodziny kadrowej, nie tylko w aspekcie materialnym, ale będzie umacniać mentalność prorodzinną młodych Polaków.

Konferencja spotkała się z pozytywnym przyjęciem uczestników, głównie członków Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, którzy mieli możliwość zadania pytań zwłaszcza przedstawicielowi CK i MRPiPS.

Bezpośrednio po konferencji odbyło się Walne Zebranie Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, podczas którego członkowie PSF zaprezentowali najnowsze publikacje dotyczące nauk o rodzinie wydane w poszczególnych jednostkach. Pani dr Katarzyna Kutek-Skłądek zaprezentowała stronę internetową stowarzyszenia, prosząc o przesłanie uwag do końca grudnia 2017 roku. Uzgodniono, że prócz podstawowych danych o stowarzyszeniu strona będzie dawała możliwość zamieszczania informacji o planowanych konferencjach, publikacjach, inicjatywach, co ułatwi współpracę. Obecni uczestnicy przedstawili planowane konferencje naukowe (m.in. UPJPII, wiosna 2018: „Mocna rodzina fundamentem zdrowego społeczeństwa”). Pani Prezes podkreśliła potrzebę współpracy z instytucjami krajowymi i zagranicznymi podejmującymi działania na rzecz małżeństwa i rodziny (bp J. Wątroba – Rada Rodziny KEP; p. Elżbieta Rafalska, minister rodziny, pracy i polityki społecznej). Potwierdzono, że spotkania PSF najlepiej łączyć z konferencjami naukowymi lub z innymi ważnymi wydarzeniami. Pani Prezes zachęcała do publikacji artykułów w periodykach: „The Person and the Challenges” i „Family Forum” oraz w innych naukowych periodykach. Wskazywała na potrzebę wsparcia doktorantów nauk o rodzinie w ich rozwoju naukowym poprzez stwarzanie możliwości publikacji, wyjazdu lub wystąpienia podczas konferencji. Wspomniała również, że polscy studenci zdobywają stopnie naukowe poza granicami Polski, m.in. dr Agnieszka Ukleja, doktorat w KULeuven z zakresu teologii rodziny. Podczas Walnego Zgromadzenia przyjęto 11 nowych członków.

Na zakończenie Pani Prezes podziękowała za wszystkie dotychczasowe sugestie, rady, uwagi dotyczące PSF i zachęcała do dalszej współpracy.

Józef Stala  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie



## Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji pt.: „Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym”

Dnia 1 grudnia 2017 roku na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie odbyła się ogólnopolska konferencja pt.: „Powstanie człowieka w ujęciu interdyscyplinarnym”. Motywem zorganizowania konferencji była potrzeba spojrzenia na teologiczną prawdę o stworzeniu człowieka z perspektywy ewolucyjnej. Współczesny człowiek ma bowiem do czynienia z zestawieniem dwóch obrazów świata: dzieci i młodzież w szkole zapoznawane są z naukowym, ewolucyjnym obrazem świata, jak też z ewolucyjnym scenariuszem powstania człowieka, co często przybiera postać niezbyt smacznie brzmiącego powiedzenia, że „człowiek powstał od małpy”, natomiast podczas czytań mszalnych czy też na katechezach zapoznają się z innym, biblijnym, obrazem powstania człowieka, w którym Bóg lepi człowieka z prochu ziemi i tchnie w jego nozdrza tchnienie życia. Powstaje pytanie: Jak te dwa obrazy ze sobą pogodzić? Czy obrazy te wzajemnie się wykluczają, czy być może uzupełniają? Pytania takie nie są nieuzasadnione, ponieważ wielu przyrodników uważa, że nauka obala światopogląd religijny (za przykład mogą posłużyć prace R. Dawkinsa, czy D. Dennetta, w których pobrzmiwa taka nuta). Przekonanie, że nauka obala światopogląd religijny, wynika z niewłaściwego ujęcia relacji nauki do teologii. Innym motywem przeprowadzenia tego sympozjum była chęć przybliżenia młodym teologom, a przyszłym kapłanom, obrazu świata kreślonego przez nauki przyrodnicze. Teologia zawsze posługuje się jakimś obrazem świata, a skoro dzisiejsza kultura przesiąknięta jest ewolucyjnym obrazem świata, konieczne jest, aby przyszli teologowie, katecheci, kaznodzieje odwoływali się do tego obrazu, tym bardziej że obraz ten nie jest jakąś modą intelektualną, ale – jak stwierdził Jan Paweł II: „ewolucja jest czymś więcej aniżeli hipotezą”. Łączenie teologii z nauką zwiększa oddziaływanie Prawdy, którą teolog ma do przekazania.

Jako pierwszy w sympozjum wystąpił ks. prof. dr hab. Michał Heller. Zakreślając kosmologiczny kontekst powstania życia i człowieka, wygłosił referat pt.: *Projekt czy przypadek?* Wiadomo, że przypadek odgrywa istotną rolę w procesach ewolucyjnych, zarówno na poziomie fizycznym, jak też biologicznym. Powstaje więc pytanie: Czy przypadkowość procesu ewolucyjnego nie niweczy koncepcji boskiego projektu wpisanego w ewolucyjny scenariusz? Pytanie to zadawał sobie sam Karol Darwin, kiedy w 1870 roku przygotował do druku *The Descent of Man* – dzieło, w którym ekstrapolował kategorie ewolucyjne także na rozwój człowieka. Wyznał wtedy: „Nie mogę traktować wszechświata jako wyniku działań ślepego przypadku. A jednak

w szczegółach nie mogę dostrzec żadnych oznak projektu...”. Zatem, czy wszechświat jest dziełem przypadku, czy zamierzonego projektu? Powyższa kwestia stanowiła trzon wystąpienia ks. prof. Michała Hellera. W swej refleksji postawił pytanie o naturę samego przypadku. Pytał: Co to jest przypadek? Czy niszczy on matematyczną harmonię wszechświata i wprowadza irracjonalność do naszych zmagania ze zrozumieniem? Czy warunki początkowe wszechświata były czymś przypadkowym czy koniecznym? Udzielając odpowiedzi, stwierdził, że przypadki są wkomponowane w matematyczną siatkę praw przyrody, są więc elementem matematyczności świata. Przypadek nie wprowadza elementu irracjonalności do wszechświata, jak sądził Arystoteles. Historia wszechświata to współdziałanie konieczności, czyli praw przyrody, i przypadku. Element przypadku, np. chaos dynamiczny, jest niezbędny w twórczości; aby powstało coś nowego w rozważanym układzie, element przypadku jest konieczny. Bez elementu przypadkowości czy losowości historia wszechświata nie mogłaby się dziać, gdyż z przypadkiem związany jest czas. Ponadto ks. Heller wskazał na wiele koincydencji w ewolucji wszechświata, które sugerują istnienie w nim celowości. Można odnieść wrażenie, że wszechświat od samego początku wiedział, że przyjdziemy.

Zgodnie ze standardowym modelem kosmologicznym obecny stan wszechświata jest efektem procesu wielkoskalowych przemian. Jego ewolucja rozpoczęła się blisko 14 miliardów lat temu. Na kanwie ewolucji kosmicznej rozegrała się ewolucja chemiczna i biologiczna. Wszystkie te procesy doprowadziły do powstania galaktyk, gwiazd, planet, kwiatów i ludzi. Powstaje więc pytanie: Kiedy narodził się człowiek? Jak wyglądała ewolucja gatunku *Homo sapiens*? Co na ten temat mówią materiały kopalne? Pytania te podjęła Pani doktor Wioletta Nowaczewska z katedry Biologii Człowieka Uniwersytetu Wrocławskiego w wystąpieniu pt.: *Śladami ewolucyjnej historii człowieka*. Postawiła najpierw pytanie: Kiedy po raz pierwszy na naszej planecie pojawiły się istoty, które są uznawane za ludzkie? Zgodnie z obecnym stanem wiedzy pierwsze istoty ludzkie pojawiły się około 6-7 milionów lat temu w Afryce, a pierwszym kopalnym przykładem występowania istoty ludzkiej jest *Sahelanthropus tchadensis*. W świetle najnowszych wyników badań *Homo sapiens* wyewoluował w Afryce. Jego bezpośrednie szczątki kostne są datowane na ok. 300 tysięcy lat. Po egzystencji w Afryce *Homo sapiens* wyemigrował na inne obszary świata i tam doszło do jego krzyżowania się z neandertalczykami i denisowczykami.

Obraz powstania człowieka, jaki kreślą nauki przyrodnicze, odbiega od biblijnego opisu stworzenia człowieka, niemniej jednak Kościół katolicki podkreśla bezbłędną i nieomylną Biblię. W encyklice *Providentissimus Deus* Leon XIII wyjaśnia jednak, że cel, dla którego powstało Pismo Święte, nie ma charakteru naukowego, lecz religijny. Pismo Święte nie jest stenogramem stworzenia świata i człowieka, lecz teologicznym ujęciem tej prawdy. Jak podkreślają bibliści, opisów stworzenia człowieka nie należy interpretować dosłownie, lecz według reguł poetyckiego obrazowania. Według scenariusza biblijnego powstanie człowieka było wydarzeniem, które dokonało się w jednym akcie. Czy z punktu widzenia biologii ewolucyjnej powstanie cech specyficznie ludzkich wiązało się jakąś jednorazową, wielką zmianą, czy też opis biblijny należy w tej kwestii traktować metaforycznie i uznać, że powstanie człowieka było

wynikiem ciągu drobnych zmian ewolucyjnych? Postawioną kwestię podjął Pan prof. dr hab. Jan Kozłowski z Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi Uniwersytetu Jagiellońskiego, obierając następujący temat wystąpienia: *Powstanie cech specyficznie ludzkich – moment czy proces?* Według profesora Kozłowskiego człowiek współczesny kształtował się powoli, małymi krokami ewolucyjnymi. Opowieść o ewolucyjnej historii człowieka sięga okresu sprzed około 10 milionów lat, kiedy w Afryce Wschodniej zmienił się klimat. Wypiętrzenie się rowu wschodnioafrykańskiego sprawiło, że na wschód od rowu zaczął się kształtować klimat suchy i żyjące na tym terenie organizmy musiały przystosować się do nowych warunków, schodząc z drzew i przyjmując postawę wyprostowaną. Istniało kilka przełomowych momentów w ewolucji prowadzącej do powstania człowieka współczesnego: przyjęcie wyprostowanej postawy, zrzucenie owłosienia, zdobycie umiejętności rozpalania ognia, mięsożerność, wzrost masy mózgu. Podsumowując swój wykład, profesor Kozłowski zauważył najpierw, że nauki przyrodnicze nie są w stanie stwierdzić, czy Bóg istnieje i czy On stwarzał człowieka, tym bardziej nie są w stanie stwierdzić, że Bóg nie istnieje. Nie jest to domena nauk przyrodniczych. Jednak, jeżeli Bóg istnieje, to stwarzał świat organizmów żywych, nie zaś stworzył, w znaczeniu jednorazowego aktu, a stwarzając, wykorzystał drogę ewolucji. I jeżeli Bóg istnieje, to stworzył człowieka również drogą ewolucji. Stworzenie człowieka nie było związane z jakąś jednorazową, wielką zmianą, ale wiązało się z ciągiem drobnych zmian ewolucyjnych. Nie było momentu, w którym człowiek się stał. Człowiek się stawał.

Najmocniejszych dowodów ewolucji organizmów dostarcza biologia molekularna. Dowodzi ewolucji w dwojaki sposób: po pierwsze, pokazuje jedność życia widoczną w strukturze DNA, po drugie, umożliwia rekonstrukcję zależności ewolucyjnych, umieszczając w czasie wszystkie zdarzenia ewolucyjne od uniwersalnego wspólnego przodka do wszystkich żyjących dziś organizmów. Badania molekularne ujawniają, że wskaźnik zróżnicowania DNA człowieka i szympansa wynosi 3-4 procent. Ewolucję obu linii oddziela ok. 6 milionów lat. Około 2 miliony lat temu linia ludzka doprowadziła do powstania hominidów, charakteryzujących się zachowaniem innym niż małpy. Chciałoby się zapytać, co takiego zadziało w przypadku człowieka, skoro rzeczywiście stał się on gatunkiem odmiennym, zdolnym tworzyć kulturę, używać języka, symbolu. Czy wszystko to może zostać wyjaśnione za pomocą tej małej różnicy genów? Czy też może jest jakiś inny wymiar, którego nie można odnaleźć w genach?

Zagadnieniem powstania człowieka z punktu widzenia genetyki zajęła się Pani prof. dr hab. Ewa Bartnik z Instytutu Genetyki i Biotechnologii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Instytutu Biochemii i Biofizyki Polskiej Akademii Nauk. Za temat swego wystąpienia obrała kwestię: *Czy istnieją geny człowieczeństwa?* Pani Profesor oznajmiła, że na pewno nie ma jednego czy też kilku genów „człowieczeństwa”. Istnieje mnóstwo genów, które różnicują człowieka i małpę. Wygląda na to, że różnica między nami i małpami wytworzyła się na drodze powolnej kumulacji wielu pozornie niewielkich różnic, które dają w efekcie zmiany fenotypowe. Istotne są również różnice regulacji genów (istnieją geny uaktywniające lub blokujące inne), które są trudniejsze do zbadania. Pani Profesor odrzuciła determinizm biologiczny. Cechy ludzkie

to efekt bardzo wielu genów, ale spora część naszego rozwoju jako człowieka to jest też rozwój kulturowy. Dzieci zostawione w lesie, niewychowywane przez ludzi, nie założyłyby Rzymu. Człowiek jest nie tylko produktem genów, ale również produktem kultury. Nie istnieją geny człowieczeństwa, ale jest bardzo wiele genów, w których widać ślady tego, co nas zmieniło na drodze ewolucji od wspólnego przodka naszego i przodka szympansa.

Filozoficznym wątkiem ewolucji wszechświata, który zmierzał w swym rozwoju do wydania z siebie człowieka, zajął się ks. dr Tomasz Maziarka z Katedry Filozofii WTST Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W swym wystąpieniu odwołał się do filozoficznej teorii emergentyzmu, która po upadku programów redukcjonistycznych przeżywa renesans. W swym wystąpieniu pt.: *Powstanie człowieka w ujęciu emergentyzmu*, ks. Maziarka zapoznał najpierw uczestników sympozjum z ideą emergencji, czyli powstawania nowych jakości na skutek łączenia się prostszych elementów, a następnie zarysował teorie emergencji opracowane w 20. latach XX wieku przez tzw. emergentystów brytyjskich, które były reakcją na Darwinowską teorię ewolucji. Zgodnie z teorią emergentyzmu w biegu rozwoju wszechświata ciągle powstają „nowe jakości”. Ewolucja pierwszego prątworka doprowadziła do powstania materii, ta zaś poprzez swą coraz większą strukturalizację wyłania z siebie organizmy żywe. Życie jest jednak nową jakością, która jest nieredukowalna do materii. Ewolucja życia, przekraczając kolejny próg jakościowy, wyłoniła samoświadomy umysł – czyli człowieka. Funkcjonowanie człowieka jako osoby, chociaż jest oparte na działaniu praw fizyki, chemii i biologii, daleko wykracza poza te dziedziny, a właściwym dla niego środowiskiem jest świat ducha. Abstrakcyjne myślenie, umiejętność posługiwania się symbolem, język, ryt religijny to tylko niektóre cechy, które zaistniały we wszechświecie wraz z pojawieniem się człowieka.

Religijny wymiar człowieka odsyła go do poszukiwania odpowiedzi ostatecznych: Kim jestem? Skąd przychodzę? Dokąd zmierzam? Odpowiedzi na te pytania poszukuje filozofia, ale są one również domeną nauk biblijnych i teologii. Święte teksty Biblii podają, że człowiek jest „obrazem Boga”. Jak stwierdził ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, biblista z Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Uniwersytetu Szczecińskiego, debata nad właściwym znaczeniem koncepcji *Imago Dei* trwa od wieków. W swym wystąpieniu pt.: *„Imago Dei”. W poszukiwaniu źródeł i znaczenia biblijnej koncepcji antropologicznej*, wskazał, że aktualne analizy egzegetyczne, wykorzystując z powodzeniem materiał archeologiczny, pozwalają nie tylko na nowe spojrzenie na samo rozumienie tej kapłańskiej koncepcji, ale odkrycie zarazem, że nie pozostała ona tylko „samotną wyspą” w obrębie tekstów kapłańskich, lecz doczekała się wyraźnej modyfikacji w innych tekstach tzw. „prehistorii biblijnej”. Zgodnie z tradycją, stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże miało wyrażać, że człowiek jest wyposażony w naturę duchową. Rozumność człowieka i jego wolność stanowiące jego duchowy wymiar miały wyrażać podobieństwo do Boga. Zgodnie z nowszą egzegezą perykop o stworzeniu człowieka, autor biblijny chce nam m.in. powiedzieć, że człowiek jest wobec reszty świata jego „uczestnikiem” i zarazem „wyrazicielem”, „reprezentantem”, „działającym” i „komunikującym w imieniu” Boga



stworzeniem. Autor pragnie przekazać, że koncepcja *Imago Dei* nie wyraża wszystkiego tego, czym człowiek jest w swej istocie, i nie do końca tłumaczy jego miejsce w świecie. W aktualnym kształcie oba opowiadania o stworzeniu pozostają ze sobą w ścisłej relacji i stanowią dialog pomiędzy dwiema szkołami teologicznymi.

Jak przekonywał ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski z Katedry Teologii Dogmatycznej WTST Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, człowiek stworzony przez Boga, tak jak go widzi tradycja biblijna, ma wiele cech specyficznych, wyróżniających go spośród innych stworzeń. Przede wszystkim nosi w sobie doświadczenie tego, że „zawdzięcza się” Bogu. Odpowiadając na to doświadczenie, kieruje się do Boga jako swego wypełnienia. W jaki sposób na to doświadczenie wpływa ewolucyjny obraz świata? Ogranicza je czy też pozwala pogłębić? – pytał ks. prof. Królikowski. W jego ujęciu, przyjęcie ewolucyjnego obrazu świata w badaniach teologicznych jest już dziś nieuniknione. Jednak wskazując na moment powstania człowieka, posłużył się on jednym z modeli św. Tomasza z Akwinu, w którym Bóg stwarza człowieka bezpośrednio, z pominięciem przyczyn wtórnych. W opinii ks. prof. Królikowskiego przyjęcie modelu, w którym Bóg jako pierwsza przyczyna posługuje się prawami przyrody, czyli przyczynami wtórnymi, w stwarzaniu istot ludzkich nie gwarantuje człowiekowi jego wyjątkowości. Trudność takiego ujęcia ujawnia się m.in. w kwestii istnienia duszy nieśmiertelnej. Wszelkie organizmy żywe rodzą się i giną na skutek destrukcji i rozkładu ich ciał. Zadaniem teologii jest bronić prawdy o nieśmiertelności duszy. Stąd też nadzwyczajna interwencja Boga w proces ewolucyjny poprzez obdarzenie organizmu duszą nieśmiertelną gwarantuje to, że dusza przeżyje śmierć ciała. (Na marginesie warto zauważyć, że istnieją koncepcje teologiczne, które odwołują się do tzw. nieinterwencjonistycznego modelu działania Boga, w którym Bóg nie niszczy naturalnej przyczynowości świata, ale działa poprzez prawa przyrody, będąc w nich immanentnie obecny. Zob. np.: D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, Kraków 2013).

Konferencja oczywiście nie wyczerpała podjętego zagadnienia. Doświadczeniem wielu z jej uczestników było odczucie, że zakończyła się w momencie, w którym dopiero powinna się rozpocząć. Choćby tematy wystąpień były ciekawe, a niektóre z nich omawiane przez jednych z najbardziej kompetentnych uczonych w Polsce, konferencja ujawniła potrzebę dalszych prac na rzecz budowania spójnego obrazu świata z wykorzystaniem osiągnięć różnych nauk. Historycznym faktem jest to, że przez długi czas, można nawet powiedzieć, że przez wiele wieków teologowie sądzili, iż w swych analizach w ogóle nie muszą brać pod uwagę naukowego obrazu świata. Dziś wiemy, że to był błąd. Teologia nie może sobie pozwolić na luksus całkowitego ignorowania obrazu świata, który, czy się nam podoba, czy nie, jest obrazem naukowym. Dlatego interpretując prawdy religijne, np. prawdę o pochodzeniu człowieka, teologia powinna brać pod uwagę to, co na ten temat mają do powiedzenia nauki przyrodnicze.

Tomasz Maziarka  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

### **RADA WYDAWNICZA**

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,  
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

### **RADA NAUKOWA**

KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI  
KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ GÓRALCZYK – UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
W WARSZAWIE  
PROF. DR JOHN GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C. (USA)  
O. PROF. DR HAB. EDMUND KOWALSKI CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE  
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (ITALIA)  
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE  
BRIXEN/BRESSANONE (ITALIA)  
KS. PROF. DR LIVIO MELINA – PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO  
E FAMIGLIA PRESSO LA PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, ROMA (ITALIA)  
KS. PROF. DR HAB. MIROŚLAW MRÓZ – UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU  
KS. PROF. DR EBERHARD TIEFENSEE – UNIVERSITÄT ERFURT (BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND)  
KS. PROF. DR HAB. JERZY TRÓSKA – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

### **ZESPÓŁ REDAKCYJNY**

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)  
ANDRZEJ BOHDANOWICZ  
PIOTR KIENIEWICZ  
HUBERT PILARCZYK (SEKRETARZ REDAKCJI)  
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)  
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)  
MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)  
THADDĀUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)  
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-11 Poznań  
tel. +48 602 387 916

adres mailowy: [tim@amu.edu.pl](mailto:tim@amu.edu.pl)

Adres internetowy: <http://www.teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK  
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ  
SKŁAD KOMPUTEROWY: ALDONA NAJDORA  
TLUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ  
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

**ISSN 1898-2964**

**eISSN 2450-4602**

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: [thfacwyd@amu.edu.pl](mailto:thfacwyd@amu.edu.pl)

<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89