

Konrad GLOMBIK

WOKÓŁ INTERPRETACJI „AMORIS LAETITIA” Próba wyjaśnienia niektórych wątpliwości

Sakramenty stanowią dla człowieka istotną pomoc w jego życiu i w drodze do Boga, w tym także pomagają wyzwolić się z sytuacji, z którą człowiek nie potrafi sobie poradzić o własnych siłach. Twierdzenie o dyskwalifikacji człowieka wskutek popełnienia czynów, które nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, nie odpowiada logice Bożego przebaczenia, które jest bezwarunkowe – jest ono możliwe także wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie spełnić wszystkich wymogów nawrócenia.

Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* doczekała się już licznych komentarzy. W niektórych środowiskach dokument ten został przyjęty z entuzjazmem jako adekwatna odpowiedź na złożone problemy współczesnych małżeństw i rodzin. W innych środowiskach posynodalna adhortacja – a przynajmniej niektóre jej sformułowania – zrodziła poważne wątpliwości i pytania, które dotyczą nie tylko kwestii interpretacji dokumentu, ale także prawowierności zawartych w nim treści i ich spójności z tradycją. W dyskusjach wokół *Amoris laetitia* można zauważyć następującą prawidłowość: teologowie, którzy dotychczas krytycznie odnosili się do nauczania papieskiego, na przykład do encykliki *Humanae vitae* Pawła VI czy *Veritatis splendor* Jana Pawła II, z otwartością przyjęli adhortację Franciszka i występują w roli propagatorów i obrońców jego nauczania o małżeństwie i rodzinie. Z kolei teologowie, którzy dotychczas występowali w duchu nauczania papieskiego, krytycznie podchodzą do treści *Amoris laetitia*, a nawet uznają je za błędne.

Fakt, że nauczanie zawarte w adhortacji *Amoris laetitia* – a przynajmniej niektóre jego wątki – wywołuje ożywione, a niekiedy burzliwe dyskusje, należy uznać za pozytywny skutek publikacji tego dokumentu. Jak długo będą to dyskusje oparte na argumentacji i nie przerodzą się one we wzajemne oskarżenia o brak prawowierności, istnieje możliwość głębszego zrozumienia zamysłu adhortacji, w tym także przedstawionego w niej nauczania o małżeństwie. Przekonanie to leży u podstaw niniejszego tekstu, który jest próbą wyjaśnienia spornych kwestii w dyskusji wokół *Amoris laetitia*. Jedynie na drodze pogłębionej refleksji nad racjami przytaczanymi zarówno przez krytyków, jak i przez zwolenników sformułowań zawartych w dokumencie papieskim oraz polemiki z nimi możliwe jest dotarcie do zrozumienia jego zamysłu, a także nowe przemyślenie stanowisk teologicznych, które uchodziły dotąd za oczywiste.

CZY „AMORIS LAETITIA” ZMIENIA PRAKTYKĘ?

Jeden z podstawowych argumentów w dyskusjach na temat *Amoris laetitia* odnosi się do interpretacji jej sformułowań dotyczących możliwości otrzymania sakramentalnego rozgrzeszenia i Komunii Świętej przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych, niesakramentalnych związkach. Komentarze po ogłoszeniu adhortacji, opublikowane zarówno przez niektórych biskupów, jak i przez publicystów, krótko stwierdzały, że papieski dokument nie wprowadza w tej kwestii żadnej zmiany.

W tym duchu zagadnienie ewentualnej zmiany, jaką niesie *Amoris laetitia* w kwestii przystępowania do sakramentów, szerzej przedstawił między innymi Jarosław Merecki SDS¹. Swoje stanowisko uzasadnił tym, że od wieków dyscyplina sakramentalna nie dopuszczała do sakramentów osób, których stan życia jest sprzeczny z zasadą nierozzerwalności małżeństwa, będącą częścią nauczania Jezusa, a *Amoris laetitia* w żadnym miejscu nie zmienia wyrażnie tego nauczania. Jeżeli nawet niektórzy autorzy dopuszczają taką możliwość, powołując się przy tym na punkt 305 adhortacji oraz przypis 351, to nie zostało to powiedziane wyrażnie, nie zostały określone warunki takiej możliwości, a ponadto dokument papieski nie formułuje żadnych nowych norm ogólnych o charakterze kanonicznym. W związku z tym – zdaniem Mereckiego – w mocy pozostają dotychczasowe przepisy dotyczące dyscypliny sakramentalnej. Niewyobrażalne jest bowiem, aby wielowiekowa dyscyplina sakramentalna, mająca fundamentalne znaczenie dla życia Kościoła i nawiązująca do nauczania Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa, mogła zostać zmieniona sformułowaniem zapisanym w przypisie do papieskiego dokumentu czy w słowach wypowiedzianych przez Papieża w wywiadzie udzielonym dziennikarzom czy prywatnym liście².

Pogląd, że *Amoris laetitia* nie zmienia dyscypliny sakramentalnej, podziela kard. Walter Kasper. Jego zdaniem dokument papieski dopuszcza w uzasadnionych pojedynczych przypadkach możliwość zmiany dotychczasowej praktyki duszpasterskiej, ale nie wynikają z tego żadne wyraźne wnioski praktyczne ani nowe normy, które by tę praktykę regulowały. *Amoris laetitia* pozostawia otwartą kwestię dopuszczenia do sakramentów osób po rozwodzie żyjących w powtórnych związkach, jednakże wyraźnie wskazuje kierunek działań: mają one prowadzić, poprzez stopniową integrację tych osób, do dopuszczenia ich do Eucharystii jako pełnej formy uczestnictwa w życiu Kościoła. Kasper twierdzi, że nawet jeśli w całym dokumencie nie znajdziemy wyrażnej wzmianki

¹ Zob. J. Merecki SDS, *Ku zrozumieniu komunii osób. O interpretacjach adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Ethos” 30(2017) nr 2(118), s. 239-254.

² Por. tamże, s. 242n.

o dopuszczeniu w poszczególnych przypadkach osób rozwiedzionych do sakramentów, to taki jest wydźwięk całego dokumentu³.

Zdaniem Eberharda Schockenhoffa rezygnacja z wprowadzenia nowych norm o charakterze kanonicznym nie jest wyrazem niezdecydowania czy lęku, ale konsekwencją wezwania do rozeznania duszpasterskiego. Uznając konieczność rozeznania indywidualnych okoliczności w poszczególnych sytuacjach, należy się liczyć z tym, że nie musi ono prowadzić w każdym przypadku do takich samych wniosków dotyczących konsekwencji i skutków normy⁴. Według Heinera Kocha odpowiedź na pytanie o możliwość dopuszczenia osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych do sakramentów pokuty i Eucharystii zawarta została w linii przewodniej dokumentu, który nie zmienia nauczania Kościoła, ale przesuwają akcenty. Ważne kwestie przedstawiono w przypisach dlatego, że adhortacja nie ma na celu wprowadzenia nowego sposobu postępowania czy nowych norm prawa kościelnego w tym względzie, lecz wskazanie konieczności indywidualnego, zróżnicowanego towarzyszenia duszpasterskiego wiernym, które musi uwzględnić decyzje ich sumienia. Przy tym nie można mówić o automatyzmie, który pozwala na wykluczenie kogoś z sakramentów. Zarówno zindywidualizowana ocena przyczyn sytuacji, w jakiej znalazła się dana osoba, jak i troska o znalezienie przez nią wspólnej drogi z Kościołem mogą przemawiać za dopuszczeniem tej osoby do sakramentów⁵.

Kard. Francesco Coccopalmerio, przewodniczący Papieskiej Rady Tekstów Prawnych, uważa, że jasne jest, iż zawarte w *Amoris laetitia* sformułowania o „życiu w łasce Bożej” i „wzrastaniu w życiu łaski i miłości” oraz „pomocy Kościoła”, które to sformułowanie doprecyzowane zostało w przypisie 351, mówiącym o pomocy sakramentów pokuty i Eucharystii⁶, oznaczają możliwość dopuszczenia do sakramentów wiernych żyjących w związkach niesakramentalnych, jeśli pragną oni odmienić swoją sytuację, lecz realizacja tego pragnienia jest niemożliwa. To, czy taka sytuacja ma miejsce, musi zostać rozeznane przez odpowiednią władzę kościelną, którą w normalnych warunkach jest znający dane osoby proboszcz. Ze względu na niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się wskutek takiej praktyki błędnych przekonań odnośnie do sakramentu małżeństwa i jego nierozzerwalności należy poinstruować wier-

³ Por. W. K a s p e r, „*Amoris laetitia*”. *Bruch oder Aufbruch?*, „*Stimmen der Zeit*” 2016, nr 11, s. 729.

⁴ Por. E. S c h o c k e n h o f f, *Theologischer Paradigmenwechsel und neue pastorale Spielräume. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben „Amoris laetitia”*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 37(2017) nr 1, s. 23.

⁵ Por. H. K o c h, „*Amoris laetitia*”. *Eine Erläuterung*, „*Stimmen der Zeit*” 2016, nr 6, s. 371.

⁶ Por. F r a n c i s z e k, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie, nr 305.

nych o kryteriach oceny danej sytuacji. Powyższe rozwiązanie nie zmienia nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, obiektywnych okolicznościach grzechu ciężkiego, szczerym żalu jako warunku odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty i pojednania oraz o łasce uświęcającej będącej warunkiem przyjęcia Eucharystii⁷.

DLA KOGO SĄ SAKRAMENTY?

Kontrowersje związane z adhortacją *Amoris laetitia* dotyczą głównie przystępowania do sakramentów przez katolików, którzy po rozwodzie żyją w powtórny związek, niesakramentalnym. Zgodnie z dotychczasowymi rozwiązaniami, wyraźnie wyartykułowanymi w dokumentach Kościoła, osoby takie z racji trwania w stanie grzechu śmiertelnego nie mogą uzyskać rozgrzeszenia podczas spowiedzi sakramentalnej ani przystąpić do Komunii Świętej. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* stwierdza, że osoby rozwiedzione, które zawarły ponowny związek, nie mogą zostać dopuszczone do Komunii Świętej, gdyż ich stan zaprzecza więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Ponadto z perspektywy duszpasterskiej dopuszczenie takich osób do Eucharystii wprowadzałoby w błąd lub powodowało zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa⁸. Podobne stanowisko wyraża adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, która kierując się dwoma komplementarnymi zasadami: współczucia i miłosierdzia oraz prawdy i wierności, zachęca, aby osoby rozwiedzione żyjące w nowym związku zbliżały się do miłosierdzia Bożego nie przez sakramenty pokuty i Eucharystii, lecz innymi drogami⁹. Stanowisko to zostało także powtórzone w adhortacji *Sacramentum caritatis*, która potwierdza niedopuszczanie do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki. Jednocześnie dokument ten podkreśla, że osoby te należą do Kościoła, który im towarzyszy w praktyce chrześcijańskiego życia, obejmującej udział we Mszy Świętej, lecz bez przyjmowania Komunii Świętej, modlitwę, uczestnictwo w życiu wspólnoty, rozmowę z duszpasterzem, czynną miłość, uczynki pokutne i zaangażowanie w wychowanie dzieci¹⁰.

⁷ Por. F. C o c c o p a l m e r i o, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, tłum. E. Augustyn, Biblioteka „Tygodnika Powszechnego”, Kraków 2017, s. 25-27.

⁸ Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, nr 84.

⁹ Por. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, nr 34.

¹⁰ Por. B e n e d y k t XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie życia i myśli Kościoła, nr 29.

Wyrażone w adhortacji *Amoris laetitia* stanowisko w omawianej kwestii, nie podważając dotychczasowej praktyki, ale powołując się na subtelne różnienia dotyczące osób znajdujących się w tak zwanej sytuacji nieregularnej, w konkretnym przypadku stwarza im możliwość przystępowania do sakramentów. Kluczowy w tym względzie jest następujący fragment: „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”¹¹. Użyte w tym fragmencie sformułowania „żyć w łasce Bożej”, „wzrastać w łasce Bożej” wyraźnie wskazują na sakramenty, o których mowa dodatkowo w przypisie 351 do przytoczonego fragmentu. Zwraca się tam uwagę, że w pewnych przypadkach pomoc Kościoła może być udzielana w postaci sakramentów pokuty i Eucharystii.

Sformułowane w liście podpisanym przez czterech kardynałów: Waltera Brandmüllera, Raymonda Burke’a, Carla Caffarrę i Joachima Meisnera, pytanie, czy powyższe stwierdzenia należy rozumieć jako możliwość udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia i Komunii Świętej osobom po rozwodzie żyjącym w powtórnym, cywilnym związku nawet wtedy, kiedy osoby te nie spełniają warunku życia jak brat i siostra¹², znalazło w międzyczasie jednoznaczną odpowiedź. Wyjaśnienia tej kwestii dokonał papież Franciszek w liście do biskupów regionu Buenos Aires, którzy opracowali kryteria troski duszpasterskiej o osoby rozwiedzione żyjące w ponownych związkach, uwzględniając możliwość przystąpienia do sakramentu pokuty i Eucharystii. Papież, próbując takie rozwiązanie, stwierdził, że nie ma innych interpretacji.¹³

W tym kontekście należy się zgodzić ze stwierdzeniem Mereckiego, że trudno określić, czy osoba znajdująca się w sytuacji nieregularnej jest jednocześnie pozbawiona łaski uświęcającej, podobnie zresztą jak z konstatacją, że trudno stwierdzić, iż ją posiada. Nie dysponujemy bowiem narzędziem czy procedurą empiryczną, za pomocą których można by stwierdzić występowanie stanu łaski uświęcającej, a ostateczny osąd w tym względzie należy do Boga. Stanowisko takie nic jednak nie wnosi do prowadzonych dyskusji, a może

¹¹ *Amoris laetitia*, nr 305.

¹² Zob. kard. W. Brandmüller, kard. R.L. Burke, kard. C. Caffarra, kard. J. Meisner, *Die „Dubia”*, w: *Vier Kardinäle stellen sich Papst Franziskus mit fünf „Dubia” zu „Amoris laetitia” frontal in den Weg*, „Katholisches Magazin für Kirche und Kultur”, <https://www.katholisches.info/2016/11/vier-kardinaele-stellen-sich-papst-franziskus-mit-fuenf-dubia-zu-amoris-laetitia-frontal-in-den-weg/>.

¹³ Zob. *Carta del Santo Padre Francisco a los obispos de la región pastoral de Buenos Aires en respuesta al documento „Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de la «Amoris laetitia»*”, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2016/documents/papa-francesco_20160905_regione-pastorale-buenos-aires.html.

być nawet interpretowane jako próba ucieczki przed trudem poszukiwania możliwych i odpowiedzialnych rozwiązań złożonych kwestii. Nie do końca można się też zgodzić z twierdzeniem Mereckiego, że jedynym wystarczającym kryterium w tym względzie są ludzkie czyny, a czyny stanowiące grzech ciężki nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, niezależnie od intencji i okoliczności; popełnienie ich dyskwalifikuje człowieka wierzącego w kwestii możliwości przyjmowania sakramentów świętych¹⁴. Pogląd ten może oznaczać, że człowiek, który popełnił taki czyn, znajduje się w beznadziejnym położeniu, że nie ma wyjścia z sytuacji, w której się znalazł. Tymczasem sakramenty są znakami obecności Boga w różnych okolicznościach ludzkiego życia – dla człowieka, który popełnił grzech ciężki, znakiem takim jest sakrament pokuty i pojednania – i mają charakter zbawczy (uzdrowieńczy). Jako takie stanowią dla człowieka istotną pomoc w jego życiu i w drodze do Boga, w tym także pomagają wyzwolić się z sytuacji, z którą człowiek nie potrafi sobie poradzić o własnych siłach i zwyczajnymi środkami. Twierdzenie o dyskwalifikacji człowieka wskutek popełnienia czynów, które nigdy nie powinny być przedmiotem wyboru, nie odpowiada logice Bożego przebaczenia, które jest bezwarunkowe – jest ono możliwe także wtedy, gdy człowiek nie jest w stanie spełnić wszystkich wymogów nawrócenia.

Kodeks prawa kanonicznego jasno stanowi, że do Komunii Świętej nie należy dopuszczać osób ekskomunikowanych, podlegających interdiktowi oraz uporczywie trwających w jawnym grzechu ciężkim¹⁵. Dotychczasowe komentarze zaliczają do tej ostatniej kategorii osoby rozwiedzione, które zawarły nowy związek, i precyzują, że w ich przypadku uporczywe trwanie dotyczy rozciągniętej w czasie obiektywnej sytuacji grzechu, której wierny nie zamierza położyć kresu¹⁶. W praktyce duszpasterskiej problem stanowi określenie, czy w konkretnym przypadku faktycznie mamy do czynienia z uporczywym trwaniem w stanie grzechu. Na trudność tę zwraca uwagę *Amoris laetitia*, postulując w odniesieniu do różnych sytuacji rozeznanie osobiste i duszpasterskie. Sytuacje takie mogą obejmować przypadki powtórnych związków, które z czasem się umocniły, z nowymi dziećmi, sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, a także świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji oraz poczuciem, że wycofanie się pociągnęłoby za sobą nowe winy. Zdarzają się również sytuacje, w których osoby z poważnych powodów – a do takich powodów należy na przykład wychowanie dzieci – nie mogą zadośćuczynić obowiązkowi rozstania

¹⁴ Por. Merecki, dz. cyt., s. 247n.

¹⁵ Por. Kodeks prawa kanonicznego, kan. 915.

¹⁶ Por. *Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011, s. 693n.

się. Inny kazus dotyczy osób, które uczyniły wszystko, aby ich małżeństwo się nie rozpadło, a pomimo to zostały porzucone, lub osób, które zawarły nowy związek ze względu na wychowanie dzieci i w sumieniu są subiektywnie przekonane, że ich pierwszy związek był nieważny, lecz nie są w stanie tego dowieść w ramach procesu kanonicznego¹⁷.

Duszpasterska troska o takie osoby przenika adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio*, gdzie zostały przedstawione przykłady różnych sytuacji, w których one się znajdują; nie wskazano jednak zróżnicowanych sposobów, w jakie Kościół może wobec nich postępować. Wprawdzie w *Familiaris consortio* uznano, że niektóre osoby zostały opuszczone nie z własnej winy albo są w swoim sumieniu subiektywnie przekonane o nieważności ich pierwszego małżeństwa, nie mogąc wykazać tego przed sądem, jednocześnie jednak pozostawiono ogólny zakaz przystępowania przez takie osoby do Komunii Świętej. W *Amoris laetitia* papież Franciszek, nawiązując do ich sytuacji, wyprowadza ze wspomnianego rozeznania różnych przypadków w obszarze duszpasterstwa wnioski, które dotąd – ze szkodą dla spójności nauczania kościelnego – nie zostały wyciągnięte. Nie oznacza to zerwania z tradycją nauczania Kościoła, lecz rozwiązanie sprzeczności, którą ono zawierało¹⁸.

Problem możliwości przystępowania do sakramentów przez osoby rozwiedzione dotyczy złożonego zagadnienia teologii i dyscypliny sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii. *Amoris laetitia* wpisuje się w toczony od starożytności spór, czy Eucharystia jest nagrodą dla świętych, czy lekarstwem dla chorych, i rozstrzyga go na korzyść jej wymiaru uzdrawiającego: Eucharystia to pokarm dla słabych¹⁹. Ujęcie takie zgodne jest ze stwierdzeniem Katechizmu Kościoła katolickiego, że „Eucharystia nie może jednoczyć nas z Chrystusem, nie oczyszczając nas równocześnie z popełnionych grzechów i nie zachowując nas od grzechów w przyszłości”²⁰. W sytuacji grzechu śmiertelnego oczywista jest w tym kontekście konieczność przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania oraz uzyskania rozgrzeszenia. W ramach procesu rozeznania otrzymanie rozgrzeszenia okazuje się możliwe także dla osób rozwiedzionych, które szczerze żałują i postanawiają poprawę, ale z poważnych powodów nie są w stanie zmienić swojej sytuacji. W świetle *Amoris laetitia* uzasadnieniem tej interpretacji jest „bezwarunkowa miłość Boga”²¹.

¹⁷ Por. *Amoris laetitia*, nr 298.

¹⁸ Por. Schöckenhoff, dz. cyt., s. 151n. Sigrid Müller rozwiązanie zaproponowane w *Amoris laetitia* określiła jako rozwiązanie węzła gordyjskiego. Zob. Müller, *Die Entflechtung des Gordischen Knoten: Zur Stärkung der Moraltheologie durch „Amoris laetitia”*, „Studia Theologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 37(2017) nr 1, s. 79-103.

¹⁹ Por. *Amoris laetitia*, nr 305, przyp. 351.

²⁰ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, nr 1393.

²¹ *Amoris laetitia*, nr 311.

Wyjaśnienie tego sformułowania również znalazło dopowiedzenie w przypisie, w którym Papież odnosi się do wymagania od penitentów postanowienia poprawy „bez żadnego cienia”²² – wymagania będącego wyrazem poszukiwania sprawiedliwości hipotetycznie czystej, która prowadzi do zaniku miłosierdzia. Powołując się na nauczanie Jana Pawła II, Franciszek przypomniał, że przewidywalność nowego upadku nie przesądza o autentyczności postanowienia²³.

JAK ROZUMIEĆ NAUCZANIE O CZYNACH WEWNĘTRZNIE ZŁYCH?

Jedna z poważniejszych wątpliwości, jakie rodzą się przy lekturze *Amoris laetitia*, a zwłaszcza fragmentów dotyczących oceny sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych, niesakramentalnych związkach, dotyczy zagadnienia zobowiązującego charakteru norm moralnych, w tym także problemu czynów wewnętrznie złych. Kwestie te stały się przedmiotem drugiego pytania wspomnianego listu czterech kardynałów, pytania o aktualność absolutnych norm moralnych, które obowiązują bez wyjątku i zakazują czynów wewnętrznie złych. Z problematyką tą wiąże się pytanie o aktualność zawartego w encyklice *Veritatis splendor* nauczania o intencji i okolicznościach ludzkiego działania, które aktu niemoralnego z racji samego jego przedmiotu nigdy nie mogą uczynić aktem subiektywnie moralnym i dopuszczalnym²⁴.

Wspomniane kwestie zostały wystarczająco wyraźnie przedstawione przez Jana Pawła II właśnie w encyklice *Veritatis splendor*. Papież stanowczo odrzucił stanowisko, zgodnie z którym podważa się moralną ocenę złego czynu z racji braku uwzględnienia intencji osoby działającej lub konsekwencji podejmowanego aktu. Decydującym elementem oceny moralnej działania jest bowiem jego przedmiot²⁵. Istnieją czyny „wewnętrznie złe” (łac. *intrinsic malum*) – czyny, które ze względu na swój przedmiot są zawsze złe, niezależnie od intencji osoby działającej i okoliczności podejmowanego przez nią działania²⁶. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* do takich czynów zalicza zabójstwo, ludobójstwo, aborcję, eutanazję, tortury, arbitralne aresztowania, niewolnictwo, prostytucję i handel ludźmi. Są to czyny haniebne – sprzeczne z czcią należną Stwórcy, hańbią one tych, którzy się ich dopuszczają²⁷.

²² Tamże, przyp. 364.

²³ Por. tamże.

²⁴ Zob. Brandmüller, Burke, Caffarra, Meisner, dz. cyt.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, nr 79.

²⁶ Por. tamże, nr 80.

²⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 27.

Merecki, powołując się na treść encykliki *Veritatis splendor*, stwierdza, że dokument ten broni koncepcji czynów intrinsece malum, będącej uzasadnieniem norm uniwersalnych niedopuszczających wyjątków oraz istnienia szczegółowych norm moralnych, które nie dopuszczają wyjątków, a także krytycznie ocenia teorie podważające możliwość formułowania takich norm. Autor ten przyznaje, że sytuacje i okoliczności życia są nazbyt różnorodne, aby w oparciu o nie formułować normy moralne obowiązujące bez wyjątków, a zadanie sformułowania normy dotyczącej konkretnego przypadku spoczywa na indywidualnym sumieniu. Jednocześnie Merecki stwierdza, iż można jasno określić, co zawsze i w każdym przypadku jest sprzeczne z dobrem osoby, a to oznacza, że istnieją negatywne normy moralne niedopuszczające wyjątków, czyny zaś, które je naruszają, są niemożliwe do usprawiedliwienia²⁸.

W posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* nie znajdujemy odniesień do treści encykliki *Veritatis splendor*, w związku z czym nieuzasadniona jest insynuacja, jakoby Papież zmieniał dotychczasowe nauczanie Kościoła na temat kryteriów moralności czynów ludzkich. Uzasadnione pytania i wątpliwości, które w tym kontekście powstają, pomijają drobny, ale ważny szczegół rozstrzygnięć, jakie proponuje podpisany przez Franciszka dokument. W sformułowaniach dotyczących oceny osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych, cywilnych związkach oraz możliwości dopuszczania ich do sakramentów nie chodzi o usprawiedliwienie obiektywnej moralnie złej – i po ludzku niemożliwej do zmiany – sytuacji, w której osoby te się znajdują, ale o towarzyszenie im i rozeznanie tego, co można uczynić, aby im pomóc. Uzasadnienie takiego podejścia jest następujące: „Chodzi o włączenie wszystkich. Trzeba pomóc każdemu w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem niezashłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego miłosierdzia. Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!”²⁹.

Niepodważalne stwierdzenia *Veritatis splendor* o normach moralnych obowiązujących bez wyjątku i o czynach, które są złe z racji swojego przedmiotu, niezależnie od intencji i okoliczności działania, pełnią istotną funkcję w formacji indywidualnego sumienia, odgrywają ważną rolę w procesie moralnego wychowania człowieka i pozwalają dokonać oceny moralnej określonego działania. Stwierdzenia te nie zawierają jednak odpowiedzi na pytania o traktowanie osób, które dopuściły się czynów wewnętrznie złych, zrozumiały swój grzech i pragną wejść na drogę nawrócenia. Katechizm Kościoła katolickiego w odniesieniu do niektórych czynów wewnętrznie złych wskazuje na różnicę między obiektywnym wymiarem ludzkich czynów a ich aspektem

²⁸ Por. Merecki, dz. cyt., s. 251n.

²⁹ *Amoris Laetitia*, nr 297.

subiektywnym, wiążącym się z osobistą winą. Na przykład akt samobójstwa, który jest sprzeczny z prawem moralnym, gdyż stanowi zaprzeczenie miłości samego siebie oraz zniewagę dla miłości bliźniego i Boga, może wiązać się z pomniejszoną odpowiedzialnością moralną z racji ciężkich zaburzeń psychicznych czy też silnego strachu przed cierpieniem lub torturami³⁰. Podobnie prostytutka – czyn wewnętrznie zły – jest zawsze grzechem ciężkim, ale takie czynniki, jak nędza, szantaż czy presja społeczna mogą, zgodnie z nauczaniem Katechizmu, zmniejszyć odpowiedzialność osób popełniających taki czyn³¹.

Stwierdzenie o subiektywnym aspekcie oceny moralnej ludzkiego działania, czyli osobistej winie człowieka, nie oznacza, że podważa się obiektywną niemoralność danego aktu, wynikającą z jego przedmiotu. Według adhortacji *Amoris laetitia* negatywny osąd sytuacji obiektywnej, w jakiej ktoś się znalazł, nie jest jednocześnie osądem dotyczącym jego odpowiedzialności i winy za tę sytuację. Poczytalność i dobrowolność – będące podstawą odpowiedzialności człowieka – mogą zostać zmniejszone lub zniesione pod wpływem niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć lub innych czynników psychicznych lub społecznych. Także okoliczności działania, takie jak niedojrzałość uczuciowa, nabyte nawyki czy stany lękowe, mogą zmniejszyć odpowiedzialność człowieka za jego działanie³², czyli wpłynąć istotnie na jego ocenę na płaszczyźnie subiektywnej – ale nie w wymiarze obiektywnym.

Wspomniane rozróżnienie między obiektywnym wymiarem złego czynu a jego wymiarem subiektywnym, czyli winą osoby działającej, sprawia, że „pośród 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”³³. W pewnych przypadkach może to być pomoc sakramentów: pokuty i pojednania oraz Eucharystii³⁴.

Wyrażone w *Amoris laetitia* podejście do problematyki źródeł moralności czynów pokazuje, że twierdzenia o zerwaniu z tradycją Kościoła w tym względzie są nieuzasadnione. Zdaniem Schockenhoffa można natomiast mówić o zerwaniu z zawężonym, neoscholastycznym podejściem do problemu – podejściem, na którym opierało się dotychczasowe nauczanie Kościoła. W ujęciu tym ocena czynu jako grzechu śmiertelnego, zrywającego więź z Bogiem, może zostać dokonana jedynie z perspektywy przedmiotu czynu (faktu życia w związku niesakramentalnym), co musi skutkować zakazem

³⁰ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, nry 2281-2282.

³¹ Por. tamże, nr 2355.

³² Por. *Amoris laetitia*, nr 302.

³³ Tamże, nr 305.

³⁴ Por. tamże.

przystępowania do sakramentów. W świetle nauczania św. Tomasza z Akwinu i św. Alfonsa M. Liguoriego niedopuszczalne jest ostateczne uznanie danego czynu za grzech śmiertelny na podstawie osądu dokonanego wyłącznie na forum externum i tylko z perspektywy zewnętrznego przedmiotu tego czynu. Elementami konstytutywnymi świadomego i dobrowolnego, czyli odpowiedzialnego działania, które można przypisać człowiekowi jako osobie, są – obok przedmiotu – intencja działającego i okoliczności, w których jest ono podejmowane. W tomistycznej teorii działania intencja działającego i jego wolitywne ukierunkowanie na cel odgrywają decydującą rolę. W konsekwencji, nie można ocenić, czy wola danej osoby skierowana jest na cel sprzeczny z ukierunkowaniem życia ku Bogu, nie uwzględniając samooceny dokonanej przez tę osobę w sumieniu oraz duszpasterskiego rozeznania jej sytuacji życiowej na forum internum³⁵.

Z tej perspektywy należy rozumieć postulat uznania, że stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, oraz podejmowania osobistego i duszpasterskiego rozeznania poszczególnych przypadków osób pozostających w tak zwanych sytuacjach nieregularnych. Celem procesu towarzyszenia i rozeznawania jest uzyskanie przez wiernego świadomości jego sytuacji wobec Boga. Istotnym elementem tego procesu jest rozmowa z kapłanem na forum internum, która przyczynia się do prawidłowej oceny tego, co stanowi przeszkodę w pełniejszym uczestnictwie w życiu Kościoła, oraz prowadzi do podjęcia kroków mogących sprzyjać takiemu uczestnictwu i je rozwijać³⁶. Aspektów tych nie uwzględnia stanowisko wyrażone przez biskupów Astany Tomasza Petę i Athanasiusa Schneidera oraz biskupa Karagandy Jana Pawła Lengę. Zwracają oni uwagę, że z racji widzialnej natury sakramentów i Kościoła przyjmowanie sakramentów jest z konieczności uzależnione od odpowiedniej widzialnej i obiektywnej sytuacji wiernych, a niedopuszczanie osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach do Komunii Świętej nie oznacza osądu, że nie znajdują się one w stanie łaski przed Bogiem, lecz jedynie ocenę widzialnego, publicznego i obiektywnego charakteru ich sytuacji³⁷. Powyższa argumentacja odwołuje się do natury sakramentów – które bez wątplenia mają charakter obiektywny i widzialny – nie uwzględnia jednak

³⁵ Por. E. S c h o c k e n h o f f, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia”*, „*Stimmen der Zeit*” 2017, nr 3, s. 153. Por. też: św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I-II, q. 19, a. 5; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 9, „*Cel ostateczny, czyli szczęście*” oraz „*Uczynki ludzkie*”, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London 1963, s. 324-328.

³⁶ Por. *Amoris laetitia*, nr 300.

³⁷ Zob. T. P e t a, J. P. L e n g a, A. S c h n e i d e r, *Sakramentale Ehe – Bekenntnis zu den unveränderlichen Wahrheiten*, „*Katholische Nachrichten*”, www.kath.nt/news/62249.

drugiego ważnego wymiaru życia sakramentalnego: subiektywnego stanu osoby wierzącej, która spotyka się z Bogiem.

JAKIE JEST ZNACZENIE WSPÓŁŻYCIA SEKSUALNEGO?

W dyskusjach na temat *Amoris laetitia* podnoszona jest także kwestia rozumienia współżycia małżeńskiego. Według dotychczasowych rozstrzygnięć dostęp osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach do sakramentów był możliwy pod warunkiem zobowiązania się przez te osoby do wstrzeżności seksualnej, czyli powstrzymywania się od aktów przysługujących jedynie małżonkom³⁸. Pozostawanie w nowym związku „jako przyjaciele, jak brat i siostra”³⁹ uważane było za wymóg prawa Bożego, a niespełnienie tego warunku nazywano „sytuacją publicznego i trwałego cudzołóstwa”⁴⁰.

We wspomnianym liście biskupów Astany i Karagandy podkreśla się, że relacje seksualne między osobami, które nie są z sobą złączone ważnym węzłem małżeńskim – z czym mamy do czynienia w przypadku osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach – są zawsze sprzeczne z wolą Bożą i stanowią poważną obrazę Boga. Żaden cel ani żadna okoliczność, także możliwa niepoczytalność podmiotu albo pomniejszenie winy, nie mogą takich relacji seksualnych uczynić pozytywną rzeczywistością moralną, która podoba się Bogu. Istnieją działania, które same w sobie, niezależnie od okoliczności, zawsze są niedopuszczalne z racji ich obiektywnych treści. Osoby podejmujące pozamałżeńskie relacje seksualne naruszają nierozzerwalną więź małżeńską i dlatego nie są zdolne uczestniczyć „w Duchu i prawdzie” (J 4,23) w uczcie eucharystycznej Chrystusa, także z uwagi na słowa z rytu komunijnego: „błogosławieni, którzy zostali zaproszeni na ucztę Baranka” (por. Ap 19,9). Wypełnienie woli Bożej objawionej w dziesięciu przykazaniach oraz przestrzeganie wyraźnego i absolutnego zakazu rozwodu stanowią prawdziwe duchowe dobro człowieka na ziemi i prowadzą do prawdziwej radości i miłości w życiu wiecznym⁴¹.

W adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* nie stawia się wymagania rezygnacji ze współżycia seksualnego przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach jako warunku przystąpienia do sakramentów. Papież Franciszek, pisząc o sytuacji, w której osoby rozwiedzione z ważnych powodów (na przykład ze względu na wychowanie dzieci) nie mogą uczynić zadość

³⁸ Por. *Familiaris consortio*, nr 84.

³⁹ *Sacramentum caritatis*, nr 29.

⁴⁰ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2384.

⁴¹ Zob. P e t a, L e n g a, S c h n e i d e r, dz. cyt.

obowiązkowi rozstania się, w przypisie dopowiada, że w sytuacjach takich wiele osób – chociaż zna i akceptuje wskazania Kościoła co do pozostawiania w związku „jak brat i siostra” – odkrywa, że brak pewnych wyrazów intymności może wystawiać na próbę wierność małżonków oraz zagrażać dobru potomstwa⁴².

Przywołane wyżej wskazania zostały zaczerpnięte z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której mowa o odpowiedzialnym rodzicielstwie i trwaniu małżonków w wiernej miłości i pełnej wspólności życia w sytuacji wymagającej ograniczenia liczby potomstwa: „Kiedy zaś przerywa się intymne życie małżeńskie, cnota wierności nierzadko bywa wystawiona na niebezpieczeństwo, a dobro potomstwa może zatracić się zupełnie, wówczas bowiem zagrożone są wychowanie dzieci i odważa przyjmowania dalszego potomstwa”⁴³.

Odniesienie sformułowań dotyczących intymnej relacji między małżonkami do osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych związkach (cywilnych) budzi uzasadnione wątpliwości, odnoszące się do istotnego wymiaru małżeństwa i znaczenia tego wymiaru dla wspólnego życia małżonków. Wątpliwości te zostały wyartykułowane w pierwszym pytaniu zawartym w cytowanym liście czterech kardynałów, dotyczącym kwestii, czy do sakramentów mogą zostać dopuszczone osoby związane ważnym węzłem małżeńskim i *more uxorio* żyjące z inną osobą. W wyjaśnieniu towarzyszącym temu pytaniu zwrócono uwagę, że zjednoczenie małżeńskie nie opiera się jedynie na wzajemnej sympatii ani nie stanowi „jednej z wielu” aktywności w życiu pary, ale jest czymś tak ważnym, dobrym i wartościowym, że domaga się szczególnego kontekstu, jakim jest miłość małżeńska. Dlatego osoby rozwiedzione, podobnie jak osoby niepozostające w związkach małżeńskich, powinny powstrzymać się od współżycia seksualnego. Szóste przykazanie dekalogu obejmuje zakaz każdej niemalżeńskiej aktualizacji ludzkiej seksualności, czyli jakichkolwiek aktów seksualnych poza tymi, które spełniane są z własnym legalnym małżonkiem⁴⁴.

Poruszany problem dotyczy złożonych kwestii znaczenia małżeńskiego aktu seksualnego i teologii ciała, opracowanych i wyrażonych w nauczaniu Jana Pawła II. Współżycie małżeńskie jest ściśle związane z komunią osób, którą tworzą małżonkowie, i w sposób cielesny wyraża jedność osób, jaką stanowią od chwili zawarcia małżeństwa – jedność nierozzerwalną i ukierunkowaną na nowe życie. To głębokie zjednoczenie małżonków, będące wyrazem

⁴² Por. *Amoris laetitia*, nr 298.

⁴³ *Gaudium et spes*, nr 51.

⁴⁴ Zob. Brandmüller, Burke, Caffarra, Meisner, dz. cyt.

ich wzajemnego oddania, wymaga pełnej wierności małżeńskiej⁴⁵. Wyjaśniając znaczenie zjednoczenia małżeńskiego, Jan Paweł II powołał się na biblijną ideę „jedności dwojga”: „Kiedy oboje łączą się z sobą tak ściśle, że stają się jednym ciałem, wówczas owo małżeńskie zjednoczenie zakłada dojrzałą świadomość ciała. Co więcej: niesie w sobie szczególne poczucie sensu tego ciała we wzajemnym oddaniu osób. Również i w tym znaczeniu Rdz 2,24 jest tekstem perspektywicznym. Wskazując bowiem na to, że w każdym zjednoczeniu małżeńskim mężczyzny i kobiety zostaje na nowo odkryte to samo pierwotnie jednoczące poczucie sensu ciała w jego męskości i kobiecości, wskazuje zarazem, że w każdym takim zjednoczeniu odtwarza się niejako tajemnica stworzenia w całej swojej pierwotnej głębi i życiodajnej mocy”⁴⁶.

W świetle *Amoris laetitia* współżycie małżeńskie będące „misterium małżeństwa”⁴⁷, przeżywane w wymiarze osobowym i uświęcone przez sakrament, stanowi dla małżonków drogę wzrastania w życiu łaski. Wartość zjednoczenia cielesnego małżonków zostaje wyrażona w słowach przysięgi małżeńskiej, w których przyjmują i oddają się sobie wzajemnie po to, aby dzielić ze sobą całe życie. Słowa przysięgi małżeńskiej nadają sens seksualności i uwalniają ją „od wszelkiej dwuznaczności”⁴⁸. Nawiazuując do nauczania Jana Pawła II, Franciszek stwierdza w *Amoris laetitia*, że seksualność w małżeństwie stanowi dar Stwórcy, istotną potrzebę małżonków i język interpersonalny, „gdzie druga osoba jest traktowana poważnie, z jej świętą i nienaruszalną wartością”⁴⁹. Jako taka, seksualność nie tylko stanowi źródło płodności i prokreacji, ale wyraża miłość, w której osoba staje się darem, i jest urzeczywistnieniem afirmacji drugiego człowieka⁵⁰.

Obok pozytywnej wizji seksualności i jej znaczenia dla życia małżeńskiego Franciszek podkreśla również zdrowy realizm. Z tej perspektywy nie należy ignorować faktu, że współcześnie seksualność ulega depersonalizacji, patologizacji oraz staje się narzędziem samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. Wypaczone rozumienie seksualności prowadzi do różnych form dominacji i wyzysku, przyjmuje postać perwersji i przemocy seksualnej. Także w małżeństwie seksualność może stać się źródłem cierpienia i manipulacji⁵¹. Ponadto w *Amoris laetitia* Papież zwraca uwagę, że współżycie podejmowane poza małżeństwem bywa „wybojem wynikającym z ogólnego sposobu myśle-

⁴⁵ Por. J a n P a w e ł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 8; *Familiaris consortio*, nr 20.

⁴⁶ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II KUL–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 37.

⁴⁷ *Amoris laetitia*, nr 74.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, nr 151.

⁵⁰ Por. tamże, nry 150-152.

⁵¹ Por. tamże, nr 153.

nia, przeciwnego instytucjom i podejmowaniu ostatecznych zobowiązań, ale także z oczekiwania na bezpieczeństwo egzystencjalne⁵².

W kontekście nauczania Kościoła katolickiego o znaczeniu współżycia seksualnego dla życia małżeńskiego – nauczania, którego *Amoris laetitia* nie podważa, lecz je potwierdza – może dziwić fakt, że Papież, umożliwiając w konkretnych przypadkach dopuszczenie do sakramentów osób rozwiedzionych żyjących w związkach cywilnych (jeśli z ważnych powodów nie mogą one uczynić zadość obowiązkowi rozstania się), nie tylko nie wymaga od nich życia we wstrzemięźliwości seksualnej, ale wskazuje, że brak wyrazów intymności może być także szkodliwy dla związku. Zwraca ponadto uwagę, że w nowym związku, niesakramentalnym, który z czasem się umocnił, możemy mieć do czynienia „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”⁵³. Zdaniem kardynała Coccopalmeria sformułowanie „wyrazy intymności”⁵⁴ oznacza przysługujące małżonkom współżycie seksualne, *Amoris laetitia* zaś odnosi to określenie do osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Jeśli jest to możliwe, to para taka powinna prowadzić życie „jak brat i siostra”, jeśli jednak powoduje to trudności, nie jest do takiego życia zobowiązana. W takim przypadku mamy do czynienia z sytuacją niemożności działania w inny sposób i podjęcia nowej decyzji bez popadnięcia w nowe winy⁵⁵.

Powyższe rozwiązania zaproponowane w adhortacji papieża Franciszka i zawarte w niej sformułowania o potrzebie „wyrazów intymności” oraz o „sprawdzonej wierności” w odniesieniu do osób rozwiedzionych żyjących w związkach niesakramentalnych budzą uzasadnione wątpliwości. Mogą rodzić się pytania o aktualność rozumienia podstawowych znaczeń współżycia seksualnego i jego ścisłego związku z małżeństwem sakramentalnym, a także wierności małżeńskiej, której zaprzeczeniem są przecież relacje z osobami spoza związku małżeńskiego.

Ciekawe spostrzeżenia w tym względzie zawierają refleksje Ireneusza Mroczkowskiego⁵⁶. Jego zdaniem grzech niewierności, który dotknął osoby opuszczające swych pierwszych małżonków, wskazuje na dramatyczny wymiar wierności wobec nowych partnerów, a nowa wierność budowana jest przy świadomości dokonanej zdrady. Należy przy tym uwzględnić różnicę odpo-

⁵² Tamże, nr 294.

⁵³ Tamże, nr 298.

⁵⁴ Tamże, przyp. 329.

⁵⁵ Por. C o c c o p a l m e r i o, dz. cyt., s. 22n.

⁵⁶ Zob. I. M r o c z k o w s k i, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2017.

wiedzialności osoby zdradzającej i zdradzonej, krzywdzącej i skrzywdzonej. Z perspektywy etycznej chodzi o wypracowanie kryteriów oceny moralnej, które broniłyby człowieka przed paraliżującym poczuciem winy, a także przed brakiem odpowiedzialności za zerwanie sakramentalnej więzi małżeńskiej. Nie do końca można się jednak zgodzić ze stwierdzeniem Mroczkowskiego, że grzech niewierności potwierdzany stosunkami seksualnymi w nowym, niesakramentalnym związku owocuje konkretną krzywdą opuszczonego współmałżonka i wspólnych dzieci⁵⁷. O ile sformułowania powyższe można odnieść do osoby winnej rozpadu małżeństwa sakramentalnego, o tyle nie są one już tak jednoznaczne w odniesieniu do osób pokrzywdzonych, żyjących z ważnych powodów w związkach niesakramentalnych, a także w odniesieniu do wspólnych dzieci.

Omawiane problemy rozumienia współżycia małżeńskiego i wierności w odniesieniu do osób rozwiedzionych żyjących w powtórnych, niesakramentalnych związkach, są złożone i wymagają dalszych studiów. Potrzeba krytycznej refleksji, czy rezygnacja z wymogu wstrzemięźliwości seksualnej jako warunku przystąpienia do sakramentów świętych nie oznacza faktycznego uznania przez Kościół tego typów związków oraz odejścia od jednoznaczności w ocenie niewierności małżeńskiej.

Wyjaśnienie poruszanej kwestii zawarte zostało w rozważaniach Schockenhoffa. Postawił on w tym kontekście pytanie, czy życie w związku cywilnym, w którym występują takie wartości moralne, jak miłość, wierność, uczciwość i wzajemna troska, może zostać określone jako zdrada w sytuacji bezpowrotnego rozkładu małżeństwa sakramentalnego, gdy według ludzkiego osądu wspólne życie małżonków nie jest możliwe. Kiedy zawarte sakramentalnie małżeństwo okazuje się fikcją prawną lub staje się „duchowym wrakiem”, nie zaś przeżywaną rzeczywistością, to wspólne życie z innym partnerem w związku cywilnym nie może być kwalifikowane jako trwały stan zdrady – a przynajmniej kwalifikacja taka nie jest możliwa, jeśli małżeństwo rozumie się nie jako kontrakt dający „uprawnienia” do ciała partnera, lecz – jak ujmuje to Sobór Watykański II – jako osobową wspólnotę życia i miłości oraz wzajemne obdarowanie obejmujące wszystkie wymiary życia. Jeśli założymy, że małżeństwo jest przymierzem i całościową wspólnotą życia osób, twierdzenie o zdradzie wobec byłego partnera wydaje się absurdalne. Jeżeli bowiem małżonkowie nie są już całościowo zjednoczeni wspólnym życiem, to nie mają też prawa do wyrażającej wspólnotę osób wspólnoty seksualnej, która mogłaby zostać naruszona przez seksualność aktualizowaną w związku niesakramentalnym⁵⁸.

⁵⁷ Por. tamże, s. 70n.

⁵⁸ Por. S c h o c k e n h o f f, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung*, s. 154.

Rozumowanie Schockenhoffa jest przekonujące, ale nie wyjaśnia wszystkich dylematów i wątpliwości, które rodzi zawarte w *Amoris laetitia* rozwiązanie dotyczące przyjmowania sakramentów przez osoby rozwiedzione żyjące w powtórnych związkach. Problematyka ta wymaga dalszych, pogłębionych studiów dotyczących zwłaszcza ontologicznych i egzystencjalnych aspektów małżeństwa oraz ich wzajemnej relacji. Innym wyzwaniem jest przemyślenie znaczenia współżycia małżeńskiego w kontekście współczesnych problemów, a także bardziej precyzyjnego określenia kategorii zdrady małżeńskiej.

*

Przedstawione tu myśli zrodziły się w związku z zamiarem lepszego zrozumienia posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* i wyjaśnienia – w oparciu o najnowsze opracowania – zawartych w papieskim dokumencie sformułowań i rozwiązań, które budzą uzasadnione wątpliwości. W wielu fragmentach adhortacji znajdujemy potwierdzenie ciągłości nauczania Kościoła katolickiego o małżeństwie. Dokument zawiera jednak także nowe treści i propozycje rozwiązań, które wpisują się w proces rozwoju nauczania Kościoła. Podobnie jak w odniesieniu do innych dokumentów kościelnych, nie powinno dziwić przywiązanie pewnych środowisk do elementów ciągłości nauki Kościoła. Nie można także kontestować nurtów, które dostrzegają w dokumencie długo oczekiwane, nowe akcenty i rozwiązania oraz nowość w nauczaniu o małżeństwie. Powyższy tekst nie rości sobie pretensji do słusznej i ostatecznej interpretacji papieskiego dokumentu, lecz wyraża pragnienie udzielenia pomocy w zrozumieniu jego treści. W przekonaniu Franciszka konieczna w Kościele jedność nauczania i działania nie stanowi przeszkody dla różnych interpretacji tego nauczania i wynikających z niego konsekwencji. Należy je rozumieć z perspektywy procesu odkrywania prawdy, którym w Kościele kieruje Duch Święty⁵⁹.

⁵⁹ Por. *Amoris laetitia*, nr 3.