

Piotr Guzdek

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1727-8012>

Uniwersytet Opolski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Kocham i wymagam. Kwestia miłości w związkach równoległych

Wprowadzenie

Powinność moralna wpisująca się w tytułowe „wymagam” jawi się jako najwłaściwsza perspektywa hermeneutyczna miłości. Ujęcie w ramy koniunkcji miłości i powinności, rozpatrywanej w kategoriach wymagającej odpowiedzialności, ukazuje niepodzielną jedność, wzajemne warunkowanie się i ciągłe przenikanie tych dwóch specyficznych doświadczeń moralnych osoby ludzkiej. Tak postawione osobowe „wymagam” wynika bowiem z postawy odpowiedzialności owego „ja”, zorientowanego na bezinteresowny dar miłości, i jednocześnie prowadzi do poszanowania moralnej powinności domagającej się odpowiedzialnego kochania. Z drugiej strony miłość, w całej swej autentyczności i dojrzałości, zawsze jest miłością odpowiedzialną, nieustannie od siebie wymagającą i aktualizującą się w odpowiedzialnym akcie decyzyjnym. Trudno nie dostrzec w tytułowym „kocham i wymagam” parafrazy znamienitej tezy Karola Wojtyły, mówiącej o „miłości i odpowiedzialności”¹ i zawierającej kwintesencję wychowania do miłości, które filo-

¹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, Lublin 2001.

zof ten postulował. Niemożliwa jest bowiem miłość bez odpowiedzialności i odpowiedzialność bez miłości. Bynajmniej nie jest to tylko proste stwierdzenie faktu. Teza ta ma fundamentalne znaczenie w kwestii samorealizacji, samodoświadczenia, samostanowienia, czyli samopanowania i samoposiadania osoby ludzkiej, a nade wszystko osiągnięcia przez nią bytowej pełni w relacji małżeńskiej z „ty”, z której wyłoni się osobowe „my”, czyli *communio personarum*. W perspektywie implikacji tej tezy w niniejszym opracowaniu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy relacja osób dopuszczających się cudzołóstwa jest miłością. Zostanie zatem podjęty namysł nad naturą miłości, statusem teologicznym i ontycznym cudzołóstwa, a także pastoralną praktyką miłości w kontekście duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w związkach pozamałżeńskich.

1. Doświadczenie aksjologiczne

Wartości moralne są doświadczane przez człowieka, a poprzez proces interioryzacji wchodzą one niejako w subiektywny system aksjologiczny konkretnej osoby, nie tracąc jednak właściwej im kategorii obiektywności. Wzajemne sprzężenie zachodzące między miłością i odpowiedzialnością pozwala osobie ludzkiej zachować ład i harmonię pomiędzy obiektywnością danej wartości moralnej a subiektywizmem każdorazowo niepowtarzalnego procesu afirmacji danej wartości i następującego po nim sposobu interpretacji tej wartości w indywidualnym oglądzie rzeczywistości i dalej wartościowaniu. Tą wartością jest rozpatrywana z osobna miłość i – odrębnie – odpowiedzialność, ale ta perspektywa nierozzerwalnej jedności miłości i odpowiedzialności warunkuje integralność i komplementarność obiektywności „ku-osobowej” i subiektywności „od-osobowej” każdej wartości moralnej, nie tylko tych dwu wymienionych. Swoją obiektywnością wartość jest otwarta, ponieważ nakierowana na osobę ludzką, zwracając się niejako „ku osobie”, poznawczo na nią zorientowaną. Ujawniająca się natomiast swoista subiektywność doświadczania danej wartości, będąca w jakiś sposób subiektywnym, obok obiektywnego, korelatem wartości afirmowanej przez daną osobę, ma charakter „od-osobowy”, niosący niepowtarzalność indywidualności każdej osoby ludzkiej. W owym subiektywnym korelacie ukazują się relacja tej konkretnej wartości i afirmującej ją osoby: wartość

ta staje się bowiem wartością tej osoby, jej własną wartością, przez nią akceptowaną, strzeżoną, pielęgnowaną i nade wszystko urzeczywistnianą w działaniu. Będzie ona subiektywnie doświadczana przez osobę w sposób tylko jej właściwy i wyłączny. Subiektywność ta nosi zatem znamiona indywidualności osoby jako całkowicie niepowtarzalnej, trudno bowiem nie dostrzec, że miłość jest wartością obiektywną, ale każda osoba ludzka kocha na swój sposób. Nie ma dwóch osób kochających tak samo, choć wartość miłości w swej obiektywności jest jedna. Podobnie odpowiedzialność, afirmowana przez różne osoby, wciąż pozostaje w swojej obiektywności tą samą wartością, wszelako każda osoba, w subiektywnym doświadczeniu moralnym, będzie przeżywać ją na swój sposób i wartość ta, w aksjologii danej jednostki, będzie nosiła jedynie jej właściwe piętno subiektywności. Miłość i odpowiedzialność będą ponadto odmiennie przeżywane, doświadczane i manifestowane w zależności od podmiotu, ku któremu afirmująca je osoba kieruje pragnienie inicjacji danej relacji, oraz formy, jaką ta relacja przybierze. Inna będzie zatem w subiektywnym wymiarze miłość i odpowiedzialność w relacji małżonka do żony, inna ojca do dziecka czy syna do matki. Za każdym razem jednak korelat obiektywności i nadany przez osobę korelat subiektywności danej wartości – warunkowany oprócz specyfiki indywidualności tejże osoby także różnorodnością relacji, podmiotów tych relacji i form, w jakich zostaną wyrażone – będą komplementarnie obecne.

2. Hierarchia wartości

Takie ujęcie problemu w żaden sposób nie prowadzi do konstruktywizmu czy relatywizmu aksjologicznego, jeżeli tylko hierarchia wartości osoby jest oparta na nierozdzielnej jedności miłości i odpowiedzialności, a więc na prawdzie tych podstawowych wartości, z perspektywy których można i należy spojrzeć na pozostałe wartości moralne. Z tego wynika, że fundamentem zarówno tej jedności, jak i całego systemu aksjologicznego człowieka, jest właśnie prawda. Niesie to ze sobą, wbrew pozorom, doniosłe znaczenie prakseologiczne. Stawiając tezę: „kocham i wymagam” lub inaczej ujmując: „miłość i odpowiedzialność”, niejako w tle można dostrzec konstatację: „miłość i odpowiedzialność w służbie prawdy o wartościach”. Jedność ta zatem służy, a zarazem gwarantuje integralność i komplementarność obiek-

tywności oraz subiektywności każdej wartości w doświadczeniu moralnym osoby, a więc poprawność procesu afirmacji. Działanie osoby, które odrzuca obiektywną treść wartości, czyniąc za swoją podstawę wyłącznie subiektywność jej interpretacji, dokonaną w indywidualnym oglądzie wewnętrznym osoby, wskazuje, iż wartość ta w rzeczywistości nie została afirmowana, ale instrumentalnie uprzedmiotowiona na rzecz partykularnych celów tejże osoby. Nie można mówić o afirmacji wartości, jeżeli w konkretnym działaniu, jak powiedziałby K. Wojtyła, czynnie, który wyraża osobę², nie manifestuje się komplementarność obiektywności i subiektywności wartości, co do której osoba postuluje, że została przez nią afirmowana.

3. Komunia wartości

Naturalnie rodzi się pytanie, dlaczego to właśnie jedność miłości i odpowiedzialności, dokładnie tych wartości, a nie innych, zapewnia integralność subiektywnego i obiektywnego korelatu każdej wartości w osobowym doświadczeniu moralnym. Odpowiedź wydaje się zadziwiająco prosta: miłość stanowi pierwotny, zawsze aktualny cel istnienia każdej osoby ludzkiej i jest naturalnie związana z odpowiedzialnością. Wszelkie działanie osoby w aspekcie źródłowym i teleologicznym zostało ukierunkowane na miłość. Inną kwestią pozostaje natomiast, na ile to, co dana osoba uważa za miłość, jest nią faktycznie, a będzie nią zawsze w odniesieniu do odpowiedzialności. Można więc powiedzieć, że w chaosie aksjologicznym, którego doświadcza obecnie kultura europejska, zachodzi konieczność potwierdzania tożsamości wartości. Miłość zawsze potwierdza tożsamość odpowiedzialności, a odpowiedzialność tożsamość miłości. Miłość i odpowiedzialność z kolei potwierdzają tożsamość pozostałych wartości moralnych. Te dwie wartości, choć pod względem ontycznym istnieją odrębnie, to zawsze jednak to ich istnienie dokonuje się we wzajemnej przyczynowo-skutkowej relacji, swoistej komunii wartości, która prowadzi do komunii osób. Pierwotna komunია miłości i odpowiedzialności rodzi komunię osób, a nigdy odwrotnie. Mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą w oblubieńczej jedności ciała i ducha, właśnie ze względu na miłość, a to ich zjednoczenie, a zatem ta

² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn: refleksywne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” (1968), nr 6 (1), s. 101–119.

ich miłość, będzie całkowita, wyłączna i nieodwołalna, ze względu na odpowiedzialność, jaką ponoszą wzajemnie wobec siebie. W ten oto sposób nierozzerwalność i ścisła jedność miłości i odpowiedzialności, wyrażająca się w ich nieodwołalnej koniunkcji, można powiedzieć komunii lub jeżeli ktoś woli inaczej – symbiozie, staje się podstawą nierozzerwalnego i wyłącznego *communio personarum*. Wydaje się, że określenie „komunia wartości” jest jak najbardziej właściwe, bardziej adekwatne od koniunkcji czy symbiozy. Koniunkcja dookreśla tę wzajemną relację wartości pod względem logicznym. Symbioza jest określeniem posiadającym konotacje bardziej kosmologiczne. Dotychczas *communio* odnoszono wprost do osoby, ale przecież wartości są ukierunkowane na osobę, zorientowane personocentrycznie. Nie przysyłają osoby, tak jak ich komunია nie przysyłają komunii osób, ale stają się drogą do pełni bytu osobowego, który osobowe „ja” osiąga w relacji osobowej z drugim „ja”, właśnie dzięki temu, że wartości te, leżąc u podstaw, kształtują i warunkują tę relację, z której zrodzi się *communio personarum*. Komunia wartości i komunია osób to wartości dzisiaj zagrożone.

4. Już małżeństwo czy nadal cudzołóstwo?

Od słynnego synodu o rodzinie, obradującego w latach 2014–2015 w Rzymie, obserwuje się w łonie katolicyzmu ożywioną dyskusję, której uczestnicy próbują się zmierzyć z moralną oceną postaw rozwiedzionych katolików wstępujących w związki niesakramentalne i deklarujących zamiar trwania w relacji cudzołożnej przez następne lata swego życia. Wysiada się wręcz postulat dopuszczenia takich osób do komunii sakramentalnej. Od argumentów strony kontestującej tego typu rozwiązania, o wiele bardziej interesująca wydaje się argumentacja zwolenników realizacji tychże postulatów, zważywszy na to, że jest ona formułowana przez samych zainteresowanych, a więc osoby dopuszczające się cudzołóstwa lub wychowane w cudzołóstwie (kard. Christoph Schönborn). Trudno nie zauważyć, że z całej tej dyskusji w zadziwiający sposób wyrugowano najistotniejsze dla problematyki sporu pojęcie „cudzołóstwa”, zastępując je eufemizmami typu „małżeństwo niesakramentalne”, „nowy związek”, ewentualnie „powtórny

związek”³ czy „związek nieregularny”. Ten ostatni jest wprost paradoksalny, bowiem to właśnie regularność cudzołóstwa, czyli systematyczność, a więc trwałość jego dokonywania, będącego nie tyle już aktem, co raczej stanem, jest moralnie naganna. Określenia te niosą ze sobą potężny zamęt pojęciowy i chaos aksjologiczny, którego klasycznym przykładem jest oksymoron „małżeństwo niesakramentalne”, odnoszone do katolików i coraz częściej również używane w praktyce duszpasterskiej. Na gruncie teologii katolickiej niemożliwy jest związek małżeński chrześcijan trwających w jedności z Kościołem katolickim, który nie byłby sakramentem. „Każdy związek katolika będący w ocenie prawa cywilnego formalnym lub nieformalnym, a który nie jest sakramentem, należy kwalifikować w ocenie teologii katolickiej jako związek pozamałżeński, choćby prawo państwowe związki formalne (cywilne) określało mianem małżeństwa. Nie jest bowiem możliwe zawarcie przez katolika małżeństwa, które nie byłoby sakramentem. Innymi słowy, katolik nie może zawrzeć małżeństwa naturalnego, czyli niesakramentalnego, jak czynią to osoby nieochrzczone. Wszczępienie przez chrzest danej osoby w Chrystusa sprawia, iż może ona zawrzeć jako małżeństwo jedynie taki związek, który faktycznie jest sakramentem. Związek cywilny zawarty równoległe do małżeństwa-sakramentu nie jest zatem małżeństwem naturalnym dla katolika, lecz zawsze związkiem pozamałżeńskim, czyli cudzołóstwem. Wynika to zarówno z prawa objawionego, jak i naturalnego. Małżeństwo naturalne, czyli niesakramentalne, może zostać zawarte jedynie przez osobę nieochrzczonej. Małżeństwo naturalne (niesakramentalne), podobnie jak małżeństwo sakramentalne, jest również nierozzerwalne. Nierozzerwalność małżeństwa niesakramentalnego wynika bowiem z jego natury, dlatego także osoba nieochrzczonej, która zawarła małżeństwo niesakramentalne, nie może zawrzeć nowego związku małżeńskiego za życia małżonka. Małżeństwo sakramentalne jest nierozzerwalne zarówno z jego natury, jak i sakramentalności. Chrystus bowiem nie zniósł przymiotów małżeństwa naturalnego, lecz podniósł go w całej jego pełni do godności sakramentu. Obecnie często w dyskursie publicznym i debatach kościelnych błędnie określa się związek cudzołóżny katolika mianem małżeństwa

³ Bardziej adekwatnym określeniem cudzołóstwa jest „związek równoległy” do małżeństwa, bowiem „związek powtórny” w istocie dotyczy wdowców powtórnie zawierających małżeństwo po śmierci pierwszego małżonka.

niesakramentalnego, co stanowi poważne nadużycie⁴. W przypadku małżeństw mieszanych dla strony katolickiej węzeł małżeński również posiada nieodwołalny przymiot sakramentalności, choćby druga strona była nieochrzczona i przez to zawierała małżeństwo niesakramentalne. Nadanie przez prawo stanowiące statusu prawnego danej relacji międzysobowej nie określa jeszcze jej natury, czyli statusu ontycznego. Aksjomat ten doskonale się sprawdza w odniesieniu do związków homoseksualnych, które choć w niektórych krajach są uznane za małżeństwo i nadaje się im status relacji prawnej o randze związku małżeńskiego, to w aspekcie ich natury ontycznej są one wprost jego zaprzeczeniem, a pod względem etycznym także anihilacją prawdy o tożsamości ontycznej małżeństwa w przestrzeni publicznej. Powyższe konstatacje znajdują potwierdzenie w nauczaniu Leona XIII wyrażonym w encyklice *Arcanum divinae sapientiae*: „Wszyscy wiedzieć powinni, że małżeństwo zawarte przez chrześcijan, z wykluczeniem Sakramentu, nie posiada mocy i charakteru rzeczywistego małżeństwa, a choćby zawarte było zgodnie z ustawami cywilnymi, nie może mieć innego znaczenia, jak prosty obrzęd, wprowadzony przez prawo cywilne. Prawo zaś cywilne może normować i urządzić tylko skutki cywilne, które wynikają z małżeństwa, a których oczywiście nie może spowodować, o ile nie istnieje prawdziwa i legalna ich przyczyna, to jest małżeństwo”⁵.

W perspektywie katolickiego rozumienia małżeństwa osób ochrzczonych oksymoron „małżeństwo niesakramentalne”, używane na określenie relacji małżeńskich i pozamałżeńskich katolików, dosłownie należałoby zatem przetłumaczyć jako „sakrament niesakramentalny”, co jest absolutną sprzecznością, która najdobitniej ukazuje paradoks współczesnych koncepcji niektórych wysoko postawionych teologów postulujących zrównanie cudzołóstwa z małżeństwem. Na obecnym etapie dyskusji większość z nich nie czyni tego otwarcie na płaszczyźnie doktryny, ale *de facto* na płaszczyźnie duszpasterskiej przez konkretne zalecenia dla praktyki pastoralnej i dyscypliny sakramentalnej. Jednym z wyjątków jest kard. Ch. Schönborn, metropolita Wiednia, który prezentując Kościołowi z polecenia papieża Franciszka w kwietniu 2016 roku adhortację apostolską *Amoris laetitia*, wręcz manifestacyjnie zrównał cudzołóstwo z małżeństwem, stwierdzając na konferencji prasowej: „Moja wielka radość wiąże się z tym, że ten doku-

⁴ P. Guzdek, *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017, s. 350.

⁵ Leon XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae*, nr 40.

ment konsekwentnie przewycięża sztuczne, pozorne, wyraźne rozdzielanie między tym, co «regularne» i «nieregularne»⁶. Różnica między małżeństwem i cudzołóstwem miałyby być zatem jedynie pozorna i sztuczna.

W rzeczywistości jednak albo mamy do czynienia z małżeństwem katolicka będącym sakramentem, albo z cudzołóstwem, które w żadnym przypadku nie jest małżeństwem naturalnym, czyli niesakramentalnym. Stosowanie błędnej nomenklatury, zacierającej te ontyczne i teologiczne różnice, w szeroko pojętym środowisku kościelnym nie służy niczemu innemu, jak przemyślanej strategii redefinicji pojęć, a w konsekwencji zmiany świadomości katolików, która odcisnie niespotykane dotąd piętno na doktrynie katolickiej i dyscyplinie kościelnej. Wykluczając pojęcie „cudzołóstwo” i zastępując je pojęciem „małżeństwo” z przymiotnikiem („niesakramentalne”), który w niedalekiej przyszłości szybko zaniknie w obiegowych publikacjach, tytułach prasowych i tym podobnych, dąży się do zmiany znaczenia samej wartości „miłości” i nierozzerwalnie z nią związanej „odpowiedzialności”. Z biegiem lat w świadomości młodego pokolenia zatrze się różnica pomiędzy wygłaszanymi z medialnych i kościelnych ambon określeniami typu: „małżeństwo sakramentalne” – „małżeństwo niesakramentalne”, „pierwszy mąż” – „drugi mąż”, „mąż sakramentalny” – „żona niesakramentalna”. W świadomości odbiorcy pozostanie jedynie podstawowy człon nazwy: „małżeństwo”, „mąż” i „żona”. Skłonność obecnej generacji do upraszczania i standaryzowania wszelkich konstruktów myślowych sprawi, że mało kto podejmie refleksję nad znaczeniem sakramentalności i niesakramentalności małżeństwa. W społecznej świadomości utrwali się przekonanie, że małżeństwo jest małżeństwem i nic ponad to. To właśnie brak zrozumienia sakramentalności małżeństwa jak i w ogóle ekonomii sakramentalnej, a zwłaszcza nierozzerwalnej i najgłębszej relacji zachodzącej pomiędzy sakramentami eucharystii, pokuty i małżeństwa, jest jedną z przyczyn coraz wyraźniejszej tendencji do zawierania przez katolików głównie związków cywilnych, z pominięciem ślubów konkordatowych. Użycie takiego czy innego określenia odnoszącego się do sakramentalności lub niesakramentalności danego związku nie będzie miało większego znaczenia, bo przecież małżeństwo w swej istocie jest i musi być dobre, choćby zostało zawarte tylko na gruncie prawa cywilnego, będąc wszakże w społecznej ocenie lep-

⁶ A. Schneider, *Amoris laetitia – potrzeba wyjaśnienia*, tłum. I. Parowicz; <http://www.pch24.pl/amoris-laetitia---potrzeba-wyjasnienia,42990,1.html#ixzz5bOvY1axw> (dostęp: 1.01.2019).

szym rozwiązaniem od konkubinatu. Ów przymiotnik „niesakramentalne” przy zasadniczym nierozumieniu sakramentalności małżeństwa nie może zgodnie z tą logiką myślenia zaprzeczyć jego istocie. Podobnie stanie się z „drugim mężem”, „drugą żoną”, którzy pozostaną tylko „mężami” i „żonami”, a nie „mężczyzną cudzołożnym” i „kobietą cudzołożną”. Nieprzypadkowo zatem w kościelnej dyskusji na temat cudzołóstwa używa się określeń, które ze wszech miar budzą bardzo pozytywne konotacje, wprost odnoszące do miłości i odpowiedzialności. Samo pojęcie cudzołóstwa, dla skuteczności całego przedsięwzięcia, musi zostać niezauważalnie usunięte, ponieważ najwyraźniej ukazuje istotę relacji pozamałżeńskiej i posiada niewątpliwą tradycję biblijną, bowiem sam Jezus posługiwał się pojęciem „cudzołóstwo” na określenie tej relacji (por. Mt 9,19). To nie przypadek, że w dyskusyjnej adhortacji *Amoris laetitia* pojęcie to jest używane jedynie trzy razy, i tylko w odniesieniu do Janowego opisu obrony kobiety cudzołożnej przez Jezusa (por. J 8,1–11), a nie nazwania relacji osób żyjących w „sytuacjach nieregularnych”. Pojęcie to nie zostało ani razu zastosowane w rozdziale VIII tego dokumentu, który bezpośrednio traktuje o związkach pozamałżeńskich. Trudno także nie dostrzec, że termin „sytuacja nieregularna”, który nawet nie sugeruje nieprawidłowości relacji pozamałżeńskiej, powszechnie zastąpił dotychczas używane określenie „sytuacja nieprawidłowa”. Termin ten wyklucza możliwość wartościowania oznaczanej relacji w imię nowego podejścia duszpasterskiego, w którym użycie takich pojęć biblijnych jak „cudzołóstwo” jest wręcz dyskryminujące. Określenie „sytuacja nieprawidłowa” również okazało się nazbyt stygmatyzujące. „Nieregularność” opisuje własności ilościowe, a nie jakościowe relacji. „Nieprawidłowość” z kolei wprost odnosi się do jej jakości. „Nieregularność” jest semantycznie i aksjologicznie neutralna w porównaniu do „nieprawidłowości” budzącej jednoznacznie negatywne konotacje aksjologiczne i moralne.

Z tego właśnie powodu argumentacja zwolenników daleko idących ustępstw na rzecz „małżeństw niesakramentalnych” (sic!) czy „sytuacji nieregularnych” jest tak frapująca. Używana w niej terminologia, szkieletowo nakreślona powyżej, stanowi odzwierciedlenie i pewną formę eksplikacji jej ukrytego sensu. Całą tę argumentację źródłowo wywodzi się z pozycji miłości i odpowiedzialności, tą miłością i odpowiedzialnością się ją uzasadnia i w przekonaniu jej zwolenników, niezaprzeczalnie ma ona prowadzić do miłości i odpowiedzialności. Bez głębszego namysłu nieuważny obser-

wator może nabrać przekonania o słuszności i poprawności argumentacji budowanej w imię tak pryncypialnych wartości. W rzeczywistości jest ona jednak oparta na bardzo groźnej i podstępnie ukrywanej strategii, zmierzającej do zerwania nakreślonej wyżej komunii miłości i odpowiedzialności dokonującej się na fundamencie prawdy. To właśnie w zerwaniu owej komunii tkwi sedno nieracjonalności, wewnętrznej sprzeczności i najgłębszy sens przewrotu aksjologicznego, jaki ze sobą niesie ta argumentacja. Jej ideolodzy nieustannie odwołują się do miłości i odpowiedzialności, równocześnie skrycie odrzucając ich komunijną jedność. Zakwestionowanie tej jedności skutkuje zerwaniem komplementarności korelatów obiektywności i subiektywności każdej wartości w doświadczeniu moralnym osoby, która akceptuje taką logikę myślenia, i prowadzi do wyparcia kategorii obiektywności wartości, w tym również miłości i odpowiedzialności, z jej osobowego doświadczenia moralnego. W oglądzie wewnętrznym osoby, w podejmowanym przez nią wartościowaniu, pozostanie wyłącznie subiektywna interpretacja wartości, która bez koniecznej kategorii obiektywności przerodzi się w imitację wartości, instrumentalnie wykorzystywaną dla wciąż zmieniających się celów i zamierzeń.

Zdumienie budzi paradoks odmiennych postaw społeczności wierzących wobec nierozzerwalności małżeństwa w przypadku wdowieństwa i rozpadu pożycia małżeńskiego. Z jednej strony społeczność ta po śmierci jednego ze współmałżonków potrafi uszanować wolę żyjącego małżonka trwania w stanie wdowieństwa i zasadniczo powstrzymuje się od prób nakłaniania go do wejścia w nowy związek, pomimo iż śmierć naturalnie rozwiązuje węzeł małżeński i nie zachodzą kanoniczne przeszkody do zawarcia kolejnego związku sakramentalnego. W przypadku natomiast faktycznej separacji pożycia małżeńskiego ta sama społeczność najczęściej usilnie przymusza strony ważnie zawartego małżeństwa do inicjacji relacji cudzołóżnej, wbrew oczywistemu zobowiązaniu dochowania wierności wiaromłonnemu małżonkowi. Uzasadnia przy tym swoje permissywne stanowisko argumentacją wskazującą, iż wierność małżeńska w sytuacji porzucenia przez małżonka jest przejawem braku miłości własnej i nieracjonalną utratą możliwości ponownego uregulowania swojej sytuacji życiowej z nowym partnerem („bo szkoda życia”).

5. Źródła miłości małżeńskiej

Należy zatem rozważyć, czy relacja łącząca niesakramentalnych jest faktycznie miłością. Personalizm definiuje miłość jako postawę wyrażającą zdolność osoby do bezinteresownego i wolnego daru siebie na rzecz drugiej osoby, w łączącej ich relacji osobowej. Miłość jest możliwa jedynie w świecie osób, Boskich i ludzkich, gdyż domaga się wolności, racjonalności, samoświadomości i samopanowania, będących wyłącznie fenomenami bytu osobowego. Osoba ludzka zmierza do osiągnięcia swej bytowej pełni w relacji z drugą osobą ludzką, ale nade wszystko w relacji z osobą Boską, która w istocie swej absolutnej bytowości zawiera całkowitą i najwyższą pełnię, jaką byt osobowy może stanowić. Miłość zatem jako najbardziej pierwotna zdolność bytu osobowego musi odzwierciedlać to dążenie osoby ludzkiej do komunii osób ludzkich i przede wszystkim do komunii bosko-ludzkiej, czyli osoby ludzkiej z Osobami Bożymi. Jest więc i powinna być zorientowana nie tylko homocentrycznie, ale przede wszystkim teocentrycznie na Boga osobowego. Miłością będzie zatem ta relacja, która prowadzi do osiągnięcia osobowego zjednoczenia zarówno z drugim człowiekiem, jak i z osobowym Bogiem. Naturalnie komunია osób ludzkich nie może udaremnić komunii bosko-ludzkiej, gdyż nie byłaby komunią prawdziwą, a więc bezinteresownym i wzajemnym udzielaniem się sobie osób ludzkich, pragnących dla siebie najwyższego stopnia szczęśliwości, a więc szczęśliwości transcendentnej, wynikającej ze zjednoczenia z Bogiem. Jeżeli dana relacja osób ludzkich w swej istocie uniemożliwia im uzyskanie zjednoczenia z osobowym Bogiem, nie może być rozpatrywana w kategorii komunii, gdyż w rzeczywistości osoby te nie dążą do uczynienia z siebie daru dla drugiego, ale są egoistycznie zorientowane na zaspokojenie własnych doraźnych potrzeb. Nie mogą bowiem darzyć kogoś miłością i pragnąć zjednoczenia z nim w komunii osobowej, jeżeli nie pozwalają mu swoją osobą i inicjowaną przede mną relacją osiągnąć pełni szczęścia, jaką może dać jedynie komunია osób Boskich i ludzkich, już teraz antycypowana w komunii sakramentalnej. Zawsze należy zatem zadać sobie pytanie: Czy jestem odpowiedzialny za soteryjne i eschatologiczne szczęście osoby, którą chcę darzyć miłością? Innymi słowy, muszę potwierdzić tożsamość mojej miłości przez kryterium jej komunijnej jedności z odpowiedzialnością. Jeżeli moja relacja do drugiej osoby nie zrywa komunii miłości i odpowiedzialności, czyli zakłada wza-

jemne warunkowanie się tych wartości nade wszystko w aspekcie soteryjnym, sakramentalnym i eschatologicznym, jest wówczas miłością odpowiedzialną, troszczącą się o nadrzędny cel bytu osobowego – szczęście wieczne, czyli zbawienie. Jeżeli uporczywie twierdzę, że darzę kogoś miłością, ale nie chcę być odpowiedzialny za ostateczny cel i przeznaczanie tej osoby, to nieuchronnie zrywam komunie miłości i odpowiedzialności, aktualizowaną w komunii sakramentalnej, oferując jedynie ich imitację. Nie ma bowiem miłości nieodpowiedzialnej i odpowiedzialności, która nie wynikałaby z miłości i nie prowadziła do miłości.

Patrząc z tej perspektywy, należy stwierdzić, że relacja niesakramentalnych małżonków (sic!) jest jedynie imitacją miłości, łudząco przypominającą miłość. Z pozoru relacja ta, tak jak miłość, będzie miała swój korelat fizyczny, psychiczny, intelektualny, moralny i duchowy. Katolicy żyjący w związkach cudzołożnych, będą z uporem twierdzić, że swoim działaniem dają wystarczającą ilość dowodów – których prawdziwa miłość w swej bezinteresowności nie potrzebuje – odpowiedzialności za partnera i zrodzone w cudzołożństwie dzieci, gwarantując im bezpieczeństwo i stabilizację emocjonalną, materialną, zawodową itp. Kiedy jednak postawi się im pytanie o odpowiedzialność za zbawienie wieczne partnera cudzołożstwa, zostaje ono zawieszona w próżni. Teologia katolicka formułuje za św. Pawłem jednoznaczne kryterium soteryjne: „Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadają królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, **ani cudzołożnicy**, ani rozwiązli (...) nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6,9–10). Relację łączącą niesakramentalnych można byłoby zakwalifikować i w konsekwencji nazwać miłością, jeżeli w imię odpowiedzialności za osiągnięcie szczęścia wiecznego przez partnera potrafiliby z siebie wielkodusznie zrezygnować. Przywołując tytułowe stwierdzenie, potrafiliby wówczas kochać drugiego i równocześnie od siebie wymagać miłości ofiarnej, zdolnej do rezygnacji (*agape*). W przeciwnym wypadku relacja ta staje się wyłącznie więzią psychiczną i niewątpliwie duchową, dopełnianą fizycznymi aktami, której celem jest zaspokojenie potrzeby komfortu psychicznego, poczucia bezpieczeństwa emocjonalnego i stabilizacji materialnej. Może to być także relacja głównie fizyczna z komponentem emocjonalnym. W każdym przypadku jest to relacja instrumentalna, w której nie dokonuje się soteryjne spełnienie osób ludzkich i personofania osób Bożych.

Nie sposób takiej więzi nazwać komunią, gdyż jest ona z gruntu niemożliwa. Partner cudzołóstwa, który zawarł uprzednio małżeństwo, na mocy naturalnego dążenia bytu osobowego do udzielania się drugiej osobie oddał się swemu małżonkowi w sposób całkowity, wyłączny, nierozdzielny i pełny, tworząc z nim *communio personarum*. Osoba ludzka, jeżeli pragnie wejść w komunię z drugą osobą, nie potrafi inaczej udzielić się jej, jak tylko całkowicie, wyłącznie, nieodwołanie, w czym tkwi istota daru. Ta całkowitość i nieodwołalność wyklucza możliwość ponownego złożenia daru z siebie, dopóki komunია ta trwa, a jest ona warunkowana bytowością wzajemnie oddających się osób. Małżeństwo w swej istocie jest tą właśnie *communio personarum*. Powtórny związek osoby trwającej w małżeńskiej *communio personarum* w żaden sposób nie jest i nie stanie się komunią za życia małżonka. Choć osoba ta, dopuszczając się cudzołóstwa, występuje przeciwko wyłączności i całkowitości małżeńskiego daru z siebie, który złożyła małżonkowi, to jednak nie może unicestwić jego nieodwołalności. Zerwanie pożycia małżeńskiego nie zmienia obiektywnego faktu bytowania małżonków w związku sakramentalnym. Sakrament małżeństwa nadał im niejako nowy status ontyczny, niezależny od inicjowanych równoległe relacji cudzołożnych i niezbywalny przez samych małżonków, a przez to nieusuwalny żadnym aktem decyzji którejkolwiek ze stron lub nawet zgodnym żądaniem obojga, jak również aktem prawa stanowionego. Właściwym dla podmiotu osobowego sposobem bytowania jest relacja substancjalna względem drugiego podmiotu. W realizacji osobowego istnienia przez bytowanie dla drugiego mieści się bowiem istota prozopoiczności bytu personalnego. Małżonkowie w sakramencie małżeństwa, którego wzajemnie sobie dobrowolnie udzielili, ukonstytuowali nową substancjalną relację małżeńską, zapodmiotowaną cielesnie, duchowo i sakramentalnie. To właśnie także ze względu na cielesne zapodmiotowienie substancjalnej relacji małżeńskiej i szczególne jej realizowanie się poprzez cielesność małżonków, kres tej relacji zostaje wyznaczony wyłącznie śmiercią jednego lub obojga małżonków. Nie jest to zatem relacja tylko intencjonalna czy afektywna, ale substancjalna, która realizuje się na wszystkich płaszczyznach bytowego uposażenia osoby, w tym również jej cielesności. Owa substancjalność wynika zarówno z natury, jak i sakramentalności małżeństwa. Małżonkowie przez sakrament chrztu świętego stali się bytowością sakramentalną, czyli związali się sakramentalną relacją z Bogiem Trójjedynym, z kolei w sakra-

mencie małżeństwa zawiązali sakramentalną relację substancjalną z drugą osobą ludzką. Ekonomia sakramentalna odkrywa zatem swoistą ontologię sakramentalną. Skąd jednak czerpać pewność twierdzenia o nieodwołalności daru osoby ludzkiej w małżeństwie?

Człowiek jest bytem osobowym w sensie analogicznym do Pierwszej i Absolutnej Osoby. Osoba Boska, dysponując pełnią bytu osobowego, ukazuje właściwy porządek wszelkich relacji, jakie byt osobowy może podjąć. Osoby Boskie udzielają się sobie w komunii trynitarnej w sposób nieodwołalny i w wieczności, która jest dla nich ciągłym „teraz”, nieustannie aktualizując swój dar. Zatem wszelka relacja komunijna bytu osobowego, w tym również bytu ludzkiego, pozostaje wyłączna i nieodwołalna. Relacja wewnątrztrynitarnej komunii jest doskonałą miłością Osób Bożych i staje się źródłem miłości ludzkiej, nade wszystko małżeńskiej, bowiem jak wskazuje św. Jan: „miłość jest z Boga” (1 J 4,7). Potwierdza to Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego źródła – z Boga, który jest Miłością i Ojcem”⁷. Genetyczne pochodzenie miłości małżeńskiej od miłości trynitarnej jest najwyższym kryterium weryfikacji relacji cudzołożnej. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wskaże na to trynitarne kryterium miłości ludzkiej, stwierdzając, że „sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości”⁸. Z miłości Trójcy Świętej nie może wypłynąć relacja będąca w swej istocie zaprzeczeniem tej komunii, która dokonuje się między Osobami Bożymi, a w konsekwencji będąca także negacją komunii małżeńskiej i udaremieniem eschatologicznej komunii bosko-ludzkiej. Podstawową zasadą teologii katolickiej jest zasada niesprzeczności. Uznając więc, że miłość małżeńska wypływa z relacji trynitarnej, należy stanowco stwierdzić, że w związku cudzołożnym nie ma miłości, w przeciwnym razie bowiem Osoby Boże w komunijnej bytowości Trójcy Świętej realizowałyby absolutną sprzeczność, nieodwołalnie i zupełnie ofiarowując się sobie i jednocześnie w równie maksymalny sposób zaprzeczając tej komunii, którą nieustannie aktualizują. Problematyka cudzołóstwa nie ma zatem jedynie wymiaru teologicznomoralnego, antropologicznego i pastoralnego, ale nade wszystko sięga najgłębszych podstaw trynitologii. Zmieniając zakorzenione w tradycji biblijnej i apostoelskiej ro-

⁷ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 8.

⁸ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 11.

zumienie miłości, cudzołóstwa i małżeństwa, już nie tyle na spekulatywnej płaszczyźnie doktrynalnej, ile przede wszystkim na płaszczyźnie pastoralnej, gdyż to właśnie ona jest przestrzenią realnego doświadczenia osobowego małżonków decydującego o ich zbawieniu, zmieniamy koncepcję Boga, który również nie jest tylko przedmiotem teologicznych spekulacji, lecz Bogiem żywym i udzielającym się człowiekowi w sakramencie małżeństwa i aktualnie realizującym osobową relację wewnątrztrynitarną, wciąż i na nowo stanowiącą płodne źródło miłości małżeńskiej. Przyzwalając zatem w pastoralnej *praxis* na trwanie małżonków w związkach cudzołożnych dla jakiegokolwiek przyczyny, występujemy przeciwko *praxis* trynitarnego życia samego Boga. Nie umniejszając znaczenia kwestii doktrynalnych i dyskusji teologów najistotniejszą jest sprawą, aby to nade wszystko małżonkowie w swoim codziennym życiu, którym budują wspólnotę Kościoła, urzeczywistniali sakramentalną relację oblubieńczą w takim kształcie i formie, która została nieodwołalnie zdeterminowana sposobem realizowania się w samym Bogu komunijnej relacji trynitarniej, a której małżeństwo jest znakiem. Przeżywanie w małżeńskim *praxis* relacji sakramentalnej winno być zatem analogicznie tożsame z życiem wewnątrztrynitarnym samego Boga. Zmieniając *praxis* małżonków przez pastoralną akceptację relacji cudzołożnej jednej lub obydwójga stron, występujemy przeciwko sposobowi realizowania się *jestem* w życiu Trójcy Świętej. To małżeństwo objawia w świecie trójosobowego Boga. W sakramencie małżeństwa małżonkowie stają się mistycznie i sakramentalnie jednym i płodnym ciałem bytującym w dwóch osobach na wzór jedności natury boskiej realizowanej w Osobach Bożych. Przyzwolenie w życiu Kościoła na relację seksualną wymierzoną przeciwko jedności małżeńskiej, wyrażającej się w zjednoczeniu małżeńskim jako jej znaku sakramentalnym, prowadzi *de facto* do pastoralnego zaprzeczenia w tej samej eklezjalnej *praxis* bytowania trzech osób Bożych w jednej naturze boskiej, podważenia nieustannie składanego przez Osoby Boże wzajemnie wobec siebie daru miłości wyłącznej i nieodwołanej. Zmienia to zatem obraz relacji zachodzącej między Osobami Bożymi. Tak jak Kościół nie może kwestionować owej jedności trynitarniej, gdyż sam pozbawiłby się wiary chrześcijańskiej, podobnie w żadnej sytuacji nie może zaakceptować próby naruszenia jedności małżeńskiej, objawiającej Trójcę Świętą, przez pastoralne rozwiązania umożliwiające wiernym podtrzymanie relacji cudzołożnej.

Jakim znakiem wiarygodności wobec świata wykaże się Kościół, jeśli w swoim eklezjalnym życiu przyzwoli on na trwanie małżonków, będących teofanią Boga trójosobowego i objawieniem relacji oblubieńczej Chrystusa do Kościoła, w związkach cudzołożnych? Jaki obraz Boga chrześcijan ujawnia cudzołóstwo katolickich małżonków usprawiedliwione przez Kościół w owych indywidualnych przypadkach? Kościół utraci ostatni znak swej wiarygodności nie tylko doktrynalnej, ale nade wszystko egzystencjalnej, nieudolnie głosząc nieprawdziwy obraz Boga, który co prawda na płaszczyźnie doktryny bytuje jako jeden w trzech Osobach, ale w wymiarze egzystencjalnym od tej jedności natury Osób Bożych zachodzą wyjątki w tych samych przypadkach, w których Kościół dopuści relację cudzołożną. Udzielenie komunii eucharystycznej stronom cudzołóstwa, usurpującym sobie prawo do aktów seksualnych należnych wyłącznie małżonkom, stanie się wręcz próbą zmuszenia Boga do uwiarygodnienia tej relacji, która stanowi zaprzeczenie Jego samego. W przywołanej uprzednio encyklice Benedykt XVI ukazuje nierozzerwalny związek bytowości Boga i struktury ontycznej małżeństwa: „Obrazowi Boga monoteistycznego odpowiada małżeństwo monogamiczne”⁹. Bóg jest źródłem miłości, ale miłość nie jest bogiem. Bóg jest źródłem miłości małżeńskiej, stąd wynika jej służebny i ofiarny charakter, niemniej jednak, zgodnie z teologią miłości Benedykta XVI, miłość Bożą cechuje równowaga zachodząca między „erosem” i „agape”, bez dominacji któregokolwiek z tych komponentów: „Bóg miłuje, i ta Jego miłość może być określona bez wątpienia jako «eros», która jednak jest równocześnie także «agape»”¹⁰. Analogicznie miłość ludzka, zwłaszcza małżeńska, w swej istocie zachowuje równowagę między „erosem”, czyli „miłością wstępującą, pożądlivą i posesywną”, przez którą człowiek czerpie od drugiego, i „agape” jako „miłością zstępującą, oblatywną”, wyrażającą się w postawie daru dla drugiego¹¹. Wszelkie naruszenie tej równowagi sprzeciwia się naturze miłości, stanowiąc jej zaprzeczenie. W relacji cudzołożnej niewątpliwie występuje dominacja „erosa”, która odrzuca „agape” w kontekście eschatologicznego powołania człowieka do osiągnięcia komunijnego zjednoczenia z osobowym Bogiem. Nieuprawnione jest ponadto rozciąganie „agape” miłości rodzicielskiej, ukierunkowanej na dzieci zrodzone w związku pozamałżeńskim, na relację między stronami cudzołóstwa, a przez to błędne

⁹ Tamże, nr 11.

¹⁰ Tamże, nr 9.

¹¹ Por. tamże, nr 7.

przypisywanie jej waloru „agape”. Prowadzi to do utożsamienia ze sobą relacji – cudzołożnej i rodzicielskiej – całkowicie odmiennych jakościowo i dokonujących się między różnymi podmiotami.

Miłość jest darem Ducha Świętego. Na tej kanwie mimowolnie rodzi się pytanie, czy Duch Święty może zatem stanowić źródło miłości w relacji cudzołożnej będącej negacją miłości w małżeństwie, które w swej istocie jest znakiem zbawienia Nowego Przymierza i relacji oblubieńczej Chrystusa z Kościołem. Nie sposób obronić tej tezy bez popadnięcia w uprzednio nakreśloną sprzeczność, zwłaszcza mając na uwadze nauczanie Jana Pawła II z adhortacji *Familiaris consortio* o pneumatologicznym pochodzeniu komunii małżeńskiej: „Duch Święty, udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana”¹². To, co stanowi zaprzeczenie komunii miłości udzielonej przez Ducha Świętego małżonkom, nie może od Niego pochodzić. Sprzeciwiałoby się to bowiem nie tylko relacji wewnątrztrynitarnej, ale także komunijnej jedności Mistycznego Ciała Chrystusa, które są żywo antycypowane w małżeństwie, jak również doskonałości osobowego działania Ducha Świętego w Kościele jako źródła najwyższej świętości.

6. Pastoralna praktyka miłości¹³

To właśnie przywołana uprzednio praktyka pastoralna, obejmująca realizację w formie konkretnych postaw chrześcijańskich prawdy o miłości małżeńskiej i jej relacji pochodności względem miłości trynitarnej, powinna transparentnie wyrażać doktrynę o sakramentalności i wyłączności małżeństwa oraz niedopuszczalności relacji cudzołożnej w każdym wypadku, bez szkodliwej niejednoznaczności. Kardynał Karol Wojtyła w dziele *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, omawiając duszpasterski cel soboru, ukazuje ścisły i niepodważalny związek między pastoralnym i dok-

¹² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 19.

¹³ Tytułowa „pastoralna praktyka miłości” dotyczy ochrony miłości małżeńskiej w sytuacji jej zagrożenia ze strony relacji cudzołożnej w równoległym do małżeństwa związku pozamałżeńskim.

trynalnym wymiarem Magisterium Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wskazując na szczególne znaczenie aspektu pastoralnego dla powszedniego doświadczenia wiary i moralności chrześcijańskiej: „Nauka wiary i moralności (*doctrina fidei et morum*) stanowi treść nauczania Pasterzy Kościoła, co sprawia, że akty Magisterium o charakterze doktrynalnym mają zarazem znaczenie pastoralne, akty zaś o charakterze pastoralnym – poprzez zakorzenienie w nauce wiary i moralności – mają zarazem znaczenie doktrynalne. Zawierają – a często bardziej jeszcze uwydatniają – treść tej nauki, jaką głosi Kościół, dążąc stale do osiągnięcia pełni prawdy Bożej (por. J 16,13). Znajduje to wybitne potwierdzenie w Vaticanum II, który zachowując charakter duszpasterski – owszem, ze względu na swój duszpasterski cel – rozwinął bardzo szeroko naukę wiary, przez co stworzył podstawy jej wzbogacenia”¹⁴. Zasadnicze znaczenie winno się zatem przypisać praktyce duszpasterskiej jako tej żywej tkance aktualizacji i realizacji prawd wiary i moralności w realnych warunkach doświadczenia osobowego konkretnego chrześcijanina, zaciągającego skutki rozpatrywane w aspekcie soteriologicznym, charytologicznym i hamartiologicznym, a więc decydujące o komunijnym zjednoczeniu osoby ludzkiej z osobowym Bogiem lub jego udaremnieniu. Wiara chrześcijańska zostaje pozbawiona zbawczego dynamizmu i skuteczności, jeśli ograniczy się ją jedynie do wymiaru spekulatywnego, bez przełożenia na doświadczenie chrześcijańskie poprzez jednoznacznie zgodną z doktryną dyscyplinę sakramentalną i praktykę duszpasterską (spójność ortodoksji i ortopraksji). W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II wskazał na nieprawidłowe tendencje stosowania rozwiązań duszpasterskich sprzecznych z aktami doktrynalnymi Magisterium: „(...) 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

¹⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 13.

tak zwane rozwiązania «pastoralne», sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić «twórczą» hermeneutykę, według której poszczególne norma negatywna bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia¹⁵. Trudno zatem zgodzić się z tezą, że dyscyplinę duszpasterską, zwłaszcza sakramentalną, można zmienić w odniesieniu do osób żyjących w związkach cudzołożnych, nawet w owych poszczególnych przypadkach – choć jest oczywiste, iż nie ma przypadków powszechnych, gdyż każdy jest wyjątkowy i indywidualny – bez zaciągania skutków natury doktrynalnej, a nade wszystko rozdzielenia Bożego zamysłu o małżeństwie od praktyki życia małżonków. Doskonale tę kwestię ujął kard. Gerhard Müller, prefekt Kongregacji Nauki Wiary w latach 2012–2017, który dostrzega w owych tendencjach pastoralnych niebagatelne konsekwencje dla samej chrystologii, propozycje te bowiem rozdzielają Chrystusa Nauczyciela od Jezusa Dobrego Pasterza, stając się źródłem herezji chrystologicznej odciskającej, jak mało która z dotąd znanych herezji, realne piętno na życiu małżonków chrześcijańskich¹⁶. Chrystus, który w komunii eucharystycznej odnawia i umacnia komunie małżeńską, miałby równocześnie umacniać i utrwalać relację cudzołożną.

Prowadzona obecnie w Kościele powszechnym dyskusja zmierzająca do wypracowania w odniesieniu do osób żyjących w związkach pozamałżeńskich nowych rozwiązań duszpasterskich w Kościołach partykularnych, które mają stanowić aplikację ogólnego kierunku „rozeznania duszpasterskiego” przyjętego przez Franciszka w adhortacji *Amoris laetitia*, prowadzi do ogłaszania sprzecznych wskazań pastoralnych przez poszczególne episkopaty, a nawet biskupów ordynariuszów w jednym kraju. Wzajemna sprzeczność wynika nie tylko z dominacji odmiennych opcji teologiczno-moralnych w różnych Kościołach partykularnych, ale także z niejednoznaczności, braku spójności i ciągłości nauczania samego Magisterium Papieskiego.

Dotyczy to zwłaszcza kwestii podtrzymywania zawartego przez osoby rozwiedzione związku pozamałżeńskiego ze względu na wychowanie zrodzonego w nim potomstwa. Pius XI w jedynej od blisko 100 lat encyklice poświęconej małżeństwu chrześcijańskiemu *Casti connubi*, opublikowanej

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 56.

¹⁶ Por. NN, Kard. Müller rozwiewa wątpliwości w sprawie „*Amoris laetitia*”; <https://www.gosc.pl/doc/3928676.Kard-M-ller-rozwiewa-watpliwosci-w-sprawie-Amoris-laetitia> (dostęp: 5.01.2019).

w 1930 roku, kategorycznie przyjął za obowiązujące stanowisko św. Augustyna sprzeciwiające się zawieraniu powtórnych związków dla wychowania dzieci: „Kiedy, Wielebni Bracia, przystępujemy do wyłuszczenia owych tak wielkich dóbr prawdziwego małżeństwa od Boga nam udzielonych, przychodzą nam na myśl słowa owego przesławnego Doktora Kościoła, którego nie tak dawno temu uczciliśmy w Encyklice Naszej *Ad salutem* na obchód pełnego tysiąclecia jego śmierci: «To są – mówi św. Augustyn – dobra, dla których małżeństwo jest dobre: potomstwo, wierność małżeńska, sakrament». O ile te trzy czynniki dobitnie bardzo zawierają najistotniejszą treść całej nauki o małżeństwie chrześcijańskim, wyjaśnia wymownie tenże Doktor Kościoła, kiedy mówi: «Wierność małżeńska oznacza, że poza węzłem małżeńskim nie ma być cudzołóstwa z żadną osobą trzecią; potomstwo, że z miłości ma być ono przyjęte, z dobrocią pielęgnowane, pobożnie wychowane; sakrament zaś, że **związek małżeński nie ma być rozrywany i mąż rozwiedziony lub żona rozwiedziona nie mają zawierać nawet ze względu na potomstwo innego małżeństwa**. To jest jakby prawidło małżeńskie, przez które przyrodzona płodność została uszlachetniona, a występki niepowsięgłości opanowane»¹⁷. Stanowisko Piusa XI stanowi dookreślenie ogólnego wskazania Leona XIII z encykliki *Arcanum divinae sapientiae*, również poświęconej małżeństwu, ogłoszonej w 1880 roku, której 50-lecie publikacji własną encykliką *Casti connubi* o tej samej tematyce papież międzywojnia chciał uczcić w 1930 roku. Leon XIII stwierdza: „(...) małżonkowie przeto stają się winnymi przestępstwa, jeżeli w nowe związki małżeńskie wstępują **dla jakiegokolwiek przyczyny**, zanim by poprzednie małżeństwo przez naturalną śmierć jednego z małżonków ustało. Jeżeli doszło do tego, że dalsze współżycie stało się nieznośne, Kościół pozwala wówczas, aby małżonkowie pozostawali w rozłące, przy czym stara się łagodzić niedogodności tej rozłąki, zarządzając, tak jak tego słusność wymaga, dostarczenie środków odpowiednich egzystencji i opieki; a nie zaniedbuje usiłowań, aby doprowadzić do pojednania. **To są ostateczności**”¹⁸. Dla Leona XIII jest zatem oczywiste to, że nawet kwestia wychowania potomstwa nie może usprawiedliwić podtrzymania związku pozamałżeńskiego.

Stanowisko papieża przedsoborowych pozostaje w sprzeczności z dyscypliną przyjętą w Magisterium Papieskim po Soborze Watykańskim II.

¹⁷ Pius XI, Encyklika *Casti Connubi*, rozdz. I.

¹⁸ Leon XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae*, nr 41.

Dla Leona XIII i Piusa XI absolutną ostatecznością jest separacja małżonków, w przypadku niemożności wspólnego pożycia, którzy pozostają kategorycznie zobowiązani do dochowania wierności drugiej stronie i prowadzenia życia samotnego oraz podejmowania prób pojednania. Papieże ci nie dopuszczają ewentualności trwania w związku pozamałżeńskim dla jakiegokolwiek przyczyny, także dla wychowania potomstwa. Takie stanowisko ma źródła biblijne. Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian wskazuje na wymóg samotności po rozpadzie pożycia małżeńskiego: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie oddała żony” (1 Kor 7,10–11). Tę linię dyscyplinarną przełamał Jan Paweł II. W adhortacji *Familiaris consortio* wskazał na konieczność rozróżnienia sytuacji duszpasterskich osób rozwiedzionych w ponownych związkach, wynikającej z różnego stopnia winy ciążyącej na stronach za rozpad pożycia z małżonkiem lub subiektywnego przekonania o nieważności zawartego małżeństwa. Jan Paweł II otworzył drogę do sakramentu pokuty i komunii eucharystycznej tym wszystkim, 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 wstrzeźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom»¹⁹. Tym samym ze względu na wychowanie potomstwa rozwiedzeni mogą nie tylko dalej trwać w związku pozamałżeńskim, ale również przyjmować sakramenty święte, pod warunkiem powstrzymania się od współżycia seksualnego. Co istotne, Jan Paweł II nie wskazał w sformułowanych przez siebie kryteriach na konieczność rozejścia się tych osób, gdy dzieci zostaną już wychowane. Kapłanom zabroniono także podejmowania jakiegokolwiek aktu liturgicznego czy kanonicznego, który mógłby sugerować błogosławienie związku cudzołóżnego. Niezbędne jest również podkreślenie, że kryterium wychowania potomstwa zostało przywołane jako jedynie przykładowe. Papież nie podał zatem enumeratywnej liczby przypadków, w których wprowadzone rozwiązanie ma znaleźć zastosowanie. Dopuszczalna jest zatem jego aplika-

¹⁹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 84.

cja w innych sytuacjach uznanych przez duszpasterza za stosowne. Interpretując papieskie wskazanie, Konferencja Episkopatu Polski w Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin z 2003 roku przyporządkowała do tej kategorii także potrzebę pomocy w chorobie i podeszłym wieku, również jako wyłącznie przykładowe warianty²⁰. Stanowisko Jana Pawła II niepodważalnie wiąże się z określoną koncepcją cudzołóstwa, która sprowadza relację pozamałżeńską naruszającą sakramentalne przymierze małżeńskie głównie do aktu współżycia seksualnego.

Konieczność wychowania dziecka nie może być wyłącznym powodem decyzji o małżeństwie, bowiem ma ona znamiona przymusu jego zawarcia. Słuszną praktyką duszpasterską jest zachęcanie wolnych kanonicznie rodziców oczekujących narodzin dziecka poczętego poza małżeństwem, aby odłożyli decyzję o udzieleniu sobie sakramentu do czasu, kiedy uzyskają pewność co do łączącej ich relacji, a w ten sposób by nie ulegli naciskom rodzin generacyjnych, które często próbują ich nakłonić do małżeństwa ze względu na poczęte dziecko. Małżeństwa nie można budować wyłącznie na relacji rodzicielskiej, bowiem jego fundamentem jest oblubieńcza relacja mężczyzny i kobiety, a współżycie przedmałżeńskie nie jest jej wyrazem. W tym przypadku Kościół dopuszcza możliwość wychowania dziecka poza małżeństwem, jeśli jego zawarcie wiązałoby się z przymusem wynikającym z poczucia obowiązku wobec dziecka. Kościół ponadto nie wprowadził dla dobra dzieci wymogu uważnienia związków małżeńskich stwierdzonych przez trybunał kościelny za nieważnie zawarte, a w których wychowywane jest niejednokrotnie liczne potomstwo. W tym kontekście trudno nie uznać za kontrowersyjne – i w istocie pozbawione logicznego uzasadnienia – postawienie obowiązku wychowania dziecka jako nieprzezwycięzalnej okoliczności decydującej o niemożności rozejścia się stron cudzołóstwa, zważywszy na to, że najczęściej strony te posiadają już dzieci zrodzone w małżeństwie. Ten sam argument nie miał dla nich charakteru nieprzezwycięzalnego, kiedy decydowały się one na opuszczenie dzieci wychowywanych w małżeństwie. Zachodzi tu obawa instrumentalnego wykorzystywania i kategoryzowania dzieci dla usprawiedliwienia kontynuowania związku pozamałżeńskiego i realizacji partykularnych celów samych rodziców, bowiem w tej sytuacji powinność wychowania w pełnej rodzinie

²⁰ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003, s. 55 (nr 74).

dziecka zrodzonego w związku cudzołożnym staje się rzekomo ważniejsza od wychowania dzieci zrodzonych w małżeństwie, którym przysługuje takie same prawo wzrastania w rodzinie pełnej z biologicznymi rodzicami, a które zostały przez rodzica porzucone na rzecz związku cudzołożnego. Deklaratywna troska o wychowanie dzieci w istocie może być zaledwie pretekstem do podtrzymania tej relacji, która jest korzystniejsza dla rodzica, w tym przypadku relacji cudzołożnej, a nie małżeńskiej. Nie zawsze chodzi tu o korzyści natury seksualnej, ponieważ te zostają wykluczone wraz z wymogiem wstrzemięźliwości, ale także o pozostałe korzyści, między innymi status społeczny, dziedziczenie czy pozycja finansowa, wynikające ze związku cywilnego z tą, a nie inną osobą. Kościół nie jest w stanie znieść skutków natury relacyjnej i wychowawczej rozpadu pożycia małżeńskiego oraz wejścia małżonków w związek cudzołożny. Osoba podejmująca decyzję o wstąpieniu w związek pozamałżeński musi się liczyć ze szczególnie dramatyczną konsekwencją wychowania dzieci w rodzinie rozbitej. Tego problemu nikt za nią nie rozwiąże, a próba wskazania przez Kościół na możliwość podtrzymania związku pozamałżeńskiego jednej ze stron może okazać się krzywdząca, niewspółmiernie do dobrej intencji, która nią powoduje. Chcąc uniknąć zaciągnięcia nowej winy wobec dzieci zrodzonych w cudzołożstwie, można doprowadzić do jeszcze większej eskalacji winy wobec dzieci zrodzonych w małżeństwie i prawowitego małżonka.

Przesłanka ta bezsprzecznie zasadna, bowiem najczęściej duszpasterz podejmujący rozeznanie w sakramencie pokuty lub kierownictwie duchowym opiera się na relacji tylko stron cudzołożstwa decydujących się na życie we wstrzemięźliwości seksualnej, często nie mając możliwości jej skonfrontowania ze stanowiskiem prawowitego małżonka. Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin KEP wskazuje jako warunek dostępu do komunii eucharystycznej poza wstrzemięźliwością seksualną także: „Uregulowanie ewentualnych krzywd i niesprawiedliwości popełnionych w poprzednim związku”²¹. Nie sposób wynagrodzić krzywdy małżonkowi, który zdradzo-ny, pozostał wierny małżonkowi i wymogom sakramentu i przez wiele lat żył w samotności, pozbawiony owoców prawidłowej relacji małżeńskiej natury moralnej, duchowej, seksualnej, emocjonalnej i nierzadko także poczęcia, zrodzenia i wychowania potomstwa, a w dodatku stale oczekuje

²¹ Tamże, s. 55 (nr 74).

powrotu wiarołomnego małżonka, który decyduje się żyć we wstrzemięźliwości w związku cudzołóznym, dalej go kontynuując.

Nie można także nie wskazać na rodzącą się trudność o niebagatelnym znaczeniu: jak osoby żyjące w cudzołóstwie mogą wychować dzieci do małżeństwa nierozzerwalnego i wyłącznego, skoro codziennym życiem temu zaprzeczają. To właśnie powołanie do małżeństwa jest powszechne, w mniejszym zakresie także powołanie kapłańskie lub zakonne, choć jest ono równie ważne. Poważne trudności i ryzyko niepowodzenia w wychowaniu dzieci do sakramentu małżeństwa odnoszą się w równym stopniu także do tych sytuacji, kiedy oboje małżonkowie wstąpili w związki równoległe bądź też strony cudzołóstwa nie posiadają dzieci z małżeństwa. Problem wychowania religijnego, zwłaszcza do sakramentu małżeństwa, w związkach pozamałżeńskich jest szczególnie istotny, zważywszy na analogiczny wpływ różnorodnych dysfunkcji rodziny na kondycję psychiczną dzieci, podejmowane przez nie decyzje życiowe i odnoszone niepowodzenia małżeńskie. Szkodliwy wpływ powtórnego związku rodziców na dzieci wzrastające w tych związkach, w których strony deklarują wstrzemięźliwość seksualną, jest wyraźnie bagatelizowany, choć nieunikniony. Dokonuje się on na płaszczyźnie aksjologicznej i normatywnomoralnej, czyli bezpośrednio niedostrzegalnej i nie tak wyraźnie uzewnętrznionej jak inne dysfunkcje rodziny. Jego skutki ujawnią się dopiero po wielu latach. Relacja z „ojczymem” lub „macochą” nie zastąpi jakości relacji z biologicznymi rodzicami właściwej dla rodziny pełnej, a nade wszystko doświadczenia jedności ich małżeństwa. Powtarzane związki rodziców przynoszą dzieciom poważne problemy wynikające z mnożenia kolejnych relacji, których dziecko często nie rozumie. Dzieci te przeżywają swoje dzieciństwo na pograniczu wykluczających się relacji, nierzadko będąc przymuszonymi do ich podtrzymywania i obarczonymi przez rodziców odpowiedzialnością za ich ułożenie. Często mierzą się one bowiem z perspektywą dwóch rodzin i dwóch związków partnerskich obojga rodziców. Nowa rodzina rodzica i jego relacja z nowym partnerem nie są tym samym. Czym innym jest bowiem relacja z „ojczymem” lub „macochą”, a czym innym z przyrodnim rodzeństwem. Ocena możliwości kontynuowania danego związku pozamałżeńskiego ze względu na wychowanie potomstwa nie powinna zależeć wyłącznie od decyzji rodziców, ale także od rzetelnej analizy psychologicznej wpływu tego związku na rozwój dziecka oraz oceny oczekiwań samych dzieci. Nie można w żaden sposób pominąć

szkodliwego wpływu niesakramentalnej relacji na wychowanie dzieci do sakramentu małżeństwa. Z całą pewnością większe efekty wychowawcze w tym zakresie mogą odnieść ci rodzice, którzy ze względu na nierozzerwalność małżeństwa i komunię eucharystyczną wybierają życie samotne i nie podejmują relacji cudzołożnej lub od niej odstąpili. Swoją postawą uczą bowiem zachowania obowiązków małżeńskich lub podjęcia ich realizacji na nowo pomimo wszystkich trudności i popełnionych błędów. W ten sposób dzieci mogą jako świadkowie uczyć się także drogi nawrócenia chrześcijańskiego.

W kontekście uznania argumentu wychowania dzieci za okoliczność usprawiedliwiającą dalszą kontynuację związku pozamałżeńskiego, będącego niewątpliwie nadal powodem zgorznienia, pomimo powstrzymania się stron od relacji seksualnej, należy zadać pytanie o spójność tej praktyki pastoralnej z normą wskazaną przez Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*, która choć została przez papieża odniesiona literalnie do antykoncepcji, to swoją uniwersalnością obejmuje także inne kwestie małżeńskie, w tym również relacje pozamałżeńskie: „W rzeczywistości bowiem, chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro. Inny mi słowy, nie wolno wziąć za przedmiot pozytywnego aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin lub społeczeństwa”²². Toteż dla pomnożenia i zachowania relatywnie pojmowanego dobra rodziny opartej na relacji pozamałżeńskiej nie można swoją decyzją o wstrzymaniu seksualnej dalej trwale pozbawić członków rodziny zbudowanej uprzednio na komunii małżeńskiej naturalnie zrodzonych z tej komunii dóbr, które przysługują członkom tej rodziny na mocy prawa Bożego, a nie dowolnej decyzji stron cudzołóstwa. Tymi dobrami są trwałość i jedność wynikające z małżeńskiej wyłączności. Ponadto relacja seksualna nie stanowi jedynej materii zła w związku pozamałżeńskim. Równie istotna jest tu bowiem, wyraźnie marginalizowana, problematyka zgorznienia i antywychowawczego oddziaływania takiego związku na kształtowanie się systemu wartości i religijności młodszej generacji osób oraz innych małżon-

²² Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, nr 14.

ków przeżywających kryzys małżeński, którzy mają bezpośrednią styczność z rozwiedzionymi praktykującymi ten styl życia. Wstrzeźliwość seksualna nie rozwiązuje kwestii całej materii zła związku pozamałżeńskiego. Odpowiedzialność za zgorzenie jest szczególnie istotna w kontekście przestrogi Jezusa o konsekwencjach zaciąganych przez gorszycieli (por. Mt 18,6).

Należy również podkreślić, iż związki pozamałżeńskie decydujące się na wstrzeźliwość seksualną błędnie określa się mianem „białych małżeństw”, tym samym jawnie podważając tradycję biblijną rozumienia tego pojęcia. Białe małżeństwo jest możliwe jedynie pomiędzy prawowitymi małżonkami. Małżonkowie ci dobrowolnie rezygnują z aktów seksualnych przysługujących im z natury małżeństwa i wybierają stan dziewictwa. Akty małżeńskie same w sobie są znakiem sakramentalnym. Małżeństwo rodziców Jezusa było takim właśnie białym małżeństwem i to ono nadaje wzorcowe rozumienie takiego sposobu życia małżonków. Chrystus przez fakt wcielenia, które dokonało się w małżeństwie Józefa i Maryi, nadał mu jako pierwszemu przymiot sakramentalności. W tym bowiem momencie historii zbawienia został ustanowiony sakrament małżeństwa. Zachodzi zatem ścisły związek pomiędzy wcieleniem Syna Bożego i podniesieniem małżeństwa naturalnego do godności sakramentu. Nieuprawnione jest natomiast utożsamianie związku cudzołożnego z białym małżeństwem, gdyż po pierwsze, strony nie są prawowitymi małżonkami, ale osobami cudzołożnymi, które swoją relacją negują komunie małżeńską; po drugie, akty seksualne, do których rościły sobie prawo, w żadnej mierze im nie przysługują, a wręcz przeciwnie, prawo Boże i naturalne nakazuje im powstrzymać się od tych aktów jako naruszających przymierze małżeńskie; tym samym nie ma tutaj dobrowolnej rezygnacji i ofiary z tego, do czego strony są uprawnione zgodnie z zamysłem Bożym, ale występuje porządek realizacji kategorycznego nakazu Bożego zaprzestania dopuszczania się aktów należnych wyłącznie małżonkom, po które strony cudzołóstwa bezprawnie sięgały; po trzecie, osoby te utraciły stan dziewictwa, a to jego zachowanie jest kluczowe dla białego małżeństwa. Czynienie zatem jakiegokolwiek analogii pomiędzy cudzołóstwem i białym małżeństwem jest absolutnie nieuzasadnione i stanowi wręcz formę bluźnierstwa przez mimowolne i pośrednie zrównanie takiego związku z białym małżeństwem Józefa i Maryi. Skądinąd przykład białego małżeństwa pozwala na pogłębioną ocenę samego cudzołóstwa. Tak jak bowiem powstrzymanie się od naturalnej dla małżeństwa relacji seksu-

alnej nie zmienia jego statusu ontycznego, teologicznego i prawnego, dalej związek ten bowiem jest małżeństwem, tak wyłączenie relacji seksualnej ze związku cudzołożnego nie znosi całej materii zła, które związek ten sam w sobie stanowi. Akt seksualny jest bowiem, choć istotnym, to wszelako jednym z wielu wymiarów relacji cudzołożnej. Stanowi jednoznaczny egzemplifikację całego procesu cudzołożnego dokonującego się w wymiarze duchowym, psychicznym, relacyjnym, moralnym, prawnym i społecznym między stronami cudzołóstwa.

Zainicjowaną w adhortacji *Familiaris consortio* nową linię dyscyplinarną potwierdził Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*. Papież ten wprowadził także nowe określenie formy życia osób w związkach cudzołożnych decydujących się na wstrzemięźliwość seksualną dla uzyskania możliwości przystępowania do komunii eucharystycznej: „W końcu, w przypadku gdy nieważność węzła małżeńskiego nie jest stwierdzona i gdy występują obiektywne okoliczności, które sprawiają, iż życie wspólne jest nieodwracalne, Kościół zachęca tych wiernych, aby zobowiązali się przeżywać swój związek według wymogów prawa Bożego, **jako przyjaciele, jak brat i siostra**; w ten sposób będą oni mogli ponownie przystępować do stołu eucharystycznego, uwzględniając wymogi przewidziane przez sprawdzoną kościelną praktykę. Taka droga, aby była możliwa i owocna, winna spotkać się ze wsparciem duszpasterzy oraz odpowiednich inicjatyw kościelnych, unikających w każdym przypadku błogosławienia tychże związków, aby nie powodowało to wśród wiernych zamieszania odnośnie do wartości małżeństwa”²³. Benedykt XVI, opowiadając się za prowadzeniem siostrzano-braterskiego stylu życia stron związku cudzołożnego, wyraźnie przekroczył redukcjonistyczne postrzeganie cudzołóstwa głównie jako relacji fizycznej na rzecz uznania konieczności formowania całokształtu wzajemnych odniesień mężczyzny i kobiety w stopniu właściwym dla relacji występujących między rodzeństwem. Benedykt XVI wymaga więc nie tylko powstrzymania się od współżycia seksualnego, ale również podejmowania takiej relacji, która na żadnym poziomie życia osoby (włącznie z duchowym i psychicznym) nie jest naznaczona piętnem erotycznym. Nie sposób jednak nie sformułować pytania, wynikającego z głębi złożoności uwarunkowań ludzkiej psychiki i realizmu życia, a także rodzącego się w perspektywie specyfiki doznań seksualnych i obciążenia ludzkiej natury grzechem, czy jest możliwe nawią-

²³ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 29.

zanie z kobietą, z którą przez szereg lat prowadziło się regularne życie seksualne i która była przedmiotem stałego pożądania mężczyzny, fantazji seksualnych, nierzadko również perwersji, relacji nie tylko na wzór, ale w istocie siostrzano-braterskiej. Wydaje się, iż jest to ideał trudno osiągalny. Mężczyzna bowiem wybrał daną kobietę jako partnerkę seksualną ze względu na szczególnie odpowiadające mu walory seksualne i silny pociąg erotyczny, który się w nim względem niej ukształtował. Deklaracja braku współżycia nie wyciszy pociągu seksualnego między stronami relacji cudzołożnej, a to właśnie on w swej istocie jest zaprzeczeniem relacji zachodzących między rodzeństwem. Relacja bratersko-siostrzana pozostaje całkowicie wolna od pociągu seksualnego i kontekstu erotycznego. Zachodzi tu zatem obawa, że żyjąc w swojej bezpośredniej obecności, strony relacji cudzołożnej będą sublimowały wzajemny pociąg seksualny przez różne formy autoerotyki. Tym samym relacja seksualna, choć nie bezpośrednio fizyczna, będzie jednak nadal podtrzymana przez jej korelat psychiczny, stanowiący silny bodziec pobudzenia seksualnego i prowadzący do rozładowania związanego z nim napięcia już nie w interakcji, ale indywidualnie przez praktykę masturbacji, choć nierzadko także również przez wspólne akty. Ile takich wspólnych upadów będzie tolerował spowiednik, zanim kategorycznie ponownie zabroni przystępowania do komunii eucharystycznej? Strony zamiast unikać okazji do grzechu, trwają w niej w sposób permanentny, pomimo iż Chrystus surowo formułuje nakaz unikania wszelkich okazji do grzechu (Mk 9,43–48). Propozycję Benedykta XVI cechuje pogłębione rozumienie cudzołóstwa, wykraczające poza jego starotestamentalną fizjologiczną koncepcję, w kierunku jego spójnego ujęcia z perspektywy doświadczeń zewnętrznych (akt fizyczny) i wewnętrznych (akty psychiczne i duchowe).

Formułowane przez niektóre środowiska katolickie zastrzeżenia wobec adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka dotyczą w znacznej mierze już nie głównie kontrowersji związanej z dopuszczeniem możliwości podtrzymania dla ważnych przyczyn związku cudzołożnego, co stanowi kontynuację rozwiązań pastoralnych Jana Pawła II i Benedykta XVI, ale braku jednoznacznego potwierdzenia wymogu wstrzemięźliwości seksualnej przez osoby pragnące prowadzić życie sakramentalne. Franciszek w numerze 298 swojej adhortacji powołuje się na stanowisko Jana Pawła II z adhortacji *Familiaris consortio*: „Kościół uznaje sytuacje, «gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą

uczynić zadość obowiązkowi rozstania się»²⁴. W przypisie do cytowanego stwierdzenia Franciszek dodał: „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 Wat. II, Konst. duszpast. *Gaudium et spes*, 51)»²⁵. Tym samym papież wskazuje, iż brak relacji seksualnej może w przekonaniu niektórych osób zagrozić trwałości związku cudzołożnego. Zaskakujące jest tutaj odwołanie się do kategorii wierności w odniesieniu do partnerów relacji cudzołożnej, mając na uwadze fakt, iż właśnie owa „wierność”, czyli stałość cudzołożstwa, narusza sakramentalne przymierze małżeńskie. Do opisu specyfiki relacji, która zaprzecza małżeństwu i udaremnia owocne pożycie małżeńskie, w papieskiej adhortacji używa się określeń przynależnych do istoty przymierza małżeńskiego. Kategoria wierności jest konstytutywnym elementem przysięgi małżeńskiej, należąc do istoty małżeństwa, a nie cudzołożstwa stanowiącego jego zaprzeczenie. Z zadziwieniem należy ponadto stwierdzić, iż cytowana tu diagnoza zaczerpnięta z Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, a mianowicie: „nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone”²⁶ została błędnie użyta i przytoczona bez pierwszej części przywołanego zdania. W dokumencie soborowym zdanie to odnosiło się do relacji seksualnej w małżeństwie, a nie aktów seksualnych w cudzołożstwie. Dla klarowności należy ten fragment przytoczyć w pełnym brzmieniu: „Gdzie zrywa się **intymne pożycie małżeńskie**, tam nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone”²⁷. Jest niezrozumiałe, dlaczego w papieskiej adhortacji nauczanie Soboru Watykańskiego II dotyczące sakramentu małżeństwa jest błędnie wykorzystywane dla potwierdzenia tez przypisywanych cudzołożstwu lub przynajmniej zobrazowania oczekiwań osób żyjących w związkach pozamałżeńskich.

Papież Franciszek nie wskazał jednoznacznie na konieczność zachowania wymogu wstrzemięźliwości przez osoby chcące powrócić do życia sakramentalnego i nadal kontynuować związek pozamałżeński. Nie jest to jedyny element nowości jego dokumentu, odróżniający go od nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI. Dla dwóch ostatnich papieży kwestią

²⁴ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 298.

²⁵ Tamże, nr 298.

²⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 51.

²⁷ Tamże, nr 51.

bezdyskusyjną było stanowisko, że osoby zachowujące aktywność seksualną w związku cudzołóżnym naruszają nie tylko normę ogólną niedopuszczalności cudzołóstwa, ale również zaciągają winę osobistą, która uniemożliwia im bez uznania ciężaru winy i powstrzymania się od współżycia seksualnego podjęcie pokuty i nawrócenia, a przez to powrotu do komunii eucharystycznej. Jan Paweł II ujmuje tę problematykę w adhortacji *Familiaris consortio* następująco: „Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania 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 szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa”²⁸. W adhortacji *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI wyraził tę kwestię w analogiczny sposób: „Synod Biskupów potwierdził praktykę Kościoła, opartą na Piśmie Świętym (por. Mk 10,2–12), niedopuszczania do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki, ponieważ swoim stanem i sytuacją życiową **obiektywnie** zaprzeczają tej jedności w miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem, która wyraża się i realizuje w Eucharystii”²⁹. Z kolei Franciszek afirmował koncepcję teologiczną głoszącą, iż z uwagi na okoliczności łagodzące niektóre osoby żyjące w związku pozamałżeńskim mogą zachowywać łaskę uświęcającą i nie zaciągać winy osobistej za czyn uznawany na płaszczyźnie normy ogólnej jako grzeszny o randze grzechu śmiertelnego: „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”³⁰. Swoje stanowisko papież poparł wyjątkiem z nauczania św. Tomasza z Akwinu o łasce i cnotach: „Święty Tomasz z Akwinu uznał,

²⁸ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 84.

²⁹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, nr 29.

³⁰ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 301.

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»³¹. Papież zapomina jednak, iż owi święci nie żyli w obiektywnym stanie grzechu ciężkiego, który sam w sobie udaremnia działanie sprawności moralnych, zwanych cnotami. Czym innym jest nieuzewnętrznianie posiadanych cnót, w których osoba wzrasta w stanie łaski uświęcającej nie dopuszczając się grzechu ciężkiego na płaszczyźnie obiektywnej czynu moralnego, a czym innym nieuzewnętrznianie cnót z powodu udaremniania ich przez obiektywny stan grzechu ciężkiego. To właśnie z powodu braku owych zewnętrznych, czyli subiektywnie ujawnianych oznak zindywidualizowanego rozwoju osoby w cnotach moralnych, należy odwołać się do przesłanek obiektywnych: stanu łaski uświęcającej lub grzechu śmiertelnego. Święty Tomasz wysuwa wniosek o posiadaniu cnót moralnych w subiektywnej trudności ich uzewnętrzniania właśnie z uwagi na obiektywną przesłankę stanu łaski uświęcającej wykluczającą grzech ciężki. Akwinata nie wskazuje zatem, iż owe trudności w jakikolwiek sposób są powiązane z sytuacją grzechu. Opisana przez niego trudność dotyczyła osoby trwającej obiektywnie w stanie łaski, a nie osoby, która rzekomo subiektywnie zachowuje stan łaski równocześnie obiektywnie dopuszczając się grzechu śmiertelnego.

Przywołany wyżej fragment z *Summa Theologiae* zacytowano w błędnym kontekście i z pominięciem kwestii grzechu śmiertelnego, na który św. Tomasz jednoznacznie wskazał w cytowanym dziele. Fragment ten wyjęto z *Summa Theologiae* z części I–II *O sprawnościach* z zagadnienia 65 noszącego tytuł: *O związku między cnotami*, z artykułu 3 poświęconego tematyce: *Czy miłość może być bez cnót obyczajowych?* W artykule tym sformułowano następujący problem: „Wydaje się, że można mieć miłość bez innych cnót obyczajowych”. Tezę tę uzasadniono trzema argumentami, z których dwa są szczególnie istotne, dlatego przytaczamy je poniżej. W punkcie 2 wyrażono następujący argument: „Kto posiada sprawność cnoty, z łatwością wykonuje jej uczynki, które też sprawiają mu zadowolenie, gdyż to jest znakiem posiadania sprawności. **Otóż, wielu posiada miłość, nie mając grzechu śmiertelnego, a jednak odczuwa trudności w spełnianiu uczynków cno-**

³¹ Tamże, nr 301.

tliwych, ani te same w sobie nie sprawiają im zadowolenia, lecz podobają się najwyżej ze względu na samą miłość. A więc wielu posiada miłość, nie mając innych cnót³². Z kolei w punkcie 3 zawarto argument: „Miłość jest u wszystkich świętych. Natomiast byli święci, którzy nie mieli pewnych cnót, gdyż podług Bedy, bardziej upokarzają się z powodu nieposiadanych, aniżeli chwalą się posiadanyimi. A więc nie jest rzeczą konieczną, by kto posiada miłość, posiadał także wszystkie cnoty obyczajowe³³. Po przedstawieniu trzech argumentów teza: „Wydaje się, że można mieć miłość bez innych cnót obyczajowych” zostaje zweryfikowana: „Ale z drugiej strony miłość wypełnia całe prawo (...). A więc kto posiada miłość, ten ma wszystkie cnoty obyczajowe. Podobnie mówi św. Augustyn, że miłość zawiera w sobie wszystkie cnoty kardynalne³⁴. Święty Tomasz rozwiązuje postawioną tezę problemową, formułując ogólną odpowiedź, po której następują trzy odpowiedzi szczegółowe odnoszące się do trzech argumentów, z których dwa przywołaliśmy. Przytoczmy teraz odpowiedź ogólną, którą pominięto w adhortacji, ograniczając się do zacytowania w papieskim dokumencie jedynie odpowiedzi szczegółowej na trzeci argument. Odpowiedź ogólna, najistotniejsza dla analizowanej kwestii, brzmi: „Bóg wraz z miłością wlewa do duszy wszystkie cnoty obyczajowe, a to dlatego, że nie mniej doskonale działa w dziełach łaski, aniżeli w dziełach natury; w tych ostatnich zaś władze, zdolne do wytwarzania pewnych dzieł, są wyposażone we wszystko, co jest konieczne do ich spełniania, np. zwierzęta wyposażone w narządy, którymi mogą wykonywać wszystkie czynności, do których są zdolne. Otóż miłość, zwracając człowieka ku ostatecznemu celowi, jest zasadą wszystkich dobrych uczynków, jakie można mu podporządkować. Potrzeba więc, by wraz z miłością zostały walne wszystkie cnoty obyczajowe, przy których pomocy człowiek spełnia poszczególne rodzaje dobrych uczynków. Tak więc, jest jasne, że cnoty obyczajowe wlane są między sobą powiązane nie tylko przez roztropność, ale także przez miłość. **Kto więc traci miłość wskutek grzechu śmiertelnego, traci wszystkie cnoty obyczajowe**”³⁵. Widzimy zatem znaczącą różnicę między stanowiskiem sformułowanym przez św. Tomasza a stanowiskiem papieża Franciszka, któremu cytowane wyżej dzieło posłużyło do uzasadnienia własnego orzeczenia. Święty Tomasz odwołuje

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 2.

³³ Tamże, I-II, q. 65, a. 3.

³⁴ Tamże, I-II, q. 65.

³⁵ Tamże, I-II, q. 65.

się do stanu łaski uświęcającej i wskazuje na konsekwencje obiektywnego stanu grzechu śmiertelnego – utrata miłości i cnót obyczajowych. Papież z kolei twierdzi, że popełniając grzech śmiertelny w aspekcie normy obiektywnej, można nadal posiadać cnoty, choć niekoniecznie będą one uzewnętrzniane. Innymi słowy, św. Tomasz opisuje problem trudności w uzewnętrznianiu cnót osoby będącej w stanie łaski uświęcającej, która nie popełniała grzechu śmiertelnego w żadnym aspekcie, bowiem Tomasz nie rozróżnia w analizowanym fragmencie swojego dzieła wymiaru normy obiektywnej od wymiaru winy osobistej czynu moralnego. Papież natomiast rozważa trudności nieuzewnętrzniania cnót w obiektywnym stanie grzechu śmiertelnego, gdy okoliczności łagodzące mają zmniejszać lub usuwać winę osobistą. Są to zatem absolutnie dwa odmienne porządki i odrębne przedmiotowo zagadnienia, które w adhortacji utożsamiono. Święty Tomasz w części I–II, zagadnieniu 65 *Summa Theologiae* nie analizował zatem sytuacji, w której ktoś żyje w obiektywnym stanie grzechu śmiertelnego. Odpowiedź Tomasza byłaby następująca: kto żyje w stanie łaski uświęcającej, posiada miłość, a wraz z nią wszystkie cnoty moralne, choć może posiadać trudności w ich uzewnętrznianiu. Kto zaś żyje w stanie grzechu śmiertelnego, traci łaskę i miłość, a wraz z nią wszystkie cnoty moralne, których nie może uzewnętrzniać, bo ich nie posiada. Przedmiot analiz Franciszka nie jest zagadnieniem problemowym roztrząsanym przez Akwinatę w przywołanym fragmencie *Summa Theologiae*. Jacek Woroniecki OP, komentując Tomaszową koncepcję relacji zachodzącej między miłością i cnotami moralnymi a stanem grzechu powszedniego i śmiertelnego, stwierdza: „Każde skrzywienie w dziedzinie którejkolwiek z cnót z konieczności musi się odbić i w dziedzinie miłości. Jeśli jest mniejsze, nieprzekraczające grzechu powszedniego, nieodwracające nas od Boga, osłabia tylko miłość i paraliżuje jej działalność, a przez to wpływa paraliżująco na działalność innych cnót. Jeśli natomiast dojdzie do grzechu śmiertelnego, który jest wyrzeczeniem się miłości Boga nade wszystko, powoduje utratę łaski i wszystkich wlnych cnót moralnych. Jednak tylko wiara i nadzieja mogą dalej pozostawać w duszy w stanie pomniejszonym”³⁶.

Franciszek powołał się także na passusy *Katechizmu Kościoła katolickiego* traktujące o okolicznościach łagodzących: „Uwzględniając te uwarun-

³⁶ Cyt. za: tamże, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. i kom. F.W. Bednarski, Londyn 1965, s. 214–215.

kowania, *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraża się w sposób stanowczy: «Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych». W innym paragrafie ponownie odnosi się do okoliczności, które zmniejszają odpowiedzialność moralną, i wspomina bardzo szczegółowo o «niedojrzałości uczuciowej, nabytych nawykach, stanach lękowych lub innych czynnikach psychicznych czy społecznych». Z tego powodu negatywny osąd odnośnie do sytuacji obiektywnej nie oznacza orzeczenia o odpowiedzialności lub winie danej osoby³⁷. Zastanawia fakt, iż w tym miejscu papież nie przywołał również fragmentów *Katechizmu* regulujących dostęp do Eucharystii osób rozwiedzionych w ponownych związkach³⁸, a to właśnie ta kwestia jest przedmiotem jego rozważań.

W osądzie Franciszka osoba żyjąca w związku cudzołożnym może równocześnie żyć w łasce uświęcającej i wzrastać w miłości, nie popełniając na płaszczyźnie winy osobistej grzechu ciężkiego, a nawet grzechu powszedniego, bo i o takiej możliwości papież nie wspomina. O kwalifikacji czynu mają decydować okoliczności: „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”³⁹. W owych bliżej niesprecyzowanych okolicznościach papież dostrzega możliwość prowadzenia życia sakramentalnego, nie potwierdzając jednoznacznie wymogu wstrzemięźliwości seksualnej: „W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakramentów. Dlatego «kapłanom przypominam, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana» (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)”⁴⁰. Szczególnie interesujące jest stwierdzenie Franciszka: „osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej”⁴¹, bowiem samo

³⁷ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 302.

³⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1650.

³⁹ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 305.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

w sobie zawiera ono niekonsekwencję. Zgodnie z kierunkiem myśli papieża, ktoś kto popełnia czyn niezgodny z normą ogólną, może nie ponosić winy osobistej i wówczas trwa w stanie łaski. W tym wariantcie kryterium obiektywne grzechu jest spełnione, ale kryterium subiektywne nie. Możliwy jest drugi wariant: ktoś dopuszcza się grzechu śmiertelnego na płaszczyźnie normy obiektywnej i równocześnie posiada niepełną, częściową winę na płaszczyźnie subiektywnej, także zachowując stan łaski. W tym ostatnim przypadku jednak osoba nie tylko popełnia grzech śmiertelny w wymiarze normy ogólnej, ale również w aspekcie winy osobistej, choć w sposób częściowy, a tym samym zaciąga odpowiedzialność na dwóch płaszczyznach, wszelako w różnym zakresie, spełnia więc przedmiotowo oba warunki grzechu ciężkiego, obiektywny i subiektywny, a pomimo to ma dalej trwać w stanie łaski. To ukazuje wewnętrzną sprzeczność argumentacji papieża, która kieruje się logią radykalnego rozróżnienia normy ogólnej od winy osobistej. Wydaje się, iż w przywołanym zdaniu papież umniejsza także znaczenie winy osobistej, jeśli spełniając oba wskazane kryteria grzechu, osoba nadal zachowuje łaskę.

Nadanie tak wysokiej rangi okolicznościom w ocenie czynu osoby i umniejszenie znaczenia normy obiektywnej na rzecz aspektu subiektywnego działania moralnego człowieka rodzi pytanie o zgodność argumentacji Franciszka z nauczaniem Jana Pawła II wyrażonym w encyklice *Veritatis splendor*, traktującym o naturze czynów „wewnętrznie złych”, do których Jan Paweł II za św. Pawłem i św. Augustynem literalnie zaliczył także cudzołóstwo: „Dzięki świadectwu rozumu wiemy jednak, że istnieją przedmioty ludzkich aktów, których nie można przyporządkować Bogu, ponieważ są one radykalnie sprzeczne z dobrem osoby, stworzonej na Jego obraz. Tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są «wewnętrznie złe» (*intrinsece malum*): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. Dlatego nie umniejszając w niczym wpływu okoliczności, a zwłaszcza intencji na moralną jakość czynu, Kościół naucza, że «istnieją akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot»⁴². Jan Paweł II stwierdza dalej jednoznacznie: „Nauczając o istnieniu czynów wewnętrznie złych, Kościół opiera się na doktrynie Pisma Świętego. Apo-

⁴² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 80.

stoł Paweł stwierdza stanowczo: «Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalczy, **ani cudzołóżnicy**, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani oszczercy, ani zdziery nie odziedziczą królestwa Bożego» (1 Kor 6,9 10). Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć: są to czyny «nieodwracalnie» złe, same z siebie i same w sobie niezdatne do tego, by je przyporządkować Bogu i dobru osoby: «Jeśli czyny są same z siebie grzechami (*vum iam opera ipsa peccata sunt*) – pisze św. Augustyn – jak na przykład kradzież, **cudzołóstwo**, bluźnierstwo lub tym podobne, to któż ośmieliłby się twierdzić, że gdy dokonane zostają dla dobrych powodów (*causis bonis*), nie są już grzechami lub – co jeszcze bardziej nielogiczne – są grzechami usprawiedliwionymi?». **Tak więc 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**⁴³. Porównując przywołane fragmenty obu dokumentów: adhortacji *Amoris laetitia* i encykliki *Veritatis splendor*, na pierwszy plan wysuwa się niepodważalna sprzeczność stanowisk obu papieży w tej samej kwestii. Franciszek wyraźnie rozdziela normę ogólną od aspektu subiektywnego czynu, uznając prymarną rolę okoliczności w jego kwalifikacji moralnej. Z kolei Jan Paweł II wskazuje na ścisłą jedność obiektywnego i subiektywnego komponentu czynu moralnego osoby, przypisując przedmiotowi działania, a nie okolicznościom i intencjom, decydującą rolę w jego ocenie moralnej. I tak konsekwentnie dla Franciszka w pewnych przypadkach cudzołóstwo może być czynem „subiektywnie usprawiedliwionym”, natomiast dla Jana Pawła II jest zawsze czynem „wewnętrznie złym” i nie ma od tego żadnych wyjątków.

Podsumowanie

Analizując kolejne etapy rozwoju Magisterium Papieskiego od Leona XIII do Franciszka traktującego o sytuacji osób rozwiedzionych żyjących w związkach pozamałżeńskich, tak w wymiarze doktrynalnym, jak i dyscyplinarnym, odwołaliśmy się do nauczania tych papieży, których dokumenty są obecnie przedmiotem szczególnego zainteresowania. Dotyczy to

⁴³ Tamże, nr 81.

zwłaszcza Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Nie sposób jednak nie zauważyć, iż encyklika *Arcanum divinae sapientiae* Leona XIII i encyklika *Casti connubi* Piusa XI są obecnie zapomniane, choć zawierają rozstrzygnięcia diskutowanych problemów. Dążąc do nakreślenia ogólnej linii rozwoju nauczania papieskiego, można w dużej syntezie wyróżnić trzy główne etapy jego formowania się w analizowanym okresie:

Etap pierwszy, związany głównie z Leonem XIII i Piusem XI:

- separacja jako ostateczność,
- wymóg zachowania życia samotnego przez małżonków,
- niemożność zawarcia lub podtrzymania związku pozamałżeńskiego ze względu na wychowanie potomstwa lub inne przyczyny,
- brak dostępu do sakramentów świętych w związku pomalżeńskim w **każdym** przypadku.

Etap drugi, zainicjowany przez Jana Pawła II:

- możliwość kontynuacji związku pozamałżeńskiego z uwagi na wychowanie dzieci lub inne ważne powody,
- warunek wstrzemięźliwości seksualnej,
- styl życia bratersko-siostrzany,
- dostęp do sakramentów świętych.

Etap trzeci, rozpoczynający się wraz z pontyfikatem Franciszka:

- możliwość kontynuacji związku pozamałżeńskiego dla ważnych powodów,
- brak jednoznacznego wymogu wstrzemięźliwości seksualnej,
- dostęp do sakramentów świętych, ponieważ w niektórych przypadkach osoby zachowują łaskę uświęcającą i nie popełniają grzechu śmiertelnego, żyjąc w cudzołóstwie.

Leon XIII i Pius XI dopuszczali zatem w wyjątkowych okolicznościach separację. Dla Jana Pawła II wyjątkową okolicznością był już związek pozamałżeński wychowujący dzieci, dla dobra których rodzice mogą kontynuować związek, z zastrzeżeniem powstrzymania się od współżycia seksualnego, co pozwoli im przystępować do komunii eucharystycznej. Do tego etapu rozwoju doktryny kwestią niepodważalną była ścisła zależność życia osób rozwiedzionych w związku pozamałżeńskim aktywnym seksualnie ze stanem trwałego, nawykowego grzechu śmiertelnego uniemożliwiającego komunię sakramentalną. Franciszek natomiast stanowczo stwierdza, iż osoby te niekoniecznie muszą być pozbawione łaski uświęcającej i dopuszczać się

grzechu ciężkiego, co należy rozpoznać przez analizę okoliczności towarzyszących cudzołóstwu w tzw. „rozeznaniu duszpasterskim”. Problematyczny jest jednak brak klarownego wskazania przez papieża, jakie okoliczności i w których sytuacjach zaciągają tak daleko idące skutki łągodzące.

Postulowana zmiana podejścia duszpasterskiego doprowadziła w istocie do zmiany doktryny. Zmianę tę ogłosił sam Franciszek, orzekając w adhortacji *Amoris laetitia*: „Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”⁴⁴. Właśnie to zdanie należy do istoty Franciszkowej zmiany paradygmatu doktrynalnego i duszpasterskiego w odniesieniu do osób żyjących w związkach pozamałżeńskich, nie tylko w związkach cudzołożnych. Otwarte pozostaje pytanie, czy dotyczy ona także związków homoseksualnych i czy rozdział VIII adhortacji nie zostanie w przyszłości wykorzystany przez poszczególne episkopaty lub ordynariuszy do akceptacji takich związków, nawet wbrew zamierzeniom i intencjom papieża. Pojęcie „sytuacji nieregularnej” nie doczekało się oficjalnej i jednoznacznej definicji, a przynajmniej wykluczenia z jego desygnatu związków jedнопłciowych. Związek powtórny może być bowiem związkiem homoseksualnym wychowującym adoptowane dzieci w ramach cywilnego „małżeństwa jedнопłciowego”.

Franciszek dokładnie określa w przywołanym wyżej orzeczeniu⁴⁵, co stanowiło przedmiot dotychczasowego nauczania w rozważanej kwestii – ścisły związek każdej sytuacji nieregularnej z utratą łaski uświęcającej i stanem grzechu śmiertelnego – i co ulega zmianie: stwierdzenie istnienia związków pozamałżeńskich, w których osoby zachowują łaskę uświęcającą i nie dopuszczają się grzechu śmiertelnego. W żaden sposób nie można uznać takiego rozstrzygnięcia za jedynie pastoralnego. Nie jest naszą rolą oceniać, czy ta zmiana jest właściwa, to bowiem przynależy do kompetencji urzędu papieskiego, jest ona jednak niewątpliwa.

Rozwój doktrynalno-dyscyplinarny w analizowanym zagadnieniu dokonał się niezwykle dynamicznie, bo w ciągu zaledwie 85 lat, co stanowi stosunkowo krótki okres w historii Kościoła. Doprowadził on do oczywistej sprzeczności stanowisk poszczególnych papieży, zwłaszcza Piusa XI, Jana Pawła II i Franciszka, które należałoby uzgodnić dla uniknięcia niepotrzeb-

⁴⁴ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 301.

⁴⁵ Tamże.

nych kontrowersji. Żaden z cytowanych w tej pracy dokumentów przywołanych papieży nie został bowiem uchylony przez następcę. Wręcz przeciwnie, koloni papieże powołują się na analizowane przez nas teksty swoich poprzedników. Wszystkie nadal obowiązują wiernych w sumieniu.

Nowe podejście pastoralne domaga się także zmiany przygotowania kapłanów do podjęcia i prowadzenia „rozeznania duszpasterskiego”, a nawet konieczności nadania mu zinstytucjonalizowanej formy w ramach sądów kościelnych. Niestety, najczęściej rozeznania duszpasterskie było prowadzone z jedną stroną zerwanego małżeństwa, a nie z dwoma. O wiele częściej niż z samymi małżonkami analizowano sytuację wyłącznie ze stronami cudzołóstwa, głównie z wykluczeniem także dzieci z pierwszego i drugiego związku. Historia małżeństwa, powody rozpadu pożycia, samoocena winy, oczekiwania i możliwości pojednania przedstawione przez jednego małżonka duszpasterzowi podczas sakramentu pokuty lub w ramach kierownictwa duchowego mogą okazać się diametralnie odmienne w relacji drugiego małżonka. Jeśli w to rozeznanie duszpasterz włączyłby dzieci i rodziny generacyjne małżonków, czego zazwyczaj nie robi, to obraz małżeństwa i okoliczności rozejścia się stron mogą krańcowo zmienić perspektywę oceny. Konieczny jest powrót do stron małżeństwa, a nie ograniczenia rozeznania wyłącznie do relacji stron związku cudzołożnego.

Duszpasterze stają przed zadaniem, które obecnie wprost przerasta ich możliwości. Badanie ważności małżeństwa dokonuje się w ramach procesu kanonicznego z udziałem trzech sędziów, obrońcy węzła, całej listy świadków, a także z możliwością powołania biegłych wielu specjalności. Pomimo tak szerokiego wachlarza środków sąd kościelny nie zawsze jest w stanie dociec prawdy i dlatego z racji braku jednoznacznych dowodów opowiada się za ważnością związku, stając na straży nierozzerwalności małżeństwa. Do reformy papieża Franciszka wyrok sądu pierwszej instancji był w dodatku weryfikowany przez sąd drugiej instancji. Należy zaznaczyć, iż zadaniem trybunału jest jedynie stwierdzić fakt zawarcia lub nie małżeństwa. Duszpasterz ma o wiele trudniejsze zadanie – orzec o zakresie winy danej strony za rozpad pożycia małżeńskiego oraz winy za trwanie w związku cudzołożnym. Nie można przyjmować założenia, iż brak winy za rozpad pożycia małżeńskiego automatycznie znosi winę za podjęcie związku cudzołożnego. Z pewnością zawierałoby ono w sobie niezgodną z antropologią chrześcijańską wizję człowieka skrajnie zdeterminowanego własną seksualnością,

który nie potrafi żyć w pełni osobowej wolności bez ciągłej hedonistycznej realizacji potrzeb seksualnych i dlatego jest zmuszony po zerwaniu poprzedniej relacji seksualnej jak najszybciej nawiązywać nowe. Sprzeciwiałoby się to także doświadczeniu samego Kościoła, w którym liczni mężczyźni i kobiety w stanie konsekrowanym realizują swoją seksualność w całkowitej wstrzeźliwości. A jeśli takie zdeterminowanie faktycznie występuje w poszczególnych przypadkach, to wówczas winna być zbadana w ogóle zdolność danej osoby do zawarcia małżeństwa i pełnienia jego istotnych obowiązków. Podobnie subiektywna pewność co do nieważności zawartego małżeństwa, której strona nie potrafi lub nie jest w stanie obiektywnie wykazać w procesie kanonicznym, nie zmienia sytuacji, iż nadal trwa ona w relacji cudzołożnej i dopuszcza się aktów właściwych wyłącznie małżonkom, czego czynić nie musi, ale na co dobrowolnie się decyduje. Często pomija się również milczeniem fakt obiektywnej i niepodważalnej winy tej strony cudzołóstwa, która nie jest kanonicznie związana małżeństwem, skupiając nadmiernie uwagę na okolicznościach mających złagodzić winę partnera, który uprzednio przyjął sakrament małżeństwa, a które to okoliczności mają stanowić podstawę dopuszczenia obojga partnerów do komunii eucharystycznej, choć faktycznie dotyczą tylko jednej strony.

W proponowanym zatem rozeznaniu duszpasterskim kapłan musi stwierdzić stan łaski uświęcającej lub jego brak i podjąć decyzję o możliwości powrotu penitenta do życia sakramentalnego. Nie dysponuje przy tym równorzędnymi dla sądów środkami. Często opiera się na poszlakach i jednostronnych relacjach bez możliwości ich weryfikacji u drugiego małżonka (a nie strony cudzołóstwa). Z braku właściwego wykształcenia jest pozbawiony miarodajnych narzędzi weryfikacji oddziaływania poszczególnych czynników psychicznych na działanie penitenta, przeszłe i obecne, a przez to możliwości obiektywnej oceny wpływu tych czynników na stopień winy. Duszpasterz nie jest bowiem psychologiem ani psychiatrą. Nie sposób bez profesjonalnego wsparcia kapłanów pracujących w parafiach, wyposażenia ich w środki niezbędne dla zachowania obiektywizmu rozeznania sytuacji i miarodajnej oceny stopnia winy, a także wypracowania klarownej procedury postępowania rozeznającego oczekiwać realizacji odpowiedzialnego towarzyszenia osobom w sytuacjach nieregularnych, jak również w ogóle podjęcia się tego zadania przez samych duszpasterzy. Ponoszą oni bowiem najwyższą odpowiedzialność za zbawienie penitenta i zapobieżenie święto-

kradztwu, a także zgorszeniu wiernych. Winni zatem otrzymać proporcjonalne wsparcie ze strony Kościoła. Ogólne wskazania episkopatów interpretujące przesłanie adhortacji *Amoris laetitia* nie stanowią realnej pomocy dla kapłanów.

Określenie klarownej procedury postępowania rozeznającego jest tym istotniejsze, iż duszpasterze zrodzeni i wychowani w **związkach równoległych** mogą błędnie dokonywać ocen lub nawet być niezdolni do obiektywnego rozeznania z uwagi na rzutowanie własnych doświadczeń rodzinnych na sytuację penitenta. Równocześnie zajmowanie się rozeznaniem sytuacji osób żyjących w związkach cudzołożnych nie może zdominować całej pracy duszpasterzy ze szkodą dla duszpasterstwa związków prawidłowych, a także odpowiedniego przygotowania narzeczonych do sakramentu małżeństwa.

Być może należałoby poszerzyć przedmiot badania sądu kościelnego, tak aby wyrok trybunału orzekający o ważności sakramentu małżeństwa w przypadku trwania obu stron lub tylko jednej w związku cudzołożnym zawierał klauzulę o dopuszczeniu lub nie wszystkich stron bądź tylko jednej do komunii eucharystycznej. Niewątpliwie klauza ta powinna także dotyczyć stron cudzołóstwa, z którymi małżonkowie tworzą związki równoległe. Wydaje się, iż pozostawienie decyzji o powrocie tych osób do życia sakramentalnego w ramach kompetencji sądu kościelnego jest jedynym rozwiązaniem zapewniającym możliwość przeprowadzenia rozeznania w adekwatny sposób, a z pewnością na o wiele wyższym poziomie, niż mogą to uczynić duszpasterze w parafii. Zapewne wymagałoby to także wprowadzenia odrębnej procedury kanonicznej dla osób, którym sąd kościelny potwierdził ważność małżeństwa przed wdrożeniem sądowej praktyki rozeznania duszpasterskiego (a w istocie kanonicznego) możliwości podjęcia na nowo życia sakramentalnego. Nieodzowne jest również zwrócenie większej uwagi na kwestię odbycia pokuty za rozpad pożycia małżeńskiego, wyraźnie zaniebdanej w analizowanych dokumentach papieskich, a w toczonych debatach faktycznie nieobecnej. Rodzi to konieczność wypracowania różnych form i praktyk pokutnych o charakterze publicznym, z uwagi na eklezjalną (a nie prywatną) naturę małżeństwa.

Nakreślona zmiana doktrynalno-dyscyplinarna papieża Franciszka będzie miała istotne implikacje także dla rozumienia miłości, zwłaszcza miłości małżeńskiej, oraz jej pastoralnej praktyki. Miłość nie ma bowiem charakteru spekulatywnego, ale jest realnym doświadczeniem osobowym. W tym

kontekście jeszcze pilniejsza wydaje się potrzeba potwierdzania tożsamości wartości przez komunijną jedność miłości i odpowiedzialności. Wzajemne warunkowanie się tytułowego „kocham i wymagam” ma doniosłe znaczenie prakseologiczne, pozwalające nabyć właściwą orientację etyczną w doświadczanym chaosie aksjologicznym i przezwyciężyć obecny kryzys wartości, który w swej istocie jest próbą zerwania tej komunii.

Na podstawie przeprowadzonych analiz stwierdzamy, iż relacja łącząca osoby rozwiedzione żyjące w związkach w związkach równoległych – cudzołożnych nie jest miłością. Nie wykluczamy jednak, iż nowy paradygmat doktrynalny i duszpasterski zainicjowany w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka będzie wymagał od nas weryfikacji zaprezentowanego stanowiska.

Bibliografia

Dokumenty Kościoła:

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym 2007.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Rzym 2005.
Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Rzym 2016.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
Leon XIII, Encyklika *Arcanum divinae sapientiae*, Rzym 1880.
Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968.
Pius XI, Encyklika *Casti Connubi*, Rzym 1930.
Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Warszawa 2003.

Literatura przedmiotu:

- Guzdek P., *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*, Kraków 2017.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. i kom. F.W. Bednarski, Londyn 1965.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, Lublin 2001.

Wojtyła K., *Osoba i czyn: refleksywne funkcjonowanie świadomości i jej emocjonalizacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1968, nr 6 (1).

Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

Netografia:

NN, *Kard. Müller rozwiewa wątpliwości w sprawie „Amoris laetitia”*; <https://www.gosc.pl/doc/3928676.Kard-M-ller-rozwiewa-watpliwosci-w-sprawie-Amoris-laetitia> (dostęp: 5.01.2019).

Schneider A., *Amoris Laetitia – potrzeba wyjaśnienia*, tłum. I. Parowicz; <http://www.pch24.pl/amoris-laetitia---potrzebawyjasnienia,42990,i.html#ixzz5bOvY1axw> (dostęp: 1.01.2019).