

Wszyscy jesteśmy przegranymi. Inne spojrzenie na *Amoris laetitia*

Jakub Piekart

Gong oznajmił zakończenie bitwy. Rywalizacja, choć trwała długo, w końcu dobiegła końca. Ci dwaj, którzy dopiero co stawali w szrankach, teraz osobno, acz jakby razem, cieszą się i przybijają innym piątki. Czy to opis jednej z tych rywalizacji, które podsumowuje się słowami „tak naprawdę wszyscy są zwycięzcami?”. Nie, to zakończenie pewnego etapu bardzo poważnego konfliktu na polu doktryny i dyscypliny sakramentalnej, który rozegrał się na łonie Kościoła.

Triumfalne okrzyki, które po publikacji *Amoris laetitia* dało się słyszeć zarówno w obozie konserwatystów, jak i progresistów, nie wróżyły w istocie niczego dobrego. Nie przeczytawszy jeszcze jednego słowa adhortacji, każdy, kto choćby z przeciętną uwagą obserwował pontyfikat Franciszka, *doskonale przeczuwał*, o co chodzi. Kościół się nie podzielił – cały czas trwa w jedności – lecz jest to jedność męża i zdradzanej żony, która „w imię jedności” zamyka oczy i idzie z nim pod rękę, by dać wyraz temu, jak wzorowym są małżeństwem.

„Oczywiście, w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale **to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji**” – napisał na wstępie encykliki Papież Franciszek (AL 3), pisząc o potrzebie poszukiwania w różnych częściach świata rozwiązań bardziej związanych z ich tradycją i wrażliwością, by zasady ogólne były w rzeczywistości przestrzegane. Inkulturacja ta nie jest w istocie niczym innym niż poszukiwaniem coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom współczesnym, o którym pisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – „bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób

jej wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (nr 29). Odczytanie punktu trzeciego *Amoris laetitia* w duchu ciągłości nauczania Magisterium nie wzbudza więc żadnych obaw.

Niemniej jednak trzeci punkt adhortacji *Amoris laetitia* odczytany w kontekście konsekwentnego uchylania się przez Papieża od udzielania jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o dopuszczanie osób rozwiedzionych do Komunii sakramentalnej, czyli tam, gdzie wszyscy jej najbardziej oczekują (pominiemy tu przedstawianie całej historii tych uchyleń), przywołuje myśl Papieża z adhortacji *Evangelii gaudium*, w której pisał o potrzebie lepszego wyjaśnienia statusu konferencji episkopatów, który by je pojmował jako podmioty mające pewien autentyczny autorytet doktrynalny (nr 32). Na czym miałyby polegać ta autentyczność autorytetu poszczególnych konferencji episkopatów? Nieukrywający swych obaw konserwatysta, kończący swe przewidywania zdaniem „obym był fałszywym prorokiem”, nie uchyliłby się z pewnością od odpowiedzi: na podziale Kościoła!

1. Integralność nauczania

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II, kierując słowa do osób zaangażowanych w duszpasterstwo rodzin (w pierwszym rzędzie do biskupów), podkreślił konieczność pełnej zgodności ich nauk i rad z Magisterium Kościoła celem ukształtowania u wiernych prawidłowego zmysłu wiary, który ma być potem stosowany w praktyce życiowej. „Ta wierność Magisterium również pozwoli kapłanom usilnie troszczyć się o **jedność ich osądów**, ażeby wiernym oszczędzić niepokojów sumienia” (nr 73). Na konieczność tę Papież zwracał uwagę niejednokrotnie:

Trzeba zdawać sobie także sprawę, że w tę intymną więź małżeńską wchodzi wola dwojga osób, które są jednak powołane do zgodności w myśleniu i postępowaniu. Wymaga to niemało cierpliwości, uczucia i czasu. Szczególnie ważna na tym polu jest **jedność osądów moralnych i duszpasterskich** kapłanów. Tej jedności należy starannie poszukiwać i zabezpieczać ją, aby wierni nie doświadczyli bolesnego niepokojów sumienia (FC 34).

(...) **wątpliwości** lub błędy dotyczące dziedziny małżeństwa lub rodziny powodują poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak już często niejasnej i pełnej sprzeczności (FC 31).

Ponadto w encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II przypomniał, że Kościół, jako „filar i podpora prawdy” (1 Tm 3, 15), ma obowiązek głoszenia zasad moralnych oraz „wypowiadania oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”. Ponadto zaznaczył, że Urząd Nauczycielski poczuwa się do szczęólnego obowiązku wypowiadania się na temat zagadnień, „które stały się przedmiotem współczesnej dysputy moralnej i wokół których wyłoniły się nowe kierunki myślenia i teorie; by w ten sposób podzielić się swoim rozeznaniem i nauczaniem oraz dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności” (nr 27).

Kwestia dopuszczenia osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki, do Komunii sakramentalnej skupiła zainteresowanie opinii katolickiej podczas dwóch Synodów poświęconych rodzinie prawie na wyłączność. Ten oto kierunek myślenia nie jest wprawdzie w Kościele żadną nowością, jednak trudno było o to, by debata rozgorzała np. podczas Synodu eucharystycznego, poprzedzającego wydanie adhortacji *Sacramentum caritatis*, któremu przewodniczył Papież Benedykt XVI. Liczne niejednoznaczne wypowiedzi Papieża Franciszka oraz stopniowe odsuwanie przez niego konserwatywnych kardynałów i biskupów z ważnych stanowisk kurii rzymskiej rodziły w myślach wielu zwolenników zmian nadzieje na przełom. Ale wróćmy do samego dokumentu. Co na temat jedności sądów mówi *Amoris laetitia*?

Nauczanie teologii moralnej nie powinno pomijać przyswojenia sobie tych rozważań, bo o ile prawdą jest, że **musimy dbać o integralność nauczania moralnego Kościoła**, to zawsze należy przykładać szczególną uwagę, aby ukazać i zachęcić do najwznioślejszych i centralnych wartości Ewangelii, szczególnie prymatu miłości jako odpowiedzi na bezinteresowną inicjatywę miłości Boga (AL 311).

Jak można się było spodziewać, integralności nauczania nadano pewne „ale”, a w zasadzie „o ile”. Mamy swój wzrok kierować w stronę najwyższych wartości, wśród których „największa jest miłość” (por. 1 Kor 13, 13). W tym miejscu zrobmy pauzę, bowiem aby rozwinąć tę kwestię, potrzebujemy nakreślić pokrótce, czym dotychczas dla Kościoła były normy oraz jaki stosunek przyjmuje wobec nich *Amoris laetitia*.

2. Przykazania w nauce Jana Pawła II

2.1. Rzecz o opcji fundamentalnej

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II odniósł się do opinii niektórych teologów moralistów, proponujących dokonanie rewizji poglądów na zależność między osobą a jej czynami. Papież przypomina nauczanie Pisma Świętego o znaczeniu „szczegółowego (...) wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych rozwiązań wobec Boga” (nr 66), jednocześnie uznając za sprzeczne z nauczaniem Pisma Świętego poglądy, według których ten akt wiary, wybór „opcji fundamentalnej”, mógłby być oderwany od wyboru określonych czynów, a osoba miałaby decydować całościowo o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentny” i „atematyczny” (nr 65). Rozważania takie doprowadziły tych teologów również do rewizji tradycyjnego rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie; w ich ocenie grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga oraz powodującym wieczne potępienie w przypadku śmierci w tym stanie, „może być jedynie odrzucenie Boga, dokonane na takim poziomie wolności, którego nie sposób utożsamić z aktem wyboru ani osiągnąć w drodze świadomej refleksji” (nr 69).

Jan Paweł II odrzucił tę koncepcję, nauczając, że opcja fundamentalna „urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje. Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej” (VS 67), gdyż czyny ludzkie są aktami moralnymi, które w następstwie świadomych decyzji kwalifikują moralnie osobę, która je podjęła, i określają jej wewnętrzne, duchowe oblicze (VS 71). Konsekwencją odrzucenia koncepcji opcji fun-

damentalnej, która odrywa ten wybór od konkretnych czynów człowieka, jest również odrzucenie przez Papieża poglądu, wedle którego człowiek mógłby, mocą samego wyboru zasadniczego, dochować wierności Bogu niezależnie od tego, czy niektóre jego akty wyboru i czyny byłyby zgodne ze szczegółowymi przepisami i normami moralnymi (VS 68). „Na skutek pierwotnej opcji na rzecz miłości człowiek miałby pozostawać moralnie dobrym, trwać w łasce Bożej i osiągnąć własne zbawienie, nawet gdyby poprzez niektóre swoje czyny sprzeciwiał się świadomości i w rzeczy ważnej przykazaniom Bożym przedstawionym na nowo przez Kościół” (tamże).

Czy ta „opcja na rzecz miłości” nie przywodzi na myśl „szczególnego prymatu miłości”, o której mowa w punkcie 311 *Amoris laetitia*? Być może i przywodzi, acz na razie nic jeszcze z tego nie wynika. Otóż by odpowiedzieć sobie na pytanie, czy *Amoris laetitia* stanowi zwrot w kierunku koncepcji opcji fundamentalnej odrzuconej przez Jana Pawła II w *Veritatis splendor*, musimy wyjaśnić, w jaki sposób była dotychczas rozumiana przez Kościół relacja przykazań (norm) do miłości oraz czy *Amoris laetitia* pozostaje w tym względzie w zgodzie z Magisterium.

2.2. Przykazania a miłość bliźniego

Omawiając ewangeliczną scenę, w której do Jezusa przychodzi bogaty młodzieniec i pyta, co ma czynić, by osiągnąć życie wieczne, Jan Paweł II potwierdza „centralne znaczenie Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczają słowa: *Ja jestem Pan, twój Bóg*”; jednocześnie stwierdza, że przykazanie miłości bliźniego stanowi streszczenie tzw. drugiej tablicy Dekalogu, a „poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedyne przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesione do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem i bliźnim i ze światem rzeczy” (VS 13). Istotnie, przykazania są pierwszym, niezbędnym warunkiem osiągnięcia życia wiecznego (VS 17), gdyż *trwać* w miłości możemy, tylko jeśli je zachowujemy (por. J 15, 10; VS 24). Tym samym nie istnieje żadne przeciwstawienie Dekalogu oraz prawa miłości bliźniego:

Kiedy apostoł Paweł stwierdza, że przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego stanowi wypełnienie całego prawa (por. Rz 13, 8-10), nie osłabia znaczenia przykazań, ale raczej je potwierdza, ukazuje bowiem ich wymogi i ich powagę. **Miłość Boga i bliźniego jest nieodłączna od zachowywania przykazań** Przymierza odnowionego przez krew Chrystusa i przez dar Ducha Świętego (VS 76).

Dalej Papież dokonuje diagnozy, według której współczesna kultura w dużej mierze zatraciła zdolność dostrzegania właściwej relacji Prawda – Dobro – Wolność, a ukazywanie tej relacji uważa On za jeden z wymogów misji Kościoła, pełnionej dla zbawienia świata (VS 84). Niestety, choć od wydania *Veritatis splendor* minęło już blisko 25 lat, wezwanie to pozostaje ze wszech miar aktualne. Wczytajmy się dalej w słowa Papieża:

Człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. **Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy**, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do **braku ufności w mądrość Boga**, która poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. **Nakazom prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje** i w gruncie rzeczy nie zważa się na to, że **prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka** (VS 84).

Można to wszystko spuentować w ten sposób: „norma ogólna” życia chrześcijańskiego, tj. prawo moralne, wyłożone w Dekalogu, stanowi dla Jana Pawła II drogowskaz prawdziwego dobra człowieka. Wypływa stąd wniosek, że odpowiedzialny pasterz, którego pracą i powołaniem jest prowadzenie ludzi do zbawienia, będzie daleki od czynienia ustępstw w zakresie tych podstawowych wymogów, co mogłoby doprowadzić powierzoną mu trzodę na niebezpieczeństwo wiecznego zatracenia. I tak jest w istocie...

2.3. Obowiązywanie przykazań

*Oczywiście troska o to, by dotrzeć do braci, żadną miarą nie powinna nas doprowadzać do tego, byśmy osłabiali prawdę lub coś z niej ujmowali (Paweł VI, enc. *Eccliesiam suam*, 88).*

Jan Paweł II w *Veritatis splendor* dokonał istotnego rozróżnienia dotyczącego realizacji przykazań. Normy negatywne, tj. zakazy zabraniające określonego działania, „mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności (...) bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim” (nr 52). Natomiast pozytywne nakazy moralne należy roztropnie ocenić, poddać osądowi sumienia, zadając pytanie np. czy nie istnieją jakieś inne, być może ważniejsze lub pilniejsze powinności (nr 67). Wsłuchajmy się w wyjaśnienie Papieża:

(...) to, co należy czynić w określonej sytuacji, zależy od okoliczności, których nie można z góry dokładnie przewidywać; natomiast istnieją zachowania, które nigdy i w żadnej sytuacji nie mogą uchodzić za działania właściwe – to znaczy zgodne z ludzką godnością. Jest zawsze możliwe, że przymus lub inne okoliczności mogą przeszkodzić człowiekowi w doprowadzeniu do końca określonych dobrych działań; **nie sposób natomiast odebrać mu możliwości powstrzymania się od zła**, zwłaszcza jeżeli on sam gotów jest raczej umrzeć, niż dopuścić się zła (VS 52).

Nauka o powszechnym obowiązywaniu norm negatywnych zostaje jeszcze kilkakrotnie w *Veritatis splendor* powtórzona:

Przykazania moralne negatywne, to znaczy zakazujące pewnych czynów i zachowań jako z natury złych, nie dopuszczają żadnych uprawnionych wyjątków (...). Gdy w konkretnym wypadku zostanie rozpoznany rodzaj moralny czynu zakazanego przez uniwersalną zasadę, to **jedynie aktem moralnie dobrym jest posłuszeństwo**

prawu moralnemu i powstrzymanie się od tego, czego on zakazuje (VS 67).

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” (VS 80).

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. (...) 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 (VS 81).

Nauczanie Kościoła o istnieniu czynów wewnętrznie złych opiera się na doktrynie Pisma Świętego, w szczególności słowach Apostoła Narodów, który stwierdza stanowczo: „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżyjący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani oszczercy, ani zdziercy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6, 9-10; por. Ga 5, 19-21). Oto są czyny, które ze swej istoty są niezdatne do tego, by przyporządkować je Bogu i dobru osoby (VS 81). Nie odgrywa tu zasadniczej roli intencja, z jaką czyn się dokonuje. Zresztą, może być ona prawdziwie dobra jedynie wtedy, gdy ma na celu prawdziwe dobro człowieka, widziane w perspektywie jego ostatecznego celu; natomiast czyny, które w żaden sposób nie mogą być przyporządkowane Bogu, temu dobru się sprzeciwiają (VS 82).

Co mówi Jan Paweł II o sytuacjach, w których przestrzeganie normy negatywnej może być wyjątkowo trudne? Już w pierwszym

punkcie encykliki zaznacza, że posłuszeństwo prawdzie nie zawsze jest łatwe (nr 1), dalej podkreśla, że miłość Boża każe bezwzględnie przestrzegać Jego przykazań (nr 91) i choć stosunkowo nieliczni są wezwani do dania najwyższego świadectwa o prawdzie moralnej, jakim jest męczeństwo, to „istnieje także obowiązek świadectwa, które wszyscy chrześcijanie winni być gotowi składać każdego dnia, nawet za cenę cierpienia i wielkich ofiar” (nr 93), dobra nowina zna bowiem również mowę krzyża (FC 86). Podsumowaniem tego nauczania są słowa:

W określonych sytuacjach przestrzeganie prawa Bożego może być trudne, nawet bardzo trudne, nigdy jednak nie jest niemożliwe (...); **nikt nie powinien podzielać błędnego mniemania, potępionego przez Ojców, wedle którego przestrzeganie Bożych przykazań jest dla człowieka usprawiedliwionego niemożliwe.** Bóg bowiem nie nakazuje tego, co niemożliwe, lecz nakazując, przynagla cię, byś czynił wszystko, co możesz, a prosił o to, czego nie możesz, On zaś pomoże ci, byś mógł; albowiem „przykazania Jego nie są ciężkie” (1 J 5, 3), a „jarzmo Jego jest słodkie i brzemię lekkie” (por. Mt 11, 30) (VS 102).

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z istnienia przypadków, w których czyn poważny ze względu na swoją materię nie stanowi grzechu śmiertelnego z powodu braku pełnej świadomości lub całkowitej zgody osoby, która go dokonuje, jak również z istnienia sytuacji bardzo złożonych i niejasnych pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika (VS 70). Podkreśla jednak, cytując 17 punkt adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia*, że od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do opcji fundamentalnej, rozumianej w sposób, który zmienia lub podaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego.

Wyłożona przez Jana Pawła II stanowcza i kategoryczna apologia niezbywalnych wymogów moralnych w oczach katolika o – zależnie, jakiej nomenklatury użyjemy – szerszym sumieniu bądź bardziej *miłosiernym* spojrzeniu niewątpliwie może jawić

się jako przejaw nieprzejednanego rygoryzmu, nieprzystający do Ewangelii miłosierdzia. Papież cierpliwie wyjaśnia:

Doktryna Kościoła, a zwłaszcza stanowczość, z jaką broni ona uniwersalnej i wieczystej ważności norm, które zakazują aktów ze swej istoty złych, jest nierzadko oceniana jako przejaw nieprzejednania, którego nie sposób zaakceptować, zwłaszcza w niezwykle złożonych i konflikto- wych sytuacjach życia moralnego dzisiejszego człowieka i społeczeństwa: to nieprzejednanie miałoby się rzekomo sprzeciwiać macierzyńskiej naturze Kościoła, o którym mówi się, że okazuje w ten sposób brak wyrozumiałości i współczucia. W rzeczywistości jednak macierzyńskości Kościoła nie można nigdy odłączać od jego misji nauczania, gdyż musi ją zawsze wypełniać jako wierna Oblubienica Chrystusa, który jest Prawdą. (...) **W rzeczywistości prawdziwa wyrozumiałość i szczerze współczucie muszą oznaczać miłość do osoby, umiławanie jej prawdziwego dobra, jej autentycznej wolności.** Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej, objawionej nam w Chrystusie, i służbą człowiekowi, która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia (VS 95, por. 96).

Istotnie, „wybitną formą miłości dla dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa” (enc. *Humanae vitae*, 29, por. VS 95).

Każdy, kto znał kategoryczność Jana Pawła II w kwestiach moralnych, od początku pontyfikatu Franciszka bez trudu mógł zauważyć różnicę. Nie jest to oczywiście zarzut, wszak obranie jednej wrażliwości i temperamentu za punkt odniesienia i wzór, z którym wszyscy inni wypadają – niemal z założenia – dość blado, trąciłoby idolatrią. Różnorodność Świętych i Błogosławionych ukazuje nam w końcu wielkie bogactwo Kościoła i zarazem niezmierzoność Boga w wielu odcieniach blasku Jego świętości. Umniejszanie wagi papieskiego nauczania przez samo to, że

w swoim sposobie bycia odstaje od tego, co uznaliśmy za słuszne, byłoby kwintesencją faryzeizmu.

Myślę, że interpretacja papieskiego nauczania ma sporo wspólnego z podstawowym założeniem wykładni prawa, jakim jest doktryna racjonalnego prawodawcy. Otóż by ująć ją w kilku słowach, interpretując prawo, musimy zakładać, tak długo, jak to możliwe, że prawodawca jest racjonalny, tym samym jego dzieło (norma prawna) również jest racjonalne, co zmusza nas do poszukiwania sensu normy, również – czy raczej – szczególnie wtedy, gdy jest on ukryty pod niedoskonałą redakcją normy. Oczywiście musi istnieć jakaś granica, za którą doszukiwanie się sensu normy sięga tak daleko, że samo staje się nieracjonalne.

Jak do norm podchodzi Papież Franciszek? W punkcie 304 *Amoris laetitia* Papież stwierdza, że „zatrzymywanie się, by rozważyć jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiegoś prawu, czy normie ogólnej”, byłoby czymś małostkowym i niewystarczającym do zapewnienia „pełnej wierności Bogu”. Interpretacja tej wypowiedzi w duchu Pisma Świętego i Magisterium nie nastrocza problemów, wszak Pan Jezus co rusz piętnował postawę faryzeuszy, którzy, skrupulatnie wypełniając literalnie odczytane przepisy Prawa, zupełnie tracili z oczu jego sens, przez co zamiast zbliżyć się do Boga, zasklepiali się w sobie i swojej własnej pobożności. Posłuchajmy dalej:

To prawda, że normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji (AL 304).

Czy nie przywodzi to na myśl ewangelicznych scen, w których uczniowie Jezusa nie poszczą (Mk 2, 18-20) lub zrywają kłosa w szabat (Mt 12, 1-14)? Musimy jednak pamiętać, że nie jest to pouczenie natury ogólnej, lecz pada w kontekście rozważań dotyczących tzw. sytuacji nieregularnych, w szczególności osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki. Idźmy dalej:

Jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie z tego powodu to, co stanowi część rozeznania praktycznego w obliczu

konkretnej sytuacji, nie może być podnoszone do rangi normy. To nie tylko doprowadziłoby do nieznośnej kazuistyki, ale zagroziłoby wartościom, które powinny być strzeżone ze szczególną starannością (AL 304).

Nie ulega wątpliwości, że tą wartością, którą Kościół musi strzec i która nie może być podana w wątpliwość, jest nierozzerwalność małżeństwa. „Podstawowym obowiązkiem Kościoła jest potwierdzanie z mocą – jak to uczynili Ojcowie Synodu – nauki o nierozzerwalności małżeństwa” (*Familiaris consortio*, 20). Czy godzi w nią ewentualne dopuszczenie rozwodników do Komunii sakramentalnej? W tej kwestii między konserwatystami a progresystami trudno znaleźć choć cień zgody. Istotę sporu można sprowadzić właśnie do zagadnienia „strzeżenia wartości”. Otóż nawet w przypadku wprowadzenia poważnych zmian w dyscyplinie sakramentalnej za zmianami tymi musi stać przekonanie, że nie stanowią one zerwania z dotychczasowym Magisterium, lecz jego organiczny rozwój; możliwość, którą Kościół miał w swoim skarbcu od zawsze, lecz którą niewystarczająco dostrzegał i w praktyce nie wykorzystywał, co zmienia się na skutek doprowadzania Kościoła przez Ducha „do całej prawdy” (por. J 16, 13). Przyjrzyjmy się więc dotychczasowemu stanowisku Magisterium wobec Komunii dla osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki.

3. Magisterium o rozwodnikach w nowych związkach

*Musimy jednak zaznaczyć, że nie mamy władzy uszczuplania w czymkolwiek całości depozytu wiary i wymagań miłości (Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, 109).*

Nauczanie Kościoła w tej kwestii zostało określone w 84 punkcie *Familiaris consortio*. Jan Paweł II wyjaśnił, że z racji tego, iż Eucharystia wyraża i urzeczywistnia nierozzerwalną więź miłości między Chrystusem a Kościołem, nie mogą być do Komunii dopuszczeni ci, których stan i sposób życia obiektywnie tej więzi zaprzecza. Drugim powodem, duszpasterskim, jest troska o jedność nauczania Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, którym to nauczaniem to dopuszczenie by zachwiało. „Oznacza to konkret-

nie, 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 wstrzeмиżliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84). Nauczanie to zostało następnie potwierdzone w:

- adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Reconciliatio et Paenitentia* z 1984 r. (nr 34),
- liście Kongregacji Nauki Wiary *Annus internationalis Familiae* z 1994 r.,
- Deklaracji Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych z 24 czerwca 2000 r. ws. kan. 915 Kodeksu Prawa Kanonicznego (p. 1 i 2),
- adhortacji apostolskiej Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* z 2007 r. (nr 29).

Nie będziemy tu cytować odpowiednich fragmentów wszystkich tych dokumentów. Przytoczmy tylko punkt 34 adhortacji *Reconciliatio et Paenitentia*, w którym Jan Paweł II jasno określił zasady postępowania w tych delikatnych przypadkach:

Pierwsza [zasada] to zasada **współczucia i miłosierdzia**, według której Kościół, kontynuator obecności i dzieła Chrystusa w historii, nie chcąc śmierci grzesznika, ale aby się nawrócił i żył (por. Ez 18, 23), baczny, by nie złamać trawy zgniecionej i nie dogasić tlejącego się kłota (por. Iz 42, 3; Mt 12, 20), i stara się zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę powrotu do Boga i pojednania z Nim. Druga to **zasada prawdy i wierności**, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem. Opierając się na tych dwóch uzupełniających się zasadach, Kościół może tylko zachęcać swe dzieci, które znajdują się w tych bolesnych sytuacjach, by zbliżały się do miłosierdzia Bóże go innymi drogami, a nie poprzez Sakramenty Pokuty i Eucharystii, dopóki nie spełnią wymaganych warunków. W tej sprawie, która głęboko dręczy także i nasze serca jako duszpasterzy, uznałem za mój ścisły obowiązek wypowiedzieć się jasno w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*, gdy chodzi o przypadek osób rozwie-

dzionych, które zawarły nowe związki, czy chrześcijan, którzy żyją w związkach nieregularnych.

Okazywanie macierzyńskiej dobroci Kościoła tym wszystkim, którzy aktualnie nie spełniają obiektywnych warunków wymaganych przez Sakrament Pokuty, pomoc płynąca z ich aktów pobożności pozasakramentalnych, ich szczerzy wysiłek zachowania łączności z Bogiem, uczestnictwo we Mszy św., częste odmawianie aktów wiary, nadziei, miłości i żalu w sposób możliwie najdoskonalszy, może przygotować im drogę do pełnego pojednania w godzinie, którą zna jedynie Opatrzność.

W ten sposób współczucie i miłosierdzie nie przewyższają Prawdy, lecz biorą ją za swoją podstawę, gdyż miłość do osoby musi oznaczać umiłowanie jej prawdziwego dobra. „Z pewnością nie może to polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej (...), która pomaga mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia” (VS 95). Niewątpliwie nie przedstawia ta mowa wolności w rozumieniu światowym, „któż może jej słuchać?” (por. J 6, 60).

4. Język *Amoris laetitia*

Nie sposób nie zauważyć, że język, którym operuje Papież Franciszek, jest zupełnie inny od języka Jana Pawła II. Szczególnie warto zwrócić uwagę na dwie charakterystyczne cechy newralgicznego rozdziału VIII, jakimi są język nie „norm i wymagań”, lecz „ideałów i propozycji”, jak również logika integracji i „włączania tego, co kruche”.

4.1. Norma czy ideał?

Jeśli Trąba brzmi niepewnie, któż będzie się przygotowywał do bitwy? (1 Kor 14, 8)

W rozdziale VIII *Amoris laetitia* małżeństwo chrześcijańskie jest przedstawione jako: doskonałość (291) i ideał (292, 297, 298, 303, 307, 308), i tylko w ten sposób. Terminologia ta niesie ze sobą tę niedogodność, że istotnie człowieka od małżeństwa od-

dala. Nie jesteśmy idealni, jesteśmy naznaczeni grzechem i słabościami; jeśli więc ukazywana jest nam doskonałość i ideał, to przecież nie po to, by ją osiągnąć (co jest zarezerwowane dla nie-licznych) ani tym bardziej wymagać i ustanawiać jako normę (to byłoby oderwanie od rzeczywistości), lecz co najwyżej spoglądać w jej stronę i próbować coś z tego ideału przenieść do naszej nie-idealnej rzeczywistości. To, co na pierwszy rzut oka jawi się jako język miłosierdzia i zrozumienia, niesie za sobą realne zagrożenie odrzucenia małżeństwa sakramentalnego jako jedynej zgodnej z wolą Bożą formy trwałego związku dwojga chrześcijan.

Ponadto bez stosownego rozwinięcia nazywanie małżeństwa chrześcijańskiego ideałem stanowi głębokie nieporozumienie. Ideałem może być bowiem nazwane jedynie takie małżeństwo chrześcijańskie, które stanowi pełne odzwierciedlenie miłości Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5, 21-33) z miarą miłości „tak, jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12). To jest kosmiczna miara, miara, do której zupełnie nie dorastamy. Zresztą sam Franciszek zupełnie słusznie wskazuje, że małżeństwo jest tu znakiem i niedoskonałą analogią (AL 72, 73), co jednak nie odwołuje go od późniejszego stosowania ww. „języka ideału”. Przypomnijmy sobie, co na temat takiego języka pisał Jan Paweł II:

Nie mogą jednak [małżonkowie] patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przezwyciężania trudności. A zatem tego, co nazywa się „prawem stopniowości”, nie można utożsamiać ze „stopniowością prawa”, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji (FC 34).

„Byłoby bardzo poważnym błędem wyciągać wnioski, że norma, której naucza Kościół, sama w sobie jest tylko „ideałem”, jaki należy następnie przystosować, uczynić proporcjonalnym, odpowiednim do tak zwanych konkretnych możliwości człowieka (VS 103).

W sposób oczywisty Papież Franciszek odsuwa tu na bok nauczanie Jana Pawła II. Jaka jest tego przyczyna? Otóż albo nie zdaje on

sobie sprawy ze wskazanych przez Jana Pawła II zagrożeń, jakie ten język niesie, albo ich zwyczajnie nie podziela i rzeczywiście uważa, że małżeństwo należy traktować wyłącznie jako „ideał”, a nie nauczaną przez Kościół normę. W końcu, w ocenie Papieża, na kartach Ewangelii obserwujemy właśnie Jezusa, który „proponuje wymagający ideał” (AL 38).

Oznaczałoby to, że Magisterium robi krok do tyłu, a wypowiada się na temat moralności małżeństwa i rodziny „tylko po to, by «zachęcać sumienia» i «proponować wartości», z których każdy sam będzie czerpał inspirację dla autonomicznych decyzji i wyborów życiowych” (VS 4).

Warto zwrócić uwagę, że Papież, jakby przewidując dyskusję, która się wokół tego dokumentu rozpęta, wielokrotnie odcina się od zarzutów, jakoby doktryna ulegała rozmywaniu (za najgorsze rozwadnianie Ewangelii uważa za to w numerze 311 stawianie wielu warunków miłosierdziu), a wymagania moralne były zmniejszane. Potwierdza więc naukę Jana Pawła II o tym, że prawo stopniowości nie jest stopniowością prawa, a także zaznacza, że rozeznanie duszpasterskie „nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości *proponowanej* przez Kościół” (nr 300), „aby nigdy nie pomyślano, że usiłuje się minimalizować wymagania Ewangelii (nr 301), i dalej: „aby uniknąć wszelkich błędnych interpretacji, należy pamiętać, że Kościół w żadnym wypadku nie może wyrzec się *proponowania* pełnego ideału małżeństwa” (nr 307).

Jak jednak widać, nawet tam, gdzie podkreślane są wymagania Ewangelii, mowa jest o „proponowaniu” wartości. Oczywiście, co charakterystyczne dla tego dokumentu, istnieje konserwatywna interpretacja tych sformułowań. Nie da się bowiem nikogo zmusić do miłowania Boga i Kościoła i w tym sensie wszystko, co ma do zaoferowania Kościół, jest właśnie „propozycją”. Język taki byłby jak najbardziej zasadny, gdybyśmy mówili o apostołstwie pogan. Czy roztropnie jest jednak mówić wyłącznie o propozycjach, gdy kieruje się swoje słowa do katolików, w znacznej mierze małżonków, którzy ślubowali już wierność „aż do śmierci”? „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie” (Łk 12, 48).

Zanim podejmiemy próbę rozstrzygnięcia tej kwestii, przyjrzyjmy się jeszcze językowi „włączenia tego, co kruche”.

4.2. W poszukiwaniu źródeł usprawiedliwienia

Paradoksalna sprzeczność polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje (VS 33).

Myliłby się ten, kto potrzebę duszpasterskiego rozeznania w sytuacjach nieregularnych (AL 296) znajdował jako nowość nauczania Papieża Franciszka, wszak to, w jak bardzo różnych sytuacjach znajdują się osoby rozwiedzione, wskazywał już Jan Paweł II (FC 84). Myliłby się też ten, kto by z treści adhortacji wyciągnął wnioski, że Papież Franciszek podaje w wątpliwość grzeszność stanu wspólnego pożycia poza sakramentalnym związkiem małżeńskim. Nie tylko stwierdza bowiem, że od adhortacji nie należy oczekiwać nowych norm natury ogólnej (AL 300), lecz omawiając sytuację osób rozwiedzionych, które zawarły ponowne związki, mówi o „świadomości nieprawidłowości [tej] sytuacji” (nr 298) oraz o „obiektywnej sytuacji grzechu” (nr 305).

Ewentualne dopuszczenie tych osób do Komunii sakramentalnej miałoby wynikać z czynników łagodzących, które zmniejszają odpowiedzialność podmiotu moralnego w takim stopniu, że czyn, którego materia jest poważna, nie stanowi grzechu śmiertelnego. Są to „czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji” (nr 301). W punkcie 302 AL cytuje stosowne nauczanie Katechizmu:

Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych (KKK 1735).

W celu sformułowania wyważonej oceny odpowiedzialności moralnej konkretnych osób (...) należy wziąć pod uwagę niedojrzałość uczuciową, siłę nabytych nawyków, stany lękowe lub inne czynniki psychiczne lub społeczne, które mogą zmniejszyć, a nawet zredukować do minimum winę moralną (KKK 2352).

Czy Papież dopuszcza możliwość udzielania Komunii świętej osobom w tzw. sytuacji nieregularnej? Myślę, że w dyskusjach na ten temat nadmiernie dużo uwagi poświęcono punktowi 305 adhortacji i słynnemu przypisowi nr 351. Otóż w sposób, tym razem zupełnie jasny, Papież mówi o takiej możliwości w punkcie 301:

(...) Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej nieregularnej, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej (AL 301).

W tym miejscu musimy przypomnieć, że o przypadkach, gdy czyn poważnej materii nie stanowi grzechu śmiertelnego, ze względu na czynniki zmniejszające odpowiedzialność, pisał już Jan Paweł II w *Veritatis splendor* (nr 70). Nie doprowadziło to jednak Papieża Polaka do jakichkolwiek ustępstw w nauczaniu nt. dyscypliny sakramentalnej wobec osób, które po rozwodzie zawarły nowe związki i nie zrezygnowały z aktów przysługujących wyłącznie małżonkom. Wytlumaczenie tego nie nastręcza trudności, a tkwi ono w skuteczności aktu odkupienia. Papież pyta bowiem: „O jakim człowieku mowa? O człowieku *opanowanym* przez pożądanie czy o człowieku *odkupionym* przez Chrystusa?”, skąd prowadzi do wniosku: „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania. (...) **Przykazanie Boga jest na pewno proporcjonalne do zdolności człowieka, ale człowieka obdarowanego Duchem Świętym, który, nawet jeśli zgrzeszył, zawsze może otrzymać przebaczenie i cieszyć się Jego obecnością**” (VS 103, por. 1 Kor 10, 13). Oczywiście to, że w przyszłości może nastąpić ponowny upadek, nie przesądza o autentyczności żalu i postanowienia poprawy (co zresztą dotyczy się nie tylko grzechów przeciw czystości), tym samym o możliwości otrzymania sakramentalnego rozgrzeszenia (por. AL, przypis nr 364).

Tym samym według opartego na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła nauczania Jana Pawła II niemożliwe jest wyprowadzenie w żadnym konkretnym przypadku wniosku, że człowiek odkupiony nie jest w stanie nie grzeszyć, i dopuszczenie go do Komunii sakramentalnej na podstawie czynników łagodzących jego odpo-

wiedzialność bez podjęcia przez niego zobowiązania (ukierunkowania), by tego grzechu unikać. Odpowiedzialność ta mogłaby być zmniejszona jedynie w przypadku konkretnego upadku, który – pomimo swojej poważnej materii – nie wyłączałby grzesznika z Komunii sakramentalnej. Zmniejszenie odpowiedzialności nie może być jednak w żadnym przypadku podniesione do, by tak rzec, „partykularnej zasady ogólnej”, co godziłoby w wolność i godność podmiotu moralnego.

Interpretując treść punktu 301 *Amoris laetitia* w kluczu hermeneutyki ciągłości, trzeba powiedzieć, że sytuacja osób żyjących w związku niesakramentalnym musiałaby być taka, że każdy, pojedynczy, pozamałżeński stosunek seksualny byłby tym „konkretnym przypadkiem”, w którym brak pełnego przyzwolenia woli i rozumu którejś z osób powodowałby, że pomimo ciężkiej materii czynu (por. KKK 2390) akt ten nie stanowiłby grzechu ciężkiego. Nie twierdzę, że znalezienie tak szczególnych sytuacji jest niemożliwe, ale jest z pewnością bardzo, ale to bardzo trudne (pomyślmy na przykład o sytuacji kobiety, która wychodzi ponownie za mąż, mając obiektywne podstawy do przekonania, że jej pierwszy mąż zginął na wojnie, gdy okazuje się po latach, że ten jest jednak żywy).

No właśnie, chyba że zdolność człowieka do podejmowania wolnych wyborów zostanie radykalnie zakwestionowana. O jakich innych sytuacjach usprawiedliwiających mowa w *Amoris laetitia*?

1. Jedną z nich jest sytuacja podmiotu, który, choć dobrze zna normę, ma duże trudności ze zrozumieniem wartości w niej zawartej (nr 301). Ostrożnie. Nie mówi wszak Pan Jezus „Przez wzgląd na to, że nie przyjęli...”, ale „Gdybym nie przyszedł i nie mówił do nich, nie mieliby grzechu” (J 15, 22). Na każdym człowieku bowiem ciąży „poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie” (VS 34), a intensywne poszukiwanie prawdy i kierowanie się nią w działaniu stanowi miarę dojrzałości i odpowiedzialności sądów sumienia (VS 61). Sąd sumienia jednak nie ustanawia prawa (VS 60), a w ciągu wieków Kościół wypracował doktrynę o błędnym sumieniu (VS 62). Jan Paweł II wzywał, by wystrzegać się szukania łatwych usprawiedliwień, zasłaniając się własnym sumieniem, gdyż „istnieją winy, których nie dostrzegamy, ale które mimo to nie przestają

nimi być, ponieważ to my nie chcieliśmy dotrzeć do światła (por. J 9, 39-41)” (VS 63). „Kto jednak dostrzega swe błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną” – modli się Psalmista (Ps 19 [18], 13). Przypomnijmy jeszcze ważne słowa Benedykta XVI:

Brak uznania win, iluzja niewinności nie usprawiedliwia mnie i nie zbawia, ponieważ otępienie sumienia, niezdolność rozpoznania we mnie zła jako takiego, jest moją winą (...). Tymczasem spotkanie z Bogiem budzi moje sumienie, aby nie podsuwało mi już samousprawiedliwienia, nie było odbiciem mnie samego i moich współczesnych, którzy mają na mnie wpływ, ale by było zdolnością słuchania samego Dobra (*Spe salvi*, 33; por. J 30, 20 i 1 Kor 4,4).

Naprawdę powinniśmy być ostrożni w formułowaniu usprawiedliwień, fałszywe usprawiedliwienia odsuwają wszak na bok nieodzowność zbawczego aktu Chrystusa; człowiek nie szuka usprawiedliwienia w Bogu, lecz w sobie samym, niwecząc tym samym ofiarę Chrystusa (VS 120). Papież Franciszek wzywa co prawda do odpowiedzialnego rozeznania (AL 300, 303) i brania pod uwagę w tym rozeznaniu wymagań ewangelicznej prawdy (nr 300), jednak czy „najjaśniejsza manifestacja Prawdy Bożej” (nr 311) – jak nazywa Papież miłosierdzie, w jego rozumieniu rzeczywiście bierze to pod uwagę? Można mieć co do tego poważne wątpliwości.

2. Innym przypadkiem jest sytuacja, gdy podmiot znajduje się w określonych warunkach, które „nie pozwalają mu działać inaczej i **podjąć inne decyzje bez nowej winy**” (AL 301). „W pewnych okolicznościach ludzie napotykają poważne trudności, by działać inaczej” (nr 302). W związku z tym Papież wskazuje na potrzebę lepszego włączenia sumienia do praktyki Kościoła osób w tzw. sytuacjach nieregularnych (nr 303). Tym, co uderza w *Amoris laetitia*, jest nieustanna próba szukania „innego rozwiązania”, pomimo tego, że rozwiązanie zostało już przez Kościół wielokrotnie wskazane w dokumentach, których zresztą cytowania Franciszek się wystrzega. Wyjątek stanowi tu jedynie punkt 84

Familiaris consortio, którego znaczenie próbuje osłabić (zob. przypis 329), wskazując, że nie jest to łatwa droga i może powodować problemy: „**nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone**” (nawiasem mówiąc, punkt 51 *Gaudium et spes*, który w tym miejscu przywołuje, mówi o pożytku w małżeństwie, a nie związkach niesakramentalnych). Co można na to powiedzieć? Naprawdę trudno jest oczekiwać, by te tzw. sytuacje nieregularne, które same z siebie są nieprawidłowe i które katolik powinien zerwać, jeśli tylko nie istnieją naprawdę ważne powody, dla których nie jest to możliwe, nie powodowały innych problemów, skoro w swej istocie są nieprawidłowe. „Każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce” (Mt 7, 17). Czy szukanie dodatkowych wyjść nie jest aby poszukiwaniem chrześcijaństwa bez krzyża? „Nie jest mnie godzien” (Mt 10, 38) – powiedział Pan Jezus o tym, kto idzie za nim, nie biorąc swego krzyża.

Czy usprawiedliwieniem dla pozostania w grzesznym stanie miałyby być dobra intencja, by nie wystawiać na próbę wierności (cywilnego) małżonka bądź uniknięcia ewentualnych napięć, które mogłyby godzić w dzieci? Sugerując to, adhortacja dotyczy problemu zwanego tradycyjnie problemem „źródeł moralności”. Kiedy dany czyn ludzki może być przyporządkowany Bogu? Czy tym kryterium jest intencja podmiotu moralnego, okoliczności i konsekwencje czynu, czy też sam przedmiot działania? Zagadnienie to, w związku z pojawieniem się lub powrotem nurtów kulturowych i teologicznych skupionych wokół tego problemu, zostało rozeznane przez Magisterium i przedstawione w encyklice *Veritatis splendor* (nr 73–83). Jan Paweł II odrzucił w niej koncepcje, wedle których „o jakości moralnej czynów, czyli o ich dobroci lub złu, miałyby decydować wyłącznie **wierność osoby względem najwyższych wartości, takich jak miłość i roztropność**, choć wierność ta niekoniecznie musi wykluczać wybory sprzeczne z pewnymi szczegółowo zdeterminowanymi normami moralnymi” (VS 75); „Tego rodzaju teorie sprzeciwiają się (...) nauczaniu Kościoła, kiedy przypisują sobie zdolność usprawiedliwienia – to znaczy uznania za moralnie dobre – świadomych decyzji, które prowadzą do czynów sprzecznych z przykazaniami prawa Bożego i naturalnego” (VS 76). Sama ocena intencji, jak i konsekwen-

cji to za mało, by orzec o moralnej jakości konkretnego czynu; ocena wszystkich konsekwencji własnych czynów i wszystkich ich dobrych i złych skutków jest zresztą niemożliwa (VS 77). Nie sposób dokonać choćby racjonalnej kalkulacji dotyczącej szkód społecznych podania w wątpliwość nierozzerwalności małżeństwa, co byłoby skutkiem ewentualnej zmiany dyscypliny sakramentalnej w stosunku do osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach. „Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę” – podsumowuje te rozważania Papież (VS 78).

Wykazanie, że *Amoris laetitia* stanowi organiczny rozwój nauczania zawartego w *Familiaris consortio* i *Veritatis splendor* okazuje się zadaniem naprawdę karkołomnym. Czy Jan Paweł II należał do tych duszpasterzy, o których Franciszek pisze, że „nie uwzględniają złożoności sytuacji” (AL 296); „katalogują lub zamykają w zbyt surowych stwierdzeniach” (nr 298); zatrzymują się na małostkowym rozważeniu „jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemuś prawu, czy normie ogólnej” (nr 304); chowają się za nauczaniem Kościoła, by jak faryzeusze zasiąść z wyższością na katedrze Mojżesza (nr 305); wobec osób w sytuacjach nieregularnych stosują prawa moralne, „jakby były kamieniami, które rzuca się w życie osób” (nr 305); „uważają, że wszystko jest białe lub czarne” (nr 305); „wołą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, niepozostawiające miejsca na żadne zamieszanie” (nr 308); nie unikają „prześladowania lub osądów zbyt surowych czy niecierpliwych” (nr 308); zachowują się jak „kontrolerzy łaski” (nr 310), czy rozwijają „zimną moralność przy biurku w traktowaniu rzeczy najbardziej delikatnych” (nr 312)? Mowa przecież o Papieżu, który miłosierdzie uczynił motywem przewodnim swojego pontyfikatu i za sprawą którego kult Bożego miłosierdzia rozpowszechnił się na cały świat.

4.3. Nie uprzedzać Bożego miłosierdzia

Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność! (Mt 6, 23)

Jak nauczają Ojcowie Soborowi: „Podobało się jednak Bogu uświęcić i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszel-

kiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył” (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 9). Żyjemy w splocie istnień, pajęczynie niezrozumiałych, wzajemnych uwarunkowań. W nasze życie nieustannie wkracza życie innych, pozostawiając w nim swój ślad. Jak pisze Benedykt XVI:

Istnieje głęboka komunia między naszymi istnieniami, poprzez wielorakie współzależności są ze sobą powiązane. Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym (*Spe salvi*, 48).

Jaka jest więc nasza wolność? Prawdziwa, ale ograniczona (VS 86). Nie jest to wolność doskonała, ale „częściowa wolność, częściowa niewola” – jak stwierdził św. Augustyn; nie jest całkowita, nie jest czysta, nie jest pełna, bo nie osiągnęliśmy jeszcze wieczności (VS 17). Nauki o człowieku zwracają uwagę na uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki korzystamy z wolności. „Niektórzy jednak posuwają się dalej i wychodząc poza uprawnione wnioski, jakie można wyciągnąć z tego rodzaju obserwacji, podają w wątpliwość lub wręcz negują samą realność ludzkiej wolności” (VS 33). Niedorzecznym byłoby zakwestionowanie tej wolności, przypisywanie jej jakiejś „czystej duszy”, zamkniętej w sobie samej monadzie, gdyż „ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1), „a zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz Synem!” (Ga 4, 7). Wolność, która czyni nas podmiotami moralnymi, ma swoje źródło w Bogu i Jego łasce, w tajemnicy odkupienia. Czy jednak w ocenie Papieża człowiek odpowiada za swoje czyny i może być w ogóle oceniany moralnie? Skoro osoba nigdy nie jest wolna od zewnętrznych uwarunkowań, to czy można powiedzieć, że zawsze „nie jest w pełni winna” (AL 305), skąd wynika stan łaski i możliwość pomocy sakramentalnej? (AL, przypis 351).

Pomimo tego, że Papież nazywa sytuację nieregularną „obiektywną sytuacją grzechu” (AL 305), próżno szukać w *Amoris*

laetitia jakichkolwiek słów o potrzebie postanowienia poprawy, chyba że za takie uznać te o obowiązku Kościoła w dopomożeniu ludziom „osiągnięcia pełni planu Boga” (nr 297), co *de facto* nie jest możliwe bez uznania win i postanowienia poprawy. Czy duszpasterz w procesie rozeznawania jest zobowiązany do upewnienia się o postanowieniu choćby próby życia w nowym związku jak brat z siostrą? Niestety wydaje się, że nie. Coraz bardziej zbliżamy się więc do luterkańsko rozumianej łaski, która przykrywa grzechy jak płaszcz, zakrywa je przed oczami Boga, ale zupełnie niczego w człowieku nie zmienia. Trudno się dziwić, że w kardynalskich *dubiach* pojawiło się pytanie o aktualność nauczania o istnieniu absolutnych norm moralnych oraz twórczą interpretację roli sumienia.

Nie ma wątpliwości, że Bóg, który „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), gdy przyjdzie Mu sądzić każdego z nas, weźmie pod uwagę każdą okoliczność łagodzącą. On zna pełnię prawdy o człowieku, zna jego historię, zranienia, wrażliwość i rozumność. Jeśli tylko w swej miłości i sprawiedliwości uzna, że człowiek nie ponosi ciężkiej odpowiedzialności za ciężkie przewiny, niewątpliwie odpowiedzialności tej mu nie przypisze. Niezależnie jednak od tego, jak postąpią psychologia, socjologia i inne nauki, człowiek takiej wiedzy nigdy mieć nie będzie. Nie wyrywajmy Bogu jego oceny. Bowiem tam, gdzie miłosierdzie ludzkie przekracza miłosierdzie Boskie, tam triumfują kłamstwo i praktyczna nienawiść.

5. Komunikat z Buenos Aires

*Jest droga, co komuś zdaje się słuszną,
lecz w końcu prowadzi do zguby* (Prz 14, 12).

W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, że każdy z rozlicznych, nieostrych zapisów *Amoris laetitia* może być zinterpretowany w duchu hermeneutyki ciągłości. Choć w świetle całego rozdziału VIII będzie to co najmniej sztuczne, kluczem interpretacyjnym mogą być hasła-wytrychy, takie jak „potrzeba odpowiedzialnego rozeznania”, „wzięcie pod uwagę ewangelicznej prawdy i miłości”, „by nigdy nie pomyślano, że próbuje się minimalizować wymagania Ewangelii”.

Jednoznacznej odpowiedzi na palące pytanie „Co miał na myśli Papież?” udzielił niespodziewanie sam Franciszek, w liście, który przedostał się do opinii publicznej niewątpliwie w sposób niezamierzony przez autora. W liście z dnia 5 września 2016 r. biskupi regionu Buenos Aires skierowali do swoich kapłanów wytyczne-kryteria, mające pomóc w rozeznawaniu możliwości przystępowania do sakramentów przez niektóre osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach. List zawiera dziesięć punktów. Zatrzymajmy się na dwóch:

5) Gdy jest to wykonalne w konkretnych warunkach danej pary małżonków, szczególnie gdy obydwie są chrześcijanami kroczącymi drogą wiary, można im zaproponować życie we wstrzemięźliwości seksualnej. *Amoris laetitia* nie pomija trudności związanych z takim wyborem (por. AL, przypis 329) i pozostawia otwartą możliwość przystępowania do sakramentu pojednania, kiedy się upadnie w tym postanowieniu (por. AL, przypis 364, według nauczania Jana Pawła II w liście do kardynała Williama Bauma z dnia 22.03.1996).

6) W innych bardziej skomplikowanych okolicznościach i kiedy nie można było stwierdzić nieważności małżeństwa, **wyżej wymieniona opcja może nie być wykonalna**. Niemniej jednak jest nadal możliwa droga rozeznawania. Jeśli dochodzi się do rozpoznania, że w konkretnym przypadku **istnieją okoliczności łagodzące odpowiedzialność i winę** (por. AL 301–302), szczególnie jeśli **bierze się pod uwagę dobro dzieci z nowego związku**, *Amoris laetitia* otwiera możliwość przystąpienia do sakramentów: pojednania i Eucharystii (por. AL, przypisy 336 i 351). One dzięki sile łaski przyczyniają się do dalszego dojrzewania i wzrostu takich osób (tłum. Wojciech Bojanowski SJ, za: Deon.pl).

Pismo to zostało przesłane do konsultacji Papieżowi, który w liście z tego samego dnia w pełni afirmował jego treść: „Pismo jest bardzo dobre i w pełni wyjaśnia sens ósmego rozdziału *Amoris laetitia*. Nie ma innych interpretacji”. List ten nie ujrzał światła

dziennej działalnością Stolicy Apostolskiej, lecz za sprawą dziennikarskiego przecieku, przez co pojawiły się podejrzenia o jego nieautentyczność. Autentyczność dokumentu potwierdziło jednak 12 września Radio Watykańskie.

Tym samym rozważania, co miał na myśli Papież w VIII rozdziale *Amoris laetitia*, straciły wszelki sens z dniem 12 września 2016 r., gdyż tę kwestię jednoznacznie rozwiewa ww. przeciek. Trzeba tu zaznaczyć, że wnioski wyciągnięte przez biskupów regionu Buenos Aires są zupełnie logiczne i poprawne, gdy tylko czyta się *Amoris laetitia* poza kontekstem całego nauczania Kościoła. Niewątpliwie przeszły one przez myśl niejednemu konserwatyście, który podczas lektury *Amoris laetitia* zaliczył je do zagrożeń, które ten dokument ze sobą niesie.

Odczytując *Amoris laetitia* w sposób wskazany przez samego Papieża, możemy wydać konkretną ocenę tego dokumentu. Otóż głównym problemem *Amoris laetitia* jest to, że przedstawiona przez Papieża logika miłosierdzia i integracji, która ma być „najwyższą manifestacją Prawdy Bożej”, w istocie popada w poważne sprzeczności z samą sobą. Po pierwsze, Papież nie poszukuje usprawiedliwienia człowieka w miłosierdziu Boga, który przyjmuje człowieka niezależnie od ciężaru jego występku, gdy tylko ten wraca do Niego i mówi: „Ojcze, zgrzeszyłem” (Łk 15, 18). Nie. **W *Amoris laetitia* usprawiedliwienie wynika z zakwestionowania godności człowieka** jako istoty obdarzonej wolną wolą, podmiotu moralnego zdolnego do wybierania między dobrem i złem. Człowiek, pomimo trwania w obiektywnej sytuacji grzechu, miałby dostąpić zbawienia na skutek „opcji na rzecz miłości”, która byłaby oderwana od jego konkretnych wyborów. Stanowi to **powrót do odrzuconej przez Jana Pawła II koncepcji opcji fundamentalnej**. Ponadto, wbrew nauczaniu Magisterium, dla oceny moralnej czynu zasadnicza jawi się tu intencja, z jaką jest dokonywany, a nie sam jej przedmiot, „czyż to znaczy, iż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?” (Rz 3, 8).

Ponadto **paradoksalnie Papież kwestionuje miłość i łaskę Bożą**, twierdząc *de facto*, że niegrzeszenie może być po prostu niemożliwe. Tu nie ma wołania do Boga o łaskę, niezbędną do przestrzegania Jego przykazań. Jest za to niewypowiedziane przypuszczenie, że Bóg tej łaski człowiekowi nie udzieli. Nie jest

drogą do Boga walka z własnym grzechem i powstawanie po własnym upadku, jeśli tylko na drodze rozeznania duszpasterskiego uzna się, że ludzka wola jest na tyle ograniczona, że po prostu nie popełnia się grzechu ciężkiego. „Nie można uczcić godnie Boga, jeżeli myśl i wola nie wznosi się ku zdobywaniu doskonałości życia” – przypominał przed siedemdziesięciu laty Pius XII w encyklice *Mediator Dei*. To już nie ewangeliczne wskazania, ale bliżej nieokreślone ewangeliczne „sensy”, rzekomo niewyraźne na sposób języka, stają się wyrazem prawdy objawionej. To jest zmiana wymiaru moralności! Istotnie, ma rację Papież Franciszek, gdy pisze: „nie obudziliśmy ufności w działanie łaski” (AL 36), jednak trudno było przypuszczać, że ten brak ufności przesiąknie w takim stopniu do adhortacji. To jest zaprzeczenie Chrystusowego odkupienia; sprowadzenie prawa Chrystusowego do Starego Prawa, które daje poznanie zła, ale nie udziela siły do opierania się mu. Zerwanie ciągłości nauczania Kościoła na temat grzechu, małżeństwa, sakramentu pojednania oraz Eucharystii jest tu przerażająco jaskrawe. Oto stajemy u bram Kościoła, gdzie wszyscy są poranieni, a nikt nie jest grzesznikiem.

Czy autentyczne świadectwo wierności małżonków, którzy nie wstąpili w nowe związki, to świadectwo, „którego Kościół tak potrzebował” za Jana Pawła II (FC 20), jest cokolwiek warte za Papieża Franciszka? Ponadto w istocie nie ma żadnych powodów, by zaproponowane w *Amoris laetitia* „usprawiedliwienie z zakwestionowania wolności” było do zastosowania jedynie w przypadku osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki. Z „powodzeniem” mogłoby być ono stosowane np. wobec homoseksualistów i poligamistów, a ze względu na nacisk społeczny na wolność obyczajów tendencje idące w tym kierunku wydają się jedynie kwestią czasu.

6. Konsekwencje

Jakie są konsekwencje listu biskupów rejonu Buenos Aires? Dla wiernych z ich rejonu – zasadnicze. Kwestię tę reguluje kanon 753 Kodeksu Prawa Kanonicznego:

Chociaż biskupi, pozostający we wspólnocie z głową Kolegium i członkami, czy to pojedynczy, czy też zebrani

na Konferencjach Episkopatu lub na synodach partykularnych nie posiadają nieomyślności w nauczaniu, są jednak w odniesieniu do wiernych powierzonych ich trosce autentycznymi nauczycielami i mistrzami wiary. Temu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów wierni obowiązani są okazać religijne posłuszeństwo (KPK 753).

Warto zaznaczyć, że gdyby była to wypowiedź Konferencji Episkopatu, w przypadku nieuzyskania jednomyślności biskupi zobowiązani byłiby do uzyskania potwierdzenia Stolicy Apostolskiej, która jednak nie udzieliłaby tego potwierdzenia, gdyby większość ta nie obejmowała przynajmniej dwóch trzecich uprawnionych do głosowania członków Konferencji. Potwierdzenie Stolicy Apostolskiej służy umacnianiu Komunii i stanowi przygotowanie do ewentualnych przyszłych wypowiedzi Magisterium powszechnego (por. Jan Paweł II, motu proprio *Apostolos suos*, 22). Tu jednak z niczym takim do czynienia nie mamy.

List Franciszka opublikowany za sprawą dziennikarskiego przecieku w oczywisty sposób nie stanowi wiążącej wykładni *Amoris laetitia*. Nie ma tu znaczenia, że dokument ten interpretuje sam jego autor. Niemniej jednak list ten w „obiegu duszpasterskim” funkcjonuje i niewątpliwie będzie stanowił wsparcie dla tych, którzy będą chcieli do praktyki duszpasterskiej wprowadzić więcej twórczej roli indywidualnego sumienia.

Z drugiej jednak strony choć każdy, kto chce znaleźć w adhortacji zapisy popierające rozwodnienie doktryny i rozluźnienie dyscypliny sakramentów, bez problemu je znajdzie, dokument ten *daje się* również interpretować w duchu ciągłości, choć interpretacja ta nie pasuje w sposób naturalny do bardzo otwartego na interpretację tekstu. Tak więc choć mamy do czynienia w Kościele ze schizmą na poziomie dyscypliny sakramentów oraz rozumienia doktryny, nie jest to podział niemożliwy do odwrócenia, co by miało miejsce, gdyby odejście od doktryny dokonało się w sposób jawny.

Problem z *Amoris laetitia* można przedstawić następująco: w nauczaniu Jana Pawła II kwadrat zawsze był nazywany kwadratem, natomiast Franciszek zaczął uporczywie nazywać go prostokątem, i zawsze tylko w ten sposób. Chociaż nie ma żadnego błędu

w nazwaniu kwadratu prostokątem, zasady kreślarskie uległy już znacznej modyfikacji. Z wymogu kątów prostych i boków równych pozostał tylko ten pierwszy, a kwadrat został przedstawiony jako prostokąt „idealny”. Organiczny rozwój doktryny miałby tu polegać rzekomo na tym, że zmiana dyscypliny sakramentalnej dokonuje się „na około”, tj. na podstawie doktryny, która nie jest w oczywisty sposób sprzeczna z wcześniejszym nauczaniem. W tej rzekomej ciągłości nauczania pomija się jednak to, że nowej dyscypliny sakramentalnej nie można w żaden sposób wyprowadzić z doktryny wcześniejszej.

Warto w tym kontekście przywołać jedno wydarzenie. Dziewiątego maja 2016 r. podczas publicznej prezentacji *Amoris laetitia* włoski arcybiskup Bruno Forte, którego Papież osobiście wybrał na sekretarza komisji synodalnej, odpowiedzialnego za redagowanie końcowych dokumentów Synodu na temat małżeństwa i rodziny, powiedział o pewnej sytuacji, która miała nań miejsce. Otóż miał do niego podejść Papież Franciszek i powiedzieć:

Jeżeli powiemy otwarcie o dopuszczeniu do Komunii osób rozwiedzionych i żyjących w ponownych związkach, to nawet nie wiesz, jaki okropny zamęt by powstał. Tak więc nie powiemy tego otwarcie. Zrób to w taki sposób, żeby była w tym możliwość, a wówczas ja będę mógł wyciągnąć odpowiednie wnioski.

„Typowo jezuickie” – miał skomentować podczas prezentacji arcybiskup. Wypowiedź ta nigdy nie została przez Stolicę Apostolską zdementowana. Wszystko układa się w spójną całość.

Nie, Ojczy Świąty, wbrew Twoim własnym tezom Kościół nie „wyraził jasno obiektywnej nauki” (AL 308) i nie zadbał o „integralność nauczania moralnego” (AL 311). Nie zatroszczył się o jedność kapłańskich osądów, „ażeby wiernym oszczędzić niepokojów sumienia” (FC 73), a wątpliwości, które zasiałeś, spowodowały „poważne zaciemnienie całej prawdy o człowieku w sytuacji kulturowej i tak pełnej sprzeczności” (FC 31). Niefortunnie był prorokiem Jan Paweł II, gdy pisał, że jedność Kościoła jest naruszana przez „tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych” (VS 26). ■