

IRENEUSZ MROCZKOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Etos miłosierdzia a dylematy sumienia osób żyjących w związkach niesakramentalnych

1. Eucharystia – nagrodą dla doskonałych czy lekarstwem dla słabych? – 2. Grzech niewierności – 3. Sumienie a grzech niewierności

Miłosierdzie niesie ze sobą tak głęboką i wzajemnie powiązaną siatkę odniesień społecznych i postaw indywidualnych, że skojarzenie go z etosem wydaje się najbardziej adekwatnym ujęciem sposobu życia jednostek i postaw grupy społeczno-religijnej animowanej miłością. Dlatego ideał miłosierdzia, przypominany ostatnio z dużą intensywnością, nastrocza wiele kłopotów zwłaszcza tym, którzy przyzwyczaili się do jasnych podziałów etycznych i dogmatycznych.

W dziedzinie chrześcijańskiej etyki małżeńskiej, ujętej w perspektywie miłosierdzia, stawia się ciągle pytania o tożsamość małżeństwa i rodziny, ale także o rewizję ujęć prawnych i analizę nowych okoliczności życia. Nie musi to być związane z naruszeniem dorobku prawnego, dogmatycznego i etycznego, jaki przez dwa tysiące lat bronił chrześcijańskiego modelu rodziny. Powstawał on przecież nie w opozycji wobec ideału miłości, ale po to, aby zabezpieczyć ten ideał przed ujęciami redukcjonistycznymi i woluntarystycznymi.

Ujęty w tej perspektywie spór wokół adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* stawia nas wobec pytań, które nie tyle podważają dorobek teologii rodziny, co wskazują na te obszary przeżyć rodzinnych, których nie udaje się zabezpieczyć poprzez prawo. Najważniejszym z nich jest niestałość chrześcijańskich związków małżeńskich i związane z tym kolejne próby zakładania rodziny. W zadaniu towarzyszenia duszpasterskiego takim osobom trzeba odkryć te obszary, dostrzec ich współczesny kontekst i znaleźć sposoby aktywnej integracji chrześcijan żyjących w związkach niesakramentalnych w Kościele. Wydaje się, że ten postulat nie prze-

bija się wystarczająco jasno w sporach na temat udzielania Komunii św. osobom rozwiedzionym.

Problem Komunii św. dla osób rozwiedzionych nie może być zrozumiany bez dyskusji nad kilkoma zagadnieniami, ściśle związanymi z sumieniem osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Zadanie nie jest łatwe, ponieważ dotyczy różnych płaszczyzn refleksji teologicznej, począwszy od dogmatyki, poprzez teologię moralną, prawo kanoniczne i teologię pastoralną. O ile dogmatyka zajmuje się sakramentalnością małżeństwa i wynikającymi z tego monogamią i nierozzerwalnością, to teologowie moralisci skupiają uwagę na antropologii seksualności i odpowiedzialnym rodzicielstwie. Prawo kanoniczne z kolei rozpatruje małżeństwo głównie pod kątem jego prawnego zawarcia i przeszkód małżeńskich. Teologia pastoralna zajmuje się promocją szczęśliwego małżeństwa, przygotowaniem do życia w małżeństwie i rodzinie oraz pastoralnym towarzyszeniem rozwiedzionym i powtórnie zaślubionym¹.

Uwzględniając bogactwo etosu miłosierdzia w kontekście dylematów sumienia osób rozwiedzionych, w niniejszym artykule podejmiemy trzy pytania: W jakim sensie Eucharystia jest lekarstwem dla słabych? Jakie są moralne implikacje dramatu niewierności małżeńskiej? Jaka jest rola sumienia w ocenie winy moralnej wynikającej z grzechu niewierności?

1. Eucharystia – nagrodą dla doskonałych czy lekarstwem dla słabych?

W kontekście duszpasterskiego towarzyszenia osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych i tęskniącym za Komunią św. ważna wydaje się uwaga, którą poczynił Franciszek w *Evangelii gaudium*:

Eucharystia chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych. Przekonania te mają również konsekwencje duszpasterskie, nad którymi powinniśmy się zastanowić z roztropnością i odwagą².

W przypisie do tego tekstu Franciszek przypomina zdanie św. Ambrożego z jego traktatu *De Sacramentis*: „Ten, kto spożywał mannę, umarł; ten, kto spożywa to ciało, dostąpi odpuszczenia swoich grzechów” (IV, V, 24; PL 16).

¹ Por. G.L. MÜLLER, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 768.

² FRANCISZEK, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013, nr 47.

W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus nadał swojej śmierci charakter aktu ekspiacyjnego. W najstarszej literackiej formie znajdujemy to u św. Marka w opisie ustanowienia Eucharystii: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14,24). Sens tego zdania odsłania się w świetle Jezusowej krytyki kultu ofiarniczego sprawowanego w świątyni w Jerozolimie (por. Mk 11,15-19, 27-23). Użyte tu wyrażenie „Krew Przymierza” (por. Wj 24,8) związane jest z ustanowieniem nowego Przymierza:

Oto nadchodzą dni (...), kiedy zawrę z domem Izraela (...) nowe przymierze. (...) Umieszczę Swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu (...). Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają mnie – wyrocznia Jahwe, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31,31-34).

Poprzez połączenie Przymierza i krwi Jezus nadaje Przymierzu, zawieranemu poprzez swoją śmierć i Zmartwychwstanie, wyraźny wymiar kultowo-ofiarniczo-ekspiacyjny.

Dokonało się to podczas Ostatniej Wieczerzy jako kultycznej antycypacji męki, śmierci i Zmartwychwstania Jezusa – Sługi. Na miejsce świątynnego kultu ofiarniczego zostaje ustanowiona Ofiara Nowego Przymierza, w której wraz z budowaniem więzi Nowego Przymierza dokonuje się ekspiacja i odpuszczenie grzechów. Uobecniając swoją Paschę w Wieczerniku „tej nocy, której został wydany” (1 Kor 11,23), Jezus utożsamia Chleb ze Sobą samym („To jest Ciało moje za wielu wydane”). „Za wielu” (*hyper pollon*) oznacza „w imieniu i dla wielu”. Podając kielich, Jezus mówił o rozpoczynającym się wraz z Jego śmiercią Królowaniu Boga w życiu uczniów, uwolnionych od grzechów (por. Mk 14,25). Po Zmartwychwstaniu, na nowym etapie tworzenia się tradycji, pojawia się – w liturgicznej formule nad kielichem z winem – wyrażenie „Krew Przymierza”. Pijąc z tego kielicha chrześcijanie już teraz uczestniczą w Jego śmierci, pokonanej przez Zmartwychwstanie. Uczestnictwo owocuje obecnością w królestwie Boga-Ojca na ziemi.

Jest to adekwatna odpowiedź na istotę grzechu i winy w sensie biblijnym. Grzech i wina są tu traktowane z dwu punktów widzenia: ontycznego (egzystencjalnego) i moralnego. W pierwszym porządku Jezus Chrystus w czasie Eucharystii (a przedtem – chrzcie) naprawia porządek ontyczny. Umożliwia życie w porządku stworzenia. Jego ofiara zastępcza polega na tym, że staje pomiędzy grzesznikami i ich przeszłością, wchodzi między ludzi, przywracając harmonię

i szanse rozwoju ludzkiego. Dopiero wtedy, jak pisze ks. Witczyk, człowiek może znieść swoje życie³.

To wymaga tak samo sprawowania Ofiary, jak i budowania klimatu braterskiej miłości wśród uczniów, o czym świadczy gest umycia nóg apostołom przed Ostatnią Wieczerzą (por. J 13,14-15.34). Dopełnienie moralne ekspiacyjnego wymiaru Eucharystii jest ważne dla współczesnego zrozumienia związku sakramentu pokuty i Eucharystii. Nie można przeoczyć, że ani idea ofiary zastępczej, ani przemiana grzesznika w sprawiedliwego nie zwalniają z odpowiedzialności moralnej i wytrwałości w walce z grzechem.

Owszem, Bóg grzechem dla nas uczynił Tego, który nie znał grzechu, ale przecież po to, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą (por. 2 Kor 5,21). Ta sprawiedliwość pochodzi od Boga, a przenikając człowieka domaga się kontynuacji w wolnej woli ludzkiej. Chrześcijanin łączy się ze śmiercią Jezusa na Krzyżu, w sakramencie chrztu. Wtedy grzesznik został przybity z Chrystusem do Krzyża, rodzi się nowe życie sprawiedliwego w Sprawiedliwym Bogu. Rozpoczęty wtedy proces ciągłego umierania dla grzechu powinien trwać całe życie. Kult sakramentalny musi być dopełniany osobowo-duchową ofiarą człowieka.

Eucharystia jako pamiątką Ofiary Jezusa jest tym aktem kultycznym, który owocuje dwoma skutkami. Jednym jest najgłębsza jedność pomiędzy ludźmi i Bogiem w Jezusie oraz Jezusowa wspólnota między ludźmi, drugim – pojednanie grzesznika z Bogiem. To pojednanie należy jednak rozumieć w sensie otwarcia nowej drogi do Boga, zmiany w naruszonej przez grzech kondycji człowieka grzesznego. Eucharystia jednocząc najgłębiej z Bogiem, staje się wezwaniem do pojednania z braćmi i Bogiem.

Tak też w istocie sprawę stawiają nieliczne teksty Nowego Testamentu, które opisują udział pierwszych chrześcijańskich grzeszników w Eucharystii. Eucharystia ma moc naprawiania kondycji grzesznej utrzymującej się po chrzcie. Łącząc człowieka z Bogiem i braćmi, usuwa te grzechy, których istota polega na braku miłości we wspólnocie. W wypadku grzechów ciężkich i powtarzających się udzielano grzesznika nie tylko od wspólnoty, ale także od wspólnego stołu eucharystycznego. Tak można zrozumieć 1 Kor 5,11, gdzie Paweł zachęca Koryntian, aby nie tylko nie zadawali się z rozpustnikami, oszczercami, chciwcami, pijakami, bałwochwalcami, ale nawet nie zasiadali z nimi do stołu.

Z 2 Kor 2,8 wynika, że możliwe jest przebaczenie grzesznikowi i przyjęcie na nowo do wspólnoty. Pełne uczestnictwo we wspólnocie nie jest możliwe bez udziału

³ Por. H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 174.

w łamaniu chleba, więc najprawdopodobniej łączyło się to z jakąś formą przebaczenia i odpuszczenia grzechu. Interesujący przypadek został opisany przez Pawła w 1 Kor 11,17-34. Wśród zaleceń, jakie Paweł daje Koryntianom, ważne miejsce zajmuje właściwe zachowanie się przed i podczas Wieczerzy Pańskiej. Niektórzy Koryntianie traktują ją jako zwykłą ucztę, inni jedzą to, co sami przynieśli, nie zważając na biednych. Wobec dwóch grzechów: niewiary w obecność Pana na Wieczerzy oraz braku miłości wobec biednych, Paweł formułuje następującą uwagę:

Ktokolwiek jednak by jadł ten chleb lub pił z kielicha Pana w sposób niegodny, ten będzie winny Ciała i Krwi Pana. Niech każdy wpierw wnikliwie oceni samego siebie, a potem niech je ten chleb i pije z tego kielicha. Kto bowiem je i pije, a nie zważa na Ciało Pańskie, je i pije na własną zgubę (1 Kor 11,27-29).

W tym kontekście należy interpretować naukę Jana Pawła II na temat Komunii eucharystycznej chrześcijańskich małżonków, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Papież pisze, że

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. (...) Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie pozostaje 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”⁴.

Ważne dla towarzyszenia duszpasterskiego osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych wydają się dwie implikacje stanowiska papieża Jana Pawła II. Pierwsza to waga, jaką przykłada się do współżycia seksualnego małżonków jako gwaranta nierozzerwalności. Powstrzymanie się od współżycia w związku niesakramentalnym umożliwia przystępowanie do Komunii św.; akt seksualny osób żyjących w związkach niesakramentalnych jednoznacznie definiuje zarówno zerwanie poprzedniego związku, jak i radykalną grzeszność nowego. Wynika to z osobowej interpretacji zjednoczenia seksualnego, w którym małżonkowie stają się „jednym

⁴ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, nr 84.

ciałem”. Akt ten powinien potwierdzać miłość osobową dwojga ludzi, którzy tworzą nowy związek. Towarzysząc osobom żyjącym w związkach nieskramentalnych, trzeba pytać, w jaki sposób powstrzymanie się od tego aktu w nowym związku wpływa na jakość ich relacji. Z drugiej strony samo powstrzymywanie się od współżycia seksualnego nie może być wystarczającym warunkiem przyjmowania Komunii. Niebagatelną rzeczą jest jakość codziennych relacji, troska o dzieci, atmosfera domu⁵.

Druga implikacja dotyczy oceny relacji mąż – żona w jej odniesieniu do stosunku między Chrystusem i Kościołem. Miłość małżonków jest obciążona skutkami grzechu pierwotnego. Dlatego sakramenty Eucharystii i pojednania są ściśle związane.

Jeśli Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą ofiarę Krzyża, oznacza to, iż wynika z niej nieustanna potrzeba nawrócenia, osobistej odpowiedzi na wezwanie, jakie św. Paweł skierował do chrześcijan w Koryncie: „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,20). Jeżeli więc chrześcijanin ma na sumieniu brzemień grzechu ciężkiego, to, aby mógł mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, obowiązkowa staje się droga pokuty poprzez sakrament pojednania⁶.

W tym kontekście trzeba podkreślić, że małżeństwo jest powołaniem do odpowiedzialności na niezwykle angażujące z moralnego punktu widzenia zadanie: przeżywanie niedoskonałej miłości małżeńskiej jako znaku miłości między Chrystusem a Kościołem. Wydaje się, że na tej drodze nie można jednakowo traktować tych, którzy niosą krzyż zranień, krzywdy i zdrady doznanej w pierwszym małżeństwie, i tych, którzy dopuścili się zdrady. Nawet jeśli przyjmujemy, że ci pierwsi nie stając się herosami moralnymi – chociażby poprzez samotne wychowanie dzieci, heroiczną wierność wobec krzywdziciela – żyją w obiektywnej sytuacji grzechu, to przecież ich nawracanie nie powinno pomijać cierpienia wynikającego z niewierności pierwszego współmałżonka lub współmałżonki i głębi uczestnictwa w Krzyżu Jezusa Chrystusa.

⁵ Szczególnie prawnicy, akcentując wagę współżycia seksualnego w nowym związku, łatwo przechodzą do porządku dziennego nad problemem jakości relacji tych osób. Współżycie seksualne urasta do *corpus delicti*, przeszkody, wobec której powinien „obracać” się cały proces osobistego i duszpasterskiego rozeznania prowadzący do nawrócenia. Por. W. GÓRALSKI, „*Amoris laetitia*” – co powiedział i czego nie powiedział Franciszek, „Nasz Dziennik” (2017), nr 25, s. 13; TENŻE, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.

⁶ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003, nr 37.

2. Grzech niewierności

W dyskusji o możliwości przyjmowania Komunii św. przez osoby żyjące w związkach niesakramentalnych za mało uwagi poświęca się refleksji nad zdradą małżeńską i niewiernością. Nie można zapomnieć, że w ocenie wierności małżeńskiej nie zaszła żadna zmiana. Papież Franciszek pisze:

Małżeństwo chrześcijańskie, będące odzwierciedleniem jedności między Chrystusem a Jego Kościołem, realizuje się w pełni w jedności mężczyzny i kobiety, którzy oddają się sobie nawzajem w wyłącznej miłości i dobrowolnej wierności, należą do siebie aż do śmierci i są otwarci na przekazywanie życia, uświęceni sakramentem, który udziela im łaski, aby stali się Kościołem domowym i zaczynem nowego życia dla społeczeństwa⁷.

Kościół nie tylko nie wyrzeka się ideału małżeństwa, ale wręcz podkreśla, że sytuacje wyjątkowe nie mogą ukrywać światła oświecających ideał. Franciszek pisze: „Dzisiaj bardziej istotny niż duszpasterstwo niepowodzeń jest wysiłek duszpasterski na rzecz umocnienia małżeństw i w ten sposób zapobieżenia rozpadom”⁸. Towarzyszenie duszpasterskie osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych jest towarzyszeniem ludziom grzesznym, mniej czy bardziej winnym rozpadu pierwszego małżeństwa, a w wypadku ponownego związku cywilnego uczestniczącym w jawnym akcie przeciw-sakramentalnym, niezależnie od stopnia winy małżonków.

Mamy tu do czynienia z niewiernością. O ile wierność jest twórczą obecnością osoby w życiu innych osób, pozwala ludziom w sposób wolny połączyć swoje losy, przeznaczenie i przyszłość, to niewierność jest ucieczką z przestrzeni drugiej osoby, destrukcją wspólnej drogi poprzez życie, zaprzeczeniem przyszłości. O ile wierność pojmujemy jako twórcze zadanie kobiety i mężczyzny, szukających w małżeństwie swojej tożsamości, to ofiarowanie się innemu w wiernej miłości bazuje na osobowej decyzji wolnego podmiotu. Jest dyspozycyjnością, która nie ma nic wspólnego ze statycznym trwaniem osoby przy osobie.

Odniesienie wierności małżeńskiej do Boga wpisuje ją w ten profetyzm ciała, który dostrzegli już prorocy Starego Testamentu, a który jest obecny w każdej liturgii sakramentalnej. Jan Paweł II pisze:

⁷ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016 (dalej: AL), nr 292.

⁸ *Tamże*, nr 307.

Prorocy, jako natchnieni rzecznicy Przymierza Jahwe z Izraelem, przy pomocy (...) mowy ciała starają się wyrazić zarówno oblubieńczą głębię (...) Przymierza, jak też to wszystko, co tej oblubieńczej głębi się sprzeciwia. Sławią wierność, napiętnują zaś niewierność jako „cudzołóstwo”, a więc przemawiają w kategoriach etycznych⁹.

Słowa przysięgi małżeńskiej wypowiedają prawdę ciała. Nowożeńcy poprzez słowa ustanawiają widzialny znak przyszłego życia. Przysięga nie jest tylko podaniem do wiadomości faktu ich zaślubin.

W słowach przysięgi małżeńskiej zawiera się postanowienie, decyzja i wybór. Oboje decydują się na to, że będą postępować zgodnie z odczytaną w prawdzie „mową ciała”. Jeśli człowiek: mężczyzna oraz kobieta, jest autorem tej mowy, to przede wszystkim o tyle, o ile swemu postępowaniu, swym działaniom, chce nadawać i nadaje znaczenie zgodne z odczytaną w prawdzie wymową męskości i kobiecości w ich wzajemnym odniesieniu małżeńskim¹⁰.

W duszpasterstwie osób żyjących w związkach niesakramentalnych powinno się głębiej analizować skutki niewierności w pierwszym małżeństwie oraz jakość wierności w związku niesakramentalnym. Oprócz wiedzy psychologicznej, łaski Bożej wraz z praktyką modlitwy niezbędna jest tu pomoc duszpasterza i wspólnoty Kościoła. Jan Paweł II pisze, że fakt, iż składający przysięgę wierności jest człowiekiem pożądlivości,

nie przesądza o tym, aby człowiek ów nie był zdolny do odczytywania mowy ciała w prawdzie. Jest „człowiekiem pożądlivości”, ale jest równocześnie zdolny odróżniać prawdę od fałszu w „mowie ciała” i może być autorem znaczeń prawdziwych (lub fałszywych) teje mowy. Jest człowiekiem pożądlivości, ale nie jest całkowicie zdeterminowany przez „libido” (w znaczeniu, w jakim jest często używane)¹¹.

W duszpasterskim towarzyszeniu osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych pokonywanie pożądlivości wydaje się niezwykle ważne. Ona przecież nie znika w drugim czy trzecim związku. Jan Paweł II w katechezach śródowych najwięcej miejsca poświęcił właśnie pożądlivości ciała. Jakkolwiek dla wierności

⁹ JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 409.

¹⁰ *Tamże*, s. 413.

¹¹ *Tamże* s. 418.

małżeńskiej nie są obojętne także dwie pozostałe pożądlivości – pożądlivość oczu i pycha – to język mowy ciała narażony jest na szczególne niebezpieczeństwo. Gesty tej mowy: pieszczota, objęcie, pocałunek, współżycie mogą być odczytane w dwojakim sensie. Mogą wyrazić z jednej strony czułość, łagodność, otwarcie się na drugiego, ekstazę i dar, ale mogą wyrazić przemoc, siłę, zamknięcie się w sobie, narcyzm i przywłaszczanie¹².

Istotnym czynnikiem cnoty wierności pozostaje cnota czystości jako umiejętność zintegrowania pożądania w intencjonalne i osobowe pragnienie człowieka. Dokonuje się to poprzez odkrywanie wewnętrznego związku między cielesnością osoby i jej znaczeniem. Język ciała staje się symbolem, samo ciało ludzkie nabiera wymiaru duchowego, natomiast związek cielesny przybiera wyraz daru. Niewierność małżeńska karmi się często przyjemnością seksualną, która jest wykorzystywana bez świadomości własnych granic. Doprowadza człowieka do fałszywej miary jego możliwości. Zdaje się obiecywać człowiekowi to, czego sama nie jest w stanie zapewnić. Oderwanie jej od podmiotu, świadomie akceptującego własne granice i panującego nad swym pożądaniem, czyni z niej niemal symbol niewierności.

Czyż istotą niewierności nie jest to, że człowiek w zmieniającym się życiu sięga po iluzje, które odwodzą go od tego, co przysięgał? Czyż niewierność nie obiecuje fałszywego zwycięstwa nad upływem czasu i nie odwodzi od mężnego zmierzania się ze swoimi granicami? Iluzje niewierności kuszą nowością i świeżością propozycji, cieszą się złudną doskonałością i charakteryzują niechęcią do nawracania, kuszą człowieka złudnym prawem do tego, że „coś mu się od życia należy”.

Chrześcijańskie towarzyszenie osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych musi zmierzyć się z tymi iluzjami. Poprzez rozwijanie życia duchowego odbudowuje u ludzi zaufanie podstawowe, proponuje konkretne formy cnoty czystości, uczy odróżniania samotności od odosobnienia. Być może w tej perspektywie niektórzy łatwiej podejmą taki rodzaj budowania relacji w związkach nieregularnych, który spełnia wymagania prawników. Przejawia się ona w zdolności wyrażania przez osobę otwarcia ku drugiemu, poświęcenia dla niego przez łagodność, czułość i wierność. Pożądanie staje się pragnieniem bycia z drugim, pieszczota przemienia się w czułość, a siła przekształca się w łagodność.

Tak praktykowana wierność osób żyjących w związkach niesakramentalnych ma odwagę zmierzyć się z osobową tajemnicą grzechu niewierności wobec pierwszego małżeństwa. Cnota czystości wymaga przyjęcia tak samo żalu, jak i postanowienia poprawy. Jeśli ktoś przysięga wierność, to tajemnicę oso-

¹² Por. I. MROCKOWSKI, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008, s. 202n.

by przyjmuje jak łaskę, czyli dar. Czyż nie powinien codziennie budzić w sobie zdumienia i fascynacji wobec tej tajemnicy? Takie zdumienie wyraził pierwszy człowiek na widok niewiasty, a autor Pieśni nad Pieśniami opiewał jako „promieniowanie miłości”.

Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina.
 (...) Pociągnij mnie za sobą! Pobiegnijmy! (...) Cieszyć się będziemy i weselić tobą.
 I sławić twą miłość (Pnp 1,2.4).

3. Sumienie a grzech niewierności

Słowa z Pieśni nad Pieśniami zacytowane w kontekście grzechu niewierności, który dotknął osoby opuszczające swych pierwszych małżonków, wskazują na postulat wierności wobec nowych partnerów. Tak jak brak aktu seksualnego nie wystarczy, aby nowi małżonkowie czuli się godnie w nowym związku, tak też nowa relacja miłości nie może wykluczyć wierności. Dramat polega na tym, że nowa wierność buduje się przy ciągłej świadomości dokonanej zdrady. Pomijając w tej chwili problemy psychologiczne, które towarzyszą takiej sytuacji, od strony etycznej nie można przejść obojętnie wobec różnej odpowiedzialności zdradzonych i zdradzających, skrzywdzonych i krzywdzących¹³.

Papież Franciszek twierdzi, że w skomplikowanych sytuacjach życia nie wystarczą normy kanoniczne. Nie znaczy to, że od strony etycznej nie powinno podjąć się większego wysiłku w wypracowaniu kryteriów moralnych, broniących człowieka tak samo przed paraliżującym poczuciem winy, jak i beztróskim brakiem odpowiedzialności za zerwanie sakramentalnej więzi małżeńskiej. Grzech niewierności potwierdzany stosunkami małżeńskimi w nowym, niesakramentalnym związku owocuje konkretną krzywdą zarówno opuszczonego współmałżonka, jak i wspólnych dzieci. W towarzyszeniu duszpasterskim nie wystarczy ani chłodny wyrok kanonisty, ani rozszerzanie znaczenia miłosierdzia na te obszary refleksji, gdzie trzeba określić granice odpowiedzialności i winy. Wydaje się, że tego dru-

¹³ W *Amoris laetitia* Franciszek podkreśla, że „osoby rozwiedzione, żyjące w nowym związku, mogą (...) znaleźć się w bardzo różnych sytuacjach (...). Czym innym jest drugi związek, który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć się wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy (...). Istnieje także przypadek osób, które podjęły wielki wysiłek, aby uratować pierwsze małżeństwo i doznały niesprawiedliwego porzucenia lub, «którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne»” (nr 298).

giego elementu zabrakło w VIII rozdziale *Amoris laetitia*, co nie ułatwia etycznych i teologicznych interpretacji tego dokumentu¹⁴.

Jak bowiem ocenić tych, którzy włożyli maksimum wysiłku w ratowanie poprzedniego małżeństwa, opiekują się w dodatku zdegenerowanym przez alkohol pierwszym współmałżonkiem, wychowują niepełnosprawne dzieci z tamtego związku i z trudem leczą swoje lęki? Włączenie ich cierpień w proces pokutny, związany ze stanem grzechu trwania w związku niesakramentalnym, trzeba definiować nie tyle jako „przywilej sakramentalny”, ale raczej jako „miłosierdzie, które przywraca sprawiedliwość”. Papież Franciszek ujmuje to w sposób przekonujący:

Stawiamy tak wiele warunków miłosierdziu, że ogołacamy je z konkretnego sensu i realnego znaczenia, a to jest najgorszy sposób rozwodnienia Ewangelii. Prawdą jest na przykład, że miłosierdzie nie wyklucza sprawiedliwości i prawdy, ale trzeba przede wszystkim powiedzieć, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości i najjaśniejszą manifestacją prawdy Bożej¹⁵.

Niewiernością wobec Ewangelii jest tak samo stawianie barier miłosierdziu Bożemu, jak i omijanie sedna Jezusowego nauczania o nierozzerwalności małżeńskiej. Ojcowie Synodu o rodzinie przypomnieli, a papież Franciszek potwierdził, że Jezus głoszący pierwotny plan dotyczący małżeństwa i rodziny podkreśla nierozzerwalną jedność między mężczyzną a kobietą. „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,8). Owej nierozzerwalności nie należy traktować jako

¹⁴ Klarownym przykładem takiej dyskusji jest list czterech kardynałów do papieża Franciszka z prośbą o jednoznaczną odpowiedź na pięć kwestii, które – ich zdaniem – budzą wątpliwości. Pierwszą wątpliwość wzbudziło wyrażenie: „w pewnych przypadkach” z przypisu 351 do pkt. 305 adhortacji. Kardynałowie pytali, czy może być ono zastosowane do osób rozwiedzionych, które w nowym związku współżyją seksualnie. Po drugie, kardynałowie pytali, czy pkt 304 adhortacji nie przekreśla nauczania Jana Pawła II z encykliki *Veritatis splendor* opartego na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Dotyczyło ono istnienia absolutnych norm moralnych zabraniających czynów złych ze swej istoty, co jest wiążące bez wyjątku. Trzecie pytanie dotyczyło tego, czy w związku z pkt. 301 adhortacji, nadal można twierdzić, że osoba, która notorycznie żyje z sprzeczności z przykazaniami prawa Bożego, np. w przypadku cudzołóstwa, znajduje się w obiektywnej sytuacji ciężkiego grzechu. Po czwarte, pytano o to, czy po stwierdzeniu z pkt. 302 mówiącego, że okoliczności mogą zmniejszać moralną odpowiedzialność za czyny, wciąż obowiązuje nauczanie Jana Pawła II z ww. encykliki, gdzie zapisano: „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 uznać za sprawiedliwy”. Wreszcie, piąta wątpliwość również dotyczyła obowiązywania nauczania z encykliki Jana Pawła II. Jeden z jej zapisów wykluczał twórczą interpretację roli sumienia i podkreślał, że sumienie nigdy nie jest upoważnione do legitymizowania wyjątków do absolutnych norm moralnych, które zabraniają czynów ze swej istoty złych ze względu na ich przedmiot. Kardynałowie pytali, czy adhortacja *Amoris laetitia* znosi to nauczanie.

¹⁵ AL 311.

jarzma narzucanego poprzez sprawiedliwość, ale jako podstawowy wyraz Bożego miłosierdzia wobec małżeństwa i rodziny, najważniejszych instytucji zakładanych na ziemi przez mężczyznę i niewiastę.

Prawdę tę potwierdził Jezus także poprzez odkupienie, które pozwala ludziom naśladować w małżeństwie życie Trójcy Świętej. Stąd analogia pomiędzy parami: mąż – żona oraz Chrystus – Kościół, jakkolwiek niedoskonała, to jednak nie może być pozbawiona swej zobowiązującej mocy etycznej. Miłosierdzie nie zastępuje wypełniania zobowiązań, ani też nie rozgrzesza z wzięcia odpowiedzialności za skutki swoich czynów. O tym zdają się zapominać niektórzy gorliwi „ewangelizatorzy miłosierdzia” wobec rozwiedzionych. To że wszyscy jesteśmy żebrakami łaski, jak podkreśla np. kard. Ch. Schönborn¹⁶, nie znaczy, że chrześcijańskie sumienie osób rozwiedzionych może zapomnieć o swoim pierwotnym powołaniu.

W tym kontekście warto przypomnieć, że sumienie – dyspozycja osoby zapomniana często we współczesnej etyce – ma trzy podstawowe znaczenia. Jest świadkiem natury ludzkiej, stróżem osoby i sędzią ludzkich czynów. W kontekście oceny rozpadu chrześcijańskiego małżeństwa sumienie jako świadek Bożego zamysłu wobec rodziny nie może świadczyć nieprawdy. Zawsze będzie świadkiem zdrady Bożej miłości, jej zafalszowania w zniszczonej relacji małżeńskiej, powodującej dysonans między Jezusem i Jego Kościołem. O ile Eucharystia zachowuje czystość tego ideału, to sumienia chrześcijan żyjących w związkach nieregularnych nigdy nie mogą uznać tego stanu za dobry. Stąd sumienie prawdziwe będzie oceniało stan osób żyjących w związkach niesakramentalnych jako obiektywną sytuację grzechu.

Nie znaczy to, że wszyscy żyjący w sytuacji nieregularnej żyją w stanie grzechu śmiertelnego, jak podkreśla papież Franciszek¹⁷. O tym rozstrzyga sumienie, które jest także stróżem osoby, bytu biologiczno-psychiczno-duchowego, który jest rozumny, wolny i zdolny do miłości¹⁸. Sumienie jako „pasterz bytu” stoi na straży trudu bycia osobowego, sensowności wyborów dokonywanych w kondycji człowieka po grzechu pierworodnym. Jego woła obciążona jest pożądlivością, a miłość – egoizmem. W roli stróża osoby realizującej swoje powołanie rodzinne sumienie potrafi odróżnić osobę zdradzaną i zdradzającą w małżeństwie, winną rozpadu rodziny i pragnącą uratować związek sakramentalny. Sumienie jako stróż prawdy nie jest jedynie wyrazem ludzkich emocji, nie wyraża więc subiektywnych pragnień i życzeń. Nie

¹⁶ Por. CH. SCHÖNBORN, *Odnowiony smak Ewangelii*, TPow (2016), nr 36, s. 34–35.

¹⁷ Por. AL 301.

¹⁸ Por. I. MROZKOWSKI, *Chrześcijańska tożsamość osoby. Zarys antropologii moralnoteologicznej*, Płock 2016, s. 125–132.

może tworzyć subiektywnej prawdy o nierozzerwalności, ulegać modom i trendom filozoficznym. Jego busolą jest antropologiczna prawda o człowieku jako mężczyźnie i kobiecie oraz małżeństwie jako „wspólnocie życia i miłości”¹⁹.

W tym sensie, jak mówił Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, sumienie nie może być ani kreatywne, ani błędne. Nie może też być wąskie i skrupulatne. Z braku tych rozróżnień ludziom żyjącym w związkach niesakramentalnych grożą dwie formy grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Ci z sumieniem kreatywnym i błędnym lekceważą na ogół grzech niewierności, żyją jakby nic się nie stało, grzeszą w nadziei miłosierdzia Bożego. To oni najczęściej domagają się miłosierdzia w sakramencie pokuty i możliwość przyjmowania Komunii św. Druga grupa to osoby z sumieniem wąskim i skrupulanckim. Żyjąc w związkach nieregularnych, mają tendencję do wątpienia w możliwość łaski Bożej, tracą kontakt z Kościołem, a często i z Bogiem.

W tej sytuacji ważną rolę odgrywa sumienie jako sędzia konkretnych wyborów osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Wydaje się, że duszpasterskie towarzyszenie tym osobom powinno wzmacniać w nich moralną siłę do codziennych wyborów dobra, wypełniania powinności wobec najbliższych, realizacji dobra wspólnego i uczestnictwa w życiu Kościoła w zakresie, który nie zapomina o obiektywnej sytuacji grzechu. Sumienie skłania ich tak samo do pokuty, jak i pozytywnej wiary w Boże miłosierdzie. Jakkolwiek możliwość przyjmowania Komunii św. pozostaje ideałem obwarowanym warunkami (separacja, życie jak brat z siostrą), to żarliwość wiary, komunია duchowa, wierność nowemu powołaniu rodzinnemu, głębokie życie modlitwą, wreszcie zaangażowanie apostołskie otwierają źródle Bożego miłosierdzia.

*

Problem Komunii św. dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych dyskutowany po *Amoris laetitia* przez dogmatyków, teologów moralnych, kanonistów i pastoralistów, domaga się przemyślenia relacji między Bożym miłosierdziem a prawdą sakramentu Eucharystii i pokuty. Nierozzerwalny związek męża i żony karmi się z jednej strony łaską zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, z drugiej zaś wymaga ciąglego dorastania do ideału miłości. Zaprzeczenie temu ideałowi poprzez trwanie w związku niesakramentalnym jest obiektywnym grzechem, wymaga pokuty i nawrócenia. Z tej perspektywy powinno się oceniać możliwość rozgrzeszenia sakramentalnego i przyjmowanie Komunii św.

¹⁹ Por. KDK 48.

Towarzystwo duszpasterskie osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych nie powinno dawać okazji do minimalizowania wymagań Ewangelii w sprawie nierozzerwalności małżeństwa. Powinno jednak – w większym niż dotychczas stopniu – uwzględniać okoliczności różnicujące ciężar winy za grzech niewierności. Równomierne traktowanie zdradzających i zdradzonych jest nie tylko niesprawiedliwością, ale woła o pomstę do nieba. Praktycznie przyczynia się do popadania ludzi żyjących w związkach nieregularnych w dwie formy grzeszenia przeciwko Duchowi Świętemu: zuchwałego grzeszenia w nadziei miłosierdzia Bożego i wątpienia w możliwość osiągnięcia łaski Bożej.

Sprawiedliwą ocenę grzechu niewierności zapewnia sumienie ujmowane w potrójnej roli: świadka obiektywnej prawdy o sakramencie małżeństwa, stróża osoby ludzkiej i okoliczności jej działania oraz sędziego konkretnych aktów ludzkich. Sumienie jako świadek nie może zaprzeczyć, że trwanie w związku niesakramentalnym nie tylko stwarza, ale i utwierdza sytuację grzechu uniemożliwiającą pełne uczestnictwo w Eucharystii, czyli przyjmowania Komunii św.

Nie znaczy to, że osoby żyjące w związkach niesakramentalnych zaciągają jednakową winę. Nie można tak samo traktować tych, którzy są winni grzechu niewierności, i tych, którzy są jego ofiarami. W rozeznawaniu tych sytuacji pomaga sumienie jako stróż wolnej i rozumnej osoby. Uwzględnia ono okoliczności zdrady, jej konsekwencje dla wychowania dzieci, odpowiedzialność za cierpienie zdradzonej miłości.

Teologowie i biskupi komentujący adhortację *Amoris laetitia* powinni skupić uwagę na zróżnicowanych formach i sposobach towarzyszenia osobom żyjącym w sytuacji grzechu. I chociaż uniemożliwia on – bez spełnienia znanych warunków – pełne uczestnictwo w Eucharystii, to jednak w innej sytuacji stawia wobec Bożego miłosierdzia winnego niewierności i ofiarę niewierności. Towarzystwo duszpasterskie pierwszemu powinno polegać na budzeniu jego sumienia do brania odpowiedzialności za żonę/męża i dzieci, drugiemu zaś na otwieraniu serca na łaskę Bożego miłosierdzia, szczególnie obecnej w Eucharystii. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie tylko pragnęła duchowego zjednoczenia z Jezusem, ale wprost czuła się przez niego przyjęta w swojej tęsknocie i żarliwości. Dla niej w pierwszym rzędzie Eucharystia jest lekarstwem.

*

Literatura

FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Watykan 2016.

FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Watykan 2013.

- GÓRALSKI W., „*Amoris laetitia*” – co powiedział i czego nie powiedział Franciszek, „Nasz Dziennik” (2017), nr 25, s. 12–13.
- GÓRALSKI W., *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016.
- JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003.
- JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- MROCKOWSKI I., *Chrześcijańska tożsamość osoby. Zarys antropologii moralnoteologicznej*, Płock 2016.
- MROCKOWSKI I., *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008.
- MÜLLER G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- SCHÖNBORN CH., *Odnowiony smak Ewangelii*, TPow (2016), nr 36, s. 32–35.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Watykan 1965.
- WITCZYK H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003.

*

Abstract: The ethos of mercy and the dilemma of the conscience of people who live in non-sacramental relationships. The author of the article assumes that the ongoing discussion, which started in the Catholic Church after the *Amoris laetitia* exhortation by pope Francis, can enrich the form and meaning of pastoral work of persons living in irregular relationships. Pastoral accompaniment of such people should not provide any opportunities for minimalizing the requirements of the Gospel regarding the indissolubility of marriage. However, it should, to a greater extent than so far, take into account circumstances diversifying the burden of guilt for the sin of unfaithfulness. As a result of the equal treatment of the cheated and the cheating, people living in irregular relationships fall into two forms of sin against the Holy Spirit: impudent sinning in the hope for Divine Mercy and doubting in the possibility of receiving Divine Mercy.

A fair judgment of the sin of unfaithfulness is provided by conscience presented in a triple role: a witness of objective truth about the sacrament of marriage, a guardian of the human being, acting in particular situations and a judge of individual human acts. Conscience as a witness cannot deny that remaining in a non-sacramental relationship not only creates, but also strengthens sinful situations, which prevents a person from full participation in the Eucharist, namely receiving the Holy Communion. In such a situation theologians should prepare varied forms and means of getting to the divorced who live in sin.

Even though this prevents them – without meeting known conditions – from participating in the Eucharist, the cheating and the cheated found themselves in a different situation in view of Divine Mercy. Pastoral accompaniment of the former should consist in awaking their conscience to take responsibility for his/her wife/husband and children and opening the heart of the latter for the grace of Divine Mercy, especially that which is present in the Eucharist. There are no obstacles for this person to want to be in a spiritual union with Jesus and directly feel accepted by Him in his/her longing and zeal. For such a person the Eucharist is above all a remedy.

Keywords: marriage, divorce, pastoral work for the divorced, spiritual communion, Divine Mercy.

Streszczenie: Autor artykułu zakłada, że dyskusja, jaka toczy się Kościele po adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka, może wzbogacić formę i treść duszpasterstwa osób żyjących w związkach nieregularnych. Towarzyszenie duszpasterskie tym osobom nie powinno dawać okazji do minimalizowania wymagań Ewangelii w sprawie nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej jednak strony powinno – w większym niż dotychczas stopniu – uwzględniać okoliczności różnicujące ciężar winy za grzech niewierności. Równomierne traktowanie zdradzających i zdradzonych przyczynia się do popadania ludzi żyjących w związkach nieregularnych w dwie formy grzeszenia przeciwko Duchowi Świętemu: zuchwalego grzeszenia w nadziei miłosierdzia Bożego i wątpienia w możliwość osiągnięcia łaski Bożej.

Sprawiedliwą ocenę grzechu niewierności zapewnia sumienie ujmowane w potrójnej roli: świadka obiektywnej prawdy o sakramencie małżeństwa, stróża osoby ludzkiej, działającej w konkretnych okolicznościach, oraz sędziego pojedynczych aktów ludzkich. Sumienie jako świadek nie może zaprzeczyć, że trwanie w związku niesakramentalnym nie tylko stwarza, ale i utwierdza sytuację grzechu, która uniemożliwia pełne uczestnictwo w Eucharystii, czyli przyjmowanie Komunii św. W tej sytuacji teologowie powinni wypracować zróżnicowane formy i sposoby docierania do osób rozwiedzionych, żyjących w sytuacji grzechu. Jakkolwiek uniemożliwia on – bez spełnienia znanych warunków – pełne uczestnictwo w Eucharystii, to jednak w innej sytuacji stawia wobec Bożego miłosierdzia winnego niewierności i ofiarę niewierności. Towarzyszenie duszpasterskie pierwszemu powinno polegać na budzeniu jego sumienia do brania odpowiedzialności za żonę/męża i dzieci, drugiemu zaś na otwieraniu serca na łaski Bożego miłosierdzia, szczególnie obecne w Eucharystii. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby nie tylko pragnęła duchowego zjednoczenia z Jezusem, ale wprost czuła się przez niego przyjęta w swojej tęsknocie i żarliwości. Dla niej w pierwszym rzędzie Eucharystia staje się lekarstwem.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rozwód, duszpasterstwo rozwiedzionych, komunია duchowa, Boże miłosierdzie.