

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 12 (2017)

DOI 10.24425/119350

KS. MARIAN MACHINEK MSF  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w OlsztynieZNACZENIE OKOLICZNOŚCI ŁAGODZĄCYCH  
W ADHORTACJI *AMORIS LAETITIA* PAPIEŻA FRANCISZKA.  
WIELOŚĆ INTERPRETACJI

## WPROWADZENIE

W toczącej się nieprzerwanie od momentu ukazania się adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* dyskusji uwaga komentatorów koncentruje się zazwyczaj na implikacjach pastoralnych w odniesieniu do spornej praktyki sakramentalnej osób żyjących w tzw. „sytuacjach nieregularnych”. To zawężenie sprawia niestety, że wiele innych cennych, zawierających trafne, realistyczne, a przede wszystkim zgodne z duchem Ewangelii refleksje fragmentów tego papieskiego dokumentu pozostaje niezauważonych i niedocenionych. Nie można jednak nie dostrzec tego, że wspomniane sporne fragmenty *Amoris laetitia* dotyczą nie tylko kwestii pastoralnych, ale także fundamentalnych, po części również dogmatycznych. Chodzi tu nie o drugorzędne kwestie praktyczne, ale o rozumienie małżeństwa, Eucharystii i grzechu.

W odniesieniu do sytuacji nieregularnych Franciszek, przywołując dokument końcowy synodu o rodzinie, podkreśla w *Amoris laetitia*, że kluczem odniesienia do osób znajdujących się w takich sytuacjach jest „przyjęcie, towarzyszenie [...] cierpliwie i z delikatnością”<sup>1</sup>. W sytuacji rozpadu więzi małżeńskiej Kościół nie pozostawia małżonków samym sobie, jak uczy nie tylko papież Franciszek, ale także jego poprzednicy na Stolicy Piotrowej. Franciszek proponuje jednak nowe podejście, bazujące na rozróżnieniu zaistniałych sytuacji. Przedmiotem niniejszego artykułu jest jedno z kluczowych pojęć w zaproponowanym przez papieża Franciszka nowym postępowaniu wobec osób żyjących w tzw. sytuacjach nieregularnych – pojęcie „okoliczności łagodzących”. W powiązaniu z innym ważnym wyrażeniem, jakim jest „prawo stopniowości”, ma ono przyczynić się, jak chce Franciszek, do lepszej integracji, włączenia w życie Kościoła osób, których życie (jeszcze) nie

---

<sup>1</sup> AL 294.

w pełni odzwierciedla ewangeliczny ideał małżeństwa. Poniżej zostaną przeanalizowane różne sposoby rozumienia pojęcia okoliczności łagodzących na tle teologicznomoralnej analizy znaczenia okoliczności w ocenie moralnej czynu ludzkiego.

## 1. ZNACZENIE OKOLICZNOŚCI W TRADYCYJNEJ NAUCE O TZW. ŹRÓDŁACH MORALNOŚCI

Analizę rozumienia tzw. okoliczności łagodzących w *Amoris laetitia* wypada rozpocząć od syntetycznego przedstawienia nauki o znaczeniu okoliczności w ramach teologicznomoralnej analizy czynu ludzkiego. By ocenić moralny wymiar ludzkiego działania, podręczniki teologii moralnej wskazują na trzy elementy ludzkiego czynu: przedmiot działania, intencję działającego oraz okoliczności. Elementy te stanowią naukę o tzw. źródłach moralności (*fontes moralitatis*), która ukształtowała się już w średniowieczu i z późniejszymi modyfikacjami stanowi trzon teologicznomoralnej analizy czynu ludzkiego<sup>2</sup>. Kluczowym wyznacznikiem wartości moralnej czynu jest zatem najpierw tzw. przedmiot moralny. Chodzi o pierwszy i bezpośredni rezultat, należący do istoty danego działania i weń wpisany, na który zostaje skierowana wola osoby działającej. Nie chodzi jednak o sam fizyczny skutek działania, ale jego ludzko-osobową zawartość i sens. Chodzi o moralną finalność działania, będącą przedmiotem świadomego wyboru i chcenia osoby działającej, chociaż różną od jej intencji<sup>3</sup>. Ta jest drugim wyznacznikiem wartości moralnej czynu. Jej istotnym elementem jest moralna wartość celu, jaki działający chce osiągnąć poprzez wybór konkretnego działania. Chodzi tu zatem o subiektywny powód, motyw, dla którego działający podejmuje dane działanie oraz jego plan. Wreszcie trzecim wyznacznikiem wartości moralnej czynu są okoliczności, na ile mają wpływ na jego wartość moralną. Są to uwarunkowania, które dochodzą niejako z zewnątrz do konkretnego czynu, okalają go<sup>4</sup>.

Zgodnie z klasyczną teologią moralną decydującym źródłem moralności czynu jest pierwszy ze wspomnianych wyznaczników, czyli przedmiot moralny czynu, na który zostaje ukierunkowana wola działającego. Moralna wartość czynu może być wprawdzie zmodyfikowana zarówno przez intencję, jak i okoliczności. Nigdy jednak czyn ze swej natury moralnie zły nie stanie się dobrym poprzez moralnie dobrą intencję czy też okoliczności. Przykładem czynu ze

<sup>2</sup> K.-H. Peschke, *Quellen der Moralität*, w: H. Rotter, G. Virt (red.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1990, s. 621-626.

<sup>3</sup> VS 78.

<sup>4</sup> A. Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, t. 1, *Allgemeine Moraltheologie*, Vallendar-Schönstatt: Patris 1987, s. 382-392.

swej natury złego, który określany jest jako *intrinsece malum*<sup>5</sup>, jest cudzołóstwo. Zgodnie z klasyczną nauką moralną, nie można usprawiedliwić wyboru cudzołóstwa z racji jakichkolwiek okoliczności oraz jako środka do osiągnięcia jakichkolwiek celów.

Podstawą moralnej oceny ludzkich czynów jest oczywiście założenie, że człowiek działa w sposób świadomy oraz z przyzwoleniem woli, tzn. że wie, co czyni i chce czynić to, co zamierza. Nie chodzi tu oczywiście o jakąś matematycznie idealną i absolutną, ale o realistyczną świadomość i dobrowolność, kierujące ludzkim działaniem. Tam, gdzie ta świadomość i dobrowolność działania zostaje całkowicie wykluczona, nie mamy już do czynienia z aktem ludzkim (*actus humanus*), który podlegałby ocenie moralnej, a jedynie z czynnością wykonywaną wprawdzie przez człowieka (*actus hominis*), jednak niemożliwą do oceny w kategoriach dobra lub zła. W obszarze działań mieszczących się w kategorii moralnie poczytalnego czynu ludzkiego zakres świadomości i dobrowolności może jednak być różny. Świadomy i wolny czyn człowieka może zostać zakłócony zarówno przez czynniki zewnętrzne, jak i uwarunkowania samego podmiotu. W efekcie stopień winy w razie popełnienia czynu, który sam w sobie musi być oceniony jako zły, może być różny tak dalece, że w pewnych sytuacjach wina moralna podmiotu może zostać nawet zniesiona. Do ograniczenia świadomości może dojść w sytuacjach niewiedzy (nieznajomości normy), nieuwagi, błędu czy zapomnienia, natomiast wolność działania może zostać ograniczona przez afekty, lęk, przemoc lub nacisk<sup>6</sup>.

Właśnie do tej klasycznej nauki moralnej nawiązuje papież Franciszek, pisząc o okolicznościach łagodzących.

## 2. ZNACZENIE TZW. OKOLICZNOŚCI ŁAGODZĄCYCH W *AMORIS LAETITIA*

Przywołując adhortację Jana Pawła II *Familiaris consortio*<sup>7</sup> papież Franciszek, podobnie jak jego poprzednik, wskazuje na konieczność rozróżniania odmiennych sytuacji, które mogą być określone jako „nieregularne”. To właśnie różne sytuacje związane są ze szczególnymi okolicznościami, które należy wziąć

<sup>5</sup> Por. VS 79-83. Czyny z natury moralnie złe bywają też określane jako absoluty moralne. Kategoria *intrinsece malum* jest we współczesnej dyskusji teologicznomoralnej krytykowana, szczególnie u autorów, którzy skłaniają się ku przesuwaniu akcentu w ocenie moralnej wartości działania ludzkiego wyraźnie w stronę okoliczności oraz intencji działającego. Por. J.A. Selling, *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2016, s. 169-185.

<sup>6</sup> A. Günthör, *Anruf und Antwort*, s. 429-463.

<sup>7</sup> FC 84.

pod uwagę, oceniając wartość moralną działania poszczególnych osób. Papież wskazuje na sytuację osób, które weszły w nowy związek na krótko po tym, jak zostały przez swojego sakramentalnego współmałżonka zdradzone i porzucone, i odróżnia ją od sytuacji tych osób, które skrzywdziły swojego współmałżonka, porzucając go i wchodząc w nowe związki<sup>8</sup>. Odmienna jest sytuacja tych, którzy swoją decyzją wejścia w nowy związek pragną wpłynąć na zmianę nauczania Kościoła, wręcz tę zmianę wymusić, i dlatego afiszują się „z obiektywnym grzechem tak, jakby był częścią ideału chrześcijańskiego”<sup>9</sup>. Jeszcze inna jest sytuacja tych, którzy wielokrotnie nie wypełniali swoich zobowiązań rodzinnych<sup>10</sup>. Można się domyślać, że chodzi tu o osoby, które nie tylko porzuciły swojego sakramentalnego współmałżonka, ale wchodziły wielokrotnie w nowe związki, podejmując nowe zobowiązania, by później ponownie je złamać. Wymienione powyżej okoliczności rozpadu sakramentalnej więzi małżeńskiej w narracji papieża trudno uznać za łagodzące, a trzeba by je raczej zaliczyć do okoliczności obciążających.

Od tych – zapewne schematycznych i niewyczerpujących całej typologii – sytuacji papież wyraźnie jednak odróżnia sytuację osób żyjących w nowym, stabilnym związku, „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”<sup>11</sup>. Właśnie ta ostatnia charakterystyka zdaje się wskazywać na kategorię osób, z których życiową sytuacją papież pragnie powiązać własną interpretację okoliczności łagodzących. Generalnie rzecz biorąc, zmniejszenie winy osoby żyjącej w sytuacji nieregularnej może nastąpić, jak pisze papież Franciszek, nie tylko w wyniku nieznaności normy moralnej, ale także wtedy, gdy norma moralna jest wprawdzie znana, ale osoba ma trudności ze zrozumieniem, o jaką wartość moralną chodzi, którą norma ma chronić<sup>12</sup>. Takie niezrozumienie może mieć znaczny wpływ na motywację osoby w podejmowaniu życiowych decyzji. Świadomość tych warunkowań należała zawsze do nauczania Kościoła, stąd papież Franciszek może się tu powołać na dokumenty Magisterium i nauczanie swoich poprzedników<sup>13</sup>, cytując np. wypowiedzi Katechizmu Kościoła Katolickiego:

Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień,

<sup>8</sup> AL 298.

<sup>9</sup> AL 297.

<sup>10</sup> AL 298.

<sup>11</sup> AL 298.

<sup>12</sup> AL 301.

<sup>13</sup> FC 33.

nieopanowanych uczuć [...], niedojrzałości uczuciowej, nabytych nawyków, stanów lękowych lub innych czynników psychicznych czy społecznych<sup>14</sup>.

Wydaje się jednak, że papieżowi nie chodzi ani o sytuację nieznamośności normy, ani też o inne wymienione powyżej czynniki, przynajmniej w klasycznym ich rozumieniu. Kluczowa charakterystyka, do której zdaje się zmierzać Franciszek, brzmi następująco:

Sumienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał<sup>15</sup>.

Osoba znajdująca się w opisanej sytuacji zna bowiem normę moralną, dostrzega też i rozumie wartość przez tę normę chronioną. A jednak uważa, że *nie może* postępować inaczej, tzn. że *musi* trwać w niesakramentalnym związku, by nie spowodować nowej winy. Uważa, że żyje w „warunkach, które nie pozwalają [jej] działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy”<sup>16</sup>.

Mamy tu do czynienia z nową w nauczaniu Magisterium kategorią czynników, które mogą wpływać na poczytalność i decyzję osoby, zmniejszając bądź eliminując jej winę moralną. W tym zapewne kontekście papież twierdzi, że „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”<sup>17</sup>. Zapewne też właśnie w odniesieniu do takiej kategorii osób żyjących w związkach cywilnych po rozpadzie związku sakramentalnego papież precyzuje:

Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła<sup>18</sup>.

Jak wynika z dodanego do tego fragmentu przypisu, chodzi także o pomoc sakramentów, co jest powszechnie interpretowane jako dopuszczenie do Sakramentów Pokuty i Eucharystii<sup>19</sup>.

Taka konkluzja wynika ze sposobu, w jaki papież Franciszek wiąże rozumienie okoliczności, w których „ludzie napotykają na poważne trudności, by działać

<sup>14</sup> KKK 1735 oraz 2352.

<sup>15</sup> AL 303.

<sup>16</sup> AL 301.

<sup>17</sup> AL 301.

<sup>18</sup> AL 305.

<sup>19</sup> AL 305, przyp. 351.

inaczej<sup>20</sup>, z pojęciem „prawa stopniowości”. To użyte przez Jana Pawła II w odniesieniu do stopniowego dojrzewania małżonków do życia zgodnego z normami moralności małżeńskiej pojęcie, które oznacza, że człowiek „poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju”<sup>21</sup>, papież Franciszek stosuje do sytuacji osób żyjących w sytuacjach nieregularnych. Oznacza ono „stopniowość w roztroprnym wypełnianiu wolnych aktów w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni zrealizować wymogów prawa”<sup>22</sup>.

Wobec tej przedstawionej w *Amoris laetitia* koncepcji roli okoliczności łagodzących i prawa stopniowości w zmodyfikowanej praktyce pastoralnej wobec osób żyjących w tzw. sytuacjach nieregularnych formułowanych jest szereg pytań. Kluczowe wydaje się pytanie o to, czy i w jaki sposób koncepcja ta wpływa na rozumienie statusu cywilnego związku po rozwodzie, stopnia grzeszności pozostawania w takim związku, ale także na samo rozumienie nierozzerwalności małżeństwa.

#### 4. RÓŻNE INTERPRETACJE NAUKI *AMORIS LAETITIA* O OKOLICZNOŚCIACH ŁAGODZĄCYCH

Tym, co musi zastanawiać, jest nie tyle sama wielość interpretacji przedstawionych powyżej tekstów papieża Franciszka dotyczących okoliczności łagodzących, ile diametralna odmienność ich rozumienia. Poniżej przedstawione zostaną trzy możliwe interpretacje.

##### a) *Okoliczności mogą zmienić kwalifikację moralną czynu*

Tam, gdzie dotychczasowe nauczanie moralne o małżeństwie i rodzinie, opierające się na takich dokumentach, jak encyklika *Humanae vitae* Pawła VI (1968 r.), czy też adhortacja *Familiaris consortio* Jana Pawła II (1981 r.) były

<sup>20</sup> AL 302.

<sup>21</sup> FC 34. Jan Paweł II zaznaczył jednak, że prawo stopniowości nie oznacza stopniowości prawa, tzn. że małżonkowie „nie mogą jednak patrzeć na prawo tylko jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować je jako nakaz Chrystusa do wytrwałego przetrwania trudności” (tamże). Podczas gdy jedni dostrzegają w tym punkcie wyraźne różnice między stanowiskiem Jana Pawła II a *Amoris laetitia*, inni twierdzą, że mamy do czynienia jedynie z kontynuacją nauczania papieża-Polaka. Por. A. Sporniak, *Doktryna ruszyła*, „Tygodnik Powszechny” 3545/25 (2017), s. 34-35. Por. także W. Kasper, *Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese*, „Stimmen der Zeit” 11 (2016), s. 727-729.

<sup>22</sup> AL 295.

w ostatnich dziesięcioleciach kontestowane<sup>23</sup>, nauczanie *Amoris laetitia* bywa rozumiane jako dogłębna zmiana podejścia nie tylko do tej wybranej kwestii moralności małżeńskiej, ale do całej etyki seksualnej. Mówi się nawet, że jest to punkt zwrotny (niem. *Wendepunkt*) dla całej teologii moralnej<sup>24</sup>. Kto w ten sposób podchodzi do papieskiej adhortacji, nie będzie stronił od twierdzenia, że zmianie ulega nie tylko praktyka pastoralna, ale i sama doktryna. Zaproponowane przez papieża zmiany mają dotyczyć nie tylko rozumienia grzeszności pozamałżeńskich kontaktów seksualnych, ale i samego małżeństwa. Nowy niesakramentalny związek staje się zgodnie z takim rozumieniem tak dalece źródłem nowych zobowiązań moralnych, że pozostawanie w nim nie tylko nie stanowi już ciężkiej winy moralnej, ale trudno już w ogóle mówić o cudzołóstwie. Pierwsze sakramentalne małżeństwo pozostaje, co prawda, faktem w historii życia małżonka, który pozostaje z nową osobą w nowym niesakramentalnym związku, jednak nie stanowi już źródła zobowiązań moralnych, a nawet – jak się czasami twierdzi – faktycznie już nie istnieje. Niemiecki teolog moralista Eberhard Schockenhoff twierdzi, że w takiej sytuacji sakramentalne małżeństwo po nieodwołalnym rozpadzie wspólnego życia, nie jest już przeżywaną rzeczywistością, ale jedynie fikcją prawną (*Rechtsfiktion*) bądź też swoistym „duchowym kadłubem” (*geistlicher Torso*)<sup>25</sup>.

Jak jednak można pogodzić takie podejście z tradycyjną nauką Kościoła katolickiego o nierozzerwalności małżeństwa? Zwolennicy tego poglądu wskazują na możliwość innego rozumienia śmierci, która zgodnie z małżeńską przysięgą może stanowić kres sakramentalnego małżeństwa. Jak twierdził już przed laty niemiecki moralista Bernard Häring, wskazując na prawosławną teologię małżeństwa, nie chodzi jedynie o faktyczną śmierć jednego z małżonków, ale można mówić także o czymś w rodzaju „moralnej śmierci” małżeństwa (*„moralischer Tod” der Ehe*). Kiedy pożycie małżeńskie nieodwołalnie się rozpada, szczególnie z racji zdrady, poważnej krzywdy i naruszenia godności jednego ze współ-

<sup>23</sup> Taka postawa jest charakterystyczna dla znacznej części teologów moralistów obszaru języka niemieckiego. Niektórzy autorzy twierdzą, że nowe podejście do sytuacji nieregularnych przedstawione przez papieża Franciszka w *Amoris laetitia* bazuje na rozwiązaniu znalezionym w grupie synodalnej języka niemieckiego. Zob. E. Schockenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia”*, „*Stimmen der Zeit*” 3 (2017), s. 150. Nie sposób nie dostrzec podobieństwa wypowiedzi Franciszka z tekstem kard. Waltera Kaspera w słynnym odczycie wygłoszonym na życzenie papieża wobec zgromadzonych na konsystorzach kardynałów na krótko przed otwarciem synodu o rodzinie. Zob. W. Kasper, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014, szczególnie s. 65–67.

<sup>24</sup> Zob. zbiór tekstów reprezentatywnych teologów moralistów obszaru języka niemieckiego: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2016.

<sup>25</sup> E. Schockenhoff, *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung?*, s. 152–154.



małżonków czy zagrożenia jego życia, małżeństwo nie jest już znakiem Bożej zbawczej miłości i tym samym faktycznie przestaje istnieć<sup>26</sup>.

Jak uzasadniają zwolennicy takiego poglądu, dotychczasowe nauczanie Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa było oparte z jednej strony na sztywnej metafizyce, która nie przystaje już do współczesnej mentalności. Kościół, który nie jest związany z jakąś jedną konkretną szkołą filozoficzną, może wyzbyć się pewnych pojęć filozoficznych, nie tracąc przy tym tego, co istotne w doktrynie. Z drugiej strony tradycyjna nauka o nierozzerwalności małżeństwa, jak się twierdzi, naznaczona jest zbytnim jurydyzmem, co sprawia, że liczy się jedynie formalna poprawność, która nie uwzględnia stopnia skomplikowania sytuacji życiowych<sup>27</sup>.

W kontekście takiego rozumienia już same określenia: „sytuacje nieregularne” czy „okoliczności łagodzące” są wysoce nieadekwatne<sup>28</sup>. Nie chodziłoby zatem o to, że okoliczności zmniejszają winę moralną działającego podmiotu, ale o to, że zmieniają one ocenę moralną współżycia z partnerem w nowym związku. Nowa sytuacja nie zmniejsza ani poznania, ani wolności, ale niweluje grzeszny charakter trwania w niesakramentalnym związku. Wierne małżeństwo sakramentalne pozostaje wprawdzie ewangelicznym ideałem, do którego się dąży, jednak w pewnych warunkach może on być niemożliwy do realizacji. Zwolennicy takiej interpretacji idą jeszcze dalej: heteroseksualne małżeństwo sakramentalne wcale nie musi być obowiązującą formą relacji miłości. Złożoność konkretnych sytuacji oraz stopniowość w dochodzeniu do ideału sprawiają, że każdy wybrany poważnie sposób życia ma swoje pozytywne strony i powinien być respektowany, a co za tym idzie pozostawanie w nim nie musi stanowić subiektywnej ciężkiej winy moralnej, która oddzielałaby od sakramentów. Decydująca byłaby zawsze decyzja indywidualnego sumienia<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989, s. 47-49. Por. S. Ernst, „Irreguläre Situationen” und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”. Ein Bruch mit der Lehrtradition?, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, s. 158-159.

<sup>27</sup> Por. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien: Herder, s. 144-151.

<sup>28</sup> Co ciekawe, autorzy opowiadający się za tą interpretacją wskazują na to, że nie powinno się traktować zmiany podejścia do sytuacji nieregularnych w kontekście miłosierdzia duszpasterskiego, jak czyni to papież Franciszek, Kościół nie powinien, jak twierdzą, czynić wrażenia, że wyświadcza osobom żyjącym w niesakramentalnych związkach jakąś łaskę, dopuszczając ich do sakramentów, ale powinien zaakceptować pluralizm form i relacji miłości. W tym sensie *Amoris laetitia* ma być nieśmiałym i wstępnym krokiem zmierzającym w tym kierunku. Por. S. Goertz, C. Witting, *Wendepunkt für Moraltheologie? Kontext, Rezeption und Hermeneutik von Amoris laetitia*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, s. 80-81.

<sup>29</sup> A. Autiero, *Amoris laetitia und das sittliche Gewissen. Eine Frage der Perspektive*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, s. 95-112.



Za taką interpretacją *Amoris laetitia* zdaje się przemawiać fakt, że papież w *Amoris laetitia* kilkunastokrotnie mówi o nierozzerwalności małżeństwa jako o ideale, do którego należy dążyć, ale ani razu w całym dokumencie nie pojawia się odniesienie do tzw. logiów rozwodowych z Nowego Testamentu, tzn. słów Jezusa określających oddalenie żony i poślubienie innej jako cudzołóstwo<sup>30</sup>. Jednak z drugiej strony papież wielokrotnie wskazuje na to, że nie zamierza zmieniać nauki Kościoła dotyczącej małżeństwa<sup>31</sup>, wydawać jakichś nowych norm ogólnych<sup>32</sup>, czy też sprawiać wrażenia, że w Kościele istnieje jakaś podwójna moralność<sup>33</sup>. Jednocześnie adhortacja zawiera jasne stwierdzenie, że „rozwód jest złem”<sup>34</sup> oraz że nawet jeżeli inne niż sakramentalne małżeństwo chrześcijan formy związków mogą realizować ideał małżeński przynajmniej częściowo i analogicznie, to jednak są „radykalnie sprzeczne z tym ideałem”<sup>35</sup>.

Zdecydowanie nieprzekonująca pozostaje także krytyka tradycyjnej wizji nierozzerwalności małżeńskiej. Jest prawdą, że nauka Kościoła nie jest ściśle związana z żadną koncepcją filozoficzną<sup>36</sup>, jednak nauka o nierozzerwalności małżeństwa nie jest dopiero wynikiem powiązania Objawienia ze średniowieczną metafizyką, ale stanowiła od początku właściwą Kościołowi katolickiemu interpretację słów Jezusa. Również zarzut jurydyzmu nie jest do końca prawdziwy. Owszem, nie ulega wątpliwości, że kwestie małżeńskie stanowią obecnie znaczny odsetek spraw, którymi zajmują się sądy kościelne. Jednak kategorie prawne (figura węzła małżeńskiego) są wobec samej nauki wtórne i czasowo późniejsze. Rozrost, a czasami przerost tego aspektu był właśnie efektem, a nie przyczyną wiary w absolutną nierozzerwalność małżeństwa.

Przedstawiona powyżej modyfikacja nauczania Kościoła oznaczałaby, że wizja małżeństwa jako Bożego dzieła, które nie tylko *nie powinno*, ale faktycznie *nie może* być unicestwione, miałyby zostać zastąpiona wizją małżeństwa, które jest wprawdzie zawierane w obliczu Boga, trwa jednak tylko tak długo, jak długo trwa faktyczna wspólnota małżeńska. Nie ma już zatem *węzła* małżeńskiego (płaszczyzna prawno-ontologiczna), a istnieje jedynie *wież* małżeńska (płaszczyzna moralno-egzystencjalna). Oznaczałoby to odrzucenie przekonania, którym Kościół żył od samych początków. Trudno nie dostrzec podobieństwa

<sup>30</sup> W adhortacji znajdują się wprawdzie noty bibliograficzne do sporu Jezusa z faryzeuszami, którego zwieńczeniem jest jedno z logiów (Mt 19,1-12; Mk 10,1-12), jednak ani razu nie przytacza się tekstu samych logiów: 1 Kor 7,10-11; Mk 10,10-12; Mt 5,32; Mt 19,9; Łk 16,18. Stanowisko Jezusa w ostatniej ze wspomnianych wersji brzmi następująco: „Każdy, kto oddala swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo”.

<sup>31</sup> AL 2-3.

<sup>32</sup> AL 300.

<sup>33</sup> AL 301.

<sup>34</sup> AL 246.

<sup>35</sup> AL 292.

<sup>36</sup> Por. FR 76.

takiej koncepcji nie tyle do prawosławnej teologii małżeństwa, ile do protestanckiej wizji małżeństwa, gdzie – jak to stwierdził Marcin Luter – małżeństwo jest „rzeczą świecką”<sup>37</sup>, chociaż jednocześnie sposobem życia, z którym wiąże się Boże błogosławieństwo. Nic nie skłania do wysuwania wniosku, że papież Franciszek miałby popierać tego rodzaju „reformę” w rozumieniu małżeństwa<sup>38</sup>, stąd także podejście do kwestii okoliczności łagodzących musi być widziane inaczej.

b) *Okoliczności mogą wpłynąć na moralną kondycję działającego podmiotu*

Jeżeli przyjąć założenie, że zamiarem papieża nie jest modyfikacja doktrynalna ani zasad dotyczących małżeństwa, ani też teologicznomoralnej oceny powtórnego związku po rozpadzie więzi między sakramentalnie związanymi małżonkami, pojęcie okoliczności łagodzących należy rozumieć inaczej. Sakramentalne małżeństwo pozostaje ważne mimo rozpadu pożycia małżonków, a nowy niesakramentalny związek oznacza pozostawanie w stanie grzechu z obiektywnego punktu widzenia ciężkiego. Sytuacja może być odmienna w niektórych przypadkach dlatego, że – jak powiada Franciszek – „stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku i mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”<sup>39</sup>.

Próbując odczytać wypowiedzi papieża Franciszka na temat okoliczności łagodzących w świetle dotychczasowych dokumentów Magisterium, warto w tym miejscu przypomnieć przykłady konkretnych obszarów moralności, w których klasyczne nauczanie moralne Kościoła wskazywało na zmniejszenie lub zniesienie winy moralnej działającego podmiotu. W wydanej w 1975 r. Deklaracji o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana* podkreślony zostaje wprawdzie obiektywnie ciężko nieuporządkowany charakter grzechów natury seksualnej (masturbacji), jednak brak w pełni wolnego przyzwolenia, równowagi psychicznej, czy też nabyte przyzwyczajenia mogą sprawić, że „subiektywnie nie zawsze zaciąga się ciężką winę”<sup>40</sup>. Podobne uwagi odnoszą się w wydanych w 1995 r. Wskazaniach dla wychowania w rodzinie *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* do aktywności homoseksualnej<sup>41</sup>. Nauka o zmniejszonej subiektywnej odpowiedzialności osoby działającej pojawia się także w kontekście grzechów skierowanych przeciwko życiu. Wydana w 1980 r. Deklaracja o eutanazji *Iura et bona* zawiera stwierdzenie, że chociaż błędny osąd sumienia kogoś, kto prosi o śmierć, nie jest w stanie zmienić natury aktu

<sup>37</sup> M. Luther, *Von Ehesachen* (WA 30,3,205,13n).

<sup>38</sup> Tak też twierdzi kard. Francesco Coccopalmerio w swoim komentarzu do VII rozdziału *Amoris laetitia*. Zob. F. Coccopalmerio, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, Kraków: WAM 2017, s. 26-28.

<sup>39</sup> AL 79. Por. S. Ernst, „Irreguläre Situationen” und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”, s. 147-157.

<sup>40</sup> PH 9-10.

<sup>41</sup> LPPZ 104-105.

eutanazji, który pozostaje zawsze niedopuszczalny, jednak w okolicznościach związanych z długimi i ciężkimi cierpieniami wina proszącego o śmierć może być zmniejszona lub całkowicie wykluczona<sup>42</sup>. Podobnie samobójstwo zostało przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae* uznane za akt z obiektywnego punktu widzenia głęboko niemoralny, chociaż

określone uwarunkowania psychologiczne, kulturowe i społeczne mogą skłonić [kogoś] do popełnienia czynu tak radykalnie sprzecznego z wrodzoną skłonnością każdego człowieka do zachowania życia, łagodząc lub eliminując odpowiedzialność subiektywną<sup>43</sup>.

Wypowiedzi te pokazują zatem sytuacje, w których osoby odczuwają tak silny nacisk wewnętrzny, że nie są w stanie działać inaczej. Ich postępowanie nabiera cech kompulsywnych, co sprawia, że w danym przypadku ich subiektywna wina jest pomniejszona, chociaż nie zmienia się obiektywna ocena czynu.

Trzeba jednak postawić krytyczne pytanie: czy rzeczywiście uprawniona jest analogia do sytuacji osób żyjących w niesakramentalnym związku? Nie ulega wątpliwości, że chociaż trwałe rozpad pożycia małżeńskiego jest zazwyczaj spowodowany błędami popełnionymi przez oboje małżonków, to jednak mogą być sytuacje zdrady czy poważnej krzywdy z jednej strony, gdzie współmałżonek zostaje porzucony i nie ma wpływu na postępowanie drugiej strony. O ile jednak rozwód można by traktować jako sytuację losową, to wejście w nowy związek trudno traktować jako efekt kompulsywny nacisku. Jest to zawsze świadomy wybór. Osoba wprowadza siebie samą świadomym i wolnym aktem – mimo pełnego rozeznania dotyczącego zarówno normy moralnej, jak i wartości, którą norma ta chroni – w sytuację, która z biegiem czasu staje się źródłem nowych zobowiązań moralnych. Na czym więc w tym kontekście miałyby polegać „nie-możliwość postępowania inaczej”?<sup>44</sup> Najpierw może się ona odnosić do tego, że dana osoba uważa, że nie chce / nie może pozostać samotną i dlatego decyduje się na nowy, niesakramentalny związek. Będąc już w nim, osoba uważa, że nie potrafi wziąć na siebie możliwości takiego sposobu życia, by nie zaprzeczało ono nauce Kościoła o małżeństwie. Chodzi o tzw. *cohabitatio fraterna*, czyli powstrzymanie się od aktów seksualnych. Jednocześnie jednak osoba nie chce / nie może powstrzymać się od przyjmowania sakramentów, uważając, że są jej niezbędne do duchowego wzrostu.

Warto w tym kontekście wspomnieć sformułowaną już w 1983 r. teorię niemieckiego moralisty Josepha G. Zieglera, który rozważając sytuację osób żyjących po rozwodzie w niesakramentalnym związku, przywołał znaną z historii teologii

<sup>42</sup> IeB 2.

<sup>43</sup> EV 66.

<sup>44</sup> Ch.E. Brugger, *Five serious problems with chapter 8 of Amoris Laetitia*, w: <http://www.catholicworldreport.com/2016/04/22/five-serious-problems-with-chapter-8-of-amoris-laetitia/> (dostęp: 3.07.2017).

moralnej figurę argumentacyjną zwaną *casus perplexus*<sup>45</sup>. Chodziłoby o przypadek, w którym osoba widzi siebie wplątana w nierozwiązalną aporię, gdzie każde z możliwych działań związane jest popełnieniem grzechu. Zdaniem Zieglera można by tu zastosować jedną z zasad dotyczących *casus perplexus*, a mianowicie, że nikt nie może być zobowiązany do czegoś, co przekracza jego siły (*Ultra posse nemo tenetur*). Ziegler proponuje, by Kościół wprawdzie oficjalnie nie udzielał takim osobom abszolucji w sakramencie pokuty, ale respektował ich decyzję, gdy przystępują do komunii św., pozostawiając rozstrzygnięcie ich sumieniu. Formułując ten postulat, Ziegler przyznaje jednak, że przypadek ten tym różni się od klasycznej sytuacji *casus perplexus*, że sytuacja aporii nie jest tu sytuacją losową, ale świadomie i dobrowolnie wybraną i zainicjowaną przez daną osobę.

Skoro mamy do czynienia z wolnym wyborem, który – jak dokonująca go osoba może się spodziewać i przewidywać – stanie się w przyszłości źródłem pewnego „przymusu”, to nie sposób nie zadać pytania, jak w tym kontekście traktować decyzje, podjęte przez inne osoby znajdujące się w podobnej sytuacji, by właśnie ze względu na wierność Ewangelii nie wchodzić w nowy związek, odczuwając boleśnie brzemień samotności? Jak traktować decyzje osób, które będąc już w nowym związku i odczuwając niemożliwość np. pozostawienia nowego partnera, który wymaga opieki bądź też dzieci, które urodziły się w nowym związku, zdecydowały się na *cohabitatio fraterna*, bądź też uznały, że ze względu na wierność małżeńską należy powstrzymać się od przyjmowania komunii św.? Czy są to jedynie pewne równorzędne opcje? Od czego będą uzależnione te różne modele postępowania? Jedynie od subiektywnie odczuwanej „niemożności”? Nie sposób nie zadać także kolejnego pytania: w imię czego ktoś rozwiedziony miałby brać na siebie poważne ciężary, związane ze sposobem życia zgodnym z nauką Kościoła, skoro inni, działając wbrew tej nauce, będą mogli również korzystać z sakramentów w oparciu o rzekomy „przymus”, jaki wyrasta z ich nieregularnej życiowej sytuacji? Trudno negocjować wagę zobowiązań moralnych, jakie mogą powstać w nowym niesakramentalnym związku, czy jednak unieważniają one zobowiązanie wierności wobec prawowitego małżonka i wobec opuszczonych dzieci? Przede wszystkim jednak nie można nie zadać zasadniczego pytania: czy grzech cudzołóstwa z biegiem czasu i pod wpływem nowych okoliczności przestaje być subiektywnie grzechem ciężkim, skoro nie wchodzi w grę ani niewiedza, ani też kompulsywny przymus?

c) *Sytuacja osób, których pierwsze sakramentalne małżeństwo nie zostało zawarte ważnie*

Pomimo krytycznych uwag wobec powyższego rozumienia okoliczności łagodzących trzeba w tym miejscu wskazać na pewną możliwość, która doty-

<sup>45</sup> Pojęcie to należy odróżnić od podobnego pojęcia *conscientia perplexa* oznaczającego pewną formę skrzywienia sumienia, mianowicie sumienie pogmatwane. Por. K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie*, Trier: Paulinus 1998, s. 198.

czy wprawdzie jedynie niektórych osób znajdujących się w omawianej sytuacji, która jednak może sprawić, że realizacja sformułowanych w *Amoris laetitia* postulatów mogłaby zostać w pełni zharmonizowana z dotychczasową nauką Kościoła o małżeństwie. Chodzi o sytuację osób żyjących w drugim związku, a więc w sytuacji obiektywnie nieregularnej, mających jednak uzasadnione przeświadczenie, że ich pierwsze sakramentalne małżeństwo nie zostało zawarte ważnie.

Poważna grzeszność powtórnego małżeństwa osoby rozwiedzionej polega na naruszeniu zobowiązań płynących z sakramentalnego małżeństwa. Co jednak w sytuacji, gdy nie zostało ono ważnie zawarte? Kościół przewiduje w tej sytuacji drogę procesową mającą wykazać nieważność pierwszego małżeństwa. Jeżeli sakramentalne małżeństwo rzeczywiście nie zaistniało, to wynikające zeń zobowiązania nie istnieją również. Sprawa komplikuje się wtedy, gdy mimo subiektywnej pewności o nieważności sakramentalnego małżeństwa, z racji niemożności udowodnienia tego faktu w ramach kanonicznego procesu, osoba znajduje się w niezwykle trudnej sytuacji: będąc (faktycznie) wolną i pragnąc zawrzeć sakramentalne małżeństwo z wolnym partnerem, nie może tego uczynić ze względu na przeszkodę, która w jej przekonaniu, ale także z uwagi na poważne (choć kanonicznie niewystarczające) racje, nie istnieje. W liście Kongregacji Nauki Wiary na temat przyjmowania komunii św. przez żyjących w drugim małżeństwie z 1995 r. zaleca się dołożenie starań, by „ustalić, czy na forum zewnętrznym, ustanowionym przez Kościół, taka nieważność małżeństwa istniałaby obiektywnie”<sup>46</sup>, podkreślając jednocześnie wyłączność kościelnych trybunałów w dokonywaniu takiej oceny. Wydaje się jednak, że istnieje możliwość modyfikacji dyscypliny kościelnej w tym punkcie bez naruszania doktryny dotyczącej małżeństwa. Chodzi o modyfikację, która wzięłaby pod uwagę cały wachlarz sytuacji, których nie są w stanie uwzględnić obowiązujące obecnie normy prawa kanonicznego.

Kościół nie może zmieniać nauki o nierozzerwalności sakramentalnego małżeństwa. Może jednak i powinien precyzować warunki decydujące o ważności sakramentalnego małżeństwa. Powinny one odzwierciedlać sytuację, w jakiej znajdują się współczesne społeczeństwa. Papież Benedykt XVI podkreślał konieczność dokładniejszego badania kwestii ważności małżeństwa:

Dotychczas w prawie kościelnym zakładano, że ktoś, kto zawiera małżeństwo, wie, czym ono jest. Pod warunkiem tej wiedzy małżeństwo jest ważne i nierozzerwalne. W panującym dzisiaj chaosie przekonań, w całkowicie zmienionej konste-

<sup>46</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, n. 9, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 113-114.

lacji, „wie” się raczej, że normalne jest złamanie przysięgi małżeńskiej. Dlatego trzeba pytać, jak rozpoznać ważność i gdzie możliwe są uzdrowienia<sup>47</sup>.

Zmiana współczesnej mentalności dotyczy także generalnie kwestii wiary nupturientów, która wpływa na to, co rozumieją oni w chwili zawarcia małżeństwa pod pojęciem jedności i nierozzerwalności sakramentalnego małżeństwa. Małżeństwo konstytuuje zgoda, jednak małżonkowie wyrażają zgodę na konkretną formę małżeństwa, co w przypadku małżeństwa sakramentalnego wiąże się z akceptacją warunków jego zawarcia, a te są ściśle związane z wiarą. Niewątpliwie można stwierdzić, że wiara należy do istoty tego sakramentu. Problemem może być określenie jej stopnia, niezbędnego do tego, by sakramentalne małżeństwo zostało zawarte w sposób ważny. Zgodnie z dotychczasową dyscypliną Kościoła wystarcza wyrażona *implicite* intencja działania zgodnego z tym, co czyni Kościół. Czy jednak w przypadku małżeństwa nie jest raczej konieczna wiara wyrażona bardziej *explicitie*?<sup>48</sup> Czy wspomniane trudności nie są przyczyną tego, że, jak podkreśla wielu teologów i duszpasterzy, liczba małżeństw nieważnych jest dzisiaj znacznie wyższa niż w przeszłości?<sup>49</sup> Jeżeli tak rzeczywiście jest, to Kościół musi uwzględnić tę sytuację w swoim prawie i praktyce duszpasterskiej, która sytuuje niewątpliwie szczególne okoliczności. Kanoniści wskazują na możliwość wspomnianego już powyżej konfliktu między forum wewnętrznym a forum zewnętrznym; konfliktu, który powstaje w sytuacji, gdy małżeństwo rzeczywiście nieważne nie może być uznane za takie przez trybunał kościelny, gdyż okoliczności powodujące nieważność nie dadzą się udowodnić bądź też nie obejmuje ich obecny kształt prawa kanonicznego<sup>50</sup>. Zawarcie nowego sakramentalnego małżeństwa w takiej sytuacji jest niemożliwe, ale można

<sup>47</sup> *Światłość w ciemności. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków: Znak 2011, s. 153. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę także na przemówienie Benedykta XVI do członków Trybunału Roty Rzymskiej z 26 stycznia 2013 r. Papież podkreślił w nim, że „zamknięcie się na Boga lub odrzucanie sakralnego wymiaru związku małżeńskiego i jego wartości w porządku łaski utrudnia konkretne urzeczywistnienie wzniesłego modelu małżeństwa, jak pojmuje je Kościół zgodnie z Bożym planem i może doprowadzić do podważenia samej ważności przymierza, w wypadku gdyby, jak przyjmuje ugruntowane prawodawstwo Trybunału, przełożyło się na odrzucenie zasady samego małżeńskiego obowiązku wierności czy też innych elementów bądź właściwości istotnych dla małżeństwa”. Por. Benedykt XVI, *Małżeństwo a relacje między wiarą i porządkiem moralnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rota\\_26012013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rota_26012013.html) (dostęp: 24.09.2016).

<sup>48</sup> Por. *Nadzieja rodziny. Z kardynałem Gerhardem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków: Salwator 2014, s. 59.

<sup>49</sup> Por. R. Dodaro, *Wprowadzenie w istotę sporu*, w: R. Dodaro (red.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunika w Kościele katolickim*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2015, s. 21.

<sup>50</sup> Por. U. Nowicka, *Przeszkoda węzła małżeńskiego*, w: W. Góralski (red.), *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016, s. 192-193.



by się tu zastanowić nad szczególną formą towarzyszenia takiej parze, jak to zostało przewidziane w *Amoris laetitia*, traktując ich sytuację jako okoliczności łagodzące. Można zatem zapytać, czy wspomniana powyżej figura argumentacyjna dotycząca *casus perplexus* nie mogłaby mieć tu swojego zastosowania.

## ZAKOŃCZENIE

Spór wokół znaczenia okoliczności łagodzących w adhortacji *Amoris laetitia*, przy wielu niewątpliwych zaletach tego ważnego dokumentu papieskiego, wskazuje na jego największą słabość, jaką jest jego niejednoznaczność. Wobec wielu możliwych interpretacji nie jest to już spór jedynie o kwestie drugorzędne i czy wyłącznie dyscyplinarne. Ostatecznie dotyczy on sedna katolickiej nauki o małżeństwie, a także kontynuacji w nauczaniu moralnym Magisterium. Uznając ciągłość nauczania i niezmiennosc sedna nauki o sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa, można wydobyć z adhortacji *Amoris laetitia* istotne impulsy dla duszpasterstwa osób w sytuacjach nieregularnych. Problem leży jednak w tym, że z powodu niejednoznaczności papieskiego dokumentu można również wysnuć zupełnie odmienne wnioski.

W kontekście powyższych rozważań nasuwa się jeszcze jeden wniosek natury ogólnej. W ostateczności chodzi przecież o właściwą interpretację słów i ducha Ewangelii. Niemiecki egzegeta, Gerhard Lohfink, analizując podejście św. Pawła do założonych przezeń wspólnot chrześcijańskich, podkreśla, że Apostoł Narodów uwzględnia zarówno nieskończoną dobroć Boga, jak też potrafi w bardzo ostrych słowach piętnować zło. Konkluzja Lohfinka pozostaje aktualna także w odniesieniu do toczącej się dyskusji na temat implikacji pastoralnych adhortacji *Amoris laetitia*. Przy całej konieczności podkreślania Bożego miłosierdzia Kościół powinien wystrzegać się jednostronności:

Wobec faktu, że wielu teologów, a nawet kościelni hierarchowie mówią jedynie o miłosierdziu, dobroci, serdeczności i delikatności Boga, ta klarowność jest dla Kościoła absolutnie niezbędna. Nie wolno niczego ujmować z tej dialektyki pomiędzy miłosierdziem a sprawiedliwością, łaską a sądem, odkupieniem a ostatecznym oczyszczeniem z każdego bezprawia<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> G. Lohfink, *Im Ringen um die Vernunft. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2016, s. 320.

Znaczenie okoliczności łagodzących  
w adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia*.  
Wielość interpretacji

Streszczenie

Do najbardziej kontrowersyjnie dyskutowanych wypowiedzi w adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* należą numery 300-305. Pojawia się w nich sugestia, że osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą czuć się subiektywnie niezdolne do zmiany swojej życiowej sytuacji bez zaciągnięcia nowej winy moralnej, przy jednoczesnej świadomości, że obecna sytuacja jest obiektywnie ciężko grzeszna. Osoby takie – jak uważa papież – nie są pozbawione łaski Bożej i mogą w pewnych okolicznościach zostać dopuszczone do sakramentów. Wypowiedzi te bywają różnie rozumiane. Zgodnie z pierwszą interpretacją konkretne okoliczności mogą tak dalece zmienić charakter czynu, że ostatecznie pozostawanie w związkach niesakramentalnych nie przestaje być cudzołóstwem, a więc grzechem ciężkim. Inna interpretacja wskazuje na to, że sytuacja może stanowić formę moralnego „przymusu”, który – jak inne formy przymusu – zmniejszają odpowiedzialność osoby, chociaż jej działania pozostają obiektywnie ciężko grzeszne. Wreszcie w ramach trzeciej interpretacji wypowiedzi Franciszka odniesione zostały do pewnej kategorii osób żyjących w związkach niesakramentalnych, mianowicie do osób subiektywnie pewnych o tym, że ich pierwsze małżeństwo było zawarte nieważnie.

Słowa kluczowe: *Amoris laetitia*, okoliczności łagodzące, zmniejszenie odpowiedzialności, małżeństwo sakramentalne, nierozzerwalność małżeństwa, ważność małżeństwa.

The meaning of mitigating factors  
in the exhortation of Pope Francis *Amoris laetitia*.  
Diversity of interpretations

Summary

The paragraphs 300-305 belong to the most controversially discussed quotations of the Pope's Francis Exhortation *Amoris laetitia*. A suggestion appears in them, that people living a non-sacramental unions can find themselves subjectively unable to act differently without causing a new harm, though at the same time they are fully aware that their present living conditions are objectively a grave sin. Such people – so the Pope says – are not deprived of the divine grace and could under some circumstances received the sacraments. These statements are interpreted in different ways. According to the first interpretation the particular circumstances can change the moral character of the person's act so far that the life in a non-sacramental union can no more be assessed as an adultery i.e. a grave sin. The supporters of the second interpretation claim that the particular circumstances could cause a grave moral constraint

which – like other forms of constraint too - can diminish one’s moral responsibility, though his/her act remain objectively a grave sin. Eventually according to the third interpretation the statements of Pope Francis are in the present article related to the particular category of people living in non-sacramental unions namely those ones who are subjectively convinced that their first marriage was never valid.

Keywords: *Amoris laetitia*, mitigating factors, responsibility limitation, sacramental marriage, indissolubility of marriage, validity of marriage.

### Die Bedeutung von den mildernden Umständen in der Adhortation von Papst Franziskus *Amoris laetitia*. Vielfalt der Interpretationen

#### Zusammenfassung

Zu den am meisten kontrovers diskutierten Stellen in der Adhortation von Papst Franziskus *Amoris laetitia* gehören die Nummern 300-305. In ihnen erscheint eine Suggestion, dass Personen, die in den nicht-sakramentalen Lebensgemeinschaften leben, sich subjektiv außerstande sehen können, ihre gegenwärtige Situation zu ändern ohne dabei eine neue Schuld auf sich zu legen, wobei sie sich gleichzeitig wohl bewusst sind, dass ihre gegenwärtige Lebensweise objektiv eine schwere Sünde bedeutet. Solchen Personen ist nach Meinung des Papstes die göttliche Gnade nicht entzogen und sie können unter gewissen Umständen zu den Sakramenten zugelassen werden. Diese Äußerungen können auf verschiedene Weise interpretiert werden. Nach der ersten Interpretation können die partikulären Umstände den moralischen Charakter einer Tat derart verändern, dass das Leben in einer nicht-sakramentalen Lebensgemeinschaft nicht mehr als Ehebruch also eine schwere Sünde bezeichnet werden kann. Eine zweite Interpretation verweist darauf, dass eine konkrete Situation mit einer Art moralischem „Zwang“ verbunden werden kann, der – wie andere Zwangssituationen – die Verantwortlichkeit der Person vermindern, wenngleich ihre Taten auf der objektiven Ebene schwer sündhaft bleiben. Letztendlich im Rahmen der dritten Interpretation wurden die Äußerungen von Franziskus an die Situation einer Sondergruppe unter den in nicht-sakramentalen Lebensgemeinschaften lebenden Personen angewandt, nämlich an jene, die subjektiv sicher sind, dass ihre erste (sakramentale) Ehe niemals gültig war.

Schlüsselworte: *Amoris laetitia*, mildernde Umstände, Verminderung der Verantwortlichkeit, sakramentale Ehe, Unauflöslichkeit der Ehe, Gültigkeit der Ehe.

## BIBLIOGRAFIA

- Autiero A., *Amoris laetitia und das sittliche Gewissen. Eine Frage der Perspektive*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg–Basel–Wien, Herder 2016, s. 95-113.
- Benedykt XVI, *Małżeństwo a relacje między wiarą i porządkiem moralnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rota\\_26012013.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rota_26012013.html) (dostęp: 24.09.2016).
- Brugger Ch.E., *Five serious problems with chapter 8 of Amoris Laetitia*, w: <http://www.catholicworldreport.com/2016/04/22/five-serious-problems-with-chapter-8-of-amoris-laetitia/> (dostęp: 3.07.2017).
- Coccopalmerio F., *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, Kraków: WAM 2017.
- Dodaro R., *Wprowadzenie w istotę sporu*, w: R. Dodaro (red.), *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2015, s. 21.
- Ernst S., *„Irreguläre Situationen” und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”. Ein Bruch mit der Lehrtradition?*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2016, s. 136-159.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*, Kraków: Wydawnictwo M 2016.
- Goertz S., Wittig C., *Wendepunkt für Moraltheologie? Kontext, Rezeption und Hermeneutik von Amoris laetitia*, w: S. Goertz, C. Witting (red.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2016, s. 9-92.
- Günthör A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, t. 1, *Allgemeine Moraltheologie*, Vallendar-Schönstatt: Patris 1987.
- Häring B., *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1989.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, w: K. Szczygieł (red.), *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów: Biblos 1998, s. 41-134.
- Jan Paweł II, *Adhortacja „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 133-238.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą i rozumem*, Wrocław: TUM 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*, Lublin: Wydawnictwo KUL 1995.
- Kasper W., *Amoris laetitia: Bruch oder Aufbruch? Eine Nachlese*, „Stimmen der Zeit” 11 (2016), s. 723-732.

- Kasper W., *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej „Persona Humana”*, w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów: Biblos 1998, s. 319-332.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Iura et bona” o eutanazji*, w: *W trosce o życie. Wybrane Dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów: Biblos 1998, s. 333-339.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego na temat przyjmowania komunii świętej przez wiernych rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 109-115.
- Lohfink G., *Im Ringen um die Vernunft. Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2016.
- Luther M., *Von Ehesachen* (WA 30,3,205,13n).
- Nadzieja rodziny. Z kardynałem Gerhardem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków: Salwator 2014.
- Nowicka U., *Przeszkoda węzła małżeńskiego*, w: W. Góralski (red.), *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2016, s. 163-198.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, w: K. Lubowicki (red.), *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo M 1999, s. 299-372.
- Peschke K.-H., *Christliche Ethik. Grundlegung der Moraltheologie*, Trier: Paulinus 1998.
- Peschke K.-H., *Quellen der Moralität*, w: H. Rotter, G. Virt (red.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1990, s. 621-626.
- Schockenhoff E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2011.
- Schockenhoff E., *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia”*, „*Stimmen der Zeit*” 3 (2017), s. 147-158.
- Selling J.A., *Reframing Catholic Theological Ethics*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Sporniak A., *Doktryna ruszyła*, „*Tygodnik Powszechny*” 3545/25 (2017), s. 34-35.
- Światłość w ciemności. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków: Znak 2011.
- Ziegler J.G., *Der Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener unter moraltheologischem Aspekt*, „*Theologie und Glaube*” 73 (1983), s. 24-35.

