

Dyskusje
nad *Amoris laetitia*

NUMER 6

Annales
Canonici

MONOGRAPHIAE

Monographiae

Monographiae

redaktor serii
ks. Józef Krzywda

W serii ukazały się:

1. *Wiara a prawo: między wolnością a posłuszeństwem*, red. ks. Piotr KroczeK, Kraków 2013 (Annales Canonici Monographiae, 1).
2. *Konkordat: ocena z perspektywy 15 lat obowiązywania*, red. ks. Piotr KroczeK, Kraków 2014 (Annales Canonici Monographiae, 2).
3. *Prawa dziecka: perspektywa Kościoła*, red. ks. Piotr KroczeK, Kraków 2015 (Annales Canonici Monographiae, 3).
4. *Znaczenie wiary dla małżeństwa: w kierunku zmiany prawa*, red. ks. Piotr KroczeK, Kraków 2016 (Annales Canonici Monographiae, 4).
5. *Droga do „Amoris laetitia”*, red. ks. Piotr KroczeK, Kraków 2017 (Annales Canonici Monographiae, 5).

NUMER 6

Annales
Canonici

MONOGRAPHIAE

Dyskusje
nad *Amoris laetitia*

redaktor numeru
ks. Piotr Kroczek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2017

Monographiae

Recenzja wydawnicza
dr Kinga Karsten, UPJPII

Redakcja językowa
Zofia Sajdek

Redakcja techniczna
Lucyna Sterczewska

Copyright © 2017 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-645-6 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-646-3 (wersja online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374386463>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

Szanowni Państwo,

W obecnym, piątym tomie serii *Annales Canonici Monographiae*, tym razem inspirowanym posynodalną adhortacją apostolską *Amoris laetitia* papieża Franciszka, proponujemy zainteresowanym problematyką małżeństwa i rodziny szereg przemyśleń i refleksji nad pewnymi wybranymi, istotnymi tematami adhortacji.

Zgodnie z sugestią papieża Franciszka wyrażoną we wprowadzeniu do adhortacji w zdaniu: „Mam nadzieję, że każdy, poprzez lekturę, poczuje się wezwany do troszczenia się z miłością o życie rodzin, ponieważ one «nie są problemem, są przede wszystkim szansą»”¹ Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zaprosił do dyskusji nad tym dokumentem polskich kanonistów, czego efektem są zawarte w tomie czasopisma opracowania.

Spośród obfitości zagadnień, które wniosła adhortacja, niektóre z nich wydały się organizatorom sympozjum bardziej interesujące niż pozostałe – i dlatego niejako „w pierwszym rzucie” stały się one przedmiotem bliższego studium i poznania.

Zaprezentowane na konferencji pięć referatów, pod wspólnym tytułem „Kościoł wobec małżeńskich sytuacji nieregularnych

1 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 19.03.2016, n. 7.

w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka”, zawierają bogaty ładunek teoretycznych refleksji i przemyśleń, wnosząc także szereg praktycznych uwag, które też stały się okazją do licznych interwencji uczestników konferencji, zwłaszcza w formie zgłaszanych wątpliwości i zapytań.

Ufamy, że proponowany szanownym nabywcom zainteresowanym problematyką małżeństwa i rodziny kolejny tom naszego czasopisma przyniesie prawdziwe zadowolenie i satysfakcję.

Jako redakcja życzymy zatem pożytecznej i owocnej – w myśl papieskiej sugestii – lektury, która może się stać kolejną zachętą do dalszego studium i poznania całego papieskiego dokumentu.

ks. Józef Krzywda CM

Od kiedy zaczyna się małżeństwo? Problem uważnienia w związku sytuacji nieregularnych

Odpowiedź na pytanie postawione w tytule niniejszego przedłożenia może być różna w zależności od kontekstu. Według prawa polskiego mężczyzna i kobieta zaczynają być postrzegani jako małżonkowie z chwilą złożenia przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego lub konsulem oświadczeń, że wstępują ze sobą w związek małżeński. Odpowiedź się jednak komplikuje, gdy ustawodawca opisuje warunki uznania skutków cywilnych małżeństw zawartych w formie wyznaniowej, gdyż za skuteczne cywilnie uznaje tylko takie małżeństwa, w których mężczyzna i kobieta złożyli odpowiednie oświadczenia przed uprawnionym duchownym, a dodatkowo został spełniony warunek w postaci sporządzenia aktu małżeństwa przez kierownika urzędu stanu cywilnego na podstawie zawiadomienia o tym fakcie przekazanego przed duchownego w ustawowo zakreślonym terminie pięciodniowym¹. Ustawodawca w tym przypadku uważa małżeństwo za zawarte w chwili złożenia oświadczeń, chociaż ich skuteczność uzależnia od działań osób

¹ Zob. A. Tunia, *Charakter prawny terminów stosowanych w procedurze zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 10 (2007), s. 209–224; T. Smyczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005, s. 35–36.

trzecich, i to dokonanych następczo². W tym ostatnim przypadku nawet poprawne złożenie oświadczeń przez samych nupturientów nie musi skutkować zawarciem małżeństwa, co więcej – w chwili złożenia oświadczenia nie da się ustalić, czy jest ono skuteczne³.

Przy udzielaniu odpowiedzi na powyższe pytanie w obszarze prawa kanonicznego Kościoła katolickiego nasuwa się w sposób oczywisty stwierdzenie, że małżeństwo zaczyna się z chwilą wyrażenia konsensu (zgody) przez osoby prawnie do tego zdolne, wyrażonego zgodnie z prawem. Konsens zaś jest aktem woli, którego nie może uzupełnić żadna ludzka władza, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa⁴.

Ta oczywista konstatacja odnosi się jednak tylko do „zwyczajnego” zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej. Pozostaje

² Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy, tekst jedn. Dz.U. z 2015, poz. 2082; Dz.U. z 2016, poz. 406, 1177, 1271; art. 1: „§ 1 Małżeństwo zostaje zawarte, gdy mężczyzna i kobieta jednocześnie obecni złożą przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego oświadczenia, że wступują ze sobą w związek małżeński. § 2. Małżeństwo zostaje również zawarte, gdy mężczyzna i kobieta zawierający związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego w obecności duchownego oświadczą wolę jednocześnie zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa. Gdy zostaną spełnione powyższe przesłanki, małżeństwo uważa się za zawarte w chwili złożenia oświadczenia woli w obecności duchownego. § 4. Mężczyzna i kobieta, będący obywatelami polskimi przebywającymi za granicą, mogą zawrzeć małżeństwo również przed polskim konsulem lub przed osobą wyznaczoną do wykonywania funkcji konsula”.

³ Zob. A. Mezglewski, *Jedno małżeństwo czy dwa? Rzecz o istocie małżeństwa konkordatowego*, „Monitor Prawniczy” 18 (2003), s. 821–827.

⁴ *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK] 1983, kan. 1057: „§ 1. Małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka władza. § 2. Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa”. Podobnie *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich* [dalej: KKKW], kan. 817; kan. 1081 KPK 1917.

jednak duże pole do analizy „wystarczalności” oświadczenia woli wyrażonego wobec kierownika urzędu stanu cywilnego w kanonicznym porządku prawnym. Dotyczy to na przykład sytuacji, w której nupturient – katolik – zawiera tylko małżeństwo cywilne, rezygnując z zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej, przy założeniu, że treść oświadczenia woli nie narusza w niczym prawa naturalnego i prawa Bożego pozytywnego oraz brak jest kanonicznych przeszkód zrywających. Może powstać pytanie, czy w takiej sytuacji katolik zawiera prawdziwe małżeństwo, którego przyczyną sprawczą jest konsens, rezygnując tylko z katolickiej formy jego zawarcia, czy też jego akt woli nie ma żadnego znaczenia ze względu na niezachowanie formy kanonicznej. Wbrew pozorom opowiedzenie się za drugim rozwiązaniem nie jest oczywiste. Jednoznaczność takiego stanowiska osłabia przede wszystkim możliwość kanonicznego uważnienia takiego małżeństwa, bazującego na prawidłowo wyrażonym i nadal trwającym konsensie. „Obudowanie” konsensu przez ustawodawcę innymi wymaganiami mającymi wpływ na ważność małżeństwa – jak przeszkody małżeńskie, a zwłaszcza przepisy określające formę jego zawarcia – jest zdecydowanie wtórne w stosunku do konsensu jako przyczyny sprawczej małżeństwa. Stąd też okoliczności te muszą ustąpić lub zostać usunięte, gdy akt woli jest prawidłowo skonstruowany i w sposób niebudzący wątpliwości uzewnętrzniony.

Można z powyższego wyprowadzić wniosek, że niezależnie od tego, czy małżeństwo jest zawierane w formie kanonicznej, czy też każdej innej formie publicznej, treść konsensu małżeńskiego musi spełniać te same warunki.

Należy podkreślić także niemożność ingerencji osób trzecich w akt konsensu małżeńskiego, jak również niemożność manipulowania jego treścią przez samych nupturientów. Treść aktu woli jest nienaruszalna wewnętrznie i zewnętrznie. Dlatego sami małżonkowie nie mogą w sposób dowolny kształtować jego treści, ale

muszą zaakceptować wszystko to, co jest jego obiektywną zawartością. Z kolei żaden podmiot zewnętrzny w stosunku do nupturientów – ani indywidulany, ani instytucjonalny – nie może ingerować w treść konsensu zarówno poprzez jakiekolwiek ograniczenie (zubożenie) treści konsensu, jak i poprzez uzupełnienie ewentualnych defektów konsensu, a tym bardziej przez zastąpienie osobistego aktu woli decyzją osób trzecich lub organów władzy.

Tak zarysowana koncepcja konsensu małżeńskiego daje podstawę do przyjrzenia się instytucji uważnienia małżeństwa w związku.

1. Próba zdefiniowania i początku instytucji

Na podstawie kan. 1161 § 1 KPK 1983 uważnienie małżeństwa w związku (*sanatio in radice*) można zdefiniować jako nadzwyczajny środek uważnienia małżeństwa zawartego nieważnie, następujący bez ponawiania zgody małżeńskiej, dokonany przez właściwą władzę, zawierający jednocześnie dyspensę od przeszkody, jeśli istniała, oraz od formy kanonicznej, jeśli nie była zachowana, powodujący cofnięcie wstecz skutków kanonicznych. Podstawą uważnienia w związku jest konsens wyrażony wcześniej, który trwa do tej pory (kan. 1107). Przy uzdrowieniu w związku dyspensy od defektu powodującego nieważność zawarta jest w samym akcie uważnienia. Decyzja ta powoduje cofnięcie skutków prawnych (na podstawie fikcji prawnej) do momentu zawarcia małżeństwa nieważnego (*ex tunc*), chociaż samo uważnienie następuje z chwilą udzielenia łaski (*ex nunc*) (kan. 1161 § 2). Uważnienia w związku nie udziela się, jeśli nie zachodzi prawdopodobieństwo, iż strony pragną trwać we wspólnocie życia małżeńskiego (kan. 1161 § 3), stąd nie dokonuje się go, jeśli dane małżeństwo ma małe szanse na dalsze trwanie.

Aktualny stan prawny zagadnienia jest wynikiem wielowiekowej ewolucji tej instytucji, o której pierwsze wzmianki pochodzą

z późnego średniowiecza. Jak referują badacze tematu (Józef Rybczyk, Stefan Biskupski, Pius Ciprotti), w wieku XIII miał miejsce spór wokół zagadnienia legalizacji potomstwa i na tym tle zrodziła się ta nowa instytucja prawna. Punktem wyjścia był dekret Innocentego III *Per venerabilem*. W dekrecie tym papież stwierdził, że Stolica Apostolska ma nieograniczoną władzę legalizowania potomstwa co do skutków duchowych, a także z dużym prawdopodobieństwem i co do skutków doczesnych, nawet tam, gdzie nie rozciąga się świeckie władztwo papieży. Dekret wywołał żywą polemikę. Chodziło głównie o dwa skutki doczesne – o prawo dziedziczenia i sukcesji do tronu, których władza świecka strzegła zazdrośnie⁵. Kolejne przekazy mówią o Bonifacym VIII (1294–1303), który uważnił w sposób nadzwyczajny małżeństwo Ildefonsa, króla portugalskiego, z nieznaną bliżej księżniczką z Polski⁶. Teoretycznych podstaw instytucji uzdrawiania w związku dostarczyli Henryk de Segusio, zwany Hostiensis (zm. 1271), oraz Ioannes Andreae (zm. 1348), także rozpatrując problem legitymacji potomstwa, które mogłoby uczestniczyć w prawach duchowych i doczesnych na równi z potomstwem zrodzonym w małżeństwie ważnym. Kanoniści ci zwrócili uwagę na łączność tego problemu z uzdrowieniem samego węzła małżeńskiego: kto ma władzę nad małżeństwem, ten ma władzę nad legitymacją potomstwa ze skutkiem wstecznym⁷. Henryk de Segusia w swoim wywodzie podszedł do rozwiązania sporu o legalizację dzieci od strony węzła małżeńskiego, w nim bowiem widział podstawy

5 Zob. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. 1, Warszawa 1956, s. 451–466.

6 Zob. I. B. Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellariae Apostolicae*, Romae 1747, reg. 49, n. 10–11; reg. 50, n. 107.

7 Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa w związku. Sanatio in radice* – c. 1138–1141, Lublin 1958, s. 75–95. Zob. także J. Żygała, *La „sanatio in radice” en el matrimonio: naturaleza y perspectiva*, Navarra 2006.

legalizacji. Dowodził on między innymi, że legalizacja dzieci nie jest samoistnym bytem prawnym, lecz wynika w sposób naturalny z ważności małżeństwa. Z postawienia takiej zasady wypływało już jasno, że sprawa legalizacji należy do tego, kto posiada władzę nad małżeństwem, a więc do papieża, i obejmuje skutki zarówno duchowe, jak i doczesne⁸.

W przekazach historycznych znaleźć można stosunkowo nie-liczne przypadki stosowania tej instytucji – zarówno w odniesieniu do pojedynczych małżeństw, jak i uważniania zbiorowego⁹. Na przykład papież Juliusz III uzdrowił w roku tysiąc pięćset pięćdziesiątym czwartym małżeństwa zawarte nieważnie w Anglii za panowania Henryka VIII. Uczynił to z pobudek dobra publicznego i w sposób ogólny, tj. dla większej ilości małżeństw. Sobór Trydencki obostrzył wcześniejsze przepisy i zarządził, że dyspensa mogła być udzielona w tych tylko wypadkach, gdy zachowana była soborowa forma małżeństwa¹⁰. W sposób podobny do Juliusza III zdecydował Klemens XI (1700–1721) w konstytucji z 2 kwietnia 1701 roku *Apostolicae dignitatis*. Jezuita, którzy otrzymali od Piusa IV władzę dyspensowania na misjach od wszystkich przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa w zakresie prawa kościelnego, przekroczyli granice danych im upoważnień. Należało uregulować sprawę zawartych w tych okolicznościach małżeństw. Wspomnianą konstytucją Klemens XI uważnił w związku wszystkie małżeństwa pobłogosławione na terytoriach misyjnych przez jezuitów, którzy przekroczyli swoje uprawnienia w zakresie dyspensowania od przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa w zakresie prawa kościelnego, z mocą wsteczną, a potomstwo z takich małżeństw uznał za legalne, tak jak potomstwo, które miało przyjść na świat

8 Zob. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 452.

9 Szczegółowo kwestie historyczne tego okresu omawia S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 452–455.

10 Sobór Trydencki, session 24, *De reformatione matrimonii*, cap. 5.

w przyszłości, już po uważnieniu. Papież użył sformułowania „ab initio et in eorum radice” oraz zwolnił strony od ponowienia zgody, na co Sobór Trydencki nie zezwalał¹¹.

Za pontyfikatu Benedykta XIV (1740–1758) instytucja uważnienia w związku została dopracowana, zwłaszcza w konstytucji *Redditae Nobis* z 5 grudnia 1744 roku¹², w której przedstawił warunki uważnienia, oraz w dekrete *Cum super* z 27 września 1755 roku i w breve *Etsi matrimonialis* z 30 września 1755 roku¹³. Za jego pontyfikatu oraz za pontyfikatów kolejnych papieży stosunkowo często stosowano zbiorowe uważnienie w związku w kontekście niezachowania formy trydenckiej zawarcia małżeństwa. Do najbardziej spektakularnych należą: decyzja Benedykta XIV z dnia 4 listopada 1741 roku zawarta w bulli *Matrimonia* (tzw. *Declaratio Benedictina*) dla Stanów Holenderskich¹⁴; decyzja Piusa VI z dnia 25 sierpnia 1786 roku, będąca odpowiedzią na prośbę arcybiskupa Trewiru i dotycząca wszystkich nieważnie zawartych małżeństw z jego diecezji; decyzja Piusa VII, który upoważnił biskupów francuskich za pośrednictwem kardynała Caprara do uzdrowienia małżeństw zawartych poza Kościołem podczas rewolucji francuskiej¹⁵; oraz decyzja Piusa X z dnia 18 stycznia 1906 roku, przez którą uważnił w związku wszystkie małżeństwa mieszane w Niemczech zawarte z pominięciem dekretu *Tametsi*¹⁶.

¹¹ Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 115; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 454.

¹² Zob. Fontes, I, n. 350. Por. także Benedictus XIV, *De synodo dioecesana*, 13.

¹³ Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 175–187.

¹⁴ Zob. Bullarium, IV, s. 151.

¹⁵ Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 170nn.

¹⁶ Zob. Fontes, III, n. 670, ust. 2.

2. *Sanatio in radice* w prawie kodeksowym

Instytucja *sanationis in radice* znalazła swoje miejsce w pierwszym Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku w kan. 1138–1141. Zgodnie z kan. 1138 § 1: „Uzdrowienie małżeństwa w związku jest jego uważnieniem, zawierającym, oprócz dyspensy lub ustania przeszkody, dyspensę od prawa o ponowieniu zgody i cofnięcie wstecz skutków kanonicznych przez fikcję prawną”¹⁷. W powyższej definicji znajdują się następujące elementy składowe pojęcia uważnienia w związku: dyspensa od przeszkody zrywającej, dyspensa od ponowienia zgody, fikcja prawna i działanie wstecz. W kodeksie prawodawca rozstrzygnął spór kanonistów dotyczący zagadnienia, kiedy małżeństwo na skutek uważnienia w związku staje się ważne, stanowiąc, że „uważnienie następuje od chwili uzyskania łaski, cofnięcie zaś wstecz rozumie się jako cofnięcie do początku małżeństwa, jeżeli inaczej nie zastrzeżono” (kan. 1138 § 2)¹⁸.

Kodeks zajął się także kwestią, czy Kościół może uzdrawiać w związku małżeństwa nieważne, jeśli ustała przeszkoda prawa Bożego pozytywnego lub naturalnego. Kongregacja Świętego Oficjum w roku 1904 orzekła, że „matrimonium contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini non posse sanari in radice”¹⁹. To stanowcze stwierdzenie, że w takiej sytuacji nie można dokonywać sanowania, zostało złagodzone w kan. 1139 § 2, w którym prawodawca stwierdza, że małżeństwa „zawartego z przeszkodą prawa naturalnego albo Bożego, chociażby później przeszkoda

¹⁷ „Matrimonii in radice sanatio est eiusdem convalidatio, secumferens, praeter dispensationem vel cessationem impedimenti, dispensationem a lege de renovando consensu, et retractionem, per fictionem iuris, circa effectus canonicos, ad praeteritum”.

¹⁸ „Convalidatio fit a momento concessionis gratiae; retractio vero intelligitur facta ad matrimonii initium, nisi aliud expresse caveatur”.

¹⁹ Fontes, IV, n. 1270.

ustała, Kościół nie uzdrawia w związku, ani nawet w chwili ustania przeszkody²⁰ – a więc Kościół może uzdrowić, ale tego nie czyni. Kodeks z 1917 roku rezerwował kompetencje do dokonania *sanationis in radice* dla Stolicy Apostolskiej (kan. 1141), chociaż przekazywano je biskupom diecezjalnym w ramach tzw. uprawnień pięcioletnich.

W okresie po soborze watykańskim II na mocy motu proprio Pawła VI *Pastorale munus*, które weszło w życie z dniem 8 grudnia 1963 roku, biskupi uzyskali zwyczajną władzę uzdrawiania małżeństw w związku, jeśli małżeństwa te były nieważne z powodu przeszkód niższego rzędu²¹, przeszkody różnej wiary oraz niezachowania formy prawnej²². Ten sam papież w motu proprio *De Episcoporum muneribus* z dnia 15 czerwca 1966 roku poszerzył kompetencje biskupów na uważnienie wszystkich małżeństw, z wyjątkiem nieważnych z powodu przeszkód, od których dyspensa była zarezerwowana dla Stolicy Apostolskiej²³, oraz przeszkody wypływającej z prawa Bożego, która już ustała, a także

20 „Matrimonium vero contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti”.

21 Chodziło o pokrewieństwo w trzecim stopniu linii bocznej, powinowactwo w drugim stopniu linii bocznej, przyzwoitość publiczną w drugim stopniu, pokrewieństwo duchowe oraz dwie pierwsze postacie występku (kan. 1042 § 2 KPK 1917).

22 Zob. Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Pastorale munus*: facultates et privilegia quaedam episcopis conceduntur, 20.11.1963, „Acta Apostolicae Sedis” [dalej: AAS] 56 (1964), s. 5–12, I, n. 23–24.

23 Były to następujące przeszkody: 1) brak odpowiedniego wieku, jeśli nupturientowi do ważnego zawarcia małżeństwa brakowało więcej niż jeden rok; 2) wynikające ze święceń diakonatu i prezbiteratu oraz z uroczystej profesji zakonnej; 3) występku, jeśli miało miejsce małżonkobójstwo; 4) pokrewieństwa w linii prostej i w linii bocznej do drugiego stopnia dotykającego pierwszego; 5) powinowactwa w linii prostej. Zob. Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „De episcoporum muneribus”*: normae episcopis impertiuntur ad facultatem dispensandi speciantes, 15.06.1966, AAS 58 (1966), s. 467–472, n. 11–15.

z wyjątkiem małżeństw mieszanych, jeśli zachodziły trudności w zachowaniu przepisów o rękojmiach stron²⁴.

Identyczne co do istoty przepisy zostały zawarte w prawie małżeńskim Kościołów wschodnich²⁵ w kan. 127–130 z dodaniem w kan. 130 uprawnień dla patriarchy w tym zakresie²⁶. W okresie posoborowym biskupi wschodni otrzymali nowe uprawnienia w motu proprio Pawła VI *De episcopalis potestatis*²⁷.

Zarówno z przepisów dawnych, jak i aktualnie obowiązujących wynika, że przy próbie uważnienia małżeństwa w związku kluczowym problemem jest ustalenie, jaka była treść aktu woli, który leżał u podstaw rozpoczęcia przez małżonków wspólnego życia, a także stwierdzenie, czy małżonkowie nadal trwają w tym związku i nie grozi im niebezpieczeństwo rozejścia się. Drugą kwestią jest ustalenie przyczyny nieważności w obszarze przeszkód zrywających i defektu formy kanonicznej, a co za tym idzie – ustalenie organu uprawnionego do podjęcia decyzji o uważnieniu.

3. Zainicjowanie procedury *sanationis in radice* i ustalenie przyczyny nieważności

Procedura administracyjna zmierzająca do uważnienia małżeństwa w związku inicjowana jest w sytuacji, gdy: (1) sami małżonkowie, a przynajmniej jedno z nich, zwróci się do Stolicy Apostolskiej lub do biskupa diecezjalnego o wydanie stosownego

²⁴ Zob. Paulus VI, *Litterae apostolicae...*, 15.06.1966, n. 18.

²⁵ Zob. Pius XII, *Litterae apostolicae motu proprio datae Crebrae allatae sunt: de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali*, 22.02.1949, AAS 31 (1949), s. 89–117.

²⁶ „Patriarcha potitur facultate concedendi sanationem in radice si validitati matrimonii obstat tantum defectus formae celebrationis vel impedimentum a quo ipsa dispensare potest”.

²⁷ Zob. Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Episcopalis potestatis: normae episcopis Ecclesiarum orientalium, ad facultatem dispensandi spectantes*, impertiuntur, 2.05.1967, AAS 59 (1967), s. 385–390, n. 8–13.

dekretu; (2) gdy uczyni to urzędowy przedstawiciel Kościoła (proboszcz lub świadek asystujący przy zawieraniu małżeństwa), za wiedzą lub bez wiedzy małżonków.

Inicjatywa sanowania małżeństwa może mieć miejsce w różnych stanach faktycznych. Należą do nich w przypadku katolików (gdy przynajmniej jedna strona należała w chwili zawarcia małżeństwa do Kościoła katolickiego i była zobowiązana do zachowania formy kanonicznej): zawarcie małżeństwa jedynie w formie cywilnej lub przed ministrem niekatolickim (z wyjątkiem zawarcia małżeństwa ze wschodnim niekatolikiem wobec niekatolickiego kapłana wschodniego) bez dyspensy od formy kanonicznej, w przypadku usiłowania zawarcia małżeństwa, pomimo świadomości istnienia przeszkody zrywającej i braku od niej dyspensy, oraz w przypadku zawarcia małżeństwa przy braku świadomości przeszkody, gdy taka wiadomość zostanie powzięta. W dwóch pierwszych przypadkach inicjatywa małżonków (małżonka) z pewnością będzie motywowana wolą powrotu do pełnego życia sakramentalnego, porzuconego przez rezygnację z zawarcia małżeństwa kanonicznego; w trzecim – uspokojenie sumienia, zaniepokojonego informacją o podejrzeniu nieważności małżeństwa.

Brak wiedzy o istnieniu defektu, który mógł uczynić małżeństwo nieważnym, może wynikać z braku, nawet niezawinionego, należytej wiedzy na temat małżeństwa lub ze zlekceważenia wymogów Kościoła w tym zakresie zarówno przez samych nupturientów, jak też, niestety, przez duchownych odpowiedzialnych za należyte przygotowanie do małżeństwa w aspekcie kanonicznym. Dotyczy to zwłaszcza rzadziej spotykanych w praktyce duszpasterskiej przeszkód kanonicznych.

Na tym etapie należy także stwierdzić, czy brak należytego umocowania duchownego nie został uzupełniony w wyniku zastosowania zasady *Ecclesia supplet*, co czyniłoby procedurę uważnienia zbędną. Nie ma także potrzeby sanowania małżeństw

dwojga nieochrzczonych, gdy przynajmniej jedno z nich przyjmuje chrzest²⁸.

Należy przy tym pamiętać, że *sanatio in radice* możliwe jest wyłącznie, gdy przyczyną nieważności małżeństwa jest defekt formy kanonicznej lub przeszkoda zrywająca, od której Kościół dyspensuje. Nie ma więc możliwości sanowania małżeństwa, gdy przyczyną nieważności jest przeszkoda pochodząca z prawa Bożego naturalnego (pokrewieństwo w linii prostej i w drugim stopniu linii bocznej, niezdolność fizyczna²⁹) lub prawa Bożego pozytywnego (węzeł małżeński), chyba że przeszkody te ustały (wylczenie niezdolności, ustanie małżeństwa). Konieczne jest

²⁸ Zob. Franciscus, *Esortazione apostolica postsinodale „Amoris laetitia” ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate agli sposi cristiani e a tutti i fedeli laici sull'amore nella famiglia*, 19.03.2016, n. 75: „Z tego względu, kiedy dwoje małżonków nie będących chrześcijanami przyjmuje chrzest, nie jest konieczne ponowienie ich przysięgi małżeńskiej i wystarczy, że jej nie odrzucają, ponieważ na mocy otrzymywanego chrztu ich związek staje się sam przez się sakramentalnym. Prawo kanoniczne uznaje także ważność niektórych małżeństw, które odbywają się bez asystencji wyświęconego szafarza. Ład naturalny został tak przeniknięty odkupieniem Jezusa Chrystusa, że «między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem». Kościół może wymagać, aby był to akt publiczny, w obecności świadków i przy spełnieniu innych warunków, które zmieniały się na przestrzeni dziejów, ale nie odbiera to nowożeńcom ich charakteru szafarzy sakramentu małżeństwa, ani też nie umniejsza centralnej roli zgody mężczyzny i kobiety, która jest tym, co ustanawia samo w sobie więź sakramentalną. Trzeba, abyśmy głębiej uświadomili sobie działanie Boga w obrzędzie ślubnym, które jest bardzo wyraźnie podkreślane w Kościołach wschodnich, przez nadanie szczególnego znaczenia błogosławieństwu nowożeńców jako znakowi daru Ducha Świętego”.

W tekście powyższym znajdują się odesłania do kanonów: 1055 § 2, 1116, 1161–1165 KPK/83 i kanonów: 832, 848–852 KKKW. Zob. także J. S. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskim*, Kraków 1885, s. 553.

²⁹ Na ten temat zob. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000.

także sanowanie małżeństwa wówczas, gdy ustała samoistnie przeszkoda pochodząca z prawa kościelnego³⁰.

Ponadto należy przypomnieć, że *sanatio in radice* jest sposobem nadzwyczajnym uważnienia małżeństwa. Zawsze należy preferować konwalidację zwykłą, czyli ponowienie konsensu z zachowaniem formy kanonicznej, po ewentualnym uzyskaniu koniecznej dyspensy od przeszkody zrywającej.

Za przyczyny wystarczające do uzdrowienia małżeństwa w związku Tadeusz Pawluk uznaje następujące okoliczności³¹:

- niemożliwość przeprowadzenia uważnienia małżeństwa w sposób zwykły, przy czym jest rzeczą obojętną, z jakiego źródła ta niemożliwość wypływa;
- niemożliwość powiadomienia drugiej strony o nieważności związku małżeńskiego ze względu na niebezpieczeństwo rozejścia się stron bądź zniesławienia strony świadomej nieważności;
- zniesławienie stron w razie uważnienia zwykłego;
- obawa, że strony mogłyby się rozejść, gdyby im zakomunikowano o nieważności ich małżeństwa;
- zawarcie małżeństwa mieszanego wobec ministra niekatolickiego bez uprzedniego uzyskania dyspensy od zachowania formy kanonicznej;
- jeżeli przeprowadza się generalne uzdrowienie w związku, czyli konwalidację wielu małżeństw jednocześnie – w takim przypadku jest rzeczą niemożliwą ponowienie zgody przez wszystkie pary małżeńskie;

³⁰ Stwierdzenie to oparte jest na paremii: „Quia cum consensus super illegitimam materiam cadit, utrinque renovari debet”, zaczerpniętej z *Praelectionum Theologicarum Honorati Tournely Continuatio, Sive Universae Theologiae Moralis Tractatus*, t. 8, Venetiis 1769, s. 239.

³¹ Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 111: *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1996, s. 234.

– jeżeli nieważność małżeństwa wynika z winy duszpasterza, a powiadomienie stron o nieważności ich małżeństwa mogłoby spowodować zgorszenie lub krzywdę dla stron³².

4. Ustalenie istnienia wystarczającego i nieodwołanego konsensu oraz nieistnienia niebezpieczeństwa rozejścia się małżonków

Przystępując do uważnienia małżeństwa w zawiązku, należy upewnić się, że konsens małżeński został wyrażony, i to w sposób wystarczający, gdyż nie można uzdrowić małżeństwa w zawiązku, jeśli u obu stron lub jednej z nich nie było zgody małżeńskiej lub jeśli zgoda, początkowo poprawnie wyrażona, później została odwołana (kan. 1162 § 1). Uważnienie w zawiązku nie zawiera dyspensy od wyrażenia zgody małżeńskiej, lecz jedynie od jej ponowienia. Odwołanie zgody, aby uniemożliwiało uzdrowienie w zawiązku, musi być wyraźne i jednoznaczne. W praktyce jednak nie wolno stosować uzdrowienia w zawiązku, jeśli z okoliczności nie wynika prawdopodobieństwo, iż strony pragną utrzymać wspólnotę małżeńską (zob. kan. 1161 § 3). Za trwałością konsensu, zdaniem Wojciecha Góralskiego, stoi domniemanie prawne³³.

Małżeństwo może być także uzdrowione w zawiązku, choćby pierwotnie zgody nie było, jeśli w międzyczasie zgoda została wyrażona; wtedy skutki cofane są do momentu wyrażenia zgody (kan. 1162 § 2).

Pawluk twierdzi³⁴, że niemożliwe jest uzdrowienie małżeństwa w zawiązku, jeśli w międzyczasie jedna ze stron popadła

³² Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 370–372.

³³ Zob. W. Góralski, *Domniemanie prawne w dziedzinie materialnego prawa małżeńskiego w KPK z 1983 roku*, „Ius Matrimoniale” 10/16 (2005), s. 129–131.

³⁴ Zob. T. Pawluk, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 234.

w chorobę umysłową³⁵. Wprawdzie prawo wyraźnie o tym nie wspomina, jednakże jest rzeczą oczywistą, że naturalna żywotność zgody u osób, które popadły w tę chorobę, jest przekreślona. Z racji umownego charakteru związku małżeńskiego nie wystarczy zgodę tylko wyrazić, ale też trzeba mieć możliwość ją wykonać (kan. 1095). Domniemanie prawne o trwaniu zgody małżeńskiej (kan. 1107) musi ustąpić przed stanem faktycznym³⁶.

5. Ustalenie przyczyny nieważności w obszarze przeszkód zrywających i defektu formy kanonicznej oraz organu uprawnionego do uważnienia

Uzdrowienia w związku może dokonać Stolica Apostolska (kan. 1165 § 1). Tylko ona ma możliwość uzdrowić małżeństwo nieważne z powodu przeszkód, od których dyspensowanie jest jej zarezerwowane (kan. 1078 § 2), oraz z powodu przeszkody prawa Bożego³⁷, która ustala (kan. 1165 § 2). Stolica Apostolska może uzdrawiać w związku zarówno w poszczególnych przypadkach, jak i ogólnie w razie potrzeby.

Uzdrowienia małżeństwa w związku w poszczególnych przypadkach (*in singulis casibus*) może udzielić biskup diecezjalny, choćby małżeństwo było nieważne z wielu powodów jednocześnie. Gdy chodzi o uzdrowienie małżeństwa mieszanego, należy zachować przepisy kan. 1125 o rękojmiach i oświadczeniach stron (zob. kan. 1165 § 2). Spod kompetencji biskupa diecezjalnego wyłączone są uzdrowienia tych małżeństw, których nieważność

³⁵ Zob. S. Congregatio Concilii, *Responsum Mechlinien. Legitimationis*, 12.07.1890, „Acta Apostolicae Sedis” 23 (1890-91), s. 332-334.

³⁶ Zob. J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa...*, dz. cyt., s. 340-344.

³⁷ Zob. P. Ciprotti, *De sanando in radice matrimonio irritato ob impedimentum iuris divini*, „Apollinaris” 12 (1939), s. 411-423; L. Bender, *Sanatio matrimonii invalidi per impedimentum iuris divini*, „Ephemerides Iuris Canonici” 15 (1957), s. 29-44.

wynikła z przeszkód, od których dyspensy udziela Stolica Apostolska, a mianowicie: święceń, publicznego wieczystego ślubu czystości złożonego w instytucie zakonnym na prawie papieskim oraz występku (kan. 1090).

W odniesieniu do uważnienia z powodu braku formy kanonicznej³⁸ nie budzi dyskusji uprawnienie biskupa diecezjalnego do uważnienia małżeństw mieszanych (z wyjątkiem tych zawartych w cerkwi prawosławnej) oraz związków z osobami nieochrzczonymi, także zawartych w Kościele katolickim, jednak wadliwie, bo wobec nieuprawnionego duchownego. Wątpliwości pojawiają się w kontekście możliwości uważnienia małżeństwa dwójga katolików zawartego tylko w formie cywilnej lub w innej formie publicznej. Dyspensa od formy kanonicznej w tym przypadku jest zarezerwowana dla Stolicy Apostolskiej³⁹. Jednak przepis zawarty w kan. 1165 § 2, który rezerwuje dla Stolicy Apostolskiej decyzję o sanowaniu, wymienia jedynie przeszkody zrywające, milcząc na temat formy kanonicznej. Stąd też należy wyprowadzić wniosek, że biskup diecezjalny, chociaż nie ma prawa udzielić w tym stanie faktycznym dyspensy nupturientom, to jednak może sanować ich małżeństwo zawarte nawet w złej wierze, np. tylko w formie cywilnej. Może to prowadzić, niestety, do nadużyć.

Warunkiem sanowania małżeństw mieszanych jest także złożenie odpowiednich przyrzeczeń i oświadczeń wymaganych na podstawie kan. 1125 KPK 1983.

³⁸ Zob. M. Ortiz, *Questioni riguardanti la forma matrimoniale. La „convalidazione invalida” e l’ambito di obbligatorietà dopo il m.p. omnium in mentem*, w: *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, ed. H. Franceschi, M. A. Ortiz, Roma 2012, s. 171–204.

³⁹ Zob. *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando*, Responsum die 14.05.1985, AAS 77 (1985), s. 771.

6. Przyczyny zastosowania uważnienia w związku i treść prośby o uważnienie

Na podstawie praktyki Kościoła można ustalić następujące przyczyny upoważniające do zastosowania uzdrowienia w związku:

1. uzdrowienie w związku stanowi jedyny środek do uważnienia małżeństwa;
2. o nieważności małżeństwa wie tylko jedna strona, a drugiej powiadomić nie można;
3. jedna ze stron nie chce ponowić zgody;
4. uważnienie zwyczajne naraża strony na zniesławienie;
5. obie strony nie wiedzą o nieważności, a gdyby wiedziały, nie chciałyby ponowić zgody;
6. jeżeli wina nieważności małżeństwa leży po stronie duszpasterza (brak formy, brak stwierdzenia przeszkody), a powiadomienie o tym stron stałoby się powodem zgorszenia lub krzywdy;
7. uspokojenie sumienia i uprawnienie potomstwa⁴⁰.

Za Pawlukiem⁴¹ można stwierdzić, że prośba o uzdrowienie małżeństwa w związku powinna zawierać dokładny opis stanu faktycznego, dlatego należy w niej opisać:

- w jakiej formie małżeństwo zostało zawarte nieważnie – kościelnej, cywilnej czy wobec ministra niekatolickiego;
- kiedy i gdzie małżeństwo zostało zawarte nieważnie;
- czy zgoda małżeńska, wyrażona podczas nieważnego zawarcia małżeństwa, była prawdziwa i czy trwa nieprzerwanie dotąd u obu stron;
- czy stronom nie grozi niebezpieczeństwo rozwodu cywilnego lub zwykłego rozejścia się;

⁴⁰ Zob. np. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 453; T. Pawlúk, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 234.

⁴¹ Zob. T. Pawlúk, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 236.

- co było przyczyną nieważności małżeństwa i jakie przeszkody małżeńskie istnieją obecnie między stronami;
- czy strony wiedzą o nieważności małżeństwa;
- dlaczego strony nie chcą skorzystać ze zwykłego uważnienia małżeństwa.

Prośba o uważnienie może zostać sformułowana przez jednego lub oboje małżonków, jak również przez świadka urzędowego, który asystował przy małżeństwie, jak też przez proboszcza lub ordynariusza miejsca. Wydaje się, że może to uczynić także promotor sprawiedliwości, gdy np. nieważność małżeństwa ma charakter publiczny, a sami małżonkowie nie wnoszą o sanowanie, czym powodują zgorzenie, a warunek trwałości związku nie budzi wątpliwości.

7. Uwagi końcowe

Jednym z ważniejszych obszarów pracy duszpasterskiej jest troska o to, by wierni pozostający w relacji małżeńskiej nie byli pozbawieni łaski sakramentalnej przez pozostawanie w związkach niekanonicznych. Jak stwierdza Pawlúk:

Duszpasterz nie może obojętnie przejść obok zauważonego faktu nieważności małżeństwa. Ważne małżeństwo to przyjęty sakrament, który dla małżonków jest stałym źródłem specjalnej łaski Bożej, która pomaga im osiągnąć własną doskonałość i obopólne uświęcenie. Przyjęty sakrament małżeństwa to świadectwo wiary małżonków; to włączenie miłości małżeńskiej w miłość Bożą; to wprowadzenie spokoju do dusz małżonków i otuchy do życia małżeńskiego⁴².

Okazji do zetknięcia się z małżeństwem nieważnym duszpasterz ma wiele. Nieważność małżeństwa może on stwierdzić podczas codziennych kontaktów duszpasterskich z wiernymi

⁴² T. Pawlúk, *Prawo małżeńskie...*, dz. cyt., s. 239.

powierzonymi jego pieczy, podczas duszpasterskiej wizytacji rodzin w okresie kolędy, w kancelarii parafialnej przy okazji zgłaszania przez rodziców swoich dzieci do chrztu, przede wszystkim zaś w konfesjonale – zwłaszcza w czasie misji i rekolekcji parafialnych. Na konieczność rozeznawania indywidualnych sytuacji zwraca uwagę także papież Franciszek w *Mitis Iudex Dominus Iesus*: „wszystkie instytucje [Kościoła], które oczywiście zawsze można udoskonalić, powinny dążyć do tego, aby przekazywały łaskę Bożą oraz stale sprzyjały dobru wiernych, zgodnie z darami i misją każdego z nich, co stanowi podstawowy cel Kościoła”⁴³.

Strony żyjące w małżeństwie nieważnym nie zawsze są przeciwnie uważnieniu ich małżeństwa i nie zawsze chcą doprowadzić do deklaracji jego nieważności. Przeciwnie – niekiedy przejawiają szczerą chęć uważnienia swojego małżeństwa, nie mają jednak odwagi do zrealizowania swojego pragnienia. Tym trzeba z dużym zaangażowaniem pasterskim pomóc uspokoić sumienie.

SUMMARY

When does marriage start? The problem of a radical sanation in the context of irregular situations

The canonical and legal institution of a radical sanation (in latin: *sanatio in radice*) is one way of healing irregular marital situations. This institution, known in the Catholic Church since the late Middle Ages, was established

⁴³ Franciscus, Litterae apostolicae motu proprio datae „*Mitis Iudex Dominus Iesus*”: quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur, 15.08.2015, AAS 107 (2015), s. 958–970 („Wstęp”).

during the pontificate of Benedict XIV in the eighteenth century. It is also present in both the current codes of the canon law. It gives the possibility of administrative validation of a marriage, even without the knowledge of the parties, provided that marriage consensus was properly expressed, it has not been canceled, and parties are not in danger of divorce. The radical sanation is possible if the defect that caused the invalidity is dispensable or by the diocesan Bishop, or by the Holy See, who are according to the possibility to give a dispense respectively to the radical sanation.

Keywords: radical sanation, marriage, nullity, dispense

Leszek Adamowicz, *Od kiedy zaczyna się małżeństwo? Problem uważnienia w związku sytuacji nieregularnych*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia”*, red. Piotr Kroczyk, Kraków 2017, s. 7–26 (*Annales Canonici Monographiae*, 6).

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.02>

Adhortacja *Amoris laetitia* twórczą kontynuacją adhortacji *Familiaris consortio*?

Sobór Watykański II naucza: „Z małżeństwa wywodzi się rodzina, w której rodzą się nowi członkowie społeczności ludzkiej i stają się dzięki łasce Ducha Świętego przez chrzest dziećmi Bożymi, aby Lud Boży trwał przez wieki”¹. Troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę jawi się także w jego nauczaniu, które sięga jego początków i trwa poprzez wieki aż do czasów współczesnych. W tych dziejach nauczania o małżeństwie i rodzinie znaczącą rolę odgrywa doktryna Vaticanum II, która była kontynuowana. Taką kontynuację stanowi nauczanie Jana Pawła II, w szczególności jego adhortacja *Familiaris consortio*, a także nauczanie papieża Franciszka, w tym jego adhortacja *Amoris laetitia*.

Adhortacja *Amoris laetitia* jest również kontynuacją adhortacji *Familiaris consortio*. W niniejszym artykule zamierzamy odpowiedzieć na pytanie: czy jest to kontynuacja twórcza? Odpowiadając na postawiony problem, zwrócimy uwagę jedynie na niektóre elementy nauczania występujące w obydwu adhortacjach. Są to:

¹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica *Lumen gentium* de Ecclesia, 21.11.1964, AAS 57 (1965), s. 5–75; tekst łacińsko-polski: Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, s. 144–263 [dalej: KK], n. 11.

zakorzenienie w Piśmie św., miłość w małżeństwie i rodzinie, zadania rodziny i sprawa budząca najwięcej emocji, mianowicie duszpasterstwo związków nieregularnych.

1. Małżeństwo i rodzina w Piśmie św. i nauczaniu Kościoła

Autorzy obydwu przywołanych adhortacji często nawiązują do Pisma św. Jan Paweł II pisze: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości”². Bóg, stwarzając człowieka, stworzył mężczyznę i kobietę, polecając im, aby zaludniali ziemię, czynili ją sobie poddaną, aby byli płodni i rozmnażali się (por. Rdz 1, 28). Tak więc małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety dla zaludniania ziemi. Z woli Bożej związek ten jest nierozzerwalny.

Jan Paweł II, mówiąc o porządku stworzenia, w szczególności o stworzeniu człowieka i ustanowieniu małżeństwa nierozzerwalnego u początku dziejów ludzkości, przechodzi do nauczania Jezusa Chrystusa³. Pan Jezus objawia pełną prawdę o małżeństwie, przywołując jego początek: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? (...) Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19, 4b. 6b). Przywołany fragment wypowiedzi Jezusa zawarty jest w Jego rozmowie z faryzeuszami. Odwoływali się oni do Mojżesza, który zezwolił na rozwody. Pan Jezus tłumaczy im: „Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać żony wasze; lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8).

To zatwardziałość serca ludzkiego sprawiła, że zamiar Boży został wypaczony. Pan Jezus nie tylko potwierdza pierwotną prawdę

² Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Familiaris consortio* [dalej: FC], 22.11.1981, n. 11.

³ Por. FC, n. 13.

o małżeństwie, ale także obdarza człowieka łaską, aby pokonał zawiść serca: „Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o początku i wyzwalać człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy”⁴. Taką prawdą o małżeństwie jawi się w nauczaniu Kościoła, którego poniekąd apogeum jest doktryna Vaticanum II. Małżeństwo jest wspólnotą charakteryzującą się nierozzerwalnością. Kościół z całą mocą potwierdza i głosi nierozzerwalność związku małżeńskiego jako prawdę zawartą w Bożym objawieniu. Bóg żąda nierozzerwalności małżeńskiej i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości, absolutnie wiernej, jaką On darzy człowieka. Żąda, aby człowiek był posłuszny woli Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 8)⁵.

Nierozzerwalność małżeństwa zostaje w szczególniejszy sposób potwierdzona, a poniekąd przypieczętowana, przez jego sakramentalność. Każde małżeństwo, jako instytucja prawa Bożego ustanowiona przy początkach dziejów człowieka, charakteryzuje się świętością. Natomiast małżeństwo ochrzczonych jest sakramentem, gdyż Jezus Chrystus podniósł je do godności sakramentu. Naucza o tym adhortacja *Familiaris consortio*, włączając się w tradycyjną naukę Kościoła: „(...) małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we Krwi Chrystusa”⁶. Uzasadniając sakramentalność małżeństwa, Jan Paweł II sięga m.in. do klasycznego tekstu Pisma św. na ten temat z Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan (Ef 5, 21–33). Małżeństwo ochrzczonych jest pamiątką i uobecnieniem zbawczego dzieła Chrystusa oraz rzeczywistym znakiem dzieła zbawienia, w którym małżonkowie uczestniczą jako para⁷. Swoje wywody o małżeństwie św. Paweł

4 FC, n. 13.

5 Por. FC, n. 20.

6 FC, n. 13.

7 Por. FC, n. 13.

kończy konkluzją: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (Ef 5, 32).

W nauczaniu o małżeństwie i rodzinie sięga obficie do Pisma św. papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*. Píše tam:

Przedstawiając tekst, zacznę od wprowadzenia inspirowanego Pismem św., które nada mu odpowiedni ton. Na tej podstawie rozważę aktualną sytuację rodzin, by stać twardo na ziemi. Następnie przypomnę pewne podstawowe kwestie nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie (...)⁸.

W nauczaniu o małżeństwie i rodzinie papież Franciszek przywołuje Księgę Rodzaju: „Wspaniałe dwa pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju przedstawiają nam parę ludzką w jej fundamentalnej rzeczywistości”⁹. Ukazują one małżeństwo jako nierozzerwalny związek mężczyzny i kobiety, stworzonych na obraz Boży. Para ta, która kocha i rodzi życie, jest figurą zdolną ukazać Boga Stwórcę i Zbawiciela. Ta zdolność jest drogą, dzięki której kształtuje się i rozwija historia zbawienia¹⁰.

Odnowy małżeństwa dokonuje Jezus: „Jezus, który pojednał wszystko w sobie, doprowadził małżeństwo i rodzinę do ich pierwotnej formy. Rodzina i małżeństwo zostały odkupione przez Chrystusa, odtworzone na obraz Trójcy Świętej”¹¹. To Jezus sprawia, że oblubieńcze przymierze, zainaugurowane podczas stworzenia, otrzymuje od Niego niezbędną łaskę za pośrednictwem Kościoła. To On rozpoczyna publiczne życie od cudu w Kanie Galilejskiej, dokonanego na przyjęciu weselnym. To Jezus odwiedza rodzinę Łazarza i jego siostr oraz rodzinę Piotra, a także wysłuchuje płaczu rodziców oplakujących śmierć swoich dzieci

8 Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* [dalej: AL], 19.03.2016, n. 6.

9 AL, n. 10.

10 Por. AL, n. 10–11.

11 AL, n. 63.

i przywraca je do życia. Jezus nie tylko przywrócił małżeństwo i rodzinę do ich pierwotnej roli i znaczenia, ale podniósł je także do rangi sakramentalnego znaku swojej miłości do wspólnoty Kościoła. Papież Franciszek, nauczając o sakramentalności małżeństwa, odwołuje się do Ewangelii (por. Mt 19, 1–12; Mk 10, 1–12) oraz do Listu św. Pawła Apostoła do Efezjan (Ef 5, 21–32)¹². Przeprowadzwszy szeroki wywód o sakramentalności małżeństwa, papież konkluduje:

Sakrament nie jest czymś lub jakimś przymusem, ponieważ w rzeczywistości sam Chrystus przez sakrament małżeństwa pozostaje z nimi, daje im moc pójścia za Nim i wzięcia na siebie krzyża, podnoszenia się po upadkach, przebaczenia sobie wzajemnie, wzajemnego noszenia swoich ciężarów¹³.

Papież Franciszek swoje nauczanie o małżeństwie i rodzinie osadza w tradycyjnym nauczaniu Kościoła. Sięga między innymi do doktryny Vaticanum II, zwłaszcza konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, a także do nauczania posoborowych papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Píše o Janie Pawle II: „Święty Jan Paweł II poświęcił szczególną uwagę rodzinie poprzez swoje katechezy o ludzkiej miłości, list do rodzin «*Gratissimam sane*», a zwłaszcza przez adhortację apostolską «*Familiaris consortio*»”¹⁴.

Wizja małżeństwa i rodziny zaprezentowana w adhortacjach apostolskich *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia* przesycona jest nauczaniem o miłości zaczerpniętym z Pisma św. i doktryny Kościoła. Chociaż zgodnie z tradycyjną doktryną Kościoła małżeństwo tworzy należycie wyrażona zgoda stron

¹² Por. AL, n. 63, 64, 71.

¹³ AL, n. 73.

¹⁴ AL, n. 69.

je zawierających, to jednak nigdy miłość nie była elementem drugoplanowym w małżeństwie i rodzinie¹⁵. Nauczanie Soboru Watykańskiego II dowartościowuje miłość w małżeństwie i rodzinie: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę, powstaje na mocy przymierza małżeńskiego, czyli nieodwołalnej zgody osobowej”¹⁶. Zgoda stron konstituuje małżeństwo, miłość zaś kształtuje i ożywia wspólnotę małżeńską i życie rodzinne oraz nadaje im właściwy kierunek.

Sprawę miłości w małżeństwie i rodzinie podejmują przywołane wyżej adhortacje apostołskie. Jan Paweł II, nawiązując do soborowego określenia „wspólnota życia i miłości”, pisze: „W perspektywie sięgającej samych korzeni rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej trzeba następnie powiedzieć, że istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość”¹⁷. Rodzina bez miłości nie może żyć, wzrastać i doskonalić się jako wspólnota osób. Miłość stanowi siłę dynamiczną, która wzmacnia i pozwala rodzinie stawać się coraz głębszą i mocniejszą jednością; jest fundamentem wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej¹⁸. Papież konkluduje:

Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie

¹⁵ Por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s. 73–82.

¹⁶ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica Lumen gentium de Ecclesia*, 21.11.1964, AAS 57 (1965), s. 5–75; tekst łacińsko-polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, s. 144–263 [dalej: KDK], n. 48.

¹⁷ FC, n. 17.

¹⁸ Por. FC, n. 18.

i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa¹⁹.

Wielką wagę do miłości w małżeństwie i rodzinie przywiązuje papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*. Określenie „miłość” występuje w jej nazwie: „Radość miłości”, a także w adresie dokumentu: „Do biskupów, kapłanów i diakonów, osób konsekrowanych, do małżonków chrześcijańskich i do wszystkich wiernych świeckich o miłości w rodzinie”. Dwa rozdziały adhortacji są poświęcone miłości: rozdział IV „Miłość w małżeństwie” i rozdział V „Miłość, która staje się owocna”²⁰. Papież pisze: „Nie możemy bowiem zachęcać do drogi wierności i wzajemnego daru z siebie, jeśli nie pobudzimy rozwoju, umocnienia i pogłębienia miłości małżeńskiej i rodzinnej”²¹. Papież następnie na kanwie Hymnu o miłości z 1 Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian szeroko omawia miłość w odniesieniu do konkretnego życia rodziny (por. 1 Kor 13, 4–7)²². Obraz kochającej się rodziny dostrzega papież także w Psalmie 128. Szczęśliwy mąż i ojciec wraz ze swoją małżonką – „płodnym szczipem winnym” – i z dziećmi – „sadzonymi oliwnymi” – zasiadają w domu wokół stołu²³.

Istota małżeństwa i jego przymioty oraz rodzina, a także miłość w rodzinie, ukazane są zarówno w adhortacji *Familiaris consortio*, jak i w adhortacji *Amoris laetitia* w oparciu o Pismo św. i nauczanie Kościoła. Podobne fundamenty jawią się w nauczaniu przywołanych adhortacji o roli i znaczeniu rodziny.

¹⁹ FC, n. 18.

²⁰ AL, s. 71–152.

²¹ AL, n. 89.

²² Por. AL, n. 90–164.

²³ Por. AL, n. 8–18.

2. Rola i znaczenie rodziny

Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* nawiązuje do nauczania soborowego, że dzieci są najwspanialszym darem dla małżonków i dlatego mają oni służyć życiu²⁴. Píše:

Wedle zamysłu Bożego, małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowywaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie²⁵.

Pielęgnowanie prawdziwej miłości małżeńskiej zmierza do tego, aby małżonkowie byli nastawieni na odpowiedzialne współdziałanie z miłością Stwórcy i Zbawcy, który poprzez nich powiększa i ubogaca swoją rodzinę. Bóg zobowiązuje rodziców, aby strzegli i ochraniali życie ludzkie od samego jego początku:

Małżonkowie wiedzą, iż są współpracownikami w miłości Boga Stwórcy i jak gdyby jej interpretatorami w zakresie obowiązku przekazywania życia i wychowania, które winny być uważane za ich właściwe zadanie²⁶.

Papież Paweł VI szeroko omawia ochronę życia ludzkiego od samego jego początku w encyklice *Humanae vitae*²⁷. Potępia ona antykoncepcję, wszelkie sztuczne metody regulacji poczęć, a zwłaszcza niszczenie poczętego życia ludzkiego. Podaje także zasady etycznej regulacji poczęć²⁸. Nauczanie Kościoła dopuszcza chrześcijańskie i odpowiedzialne planowanie rodziny i etyczną regulację poczęć, wyklucza zaś regulowanie urodzin, gdyż poczęte

²⁴ Por. KDK, n. 50.

²⁵ FC, n. 14.

²⁶ KDK, n. 50.

²⁷ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 25.07.1968, „Acta Apostolicae Sedis” 60 (1968), s. 481–503.

²⁸ Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, n. 9.

ludzkie życie na żadnym etapie swojego rozwoju nie może być niszczone²⁹.

Jan Paweł II podejmuje zagadnienie służby życiu w jego wymiarze: przekazywania i ochrony życia, a następnie wychowania. Nazywa on rodziców współpracownikami miłości Boga Stworzyciela:

Bóg, stwarzając mężczyznę i kobietę na obraz swój i podobieństwo, wieńczy i doprowadza do doskonałości dzieło swoich rąk – powołuje ich do szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego (...)³⁰.

Podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu i przekazywanie obrazu Bożego z człowieka na człowieka. Dlatego Kościół, depozytariusz Bożego Objawienia, broni życia, opowiada się za życiem nawet w niesprzyjającym klimacie społeczno-politycznym, nierzadko popierającym mentalność przeciwną życiu³¹.

Z powołania rodziców do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga wynika obowiązek i prawo wychowania potomstwa:

Zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga: rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego³².

Prawo i obowiązek rodziców do wychowania są pierwotne i mają pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób i instytucji, z racji miłości ojcowskiej i macierzyńskiej, której nie

²⁹ Por. J. Dyduch, *Wiodące idee adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 1, s. 131–132.

³⁰ FC, n. 28.

³¹ FC, n. 28–30.

³² FC, n. 36.

da się niczym w pełni zastąpić³³. Normalny proces wychowawczy w rodzinie jest oparty o miłość, wychowuje się tam bowiem w miłości i do miłości. Człowiek ma prawo do miłości, powinien być kochanym, ale także ma obowiązek świadczyć miłość³⁴.

Franciszek naucza w adhortacji *Amoris laetitia*: „Rodzina jest nie tylko środowiskiem zrodzenia, ale także przyjęcia życia jako daru, który pochodzi od Boga”³⁵. Podkreśla także rolę matki w przyjściu na świat nowego człowieka, gdyż każde dziecko kształtujące się w łonie swej matki jest owocem odwiecznego planu Boga Ojca i Jego wiernej miłości. Matka i ojciec winni wspólnie oczekiwać na urodzenie się dziecka, winni na nie oczekiwać z miłością i radością, dlatego że jest dzieckiem. Taka miłość rodziców jest narzędziem miłości Boga Ojca, który „(...) oczekuje na narodziny każdego dziecka, bezwarunkowo je akceptuje i przyjmuje je bezinteresownie”³⁶.

Każde dziecko ma prawo do ojca i matki, i do ich miłości. Matki są najsilniejszym antidotum na szerzący się współcześnie egoistyczny indywidualizm. Społeczeństwo bez matek byłoby społeczeństwem nieludzkim, gdyż one dają świadectwo czułości, poświęcenia, współczucia i siły moralnej. Bóg stawia ojca w rodzinie, aby był przy dziecku ze swoimi cechami męskości: odwagą, siłą, odpowiedzialnością i troskliwością w niesieniu pomocy. Zarówno postać matki, jak i ojca stanowi właściwe środowisko do przyjścia na świat i dojrzewania dziecka. Problemem rodzin naszych czasów jest częsta nieobecność ojców i uchylanie się od obowiązków ojcowskich oraz nadmierne skoncentrowanie się na sobie, swojej

³³ Por. FC, n. 36–37.

³⁴ Por. J. Krukowski, *Prawa i obowiązki laikatu w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Chrześcijańsin w Świecie” 15 (1983) nr 5, s. 64–65.

³⁵ AL, n. 166.

³⁶ Por. AL, n. 168–170.

pracy i samorealizacji. To wszystko zakłóca należytą atmosferę rodzinną i jakoś osieroca dzieci³⁷.

Franciszek pochwała rodziny wielodzietne, które nazywa „radością Kościoła”. Zachęca także do adopcji, nazywając ją „wielkodusznym sposobem macierzyństwa i ojcostwa”. Pochwala życie w „szerokiej rodzinie”³⁸. Ta szeroka rodzina to także dziadkowie, wujowie, ciocie, kuzyni, a nawet sąsiedzi. Wzywa do szacunku dla starszych, którzy sprawiają, iż rodzina zachowuje pamięć historyczną o sobie, o regionie, a także o swojej ojczyźnie. To sprzyja jej rozwojowi. Jest rodziną, która ma przyszłość³⁹.

Mówiąc o ochronie życia w rodzinie i jego przekazywaniu, papież Franciszek nawiązuje do odpowiedzialności rodziców za wychowanie swoich dzieci. Oprócz tego poświęca sprawie wychowania rozdział VII: „Umocnić wychowanie dzieci”⁴⁰. Zwraca uwagę na wielowymiarowy charakter procesu wychowawczego. Rodzice powinni zająć się edukacją moralną dzieci, budując jej fundament, którym jest zaufanie. Rodzina jest pierwszą szkołą wartości ludzkich, wśród których ważne miejsce zajmuje wychowanie woli oraz rozwijanie dobrych nawyków i emocjonalnych skłonności ku dobru. Rodzice wychowują dzieci w wolności i ku wolności, stosując należną, odpowiednią do wieku dziecka dyscyplinę, z poszanowaniem jego godności. W wychowaniu w rodzinie nie można pominąć pozytywnego i mądrego wychowania seksualnego⁴¹. Rodzina ma być miejscem, w którym przekazuje się wiarę, uczy modlitwy i służby innym. Ten proces rozpoczyna się od chrztu, gdyż wiara jest darem otrzymanym od Boga w tym

37 Por. AL, n. 171–177.

38 Por. AL, n. 167, 179, 187–190.

39 Por. AL, n. 190–197.

40 Por. AL, s. 201–224.

41 Por. AL, n. 263, 264, 265, 274, 276, 280–286.

sakramencie, a rodzice są narzędziami Boga, aby ona rozwijała się i dojrzewała⁴².

Nauczanie soborowe o więzach łączących rodzinę z Kościołem – rodzinę, która buduje Kościół – podejmuje Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*. Rodzina ma być wspólnotą wierzącą i ewangelizującą: „Rodzina chrześcijańska wypełnia swoje zadanie prorockie przyjmując i głosząc Słowo Boże”⁴³. W rodzinie wszyscy jej członkowie mają ewangelizować i podlegać ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą się od nich jej uczyć. Apostolska gorliwość winna towarzyszyć rodzinie, która przekazuje wiarę nie tylko wewnątrz siebie, lecz także innym rodzinom. W ten sposób rodzina jeszcze bardziej staje się wspólnotą ewangelizacyjną i apostolską jako „Kościół domowy”. Rodzina – „Kościół domowy” – jest włączona w posługę uświęcającą, spełnia ją głównie poprzez uczestnictwo w sakramentach oraz modlitwę, zwłaszcza wspólną⁴⁴. Szczególnym przejawem apostolskiej i uświęcającej roli rodziny jest troska i pielęgnowanie powołań kapłańskich, zakonnych i misyjnych⁴⁵. Rodzina jest pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa, w rodzinie rodzą się bowiem obywatele i tam znajdują pierwszą szkołę cnót społecznych. Rodzina stanowi kolebkę i skuteczne narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa, jest strażnikiem cnót i wartości społecznych, buduje i jednoczy społeczeństwa. Dlatego rodzina zasługuje na wieloraką pomoc państwa: gospodarczą, społeczną, pedagogiczną, polityczną i kulturalną, która jest niezbędna do tego, aby mogła w sposób należyty sprostać swojej odpowiedzialnej roli⁴⁶.

⁴² Por. AL, n. 287–289.

⁴³ FC, n. 51.

⁴⁴ Por. FC, n. 52–62.

⁴⁵ Por. N. Martin, *Die Familie nach „Familiaris consortio“, das erste und beste Seminar für geistliche Berufe*, „Seminarium” 23 (1983), s. 185–195.

⁴⁶ Por. FC, n. 42–46.

Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* naucza o wzajemnym przenikaniu Kościoła i rodzin:

Kościół jest rodziną rodzin, stale wzbogacającą życie wszystkich Kościołów domowych. W związku z tym na mocy sakramentu małżeństwa każda rodzina staje się dobrem dla Kościoła ze wszystkimi tego skutkami. Kościół jest dobrem dla rodziny, rodzina jest dobrem dla Kościoła⁴⁷.

W rodzinie ludzie uczą się miłości braterskiej, wzajemnego przebaczenia, a także oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę swojego życia. W sakramencie małżeństwa małżonkowie są jakby konsekrowani, by dzięki danej im łasce budowali Kościół – ciało Chrystusa⁴⁸. Rodzina jest wezwana do ewangelizacji, a także do wspólnej codziennej modlitwy, czytania słowa Bożego, regularnego uczestniczenia we Mszy Świętej, przystępowania do sakramentów, w szczególności do częstego przystępowania do sakramentu pokuty i Komunii św., aby rozwijać miłość i coraz bardziej stawać się świątynią, w której mieszka Duch św.⁴⁹

Rodzina ma prawo do pomocy państwa, gdyż jest pierwszą szkołą wartości ludzkich i należytego korzystania z wartości, a także podstawowym środowiskiem cnót społecznych. Ważną pomocą dla rodziny są szkoły, o które zadbać ma państwo, w tym ma ono wspierać także szkoły katolickie. Rodzina ma prawo oczekiwać od władz publicznych właściwej polityki prorodzinnej⁵⁰.

Obydwie omawiane adhortacje stoją na straży życia ludzkiego, a także ukazują rolę małżeństw i rodzin w budowaniu wspólnoty Kościoła i wspólnoty politycznej.

47 AL, n. 87.

48 Por. AL, n. 15, 67, 86.

49 Por. AL, n. 205–216, 29, 43, 184, 227.

50 Por. AL, n. 257, 276, 43–44, 279.

3. Sytuacje nieprawidłowe i nieregularne w perspektywie duszpasterskiej

Omawiane adhortacje apostołskie zajmują się także kryzysem, który współcześnie dotyka małżeństwa i rodziny, oraz związanym z tym zamieszaniem w ich życiu. Adhortacja *Familiaris consortio* wymienia następujące sytuacje nieprawidłowe: a) małżeństwo na próbę; b) rzeczywiste wolne związki; c) katolicy złączeni tylko ślubem cywilnym; d) żyjący w separacji i rozwiedzeni, którzy nie zawarli nowego związku; e) rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek. Małżeństwo na próbę usprawiedliwiają niektórzy tym, jakoby związek ten miał przygotować do małżeństwa, dlatego traktuje się je jako eksperyment. Założenia te są błędne choćby z tego względu, że człowiekiem nie można eksperymentować, gdyż uwłacza to jego godności. Również jest to sprzeczne z religijną wizją nierozrwalnego małżeństwa, które jest obrazem miłości Chrystusa do Kościoła⁵¹.

Rzeczywiste wolne związki stanowią taką koncepcję związków małżeńskich, która nie uznaje żadnej ich publicznej więzi instytucjonalnej – ani cywilnej, ani religijnej. Zjawisko to ma różne przyczyny. Należą do nich m.in. trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe i religijne. Takie związki są sprzeczne z dobrem Kościoła i społeczeństwa, a także są zagrożeniem dla dobra potomstwa⁵². Inną formą sytuacji nieprawidłowych jest zawieranie przez katolików tylko związków cywilnych, tak zwanych ślubów cywilnych, z pominięciem ślubu kościelnego. Wynika to najczęściej z obojętności religijnej, czasem z powodów ekonomicznych. Przejawia się nieraz jako odrzucenie małżeństwa religijnego albo jako jego odkładanie⁵³. Katolików żyjących w małżeństwach na próbę, rze-

⁵¹ Por. FC, n. 80.

⁵² Por. FC, n. 81.

⁵³ Por. FC, n. 82.

czywistych wolnych związkach czy tylko w związkach cywilnych nie można dopuścić do sakramentów, dopóki nie uregulują swojej sytuacji.

Inaczej należy traktować osoby żyjące w separacji, jeśli przeprowadzona jest ona zgodnie z przepisami prawa kanonicznego (por. *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK 1983], kan. 1692–1696). Wspólnota kościelna winna otoczyć szacunkiem i pomocą małżonka odseparowanego, zwłaszcza gdy nie ponosi on winy za zaistniałą sytuację⁵⁴. Separacja małżonków jest zerwaniem przez nich osobowej wspólnoty małżeńskiej na podstawie przyczyny prawnej, z zachowaniem nadal węzła małżeńskiego. Nie upoważnia ona do zawarcia kolejnego małżeństwa, a wręcz przeciwnie – suponuje wznowienie wspólnego pożycia małżeńskiego⁵⁵. Małżonek rozwiedziony, świadomy nierozzerwalności ważnego węzła małżeńskiego, niezawierający nowego związku, ma być dopuszczony do sakramentów, gdyż taki wybór jest świadectwem wierności i chrześcijańskiej odpowiedzialności⁵⁶.

Rozwiedzeni, którzy zawarli ponowny związek, nie są odłączeni od wspólnoty Kościoła i powinni uczestniczyć w jego życiu w takim wymiarze, na jaki pozwala ich aktualna sytuacja. Nadal mają być przedmiotem troski i modlitwy Kościoła oraz duszpasterzy. Nie mogą jednak przystępować do sakramentu pokuty i do Komunii eucharystycznej. To byłoby możliwe wówczas, jeśliby żałując naruszenia wierności Chrystusowi i znaku przymierza, podjęli życie w pełnej wstrzeźmiewalności małżeńskiej, mając także ważne powody pozostania razem, na przykład wychowanie dzieci⁵⁷.

⁵⁴ Por. FC, n. 83.

⁵⁵ Por. T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 331–332.

⁵⁶ Por. FC, n. 83.

⁵⁷ Por. FC, n. 84.

Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* zajmuje się sytuacjami nieregularnymi w małżeństwie i rodzinie. W kilku przypadkach ich rozwiązania odwołuje się do papieża Jana Pawła II i jego adhortacji *Familiaris consortio*, na przykład separację małżonków uznaje za środek ostateczny⁵⁸; także w sprawie traktowania małżonków rozwiedzionych, którzy nie zawierają nowego związku⁵⁹. Również stawia podobną tezę o szacunku i pomocy dla osób rozwiedzionych, które zawarły ponowny związek:

Ważne, aby osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach odczuwały, że są częścią Kościoła, że nie są ekskomunikowane i nie są traktowane jako takie, bo zawsze tworzą wspólnotę kościelną. Sytuacje te wymagają uważnego rozeznania i towarzyszenia (...) ⁶⁰.

Drogą Kościoła jest ofiarowanie miłosierdzia Bożego tym, którzy szczerze o to proszą, a nie droga potępiania. Nikt nie może być potępiony na zawsze, gdyż nie taka jest logika Ewangelii⁶¹. Ta droga charakteryzuje się rozeznaniem i towarzyszeniem:

W odniesieniu do różnych sytuacji, zwanych nieregularnymi, ojcowie synodalni osiągnęli ogólny konsens, który popieram, by podejść duszpastersko do osób, które zawarły małżeństwo cywilne, rozwiedzionych żyjących w nowych związkach, lub które jedynie mieszkają razem, obowiązkiem Kościoła jest ukazanie im pedagogii łaski w ich życiu i dopomożenie im w osiągnięciu pełni planu Bożego, co jest zawsze możliwe z mocą Ducha Świętego⁶².

To rozeznanie duszpasterskie winno rozróżniać sytuacje nieregularne, na przykład osób, które czyniły wielkie wysiłki, aby

⁵⁸ Por. AL, n. 241.

⁵⁹ Por. AL, n. 242.

⁶⁰ AL, n. 243.

⁶¹ Por. AL, n. 296–297.

⁶² AL, n. 297.

uratować pierwsze małżeństwo, i doznały niesprawiedliwego porzucenia⁶³.

Franciszek wprowadza w adhortacji *Amoris laetitia* stopniowość, sięgając do *Familiaris consortio*. Sprawia ona, iż człowiek poznaje i czyni dobro moralne odpowiednio do etapów swojego rozwoju⁶⁴. Adhortacja *Amoris laetitia* przywołuje możliwość przystąpienia do sakramentów świętych rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek, określoną w adhortacji *Familiaris consortio*⁶⁵. Wydaje się jednak, że adhortacja *Amoris laetitia* jak gdyby pragnęła te możliwości poszerzyć, nie określając tego dokładnie⁶⁶. Trzeba dodać, iż papież Franciszek w adhortacji nie mówi ani o zasadach, ani o konkretnych okolicznościach dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych, które zawarły ponowny związek. Wielokrotnie natomiast przywołuje zasadę nierozzerwalności sakramentalnego małżeństwa⁶⁷. Dlatego ważna jest interpretacja przywołanej adhortacji. W szczególności sprawa dopuszczenia rozwiedzionych do sakramentów wymaga zarówno interpretacji naukowej, dokonywanej przez ekspertów, jak i urzędowej, dokonywanej głównie przez konferencje biskupie. Podobnej interpretacji potrzebować będzie stwierdzenie:

Ich (rozwiedzionych) udział może wyrażać się w różnych posługach kościelnych: trzeba rozeznaczyć, które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej oraz instytucjonalnej można przezwyciężyć⁶⁸.

63 Por. AL, n. 298.

64 Por. AL, n. 295.

65 Por. AL, n. 298.

66 Por. AL, przypis 329 i 351, n. 298, 302, 303, 305.

67 Por. AL, n. 71–75, 292.

68 AL, n. 299.

Na przykład: czy można by dopuścić do funkcji chrzestnego osobę rozwiedzioną? Albo do udziału w radzie duszpasterskiej?

Trzeba zauważyć, że adhortacja *Familiaris consortio* jasno określa możliwości dopuszczenia osób żyjących w związkach nieprawidłowych do korzystania z sakramentów. Przypadki te są wyjątkowe. Natomiast adhortacja *Amoris laetitia* przywołuje rozwiązania adhortacji Jana Pawła II, ale wczuwając się w dramatyczną sytuację katolików rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki, odwołując się do miłosierdzia Bożego, prowadzi rozważania sugerujące poszerzenie tych możliwości. Nie określa tego w sposób precyzyjny i dlatego pozostawia sytuację otwartą, wymagającą dalszych dyskusji i rozstrzygnięć. Wydaje się, iż sprawę tę podejmą konferencje biskupie, które winny postarać się o poprawność doktrynalną i jednolitość rozstrzygnięć w kwestiach związanych z wiarą i moralnością.

Biskupi polscy, uczestnicy XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (4–25 października 2015 roku), w swoich wypowiedziach podczas synodu i po jego zakończeniu podkreślali, że dotychczasowa dyscyplina dopuszczenia katolików rozwiedzionych do sakramentów pozostaje bez zmian. Wydaje się, że po opublikowaniu adhortacji *Amoris laetitia* zaistniała potrzeba przygotowania i opublikowania dokumentu Konferencji Episkopatu Polski podającego i uzasadniającego rozstrzygnięcie tego tematu.

Zakończenie

Zarówno adhortacja *Familiaris consortio*, jak i adhortacja *Amoris laetitia* wpisują się w nauczanie Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Ta druga jest kontynuacją pierwszej, gdyż odwołuje się do niej dziewiętnaście razy; również z tego względu, że omawia te same zagadnienia, na przykład: małżeństwo i rodzina w nauczaniu Biblii i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, miłość w rodzinie, zadania

i rola rodziny, kryzys małżeństwa i jego przejawy, wyrażające się również w związkach nieprawidłowych czy nieregularnych. Dlatego na pytanie postawione w temacie artykułu – czy jest to kontynuacja twórcza? – trzeba odpowiedzieć: zdecydowanie tak! Czego nie omieszkaliśmy zaznaczyć tu i ówdzie w treści artykułu.

Na osobną uwagę zasługuje obszerny komentarz w adhortacji *Amoris laetitia* do Hymnu o miłości św. Pawła Apostoła, na kanwie którego papież zaprezentował znaczenie miłości w małżeństwie i rodzinie. Podobnie ważne jest podkreślenie przez papieża duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Trudny temat dopuszczenia do sakramentów katolików żyjących w związkach niesakramentalnych adhortacja *Amoris laetitia* pozostawia otwarty, wymagający dopracowania.

Obydwie zaprezentowane adhortacje stanowią konstruktywny wkład w nauczanie o małżeństwie i rodzinie. Zadaniem zaprezentowanego artykułu było jedynie porównanie niektórych zagadnień w nich poruszonych, nie zaś ocena wartości omawianych adhortacji.

SUMMARY

Is apostolic exhortation *Amoris laetitia* a creative continuation of apostolic exhortation *Familiaris consortio*?

Both apostolic exhortations *Amoris laetitia* of Pope Francis and *Familiaris consortio* of pope John Paul II are deeply rooted in the Bible and the teaching of the Magisterium. The two documents in question present mainly: marriage and family love and the role and tasks of service for life and building church and secular community. The difficult problem of admission

of divorced and re-married Catholics to sacraments was solved in *Familiaris consortio*, but *Amoris laetitia* left the problem open as a problem that requires further investigation, discussion and settlements.

Keywords: marriage, family, love in family, service for life, education, irregular unions, dis-concernment, assistance

Jan Dyduch, *Adhortacja „Amoris laetitia” twórczą kontynuacją adhortacji „Familiaris consortio”?*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia”*, red. Piotr KroczeK, Kraków 2017, s. 27–46 (*Annales Canonici Monographiae*, 6).

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.03>

Dopuszczenie do sakramentów wtajemniczenia osoby w nieregularnej sytuacji małżeńskiej

Sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego są chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że stanowią one fundament życia chrześcijańskiego. Uczestnictwo w Boskiej naturze, które otrzymują w nich ludzie, objawia pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego człowieka. Odrodzony przez chrzest – zostaje umocniony w bierzmowaniu, aby w Eucharystii otrzymać pokarm życia wiecznego¹.

W niniejszym przedłożeniu zajmiemy się niezwykle trudnym problemem udzielania wspomnianych sakramentów osobie pozostającej w tak zwanej nieregularnej sytuacji małżeńskiej, czyli żyjącej w kolejnym związku (na wzór małżeństwa), który nie jest ważnym lub sakramentalnym małżeństwem. W pierwszej części zostaną omówione zasady dopuszczania do interesujących nas sakramentów, przewidziane przez *Kodeks prawa kanonicznego*. Kolejna dotyczy kwestii przygotowania dorosłych do wtajemniczenia chrześcijańskiego. W trzeciej części opracowania zostanie

1 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK] 1212.

dokonana próba oceny sytuacji osób żyjących w związkach nieregularnych w świetle najnowszego dokumentu papieskiego *Amoris laetitia*, natomiast na zakończenie zajmiemy się już bezpośrednio rozwiązaniem problemu postawionego w tytule tego przedłożenia.

1. Zasady dopuszczania do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego według Kodeksu prawa kanonicznego

Dopuszczanie do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego dokonuje się według zasad przewidzianych przez prawo kanoniczne. Norma kodeksowa zezwala na udzielanie sakramentów jedynie osobom, które właściwie o nie proszą, są odpowiednio przygotowane, a prawo nie zabrania im przyjęcia tych środków zbawczych². W XXI wieku raczej nie udziela się sakramentów dorosłym niezwracającym się do duszpasterzy o możliwość ich przyjęcia. Szczególnie przed sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego przeprowadza się odpowiednie przygotowanie kandydatów. Czasami jednak prawo zabrania udzielenia sakramentu proszącemu. Przyjrzymy się temu w dalszej części opracowania.

Warunkiem chrztu dorosłego jest wyrażenie przez niego woli bycia ochrzczonym, pouczenie go o prawdach wiary oraz obowiązkach wynikających z bycia chrześcijaninem, a także przejście specjalnego okresu przygotowawczego, nazywanego katechumenatem. Taką osobę powinno się również zachęcić do wyrażenia skruchy za popełnione grzechy³. Cały proces przygotowania i przysposobienia dorosłych do chrztu dokonuje się w ramach specjalnie zorganizowanego w tym celu katechumenatu, opierającego się na wskazaniach wydanych przez konferencję biskupów, a także

2 Zob. *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK 1983], kan. 843 § 1.

3 Zob. kan. 865 § 1 KPK 1983.

bardziej szczegółowych unormowaniach biskupa diecezjalnego⁴. Wymaganie wzbudzenia w sobie żalu za grzechy jest związane z godziwością przyjęcia tego sakramentu⁵.

Mniej rygorystyczne warunki muszą być spełnione w przypadku przyjmowania pierwszego sakramentu wtajemniczenia przez dorosłego w niebezpieczeństwie śmierci. Wystarczy wtedy, że posiada on jakąś znajomość głównych prawd wiary, w jakikolwiek sposób ujawni intencję przyjęcia sakramentu i przyrzeknie, że w przyszłości będzie zachowywał nakazy religii chrześcijańskiej⁶. Wymagania są zatem podobne, należy jednak uwzględnić szczególne okoliczności, w których znajduje się proszący o sakrament⁷. W bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci wystarczy stwierdzenie występowania u proszącego – w dowolny sposób wyrażonej – woli prowadzenia chrześcijańskiego życia po ustąpieniu wspomnianego niebezpieczeństwa⁸.

Jeżeli jakaś poważna racja nie stoi na przeszkodzie, dorosły zaraz po chrzcie powinien zostać bierzmowany i uczestniczyć w Eucharystii, przyjmując Komunię św.⁹ Wydaje się, że ustawodawca przewidział w tej normie pojawienie się przeszkód uniemożliwiających udzielenie kolejnych sakramentów wtajemniczenia, czyli odejście od zasady jedności tychże sakramentów podczas sprawowania pierwszego z nich. Przeszkodą będzie na pewno brak możliwości użycia olejów, chleba czy wina przy bierzmowaniu i celebracji Mszy Świętej. Zdrotnym do bierzmowania jest

4 Zob. J. Krzywda, *Chrzest*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3/2, Poznań 2011, s. 52.

5 Zob. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach św. Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983, s. 182.

6 Zob. kan. 865 § 2 KPK 1983.

7 Zob. D. Composta, *L'ufficio Della Chiesa di santificare*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, ed. V. Pinto, Roma 1985, s. 532.

8 Zob. J. Krzywda, *Chrzest*, w: *Komentarz...*, s. 53.

9 Zob. kan. 866 KPK 1983.

chrześcijanin, który wcześniej nie przyjął drugiego z sakramentów wtajemniczenia. Aby przyjęcie sakramentu było jednak godziwe, oprócz spełnienia warunku używania rozumu i odpowiedniego pouczenia kandydat powinien być właściwie dysponowany, mogąc odnowić przyrzeczenia chrzcielne. Wymagania odnoszące się do godziwości nie mają zastosowania w przypadku wystąpienia niebezpieczeństwa śmierci¹⁰. Właściwa dyspozycja dotyczy pozostawania w stanie łaski uświęcającej¹¹. Jak się wydaje, chodzi tutaj o stan w momencie przyjmowania bierzmowania, czyli że w tej ważnej chwili przyjmujący powinien mieć odpuszczone wszystkie popełnione wcześniej grzechy ciężkie. Jeżeli bierzmowanie następuje zaraz po chrzcie, warunek ten jest spełniony niejako automatycznie, bo chrzest zmywa wszystkie grzechy człowieka, wraz z pierworodnym.

Zgodnie z normą kanoniczną do Komunii św. dopuszcza się ochrzczonego, o ile nie zabrania mu tego prawo¹². Według Józefa Krzywdy prawo ogranicza uprawnienie do przyjmowania Eucharystii z powodu braku przygotowania przyjmującego, pełnej jedności z Kościołem katolickim, popadnięcia w kary kościelne oraz uporczywego trwania w jawnym grzechu ciężkim. Te ograniczenia wymagają ścisłej interpretacji¹³. Jak się wydaje, osoby rozwiedzione, które żyją z nowymi partnerami jak w małżeństwie, mogą być uznane za trwające z uporem w ciężkim grzechu jawnym, jeżeli ich sytuacja jest znana w szerszym środowisku, np. w pracy, w większej grupie rodziny lub przyjaciół. Zdarzają się jednak przypadki, że para taka jest uznawana przez otoczenie, a nawet przez swojego duszpasterza za żyjącą w przykładowym małżeństwie

¹⁰ Zob. kan. 889 KPK 1983.

¹¹ Zob. J. Krzywda, *Chrzest*, w: *Komentarz...*, s. 77.

¹² Zob. kan. 912 KPK 1983.

¹³ Por. kan. 913, 96, 804, 915 KPK 1983; J. Krzywda, *Chrzest*, w: *Komentarz...*, s. 98.

katolickim. We wspomnianej sytuacji brakuje przesłanki występowania grzechu publicznego.

Do Komunii św. nie powinna przystępować także osoba posiadająca świadomość ciężącego na jej sumieniu jakiegokolwiek grzechu ciężkiego. Grzech taki musi być najpierw odpuszczony podczas sakramentu pokuty albo przez wzbudzenie w sobie aktu żalu doskonałego (o ile istnieje ku temu poważna racja i nie ma możliwości wyspowiadania się)¹⁴. Jeżeli Komunia jest udzielana w triadzie sakramentów wtajemniczenia, podobnie jak w przypadku bierzmowania uznaje się, że przyjmujący posiada wspomnianą dyspozycję.

2. Przygotowanie osoby dorosłej do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia

Po analizie norm dotyczących zasad dopuszczania osób dorosłych do interesujących nas sakramentów przejdźmy do kwestii przygotowania do tego istotnego momentu życia. Będą nas interesowały przede wszystkim kwestie, które mogą się łączyć z sytuacją osób żyjących w tzw. związkach nieregularnych.

Specyfiką katechumenatu, przygotowującego do chrztu i pozostałych sakramentów wtajemniczenia, jest przyjęcie formy stanu, formy bycia chrześcijaninem jeszcze przed momentem pełnego włączenia do Kościoła. Już w starożytności chrześcijańskiej kandydaci musieli gwarantować szczerą intencję między innymi poprzez zaprzestanie uprawiania zawodów niezgodnych z chrześcijaństwem. Pogańscy kapłani, strażnicy świątyń pogańskich, producenci przedmiotów używanych przy uprawianiu kultu, zajmujący się magią, astrologią, wróżbami, nierządem czy zdegenerowanymi formami sportu winni byli zmienić uprawianą profesję, w przeciwnym bowiem razie nie dopuszczano ich

¹⁴ Zob. kan. 916 KPK 1983.

do katechumenatu. Od małżonków wymagano zachowywania wierności, a od pozostałych – czystości. Osoby, które w okresie przygotowania popełniły grzech ciężki, odsyłano do pokutujących, w przypadku zaś recydywy odsuwano definitywnie od wspólnoty chrześcijańskiej¹⁵. Kryterium dopuszczania do chrztu opierało się na trzech elementach: żalu za grzechy, wierze w Kościół oraz radykalnej zmianie życia¹⁶. Chrzt, do którego przygotowywali się katechumeni, był „kąpielą na odpuszczenie grzechów”, stąd też domagano się całkowitego zerwania z nimi i szczególnego, gruntownego nawrócenia¹⁷.

Do starożytnego katechumenatu nawiązują obowiązujące *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, będąc równocześnie głęboko osadzonymi w warunkach życia Kościoła współczesnego¹⁸. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy natomiast, że formacja katechumenów ma na celu umożliwienie im, w odpowiedzi na Bożą inicjatywę i w łączności ze wspólnotą eklezjalną, osiągnięcia dojrzałości w nawróceniu i wierze¹⁹. Jak podaje Czesław Krakowiak, okres katechumenatu to czas intensywnej formacji, wewnętrznego duchowego dojrzewania i wychowywania do chrześcijańskiego stylu życia, dokonujący się przez nawrócenie, katechezę i liturgię²⁰.

¹⁵ Zob. B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, t. 3, Poznań 1992, s. 23.

¹⁶ Zob. M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1982, s. 45–46.

¹⁷ Zob. K. Mikołajczuk, *Realizacja zasady jedności sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w prawodawstwie Kościoła katolickiego*, Kielce 2006, s. 51.

¹⁸ Zob. A. Durak, *Inicjacja chrześcijańska dorosłych*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. J. Kopec i in., Opole 1995, s. 52; K. Mikołajczuk, *Realizacja zasady...*, s. 263.

¹⁹ Zob. KKK 1248.

²⁰ Zob. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 313.

Zgodnie ze wspomnianymi powyżej obrzędami jeden z etapów wtajemniczenia, nazywany „okresem oczyszczenia i oświecenia”, odbywa się po dopuszczeniu kandydata, odznaczającego się „nawróceniem serca i zmianą obyczajów, a także dostateczną znajomością nauki chrześcijańskiej”²¹. Natomiast skrutynia, które uroczyste celebrytuje się w niedzielę, prowadzi do uwolnienia od grzechu i szatana oraz umocnienia w Chrystusie²².

Przygotowanie dorosłych do przyjęcia chrztu i pozostałych sakramentów wtajemniczenia zarówno w czasach apostoelskich, wczesnego chrześcijaństwa, jak i obecnie podkreśla zatem konieczność zmiany życia kandydata. Chodzi tutaj o zmianę radykalną. Musi on zdawać sobie sprawę, że przyszły sposób postępowania ma ujawniać obraz nowego człowieka, dziecka Bożego. Konsekwencją tego wszystkiego, jak się wydaje, powinno być zerwanie z ciężkim grzechem, który ewentualnie był popełniany w ramach wcześniejszego sposobu życia. Przyjmując powyższe założenia, należy postawić pytanie, czy osoby żyjące w tzw. związkach nieregularnych, które nie mają z różnych powodów możliwości zawarcia po chrzcie małżeństwa sakramentalnego, powinny zostać do tego sakramentu, a także do bierzmowania i Komunii św. w ogóle dopuszczone. Odpowiedzi na to niezwykle złożone, trudne pytanie spróbujemy poszukać w najnowszej adhortacji papieża Franciszka pt. *Amoris laetitia*.

²¹ Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1988, nr 23, s. 26.

²² Zob. Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia..., nr 25, s. 27.

3. Próba oceny sytuacji osób żyjących w związkach nieregularnych w świetle adhortacji *Amoris laetitia*

Dnia 19 marca 2016 roku papież Franciszek wydał posynodalną adhortację apostolską *O miłości w rodzinie*. Stanowi ona podsumowanie obrad XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, zakończonego 24 października 2015 roku. Już na początku dokumentu papież podkreśla, że nie wszystkie dyskusje doktrynalne, moralne czy duszpasterskie powinny być rozstrzygane interwencjami Magisterium. Konieczna jedność doktryny i działania Kościoła nie przeszkadza istnieniu różnych sposobów interpretowania pewnych aspektów nauczania²³.

Dokument ten, jak się wydaje, stanowi klucz do rozwiązania problemu dopuszczania interesującej nas grupy osób do przyjmowania Eucharystii, a nawet wcześniej chrztu i bierzmowania. Dopuszczenie zależy od oceny moralnej ich postępowania, szczególnie współżycia seksualnego w związku funkcjonującym na wzór małżeństwa, które według doktryny katolickiej poza faktycznym małżeństwem stanowi materię grzechu ciężkiego.

Najpierw jednak zobaczmy, jakie związki mężczyzny i kobiety są nazywane w adhortacji nieregularnymi. Są zatem nimi związki cywilne, w których nie ma przeszkód, aby strony przystąpiły do sakramentu małżeństwa; dalej – cywilne po wcześniejszym rozwodzie (z przeszkodą uniemożliwiającą zawarcie małżeństwa kanonicznego); i w końcu związki osób, które mieszkają ze sobą jak małżonkowie, lecz nie łączy ich żaden związek formalny na wzór małżeństwa (tzw. konkubiny). W cytowanym dokumencie czytamy, że należy do nich podejść duszpastersko, ukazując Bożą pedagogikę łaski w ich życiu, i pomagać w osiągnięciu pełni planu

²³ Zob. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* [dalej: AL], 19.03.2016, n. 6.

Boga²⁴. W sposób szczególny dokument papieski zwraca uwagę na osoby rozwiedzione żyjące w nowym związku, mogące znaleźć się w różnych sytuacjach, które nie powinny być katalogowane albo zbyt surowo oceniane bez odpowiedniego rozeznania osobistego i duszpasterskiego. Wśród nich wspomina się:

a) osoby żyjące w drugim związku, który z czasem się umocnił, z urodzonymi w nim dziećmi, sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem w życie chrześcijańskie, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i poważną trudnością, aby się z niego wycofać bez popadnięcia w nowe winy,

b) osoby, które podjęły wielki wysiłek, aby uratować swoje pierwsze, sakramentalne małżeństwo, ale doznały porzucenia,

c) osoby posiadające w sumieniu subiektywną pewność nieważności poprzedniego, nieodwracalnie zniszczonego już małżeństwa, które zawarły nowy związek ze względu na wychowanie istniejących z sakramentalnego małżeństwa dzieci²⁵.

Katalog takich przykładów nie jest zamknięty.

Biorąc pod uwagę temat niniejszego opracowania, który odnosi się również do osób pragnących przyjąć chrzest, należy stwierdzić, iż mogą się one znajdować w nieregularnej sytuacji małżeńskiej, jeżeli zawarły kontrakt cywilny z rozwodnikiem wcześniej żyjącym w małżeństwie sakramentalnym albo też same uprzednio żyły w ważnym małżeństwie naturalnym, po czym zawarły kolejny związek, w którym ich sytuacja rodzinna nie pozwala na pozostawienie nowego partnera. Chodzi więc o kandydatów do chrztu niemogących po nim przystąpić do małżeństwa sakramentalnego.

Ojcowie synodalni obradujący nad problemami rodziny w *Relatio Synodi* z 2014 roku stwierdzają, że rozeznanie duszpasterszy zawsze powinno kierować się odpowiednim rozróżnieniem,

²⁴ Zob. AL, n. 297.

²⁵ Zob. AL, n. 298.

ze spojrzeniem dobrze rozeznającym sytuację, ponieważ nie można tutaj znaleźć prostych odpowiedzi²⁶. Natomiast papież Franciszek w *Amoris laetitia* stara się uświadomić, że stopień odpowiedzialności osób żyjących w tzw. związkach nieregularnych, a szczególnie w związkach cywilnych po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego może być zróżnicowany, a jego ocena moralna w różnych przypadkach odmienna. Papież pisze w następujący sposób: „stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku”. Stąd rozmowa z kapłanem na forum wewnętrznym przyczynia się do tworzenia prawidłowej oceny, co ułatwia możliwość pełniejszego uczestnictwa w życiu Kościoła oraz podjęcia konkretnych kroków sprzyjających takowemu uczestnictwu i je rozwijających²⁷.

Jak zauważył autor niniejszego opracowania podczas dyskusji prowadzonej w Kościele przed wspomnianym synodem biskupów, problem niedopuszczania rozwiedzionych po zawarciu nowego kontraktu cywilnego do sakramentów wiąże się przede wszystkim z ciągłym pozostawianiem przez nich w grzechu cudzołóstwa, uznawanego za grzech ciężki. Należy jednak zauważyć, iż do pełnienia tego rodzaju grzechu nie wystarcza sama ciężka jego materia, z którą w takim przypadku mamy niewątpliwie do czynienia. Potrzebna jest równocześnie świadomość i dobrowolność takiego postępowania. Jawi się zatem istotne pytanie: czy osoby posiadające Boże powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie (ze wszystkimi tego konsekwencjami) oraz praktykujące wcześniej takie życie w małżeństwie rzeczywiście są w stanie po rozpadzie związku sakramentalnego, za który mogą absolutnie nie ponosić winy, dobrowolnie żyć już zawsze w celibacie – bezżeństwie

²⁶ Zob. III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio Synodi*, 18.10.2014, par. 25, 45.

²⁷ Zob. AL, n. 300.

i wstrzemięźliwości seksualnej, wbrew wspomnianemu powołaniu otrzymanemu od Stwórcy? Jeżeli tak nie jest, czy uprawnione jest mówienie o pełnej dobrowolności popełnianego przez nich grzechu?²⁸

Odpowiedź na to pytanie daje omawiany dokument papieski: „nie można już mówić, że wszyscy, którzy znajdują się w sytuacji tak zwanej *nieregularnej*, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”. Osoba znająca dobrze normę moralną może mieć duże trudności w zrozumieniu zawartych w niej wartości albo też znaleźć się w określonych warunkach niepozwalających działać inaczej i podejmować inne decyzje bez zaciągania nowej winy. Tak więc mogą zaistnieć czynniki ograniczające zdolność podejmowania decyzji przez interesujące nas osoby²⁹.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy następujące twierdzenie:

Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych³⁰.

W myśl tego odpowiedzialność zmniejszają również niedojrzałość uczuciowa, nabyte nawyki, stany lękowe i inne czynniki psychiczne oraz społeczne³¹. Stąd w pewnych okolicznościach ludzie napotykają na poważne trudności, aby postępować inaczej, niż czynili to dotychczas (w sakramentalnym małżeństwie). Zatem rozeznanie duszpasterskie, które uwzględnia prawidłowo

²⁸ Zob. Z. Janczewski, *Przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Reddite ergo qua sunt caesaris caesari et qua sunt Dei Deo. Studia in honorem prof. Josephi Krukowski dedicata*, Lublin 2015, s. 410.

²⁹ Zob. AL, n. 301.

³⁰ KKK 1735.

³¹ Zob. KKK 2352.

uformowane sumienie, musi uwzględniać tego rodzaju sytuacje. Podobnie – skutki popełnionych czynów nie muszą zawsze być takie same³². Biorąc pod uwagę konkretne uwarunkowania, powinno się lepiej włączyć ludzkie sumienie do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, obiektywnie odbiegających od katolickiego rozumienia małżeństwa. Sumienie może uznać nie tylko, że konkretna sytuacja obiektywnie nie odpowiada ogólnym postanowieniom Ewangelii – może również szczerze i uczciwie uznać, że to, co w danej chwili, jest wielkoduszną odpowiedzią, jaką można dać Bogu, odkrywając z jakąś pewnością moralną, że jest to dar wymagany od samego Boga, pośród złożoności ograniczeń, pomimo że nie jest to w pełni obiektywny ideał. Takie rozeznawanie jest procesem dynamicznym, pozwalającym z czasem na zrealizowanie ideału w pełniejszy sposób³³.

Według Rocco Buttiglione *novum* adhortacji stanowi fakt, iż do tej pory mówiło się o domniemaniu całkowitej winy w kontekście grzechu, który popełniają osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach. Teraz w stosunku do tego grzechu dopuszcza się aspekt subiektywny, jak ma to miejsce np. w przypadku zabójstwa, wyzysku pracowników i wszystkich innych grzechów. Chociaż rozwód i nowy związek obiektywnie pozostają złem, trzeba dobrze rozeznaczyć, czy okoliczności nie zdejmują pełnej odpowiedzialności z danej osoby³⁴.

Cytowane dokumenty papieskie zdają się więc uznawać, że niektóre osoby żyjące poza sakramentalnym związkiem małżeńskim nie popełniają grzechu ciężkiego ze względu na różne okoliczności łagodzące czy też czynniki niejako zmuszające je do takiego sposobu życia. Skoro w takich przypadkach nie występuje przesłanka

³² Zob. AL, n. 302.

³³ Zob. AL, n. 303.

³⁴ Zob. R. Buttiglione, wywiad z 1.06.2016, <http://vaticaninsider.lastampa.it/vatican-insider-polacco/articoli/articoli/45221> (20.11.2016).

dobrowolności popełnianego grzechu, konieczna, aby uznać go za ciężki, spowiednik, zgodnie z wielowiekową praktyką i nauczaniem doktrynalnym Kościoła, ma chyba prawo udzielić rozgrzeszenia, a przez to dopuścić do przyjęcia innych sakramentów.

4. Dopuszczanie do sakramentów wtajemniczenia osób żyjących w nieregularnych sytuacjach małżeńskich

Jakie są konsekwencje zmiany spojrzenia Kościoła na niektóre osoby żyjące jak małżeństwo w związkach niesakramentalnych? Skoro nie zawsze takie postępowanie musi się łączyć z ciągłym życiem w stanie grzechu ciężkiego, czy wolno je dopuszczać do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego? Kluczem do odpowiedzi na to pytanie jest, jak się wydaje, ewentualna możliwość przyjmowania przez nie Eucharystii. Skoro ktoś mógłby przystępować do Komunii św., to być może wolno mu też udzielić bierzmowania, a wcześniej ochrzcić.

Papież Franciszek w odniesieniu do Komunii św. pisze w interesującej nas adhortacji, że ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, iż pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie albo w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, kochać, wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła. Eucharystia nie jest nagrodą dla doskonałych, ale szlachetnym lekarstwem dla słabych³⁵. Sytuację wcześniej powinien rozeznaczyć spowiednik lub kierownik duchowy. Rozeznanie polega na poznaniu aktualnego statusu rodzinnego danej osoby lub obojga partnerów związanych związkiem „nieregularnym”. W pierwszej fazie, jak się wydaje, właściwym będzie tutaj forum pozasakramentalne. Należy wtedy ustalić, czy nie ma podstaw do wniesienia skargi o stwierdzenie

35 Zob. AL, n. 305.

nie nieważności poprzedniego (kanonicznego) małżeństwa albo prośby o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego³⁶. Jeżeli takie podstawy nie istnieją, spowiednik lub kierownik duchowy musi zapoznać się dokładnie z przyczynami rozpadu małżeństwa, powodami zawarcia nowego związku, przebiegiem życia w nim małżonków, sytuacją dzieci, kwestią współżycia intymnego. Trzeba się zorientować, czy nie występują jakieś czynniki „łagodzące”, sprawiające, że w obiektywnej sytuacji ciężkiego grzechu cudzołóstwa dana osoba nie jest winna subiektywnie lub nie ponosi pełnej winy.

Jak pisze Góralski, w procesie rozpoznawania sytuacji małżonka chodzi finalnie o ustalenie:

- 1) czy w jej zaistnieniu (trwanie w obiektywnym grzechu cudzołóstwa) ponosi on poważną winę,
- 2) czy istnieją czynniki łagodzące, powodujące brak u niego subiektywnej lub pełnej winy,
- 3) czy istnieją określone warunki niepozwalające małżonkowi działać inaczej, bez zaciągnięcia nowej, poważnej winy po opuszczeniu aktualnego partnera.

Od ustalenia stanu faktycznego zależy końcowa decyzja o udzieleniu rozgrzeszenia³⁷.

Wśród komentatorów papieskiego dokumentu istnieją tacy, którzy uważają, iż odnosi się on do sytuacji, kiedy rozwiedzeni małżonkowie trwający w nowym związku, po odpowiednim rozoznaniu z pomocą spowiednika lub kierownika duchowego, zdecydowali się na życie „jak brat z siostrą”, zachowując całkowitą wstrzemięźliwość seksualną, a później nie udało im się dotrzymać swojego postanowienia³⁸. Takie spojrzenie nie wydaje się jednak

³⁶ Zob. Z. Janczewski, *Przyjmowanie Eucharystii...*, s. 410.

³⁷ Zob. W. Góralski, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300–308*, Płock 2016, s. 59–60.

³⁸ Należą do nich kard. E. Antonelli i W. Góralski, por. W. Góralski, *Adhortacja apostolska...*, s. 69–75.

do końca słuszne, ponieważ dopuszczanie do Komunii św. tych osób przewidywała już dawno adhortacja apostolska *Familiaris consortio* papieża Jana Pawła II z 22 listopada 1981 roku³⁹.

Bliższa zamysłowi papieża Franciszka jest interpretacja zawarta w dokumencie biskupów regionu duszpasterskiego Buenos Aires z 5 września 2016 roku, zawierająca również wskazówki na temat osób rozwiedzionych i trwających w nowych związkach, nawiązująca do adhortacji *Amoris laetitia*. W dokumencie czytamy, że należy mówić nie o „zgodzie” na dostęp interesujących nas osób do sakramentów, a raczej o „procesie rozeznania” z udziałem duszpasterza. Droga ta nie musi ostatecznie prowadzić do udzielenia im sakramentów, ale kierować ku innym formom większej integracji z życiem Kościoła, np. przez uczestnictwo w różnorodnych grupach duszpasterskich czy zaangażowanie w posługi kościelne. Jeśli jest to wykonalne w konkretnych warunkach, szczególnie, gdy oboje znajdują się na „drodze wiary”, można im zaproponować życie we wstrzemięźliwości seksualnej, otwierające drogę do sakramentu pojednania. Jeżeli natomiast w konkretnym przypadku istnieją ograniczenia zmniejszające odpowiedzialność i winę, szczególnie kiedy osoba uważa, że popadłaby w kolejne winy ze szkodą dla dzieci z nowego związku, *Amoris laetitia* otwiera możliwość dopuszczenia do sakramentów pojednania i Eucharystii, ponieważ pozwolą one danej osobie na dalsze dojrzewanie i wzrost mocą łaski. Takiej możliwości nie należy jednak uznawać za bezwarunkowe dopuszczanie do sakramentów⁴⁰.

W tym miejscu należy zauważyć, że następca św. Piotra, Franciszek, w liście z 8 września 2016 r. skierowanym do twórców

³⁹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22.11.1981, n. 84.

⁴⁰ Zob. Obispos de la Region Pastoral Buenos Aires, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*, <http://infocatolica.com/?t=ic&cod=27336> (20.11.2016).

cytowanego dokumentu stwierdza, iż „jest on bardzo dobry i doskonale wyjaśnia znaczenie rozdziału VIII”. Autor stanowczo podkreśla, że „nie istnieją inne interpretacje tego fragmentu adhortacji”⁴¹. Uznaje zatem interpretację biskupów argentyńskich niejako za swoją.

Czy można powiedzieć, że papież Franciszek zmienił doktrynę Kościoła na temat małżeństwa i jego nierozzerwalności? Taka teza jest absolutnie nieuzasadniona. Wielowiekowa doktryna nie została zmieniona i nie może się zmienić w przyszłości. Zmiana następuje, jak się wydaje, jedynie w samej dyscyplinie, która wciąż ewoluuje, dopasowując się do konkretnych warunków życia człowieka w czasach mu współczesnych. Jeszcze na początku XX wieku każdy grzech dotyczący szóstego przykazania Bożego był uznawany za śmiertelny, a osoby żyjące jak brat z siostrą w związku cywilnym, po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego, nie posiadały prawa do przyjmowania Komunii św. W drugiej połowie wieku to się zmieniło. Papież zdaje się czynić kolejny krok naprzód, ukazując nowy sposób oceny moralnej postępowania interesujących nas osób w konkretnej, indywidualnej sytuacji⁴².

Wracając do problemu postawionego na początku powyższego przedłożenia: czy osobom znajdującym się w tzw. związkach nieregularnych można udzielać sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego? W odniesieniu do przyjęcia do Kościoła i kolejnego ich sprawowania (chrztu, bierzmowania, Eucharystii), tak jak to zostało ukazane na początku, pierwotnie nie czyniono tego w przypadku prowadzenia przez kandydata życia niezgodnego

⁴¹ Francisco, *Los Obispos de la Region Pastoral Buenos aires Mons. S. A. Fenoy Delegato de la Region*, w: W. Góralski, *Adhortacja apostolska...*, przyp. 55, s. 80–81.

⁴² Zob. Z. Janczewski, *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 59 (2016) nr 2, s. 53.

z zasadami chrześcijaństwa. Od wielu jednak stuleci przyjęcie do Kościoła jest łatwiejsze, ponieważ wspólnota poprzez chrzest stara się pozyskać kolejnych członków, potencjalnie umożliwiając im rozpoczęcie nowej drogi wiodącej do zbawienia. Ich *salus animarum* staje się *suprema lex*. W przypadku interesujących nas osób w praktyce czasami wyjątkowo dopuszczało się je do chrztu, bierzmowania i jednorazowo do Komunii św.

Kluczem do rozwiązania interesującego nas problemu jest, jak się wydaje, odpowiedź na pytanie, czy osoby znajdujące się w nieregularnej sytuacji małżeńskiej będą mogły później w pełni uczestniczyć w życiu Kościoła, szczególnie regularnie przystępować do Eucharystii. Przyjmowanie tego sakramentu świadczy bowiem niejako o tym, czy ktoś w pełni uczestniczy w duchowym życiu wspólnoty (*comunio*) Kościoła rzymskokatolickiego. Jeśli ta wspólnota udziela mu Komunii św., to znaczy, że jest jej pełnoprawnym członkiem. Stąd jeżeli po przeprowadzeniu starannego wglądu w sytuację rodzinną oraz stan duchowy kandydata do chrztu dojdzie się do wniosku, iż po jego otrzymaniu pojawi się możliwość dopuszczania go do Komunii św., należałoby, zwłaszcza biorąc pod uwagę wspomnianą zasadę *salus animarum suprema lex*, zgodzić się na udzielenie chrztu.

A zatem jeśli w świetle omawianego papieskiego dokumentu przyjmuje się, że niektóre z interesujących nas osób nie żyją w grzechu ciężkim, wydaje się, że w takiej sytuacji nie istnieje przeszkoda zabraniająca ich ochrzczenia, bierzmowania i udzielania Komunii (nie tylko jednorazowej). W przypadku kiedy zostały ochrzczone już wcześniej, tym bardziej można je bierzmować. W każdym razie przy okazji porady duchowej lub spowiedzi nie można nakłaniać danej osoby do porzucenia dotychczasowego sposobu życia, o ile będzie się to wiązało z zaciąganiem nowej, ciężkiej winy moralnej w stosunku do potomstwa istniejącego z obecnego związku czy do innych osób. Na to przynajmniej

wskazuje *Amoris laetitia*⁴³. Duszpasterzom absolutnie nie wolno przecież namawiać do popełnienia kolejnego grzechu.

Na zakończenie należy stanowczo podkreślić, że dopuszczanie do sakramentów wtajemniczenia mogłoby być traktowane jedynie jako sytuacja wyjątkowa i nadzwyczajna, a nie – rutynowe działanie duszpasterskie.

Zakończenie

Zazwyczaj przed przyjęciem sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego przeprowadza się odpowiednie przygotowanie kandydatów. Cały proces przygotowania i przysposobienia dorosłych do chrztu dokonuje się w ramach specjalnie zorganizowanego w tym celu katechumenatu. Jeżeli jakaś poważna racja nie stoi na przeszkodzie, dorosły zaraz po chrzcie powinien zostać bierzmowany i uczestniczyć w Eucharystii, przyjmując Komunię św. Wśród wymogów do chrztu istnieje potrzeba wzbudzenia w sobie żalu za dotychczas popełnione grzechy. Natomiast do bierzmowania zdatnym jest chrześcijanin, który wcześniej nie przyjął tego drugiego z sakramentów wtajemniczenia. Aby przystąpienie do sakramentu było jednak godziwe, oprócz używania rozumu i odpowiedniego pouczenia kandydat ma być właściwie dysponowany – i o ile bierzmowanie nie jest połączone z chrztem, musi odnowić przyrzeczenia chrzcielne. Do Komunii św. nie może przystępować osoba posiadająca świadomość ciężącego na jej sumieniu grzechu ciężkiego. Grzech taki powinien być najpierw odpuszczony podczas sakramentu pokuty. Jeżeli jednak Komunia jest udzielana w triadzie sakramentów wtajemniczenia, podobnie jak w przypadku bierzmowania uznaje się, że przyjmujący posiada wspomnianą dyspozycję. Należy zauważyć, iż specyfiką katechumenatu, przygotowującego do chrztu i pozostałych sakramentów

⁴³ Zob. AL, n. 298 i 301.

wtajemniczenia, jest przyjęcie formy stanu, formy bycia chrześcijaninem, jeszcze przed momentem pełnego włączenia do Kościoła. Proces przygotowania dorosłych do przyjęcia chrztu i pozostałych sakramentów wtajemniczenia zarówno w czasach apostołskich, wczesnego chrześcijaństwa, jak i obecnie wymaga koniecznie zmiany życia kandydata. Stąd czasami prawo kościelne zabrania, aby sakramentu udzielić proszącemu, który w dalszym ciągu będzie żył na sposób osób niewierzących.

Problem możliwości udzielania interesujących nas sakramentów dotyczy między innymi osób żyjących w nieregularnych sytuacjach małżeńskich. W najnowszej adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek stara się uświadomić, że stopień odpowiedzialności osób żyjących w tzw. związkach nieregularnych, a szczególnie w związkach cywilnych po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego może być różnicowany, a ocena moralna w różnych przypadkach inna. „Nie można już mówić, że wszyscy, którzy znajdują się w sytuacji tak zwanej *nieregularnej*, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”. Osoba znająca dobrze normę moralną może mieć duże trudności w zrozumieniu zawartych w niej wartości albo też znaleźć się w określonych warunkach niepozwalających działać inaczej i podejmować decyzje bez zaciągania nowej winy. Tak więc czasami istnieją czynniki ograniczające zdolność podejmowania decyzji przez interesujące nas osoby. *Novum* adhortacji stanowi fakt, iż do tej pory mówiło się o domniemaniu całkowitej winy w kontekście grzechu, jaki popełniają osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach. Teraz w stosunku do tego grzechu dopuszcza się aspekt subiektywny. Chociaż rozwód i kolejny związek obiektywnie pozostają złem, trzeba dobrze rozeznaczyć, czy okoliczności nie zdejmują pełnej odpowiedzialności z danej osoby. Papież Franciszek w odniesieniu do Komunii św. pisze w interesującej nas adhortacji, że ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, iż pośród

pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie albo w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, kochać, wraść w życie łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła. Eucharystia nie jest nagrodą dla doskonałych, ale szlachetnym lekarstwem dla słabych.

Istotną dla całego Kościoła interpretację adhortacji *Amoris laetitia* zawiera dokument biskupów regionu duszpasterskiego Buenos Aires z 5 września 2016 roku, ze wskazówkami na temat osób rozwiedzionych i trwających w nowych związkach. Biskupi argentyńscy stwierdzają, że należy mówić nie o „zgodzie” na dostęp interesujących nas osób do sakramentów, a raczej o „procesie rozeznania” z udziałem duszpasterza. Droga ta wcale nie musi ostatecznie prowadzić do udzielenia im sakramentów. Jeżeli jednak w konkretnym przypadku istnieją ograniczenia zmniejszające odpowiedzialność i winę, szczególnie kiedy dana osoba uważa, że popadłaby w kolejne winy ze szkodą dla dzieci z nowego związku, *Amoris laetitia* otwiera możliwość dopuszczenia do sakramentów pojednania i Eucharystii, ponieważ pozwolą one na dalsze dojrzewanie i wzrost mocą łaski. Takiej możliwości nie należy jednak uznawać za bezwarunkowe dopuszczanie do sakramentów. Papież Franciszek w liście z 8 września 2016 roku skierowanym do twórców cytowanego dokumentu stwierdza, iż „jest on bardzo dobry i doskonale wyjaśnia znaczenie rozdziału VIII”. Autor stanowczo podkreśla, że „nie istnieją inne interpretacje tego fragmentu adhortacji”. Uznaje zatem interpretację biskupów argentyńskich niejako za swoją.

Jeżeli w świetle papieskiej adhortacji przyjmuje się, że niektóre osoby znajdujące się w nieregularnej sytuacji małżeńskiej nie żyją w grzechu ciężkim, wydaje się, że w takich przypadkach nie istnieje również przeszkoda zabraniająca ich ochrzcenia, bierzmowania i udzielania Komunii (nie tylko jednorazowej). Jeśli jednak zostały ochrzczone już wcześniej, tym bardziej można

je bierzmować. W każdym razie przy okazji porady duchowej lub spowiedzi spowiednik lub kierownik duchowy nie może nakłaniać danej osoby do porzucenia dotychczasowego sposobu życia rodzinnego, o ile będzie się to wiązało z zaciągnięciem nowej, ciężkiej winy moralnej.

Jak pisze jezuita James Martin, Kościół potrzebuje nieustannie się odnawiać, doceniając ważną rolę, jaką odgrywa w przeżywaniu wiary instytucja indywidualnego sumienia. Większość katolików wie również, że powinność słuchania głosu sumienia dotyczy jego „dobrze uformowanej” postaci, to znaczy tej, która zna i akceptuje Ewangelię i nauczanie Kościoła oraz gotowa jest do wprowadzania tej wiedzy w czyn. Krytycy adhortacji Franciszka nie pojmują, że Bóg może współdziałać z człowiekiem w bezpośredni sposób. Bóg porusza ludzi, pociesza, przynagla. Bóg pomaga im zrozumieć Ewangelię oraz nauczanie Kościoła w kontekście ich osobistego doświadczenia. Ostatecznie Bóg pomaga im podejmować dobre decyzje⁴⁴.

SUMMARY

Admission to the sacraments of Christian initiation of the persons who live in an irregular marriage situation

In the modern world many divorced people live with a new partner in a relationship similar to marriage. They cannot contract valid and sacramental

44 Zob. J. Martin SJ, *What Some Critics of 'Amoris Laetitia' Are Missing*, transl. J. Mikuczewski, <http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,2415,co-umykanietych-krytykom-adhortacji-franciszka.html> (21.10.2016).

marriage in Roman Catholic Church. This article shows the situation of those people in regard to admission to the sacrament of baptism, confirmation and Holy Communion, after pope Francis' new document *Amoris laetitia*. The first part of the article shows the basis of admission to sacraments of Christian initiation in canon law. The next one is about preparation of an adult person to those sacraments. The third is trying to judge situation of persons in an irregular marriage situation in *Amoris laetitia*. Last part of the article shows today's possibilities of admission of a person in an irregular marriage situation to the sacraments of initiation.

Keywords: sacraments of Christian initiation, baptism, confirmation, Holy Communion, marriage, irregular marriage situation, admission to sacraments

Zbigniew Janczewski, *Dopuszczenie do sakramentów wtajemniczenia osoby w nieregularnej sytuacji małżeńskiej*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia”*, red. Piotr Kroczyk, Kraków 2017, s. 47–68 (Annales Canonici Monographiae, 6).

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.04>

Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwu bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?

Problematyka możliwości pełnego udziału w Eucharystii wierznych, którzy żyją w związkach na sposób małżeński, jednakże bez ważnie zawartego małżeństwa kanonicznego, była przedmiotem wielu dyskusji i dokumentów Magisterium kościelnego. Kwestia ta jest także regulowana przez odpowiednie normy prawa kanonicznego oraz jest przedmiotem norm moralnych, które przecież stanowią integralną część dyscypliny Kościoła. Do momentu opublikowania adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka sprawa wyglądała na dość jasno uregulowaną. Co więcej, w miarę jednolita była też praktyka kościelna. Jeżeli ktoś nie stosował wypracowanych – zwłaszcza przez ostatnich papieży: św. Jana Pawła II i Benedykta XVI – zasad postępowania w takich sytuacjach, był uznawany za tego, kto narusza prawo i dyscyplinę kościelną. Wszystko zmieniło się pod wpływem niejasnych sformułowań zawartych w ósmym rozdziale wspomnianej adhortacji. Sformułowania te doprowadziły do powstania nie tylko różnych, ale wręcz przeciwnych interpretacji obowiązującej aktualnie dyscypliny Kościoła w tej materii.

Przedmiotem niniejszej publikacji będzie analiza obowiązującego stanu prawnego regulującego kwestię pełnego uczestnictwa wiernych w sakramencie Eucharystii w świetle adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka. Pytanie badawcze brzmi: czy papież dokonał zmiany obowiązujących do tej pory kryteriów dopuszczenia do Komunii św. wiernych żyjących w związkach niesakramentalnych? A jeśli tak, to czy ta zmiana prowadzi do odrzucenia znaczenia norm obiektywnych na rzecz subiektywnego osądu?

Podjmując próbę znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania, należy najpierw przedstawić aktualnie obowiązujący stan prawny oraz funkcjonującą do tej pory dyscyplinę kościelną w tym zakresie. Następnie należy wskazać na te fragmenty papieskiego dokumentu, które wzbudziły kontrowersje interpretacyjne, oraz przedstawić najbardziej znaczące reakcje na nie.

1. Aktualny stan prawny i dyscyplinarny

Kwestia norm kanonicznych regulujących przystępowanie wiernych do Komunii św. była w przeszłości po wielokroć omawiana przez wielu kanonistów¹. Dlatego w tym miejscu zagadnienie

¹ Odwołując się tylko do najnowszych tekstów, można wymienić: Z. Janczewski, *Przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin 2014; U. Nowicka, *Komunia dla rozwodników? Refleksje na kanwie wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary z 23 października 2013 r.*, w: *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin 2014; W. Góralski, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym*, Płock 2016; V. De Paolis, *I divorziati risposati e i sacramenti dell'eucaristia e della penitenza*, „Periodica” 103 (2014), s. 541–594; M. A. Ortiz, *The Pastoral Care of Divorced and Civilly Remarried Members of the Faithful and Their Call to Holiness*, w: *Mercy and*

to zostanie przedstawione w sposób schematyczny, oddający istotę obowiązującej normatywy kanonicznej z uwzględnieniem pewnych trudności interpretacyjnych sygnalizowanych przez autorów.

Dyscyplina kanoniczna sakramentów świętych wynika wprost z doktryny Kościoła. Ma ona szczególne znaczenie nie tylko dla ustanowienia właściwego porządku ich sprawowania i przyjmowania, ale przede wszystkim dla zachowania istoty oraz tożsamości wspólnoty Kościoła i jego organizacji zgodnie z wolą Boskiego Założyciela. Ta dyscyplina opiera się o kilka założeń, które stanowią sam rdzeń doktryny katolickiej.

Po pierwsze należy zachowywać zawsze świadomość, że sakramenty Nowego Przymierza zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa i dane Kościołowi. Dlatego są takie same dla całego Kościoła i należą do depozytu wiary². Z tego wynikają dwie bardzo ważne normy kanoniczne: najpierw ta, która stanowi, że więź sakramentalna jest jedną z trzech istotnych więzi i gwarancji pełnej wspólnoty Kościoła katolickiego tutaj na ziemi³; a następnie ta, która przesądza, że określanie wymogów do ważności celebracji sakramentów należy wyłącznie do kompetencji najwyższej władzy kościelnej⁴, przy czym nawet ta władza nie może w sposób

Law in Marriage, ed. P. M. Dugan, L. Navarro, Montreal 2015, s. 87–142; W. Kowal, *The Non-Admission of the Divorced and Remarried Persons to Holy Communion. Canon 915 Revisited*, „*Studia Canonica*” 49 (2015), s. 411–441; J. Granados, *Divorziati in nuova unione civile ed Eucaristia. La risposta della misericordia*, „*La Rivista del Clero Italiano*” 96 (2015), s. 598–610; Z. Janczewski, *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „*Prawo Kanoniczne*” 59 (2016) nr 2, s. 41–58.

2 Por. Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, w: DS 1600–1601; *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK] 1114; *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK 1983], kan. 841; *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich* [dalej: KKKW], kan. 669.

3 Por. kan. 205 KPK 1983; kan. 8 KKKW.

4 Por. kan. 841 KPK 1983; kan. 669 KKKW.

zupełnie dowolny zmieniać obrzędów sakramentalnych, ponieważ liturgia sakramentalna jest elementem konstytutywnym Tradycji Kościoła⁵.

Po drugie wierni mają prawo do tego, aby uzyskiwać pomoc w rozwoju własnego życia duchowego w dążeniu do świętości, zwłaszcza w postaci słowa Bożego i sakramentów⁶. Dlatego szafarze sakramentów mają obowiązek udzielenia ich każdemu wier-nemu, który o nie właściwie prosi, jest odpowiednio przygotowany i prawo nie zabrania mu przyjęcia danego sakramentu⁷.

Po trzecie wśród siedmiu sakramentów Kościoła wyjątkowe miejsce zajmuje sakrament Eucharystii. Jest on najbardziej czci-godnym sakramentem, gdyż zostało w nim zawarte całe duchowe dobro Kościoła, którym jest sam Chrystus. Dlatego Eucharystia stanowi szczyt i źródło całego kultu oraz życia chrześcijańskiego. Częste przyjmowanie Komunii św. jest zalecane wiernym przez Kościół. Każdy wierny jest zobowiązany do jej przyjmowania przy-najmniej raz w roku, najlepiej w okresie wielkanocnym, po przy-gotowaniu się przez sakrament pojednania i post⁸.

Przypomniane powyżej podstawowe zasady doktryny sakra-mentalnej Kościoła w sposób jednoznaczny przesądzają o tym, że sprawowanie i przyjmowanie sakramentów nie jest i nie może być pozostawione dowolnym decyzjom szafarzy, wiernych czy na-wet wspólnoty kościelnej. Sakramenty święte, mając swoje źródło w woli Jezusa Chrystusa i będąc aktami ściśle eklezjalnymi, mu-szą bowiem podlegać – i w rzeczywistości podlegają – normom, które mają na celu ochronę ich tożsamości i świętości. Taki bo-wiem jest cel prawa kanonicznego, które po to istnieje w Kościele,

5 Por. KKK 1124–1125.

6 Por. kan. 213 KPK 1983; kan. 16 KKKW.

7 Por. kan. 843 § 1 KPK 1983.

8 Por. KKK 1389; kan. 897, 898, 912, 919 § 1, 920 § 1–2 KPK 1983; kan. 698, 699 § 3, 713 § 2 KKKW.

aby „wykonywanie funkcji powierzonych mu z nieba, zwłaszcza świętej władzy sprawowania sakramentów, było należycie uporządkowane”⁹.

Do tej konstatacji należy dodać kolejną. Normy prawa kanonicznego z chwilą ich promulgacji przez prawowitą władzę zaczynają obiektywnie istnieć i obowiązywać ich adresatów¹⁰. Normy prawne ze swej istoty mają charakter generalny i abstrakcyjny. Ich ukonkretnienie następuje w akcie stosowania prawa¹¹.

Aplikując te zasady ogólne do prawa o sakramentach, należy stwierdzić, że udzielanie i przyjmowanie sakramentów, w tym także udzielanie i przyjmowanie Eucharystii, jest regulowane przez obiektywnie istniejące normy prawa kanonicznego. Wśród tych norm są takie, które mają szczególne znaczenie dla omawianej problematyki.

Pierwszą z nich jest norma stanowiąca prawo i zarazem obowiązek przyjmowania Komunii św. przez ochrzczonych¹². Przyjmowanie Eucharystii ma szczególne znaczenie w niebezpieczeństwie śmierci oraz gdy jest ona udzielana na sposób wiatyku¹³. Natomiast obowiązek przystąpienia do Komunii św. powinien być przez wiernych realizowany w okresach ustanowionych przez tradycję lub prawo partykularne Kościołów *sui iuris*, a zwłaszcza w okresie wielkanocnym¹⁴. Tak więc podstawową zasadą kanoniczną jest prawo wiernego do Eucharystii oraz obowiązek jej przyjmowania przynajmniej raz w roku, najlepiej w okresie wielkanocnym.

9 Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges* (25.01.1983).

10 Por. kan. 7 i 12 KPK 1983; kan. 1488 i 1491 KKKW.

11 Por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t.1: *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 69–76; 134–155.

12 Por. kan. 912 KPK 1983.

13 Por. kan. 921 i 922 KPK 1983; kan. 708 KKKW.

14 Por. kan. 920 KPK 1983; kan. 708 KKKW.

Jednak prawo do przyjęcia Eucharystii nie jest bezwarunkowe. Prawo kanoniczne określa bowiem także warunki i okoliczności, które uniemożliwiają wiernemu przyjęcie Komunii św. Mają one charakter wykluczający. Jednocześnie normy te wyraźnie się od siebie różnią.

Pierwsza z tych norm zakazuje przystępować do Komunii Świętej tym wiernym, którzy mają świadomość pozostawania w grzechu ciężkim, bez odbycia uprzednio sakramentalnej spowiedzi. Zakaz ten nie obowiązuje w przypadku niemożności skorzystania z sakramentu pokuty i pojednania oraz pod warunkiem zaistnienia poważnej racji. W takim przypadku wymaga się jednak od wiernego zastosowania nadzwyczajnej formuły oczyszczenia duszy z grzechów ciężkich przez wzbudzenie aktu żalu doskonałego, który to akt zawiera już w sobie postanowienie wysповідania się przy pierwszej nadarzającej się okazji¹⁵. Norma ta pozostawia zatem decyzję o przystąpieniu do Komunii św. osądowi sumienia wiernego. Oznacza to, że wierny na podstawie obiektywnie istniejącej normy kanonicznej podejmuje autonomiczną, subiektywną decyzję w zakresie wewnętrznym (*forum internum*) o przystąpieniu bądź też nie do Komunii św. Warto przy tym podkreślić, że decyzja podjęta w sumieniu ma oczywiście swoje skutki w zakresie zewnętrznym, gdyż udział wiernych w Eucharystii jest co do zasady faktem publicznym. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że to właśnie ta norma jest najczęściej stosowana przez wiernych, którzy świadomie nie przystępują do Komunii św. To jest po prostu powszechna praktyka w prawidłowo funkcjonującej wspólnotie. Jeśli mielibyśmy odpowiedzieć na pytanie, co jest główną przyczyną wykluczającą wiernych z pełnego uczestnictwa w sakramencie Eucharystii, to odpowiedź jest oczywista – osąd sumienia wiernego o stanie grzechu ciężkiego. I na odwrót – osąd sumienia o braku grzechu

¹⁵ Por. kan. 916 KPK 1983; kan. 711 KKKW.

ciężkiego umożliwia wiernemu podjęcie decyzji o przyjęciu Eucharystii. Podsumowując, należy stwierdzić, że powszechna praktyka przyjmowania Eucharystii przez wiernych bazuje na obiektywnej normie kanonicznej, która upoważnia wiernego do podjęcia autonomicznej decyzji o przyjęciu Eucharystii w oparciu o osąd sumienia. Zatem nie ulega wątpliwości, że co do zasady o przystąpieniu do Komunii św. decydują w sposób autonomiczny poszczególni wierni, jednakże pod warunkiem braku innych prawnych zakazów.

Poza tą zasadniczą i powszechnie stosowaną normą w kościelnym porządku prawnym istnieje jeszcze inna zasada regulująca przyjmowanie Eucharystii przez wiernych. Jest ona zawarta odpowiednio w kan. 915 KPK 1983 i kan. 712 KKKW. Ponieważ przepisy tych dwóch kanonów różnią się nieco między sobą, warto w tym miejscu przytoczyć ich brzmienie. Kanon 915 KPK 1983 stanowi: „Do Komunii świętej nie należy dopuszczać ekskomunikowanych lub podlegających interdyktowi, po wymierzeniu lub deklaracji kary, jak również innych osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim”. Natomiast formuła kan. 712 KKKW jest bardziej lakoniczna i brzmi: „Przyjęcie Boskiej Eucharystii jest zabronione tym, którzy są publicznie znani jako niegodni”.

Pomimo odmiennych sformułowań kodeksowych można z łatwością określić charakter tej normy. Jest to norma zakazująca określonej kategorii wiernych przyjmowania Eucharystii. Nie może ona jednak być postrzegana jako coś wyjątkowego w kościelnym porządku prawnym, ponieważ ten porządek przewiduje możliwość prawnego zakazu przyjmowania sakramentów, jak o tym była mowa powyżej. Jednocześnie należy wskazać na wyraźną różnicę w stosunku do normy zawartej w kan. 916 KPK 1983 i kan. 711 KKKW. W przypadku omawianej normy kan. 915 KPK 1983 i kan. 712 KKKW źródłem zakazu przyjęcia Komunii św. nie jest subiektywna i autonomiczna decyzja wiernego oparta o osąd sumienia, lecz stwierdzenie obiektywnie istniejącego stanu faktycznego.

Tym, co rodzi trudności w interpretacji omawianej normy, jest ogólność sformułowań, które mają wyznaczać desygnaty normy. Kim bowiem są ci, którzy „trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim” czy też są „publicznie znani jako niegodni”? Odnosząc te pytania do omawianej w tej publikacji problematyki, można to pytanie sformułować jeszcze inaczej: czy wierni żyjący po małżeńsku (*uxoris modo*), ale bez zawarcia małżeństwa kanonicznie ważnego, są objęci zakazem tej normy?

Problem ten został już zauważony w pracach nad reformą kodeksu łacińskiego; dlatego też komisja pracująca nad tekstem obecnego kan. 915 KPK 1983 wyraźnie stwierdziła, że norma ta dotyczy z całą pewnością rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach¹⁶, a ewentualna zmiana tej dyscypliny kościelnej, postulowana w głosach niektórych kanonistów i teologów, mogłaby zostać dokonana tylko i wyłącznie przez Stolicę Apostolską. Nie można tego problemu rozstrzygnąć na poziomie komisji¹⁷.

Być może to sformułowanie spowodowało, że sprawa nie została uznana za ostatecznie przesądzoną i nadal istnieje możliwość poszukiwania takich rozwiązań, które chociażby części wiernych dotkniętych tym zakazem pozwoliłyby na pełny udział w Eucharystii.

16 „Textus sufficit cum omnia requisita habeantur: actus gravitas, nempe, et publicitas actus necnon contumacia. Certocertius textus respicit etiam divortiatos et renuptiatos”. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secreteria et Consultoribus datis*, E Civitate Vaticana 1981, s. 214; „Communicationes” 15 (1983) nr 2, s. 194; por. J. Manzanares, *Eucaristia*, w: *Il Codice del Vaticano II. I sacramenti della chiesa*, ed. A. Longhitano, Bologna 1989, s. 100–101.

17 „Nonnulli in animadversionibus petierunt ut hoc in loco textus exhibeatur qui provideat possibilitatem adeundi ad sacram Communionem pro fidelibus divortiat et denuo coniugatis. – Omnes consultores concordat Commissionis non esse istis decernere: erit Sanctae Sedis quaestioni respondere” – „Communicationes” 13 (1981) nr 2, s. 412.

Dlatego też od ponad trzydziestu lat toczy się w Kościele poważna dyskusja na ten temat. W tej dyskusji biorą udział nie tylko teologowie i kanoniści, ale również miały i mają miejsce interwencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła¹⁸.

Dotychczasową dyscyplinę Kościoła w zakresie dopuszczania do Komunii św. wiernych, którzy żyją w związkach nieważnych kanonicznie, można streścić w następujący sposób:

1) Zgodnie z doktryną i stałą praktyką Kościoła osoby rozwiedzione i żyjące w nowych związkach co do zasady nie mogą być dopuszczone do Komunii eucharystycznej ze względu na to, iż żyją w obiektywnym stanie jawnego grzechu ciężkiego.

2) Dopuszczenie do Komunii św. tychże osób, chociaż należy traktować to jako wyjątek od zasady, jest możliwe po spełnieniu określonych warunków, do których należą: uznanie winy i żal za złamanie przymierza małżeńskiego i wierności, nieodwracalność sytuacji nowego związku, realizacja ważnego dobra, zobowiązanie się do zachowania wstrzemięźliwości oraz odsunięcie niebezpieczeństwa zgorszenia.

3) Akt dopuszczenia do Komunii św. dokonuje się poprzez użycie pojednania w sakramencie pokuty, a więc jest aktem *ipso facto* z zakresu wewnętrznego.

4) Akt zobowiązania się do zachowania wstrzemięźliwości może zostać podjęty w zakresie wewnętrznym i poddany pod osąd spowiednika, który posiada władzę oceniania, czy penitent posiada dyspozycję do otrzymania rozgrzeszenia (kan. 978 § 1 i 2 KPK 1983; kan. 980 KPK 1983; kan. 732 § 1 KKKW)¹⁹.

¹⁸ Bardzo dobre streszczenie tej debaty znajdujemy w: W. Góralski, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 8–54.

¹⁹ Szerzej na ten temat pisze P. Steczkowski, *Dopuszczenie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii świętej. Forum externum czy forum internum*, „*Annales Canonici*” 4 (2008), s. 83–97.

W tym miejscu koniecznie należy podkreślić, że w doktrynie Kościoła za rzecz oczywistą przyjmuje się to, że zakaz przyjmowania Komunii św. obejmuje w sposób bezwzględny tych wiernych, którzy podejmują życie na sposób małżeński bez ważnego małżeństwa w sytuacji, gdy nie istnieją żadne przeszkody kanoniczne do jego zawarcia.

2. Synod Biskupów i adhortacja apostolska *Amoris laetitia*

Nowym impulsem do podjęcia tematu udzielania Komunii św. wiernym żyjącym na sposób małżeński bez ważnego kanonicznie małżeństwa i do refleksji nad aktualnie obowiązującą dyscypliną Kościoła w tym zakresie stało się zwołanie przez papieża Franciszka Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym, które pracowało dwuetapowo – w 2014 i w 2015 roku. Pierwszą poważną oznaką tego, że problematyka znów powraca do wewnętrznej dyskusji Kościoła, było wystąpienie niemieckiego kardynała Waltera Kaspera podczas nadzwyczajnego konsystorza kardynałów, który odbywał się w dniach 20–21 lutego 2014 roku w Rzymie. Ów bardzo ceniony (także przez papieża Franciszka) teolog wyraził wówczas opinię, że wierni, którzy po rozpadzie ważnego małżeństwa żyją w nowych związkach, ale wyrażają szczery żal z powodu rozpadu swojego małżeństwa, uregulowali swoje naturalne obowiązki z niego wynikające, definitywnie wykluczyli powrót do tego związku, usiłują żyć w tym drugim związku możliwie jak najlepiej, zachowywać wiarę i wychowywać w niej potomstwo oraz wyrażają pragnienie przyjmowania sakramentów jako źródła siły duchowej, mogliby po okresie pokuty i refleksji przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania, otrzymać rozgrzeszenie i odzyskać prawo do przyjmowania Eucharystii. Uzasadniając tę opinię, kardynał Kasper odwoływał się do dawnej praktyki pokutnej, którą Kościół

stosował wobec tzw. upadłych, czyli tych, którzy porzucili wiarę katolicką, a następnie wyrazili pragnienie powrotu do Kościoła. Jednocześnie niemiecki kardynał wyraźnie zastrzegł, że każda sytuacja winna być rozpatrywana indywidualnie, aby nie pogorszyć duchowego stanu wiernych²⁰.

Następnym etapem tej dyskusji były obrady Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów w dniach 5–19 października 2014 roku. W tym gremium ujawniły się dwa odmienne stanowiska. Jedna grupa biskupów opowiadała się za utrzymaniem dotychczas obowiązującej dyscypliny kościelnej, akcentując to, że bardzo dobrze wyraża ona i zarazem chroni zasadę nierozwalności małżeństwa. Natomiast inni biskupi opowiedzieli się za propozycją sformułowaną przez kardynała Kaspera. Te dwa stanowiska znalazły swój wyraz w dokumencie końcowym synodu²¹.

Dyskusję na ten temat kontynuowano podczas XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które miało miejsce w dniach 4–25 października 2015 roku. Efekty tej dyskusji zostały zawarte w dokumencie końcowym synodu, który został przekazany papieżowi Franciszkowi jako materiał do przygotowania posynodalnej adhortacji apostolskiej. W dokumencie tym biskupi wskazują na konieczność otoczenia opieką duszpasterską wiernych żyjących w związkach, które nie są małżeństwami ważnymi kanonicznie, oraz wskazują na potrzebę ich lepszej integracji ze wspólnotą kościelną. Dokument podkreśla znaczenie towarzyszenia i rozeznania duszpasterskiego, które ma pomóc tym wiernym przez rozmowę z kapłanem prowadzoną na *forum internum*, rozpoznać w sumieniu ich faktyczną sytuację przed Bogiem i określić, w jaki sposób mogliby oni pełniej uczestniczyć

20 Por. W. Góralski, *Sprawiedliwość czy miłosierdzie...*, dz. cyt., s. 14–15.

21 Por. III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relatio Synodi*, 18.10.2014, n. 52.

w życiu Kościoła. Zwrócono też w nim uwagę na zróżnicowanie oceny moralnej w odniesieniu do tych wiernych²².

Nie ulega wątpliwości, że obydwa dokumenty synodalne stały się podstawą dla adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka, która została ogłoszona w dniu 19 marca 2016 roku²³. Stąd też w tekście adhortacji została poruszona przez ojca św. problematyka dopuszczania do Komunii św. wiernych żyjących w tzw. sytuacjach nieregularnych.

Przed wszystkim papież Franciszek konstatuje, że:

(...) biorąc pod uwagę niezliczoną różnorodność poszczególnych sytuacji (...) można zrozumieć, że nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków. Możliwa jest tylko nowa zachęta do odpowiedzialnego rozeznania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków, które powinno uznać, że ponieważ stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same (...)²⁴.

W tym miejscu następuje przypis 336, w którym papież dopowiada:

Nawet, gdy chodzi o dyscyplinę sakramentalną, ponieważ po rozeznaniu można uznać, że w danej sytuacji nie ma poważnej winy. Stosuje się tutaj to, co powiedziałem w innym dokumencie.

²² Por. XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco*, 24.10.2015, n. 84–86.

²³ W sposób bardzo precyzyjny wykazał to ks. prof. Wojciech Góralski, wskazując, że dokument papieski zawiera pięćdziesiąt dwie cytacje z *Relatio Synodi* z roku 2014 i aż osiemdziesiąt cztery z *Relatio finalis* z roku 2015. Por. W. Góralski, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300–308*, Płock 2016, s. 6.

²⁴ Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia* [dalej: AL], 19.03.2016, n. 300.

Po czym papież Franciszek powołuje się na tekst swojej pierwszej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*, a konkretnie na n. 44 i 47 tego dokumentu. Warto zatem przytoczyć te fragmenty:

(...) zarówno Pasterze, jak i wszyscy wierni towarzyszący swoim braciom w wierze lub na drodze otwierania się na Boga, nie mogą zapominać o tym, czego z taką jasnością naucza Katechizm Kościoła Katolickiego: „Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działania mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych przyczyn psychicznych lub społecznych”. Dlatego też, nie pomniejszając wartości ewangelicznego ideału, należy z miłosierdziem i cierpliwością towarzyszyć możliwym etapom wzrastania osób formujących się dzień po dniu²⁵.

A także:

Wszyscy mogą należeć do wspólnoty i nawet drzwi sakramentów nie powinno się zamykać z byle jakich powodów. Odnosi się to przede wszystkim do sytuacji, w której chodzi o ten sakrament, który jest bramą – o chrzest. 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 odwagą. Często zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ułatwiaczy. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego niełatwym życiem²⁶.

²⁵ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* [dalej: EvG], 24.11.2013, n. 44.

²⁶ EvG, n. 47.

Ponadto ważne treści dla omawianej tu problematyki zostały zawarte w dwóch innych miejscach papieskiego dokumentu. I tak w AL, n. 304 czytamy:

Byłoby czymś małostkowym zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada czy też nie jakiemuś prawu, czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznaczyć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty. Gorąco proszę, abyśmy pamiętali o tym, czego uczy św. Tomasz z Akwinu i abyśmy uczyli się przyswajać to w rozeznaniu duszpasterskim: „Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do szczegółów, tym łatwiej o uchybienie. Natomiast w dziedzinie postępowania nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o konkretne zasady (...)”.

A następnie papież konkluduje:

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

Natomiast w kolejnym punkcie adhortacji Franciszek stwierdza:

Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że wśród 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.

I w następującym w tym miejscu przypisie 351 dodaje: „W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakramentów”.

Przywołane powyżej fragmenty adhortacji mogą budzić wątpliwości co do tego, czy jednak nie następuje istotna zmiana

w obowiązującej dotychczas doktrynie i dyscyplinie Kościoła, regulującej możliwość i zasady udzielania Komunii św. wiernym żyjącym na sposób małżeński bez ważnego małżeństwa. Przejawem tych wątpliwości były sprzeczne ze sobą wypowiedzi ważnych przedstawicieli Stolicy Apostolskiej oraz różniące się znacznie od siebie dyrektywy dyscyplinarne wydawane przez poszczególne konferencje biskupów.

Istota powstałych wątpliwości została sformułowana i wyrażona w liście napisanym przez czterech kardynałów, skierowanym bezpośrednio do papieża Franciszka oraz przekazanym do wiadomości kardynała Gerharda Ludwiga Müllera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

3. List czterech kardynałów

W dniu 19 września 2016 roku czterech kardynałów skierowało list do papieża Franciszka. Byli to kardynałowie: Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra oraz Joachim Meisner. W swoim liście, powołując się na liczne głosy biskupów i kapłanów dochodzące do nich z różnych stron świata, zwrócili się z prośbą o to, aby papież Franciszek podjął interwencję i rozwiązał w sposób jednoznaczny poważne wątpliwości, które wynikają z treści rozdziału ósmego adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, a które wprowadzają zamęt w życie wielu wiernych. Ponieważ kardynałowie nie otrzymali żadnej odpowiedzi ze Stolicy Apostolskiej, zdecydowali się upublicznić ten list w środkach społecznego przekazu, co nastąpiło w dniu 14 listopada 2016 roku²⁷.

Wątpliwości, które zostały sformułowane w liście czterech kardynałów, są następujące:

²⁷ Por. S. Magister, *Fare chiarezza. Nodi irrisolti di Amoris laetitia. Un appello*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html> (15.11.2016).

1) Czy osobom żyjącym *more uxorio* można udzielać sakramentu pojednania i w ten sposób dopuścić ich do Eucharystii bez konieczności spełnienia warunków sformułowanych w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, n. 84, w encyklice *Reconciliatio et poenitentia*, n. 34 oraz w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*, n. 29?

2) Czy wyrażenie „w pewnych przypadkach” zawarte w przypisie 351 znajdującym się w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, n. 305 może być odniesione do osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach na sposób małżeński?

3) Czy nadal obowiązuje nauczanie z encykliki *Veritatis splendor*, n. 79, oparte na Piśmie św. i Tradycji Kościoła, o istnieniu norm moralnych absolutnych, obowiązujących bez wyjątków, które zakazują aktów wewnętrznie złych?

4) Czy osoba, która w stały sposób żyje w sytuacji sprzecznej z przykazaniem prawa Bożego zakazującym np. cudzołóstwa, znajduje się w obiektywnej sytuacji grzechu ciężkiego, czemu zdaje się przeczyć treść *Amoris laetitia*, n. 301?

5) Czy obowiązuje nadal nauczanie z encykliki *Veritatis splendor*, n. 81, bazujące na Piśmie św. i Tradycji Kościoła, mówiące o tym, że okoliczności lub intencje nie mogą nigdy przekształcić aktu wewnętrznie niegodziwego ze względu na swój przedmiot w akt subiektywnie godziwy i możliwy do wyboru, co zdaje się sugerować treść *Amoris laetitia*, n. 302?

6) Czy biorąc pod uwagę treść *Amoris laetitia*, n. 303, nadal obowiązuje nauczanie z encykliki *Veritatis splendor*, n. 56, bazujące na Piśmie św. i Tradycji Kościoła, które wyklucza możliwość dokonywania przez ludzkie sumienie interpretacji kreatywnej i potwierdza, że sumienie nie jest upoważnione do usprawiedliwienia wyjątków od norm moralnych, które zakazują aktów wewnętrznie złych ze względu na ich przedmiot?²⁸

²⁸ Por. S. Magister, *Fare chiarezza...*

Warto dodać, że kardynałowie nie ograniczyli się jedynie do przedstawienia tak sformułowanych wątpliwości. Każda z nich została przez nich dokładnie omówiona i pogłębiona z uwypukleniem dwuznaczności, które kryją się za poddanymi krytyce sformułowaniami adhortacji papieża Franciszka. Zarówno treść wątpliwości, jak też ich uzasadnienie oraz autorytet naukowy i kościelny autorów upoważniają do stwierdzenia, że *Amoris laetitia* nie przedstawia w sposób jasny doktryny Kościoła. Tym samym rodzi się w pełni uzasadniona wątpliwość co do aktualnej dyscypliny Kościoła w omawianym zakresie.

Dla omawianej tutaj tematyki szczególne znaczenie ma wątpliwość piąta. Otóż kardynałowie domagają się od papieża Franciszka wyjaśnienia, czy aby w tekście adhortacji nie przypisuje on ludzkiemu sumieniu funkcji kreatywnej. Pod tym pojęciem kryje się uznanie, że ostatecznym kryterium orzekania o dobru i złu moralnym jest głos sumienia. Oznacza to, że sumienie nie osądza decyzji ludzkiej w świetle obiektywnych norm prawa moralnego, ale samo może takie normy kreować. O skutkach przyjęcia takiej koncepcji sumienia pisał św. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* tak:

Ujęcie to, uwzględniając okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień do wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o charakterze ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które miałyby w praktyce stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania pastoralne, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić twórczą hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia²⁹.

29 Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993, n. 56.

Kardynałowie, ilustrując w konkretny sposób, do czego mogłoby doprowadzić zaprzeczenie nauce zawartej w encyklice *Veritatis splendor*, piszą, że w takim przypadku mogłoby dojść do sytuacji, w której sumienie uznawałoby, że wola Boża objawia się także w czynach, które naruszają Jego przykazania. Na przykład przykazanie „nie cudzołóż” byłoby postrzegane zaledwie jako pewna norma ogólna. Natomiast w konkretnym przypadku, uwzględniając dobre intencje osoby i stosowne okoliczności, można by się cudzołóstwa dopuścić jako czynu, którego tu i teraz domaga się Bóg. Ale to oznaczałoby, że sumienie ludzkie w ostateczności decyduje o kryterium dobra i zła moralnego. Natomiast prawo Boże zostałoby zdegradowane do zbędnego ciężaru nakładanego na człowieka i przeszkadzającego mu w osiągnięciu pełni szczęścia³⁰.

Moim zdaniem rozstrzygnięcie tej wątpliwości jest decydujące dla udzielenia odpowiedzi na kluczowe pytanie, czy nastąpiła zmiana w dyscyplinie Kościoła w materii dopuszczania do Komunii św. wiernych znajdujących się w tzw. nieregularnych sytuacjach małżeńskich. Jeżeli bowiem dopuści się funkcję kreatywną ludzkiego sumienia, które w ten sposób stanie się ostateczną miarą dobra i zła moralnego oraz praw i obowiązków wiążących wiernego w konkretnym przypadku, to jest oczywiste, że sprawa przyjmowania Komunii św. będzie zawsze kwestią tylko i wyłącznie subiektywnej decyzji wiernego. Przyjęcie takiej wykładni odnośnie funkcji sumienia jest wystarczające do tego, aby zmienić dyscyplinę Kościoła, nie zmieniając norm kanonicznych. Oznacza to bowiem, że aktualnie obowiązujące normy kan. 915 i 916 KPK 1983 oraz odpowiednio kan. 711 i 712 KKKW mogłyby być aplikowane w sposób absolutnie dowolny, tzn. bez odniesienia do Bożego prawa moralnego. Byłaby to sytuacja zupełnie inna

³⁰ Por. *Lettera di quattro cardinali al papa Francesco*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html> (15.11.2016).

od aktualnej. Obecnie bowiem jest faktem, że wierny, podejmując decyzję o przystąpieniu do Komunii św., decyduje o tym we własnym sumieniu, ale chodzi tu o osąd sumienia jako konfrontację konkretnego czynu dokonanego w konkretnych okolicznościach z normą prawa moralnego. Podobnie szafarz Komunii św., który nie dopuszcza wiernego do jej przyjęcia, podejmuje decyzję we własnym sumieniu, ale konfrontując je z obiektywnym stanem niegodności tego wiernego wywołanym przez jawne, wyraźne i poważne przekroczenie norm prawa Bożego i naruszenie w ten sposób „spójności eucharystycznej”, która jest obiektywnym obowiązkiem każdego wiernego³¹. Jeżeli szafarz nie dokonałby konfrontacji z obiektywną normą i stanem faktycznym, a nie dopuściłby wiernego do Komunii św., tym samym byłby winien nadużycia swoich uprawnień i uniemożliwienia korzystania przez wiernego z przysługujących mu praw. Tak więc istnienie obiektywnych norm prawnych i moralnych tworzy konieczny porządek we wspólnocie kościelnej i chroni przed arbitralnymi decyzjami, które mogłyby godzić w dobro duchowe wiernych.

5. Uwagi podsumowujące

Ponieważ dotychczas brak jest odpowiedzi ze strony Stolicy Apostolskiej na przedstawione papieżowi Franciszkowi przez czterech kardynałów wątpliwości, a z dostępnych enuncjacji prasowych wynika, że nie należy się spodziewać takiej reakcji w przewidywalnej przyszłości, zachodzi konieczność podjęcia próby interpretacji interesujących nas fragmentów adhortacji i wyciągnięcia ostatecznych wniosków. Na bazie dotychczasowych rozważań można poczynić kilka istotnych uwag.

³¹ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, n. 84.

Te końcowe rozważania należy rozpocząć od tego, że papież Franciszek kładzie nacisk na konieczność przeprowadzenia procesu rozeznania, którego celem jest ustalenie faktycznej moralnej sytuacji wiernego. Chodzi o zbadanie, jaka jest jego rzeczywista wina subiektywna w momencie znalezienia się w obiektywnej sytuacji grzechu. Ponieważ takie rozeznanie nie jest łatwe, stąd zobowiązanie dla spowiedników i kierowników duchowych, aby towarzyszyli wiernym w tym procesie i służyli im pomocą³².

Przedmiotem tego rozeznania jest aplikacja norm prawa moralnego i kanonicznego do konkretnego wiernego. Jest oczywiste, że wszelkie normy prawa, w tym także prawa Bożego, mają charakter ogólny i abstrakcyjny w tym sensie, że zakładają określoną hipotetyczną sytuację. Normy jako wzorce pożądanych zachowań spełniają swoje zadanie w momencie ich aplikacji. Należy zatem dokonać istotnego rozróżnienia pomiędzy tworzeniem normy a jej realizacją. Aplikacja norm musi uwzględniać konkretną sytuację podmiotu, coś, co papież Franciszek określa mianem okoliczności. Akt rozeznania, o którym jest mowa w adhortacji, powinien być w moim przekonaniu czynnością polegającą na rozpoznaniu okoliczności, w których dana osoba aplikowała normę. Jest to konieczne dla prawidłowej oceny odpowiedzialności człowieka. Należy przy tym pamiętać o zasadzie słuszności kanonicznej, która nakazuje stosować prawo kanoniczne z uwzględnieniem jego ostatecznej racji, tzn. zbawienia dusz. Problem, który pojawia się w tym momencie, polega na tym, że norma o zakazie cudzołóstwa jest pochodzenia Bożego. Pytanie brzmi: czy człowiek może pozostawać w błędzie co do tego rodzaju normy? Oczywiście jest to możliwe; ale wówczas zadaniem rozeznania

³² Por. AL, n. 298–300.

powinno być ukształtowanie prawdziwego, a nie błędnego osądu sumienia.

Charakter rozeznania duszpasterskiego musi uwzględniać prawny wymiar sakramentów Kościoła. Wynika on przynajmniej z dwóch racji. Po pierwsze z samej natury sakramentów jako widzialnych znaków, a więc czynności, które wywołują określone skutki, zmieniając np. status prawny osoby³³. Po drugie sakramenty mają wymiar eklezjalny, a to oznacza, że nie mogą być „prywatyzowane”. Są one czynnościami Chrystusa i Kościoła. Zawierają w sobie obiektywizm pochodzący od samego Chrystusa, który je ustanowił. To właśnie powoduje, że Kościół nie może pozwolić na to, aby nie było w ogóle obiektywnej, tzn. uregulowanej prawnie, dyscypliny sakramentalnej. Byłoby to sprzeczne z naturą sakramentów, z rozumieniem wspólnoty oraz z Tradycją, która tworzyła się wokół sakramentów. Dlatego też kwestia udziału wiernych w życiu sakramentalnym, w tym także ich pełnego uczestnictwa w Eucharystii, musi pozostać kwestią normy, a nie subiektywnej oceny. Akty sakramentalne są aktami wspólnoty i muszą podlegać kontroli z jej strony.

Stąd też znacząca rola biskupów i kapłanów jako świętych szafarzy w zachowaniu dyscypliny sakramentalnej. Ostatecznie to szafarz decyduje o niedopuszczeniu wiernego do Komunii św. Problem polega na tym, że prawo ma chronić wiernych przed decyzjami arbitralnymi. W związku z tym istnieje potrzeba sformułowania jasnych kryteriów podejmowania takich decyzji. Te kryteria zostały sformułowane w odniesieniu do osób żyjących w sytuacjach nieregularnych przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*. Wydaje się, że papież Franciszek w *Amoris laetitia* położył nacisk nie na precyzję

³³ O jurydycznym wymiarze sakramentów traktuje monografia: E. Besson, *La dimension juridique des sacraments*, Roma 2004.

obiektywnych przesłanek i warunków dopuszczenia do Komunii św. takich osób, ale na osąd duszpasterza jako ich kierownika duchowego.

W tej sytuacji powstaje pytanie: czy sumienie duszpasterza może stać się ostatecznym kryterium dopuszczenia wiernych do Komunii św.? Według *Amoris laetitia* wydaje się, że odpowiedź jest twierdząca. Taka odpowiedź jest do zaakceptowania na gruncie dotychczas obowiązujących norm, ale należałoby w sposób bardzo jasny dodać warunek konieczny, a mianowicie – że sumienie to nie tworzy nowej normy moralnej, lecz aplikuje istniejącą.

Oczywiście rezygnacja z jasno sformułowanych kryteriów na rzecz sumienia duszpasterza ma swoje blaski i cienie. Pozytywnym aspektem całej sprawy jest niewątpliwie to, że osoba poddająca się takiemu kierownictwu ma pewność, że jej przypadek jest potraktowany w sposób bardzo indywidualny, że rozpoznanie okoliczności aplikacji normy jest jednostkowe oraz że Kościół nie pozostawia jej samej w trudnej sytuacji, ale stara się jej towarzyszyć. Natomiast aspektem negatywnym jest to, że wielość możliwych rozwiązań może prowadzić do relatywizacji normy moralnej w odbiorze wiernych.

Zatem powierzenie decyzji o dopuszczeniu bądź niedopuszczeniu do Komunii św. duszpasterzowi nie jest ani nowością, ani jakimś odejściem od zasad kanonicznych. Problemem głównym jest sugestia ze strony papieża, że wejście w sytuację pożycia na sposób małżeński bez ważnego kanonicznie małżeństwa może w niektórych okolicznościach odbywać się bez winy moralnej osoby podejmującej taką decyzję. Jednak – jak zauważają kardynałowie w swoim liście – bardzo trudno jest sobie wyobrazić taką sytuację w praktyce³⁴. Zauważmy, że nie chodzi tutaj o brak winy moral-

34 Por. *Lettera di quattro cardinali...*

nej przy rozpadzie pierwszego małżeństwa, gdyż takie sytuacje są dosyć częste, lecz o decyzję wejścia w sytuację nieregularną. Nawet jeśli by przyjąć, że istniały okoliczności wyłączające lub ograniczające odpowiedzialność moralną w momencie podejmowania takiej decyzji (np. sytuacja błędu co do faktycznej śmierci małżonka), to jednak utrzymanie tego stanu przez cały czas trwania związku wydaje się nieprawdopodobne. Co więcej, zadaniem duszpasterza powinno być uświadomienie osobie powagi sytuacji i ogłoszenie prawdy o jej stanie moralnym. Natomiast moim zdaniem nie jest uprawnione przekonanie, że jeżeli osoba weszła w sytuację nieregularną bez własnej poważnej winy, to już sam ten fakt zwalnia ją z wszelkiej odpowiedzialności moralnej i otwiera drzwi do sakramentalnego życia we wspólnocie Kościoła.

Biorąc pod uwagę całość powyższych rozważań oraz sam tekst adhortacji papieża Franciszka, można sformułować następujące wnioski:

1) Papież Franciszek w żadnym punkcie adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* nie wyraził woli zmiany doktryny moralnej i dyscypliny sakramentalnej Kościoła, wręcz przeciwnie – po wielokroć odwoływał się do wcześniejszych dokumentów Magisterium. Zatem adhortacja *Amoris laetitia* winna być interpretowana w duchu kontynuacji nauczania kościelnego.

2) Nie została dokonana zmiana w przepisach prawa kanonicznego odnośnie norm kodeksowych regulujących przystępowanie wiernych do Komunii św. Normy te nadal obowiązują.

3) Papież Franciszek nie unieważnił też kryteriów dopuszczania do sakramentów zawartych w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* i późniejszych dokumentach Magisterium.

4) Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* wprowadza kryterium dodatkowe dopuszczania do Komunii św., polegające na rozeznaniu duszpasterskim. Można je inaczej określić jako kryterium

sumienia duszpasterza. Kryterium to powinno być interpretowane w zgodzie z doktryną moralną Kościoła. Oznacza to, że żaden z duszpasterzy dokonujących rozeznania nie może się uważać za autonomicznego decydenta o prawach moralnych, lecz sędziego dokonującego miłosiernej oceny.

5) Adhortacja papieża Franciszka może wprowadzać zamieszanie ze względu na małą precyzję języka, jeśli jednak zostanie zinterpretowana z uwzględnieniem hermeneutyki kontynuacji i ciągłości Magisterium, będzie dokumentem bardzo pomocnym dla duszpasterzy, ale także bardzo wymagającym.

6) Prawidłowo zinterpretowana adhortacja apostolska *Amoris laetitia* pozostaje spójna z dotychczasowym nauczaniem Kościoła i jego dyscypliną sakramentalną. Oznacza to, że decyzja o dopuszczeniu do Komunii św. wiernych pozostających w tzw. małżeńskich sytuacjach nieregularnych musi być oparta na obiektywnie istniejących normach prawa moralnego i kanonicznego.

SUMMARY

Admission to Holy Communion of couples without sacramental marriage: a norm or a subjective assessment?

The aim of this article is to analyze the current legal situation and regulations concerning the full participation of the faithful in the sacrament of the Eucharist in the light of the apostolic exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis. The question is whether the Pope has changed the criteria for the admission of the Communion for to the faithful living in non-sacramental marriages? If so, does this amendment lead to the objective norms being rejected in favor of subjective judgment? In attempting to find

answers to the above questions, the author first presents the current legal status and the ecclesiastical discipline in this area. Next, he points out those passages of the papal document in question that have given interpretative controversies and to present the most significant responses to them.

Keywords: Francis, *Amoris laetitia*, non-marriage couples, Eucharist

Piotr Steczkowski, *Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwu bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?*, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia”*, red. Piotr Krocze, Kraków 2017, s. 69–93 (Annales Canonici Monographiae, 6).

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.05>

Czy elementy prawdziwego małżeństwa można odnaleźć w sytuacjach nieregularnych?

1. Niestopniowalna prawdziwość małżeństwa *in fieri* oraz *in facto esse*

Odpowiedzi na tytułowe pytanie będę poszukiwać w perspektywie tekstu adhortacji apostołskiej papieża Franciszka *Amoris laetitia*¹. Zanim jednak przejdę do analizy papieskiego tekstu, spróbuję doprecyzować pojęcia zawarte w tytule: „prawdziwe małżeństwo” oraz jego „elementy”, a także odpowiedzieć na pytanie, w jakim kontekście można poszukiwać tych ostatnich tam, gdzie prawdziwego małżeństwa nie ma, to znaczy w sytuacjach nieregularnych.

Rozpocznę od oczywistego dla kanonisty rozróżnienia na małżeństwo *in fieri* oraz *in facto esse*. To właśnie w tych dwóch wymiarach oraz w ich wzajemnej relacji spróbuję zarysować znaczenie terminu „prawdziwe małżeństwo”.

Dla kanonisty prawdziwe małżeństwo to rzeczywiście, realnie istniejący węzeł małżeński (*matrimonium in facto esse*), który

¹ Zasadniczo będę posługiwał się tekstem: Franciszek, Adhortacja apostołska *Amoris laetitia* [dalej: AL], 19.03.2016, Kraków 2016.

nie może powstać inaczej jak przez *prawd z i w y*, czyli skuteczny akt zgody małżeńskiej (*matrimonium in fieri – consensus matrimonialis*). Kanoniści pojęcie prawdziwości aplikują wręcz automatycznie do aktu woli jako przyczyny sprawczej w perspektywie jej efektu. Analizujemy ten akt, pytając, jaki jest *prawd z i w y*, czyli skuteczny akt woli, wystarczający, aby powołać do życia prawdziwe małżeństwo, a więc posiadające obiektywną strukturę, której istotnymi przymiotami są jedność i nierozzerwalność, istotowo zorientowaną (*ordinatum*) ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa oraz ku dobru małżonków².

Tak scharakteryzowane pojęcie *prawd z i w o ś c i* małżeństwa jako kanoniści analizujemy przede wszystkim w perspektywie procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w których w zdecydowanej większości podstawowym problemem jest pytanie o *prawd z i w o ś ć* konsensu małżeńskiego, a tym samym o *prawd z i w o ś ć* jego efektu, czyli małżeństwa *in facto esse*.

Zauważmy, że pojęcie *prawd z i w o ś c i* jest w tym ujęciu tożsame z zaistnieniem konsensu, a co za tym idzie – z obiektywnym istnieniem małżeńskiego węzła. Takie ujęcie *prawd z i w o ś c i* małżeństwa nie pozwala i nie dopuszcza oczywiście jej stopniowości. Prawdziwy konsens albo był, albo go nie było wcale – i stąd prawdziwy węzeł albo jest, albo go nie ma wcale. Małżeństwa nie mogą być zatem mniej lub bardziej prawdziwe. Poszukiwanie odpowiedzi na procesowe pytanie dokonuje się stąd w perspektywie niestopniowalnej pełni, której brak, jeśli ma być stwierdzone, należy udowodnić. Stąd wynika wielki nacisk Magisterium na potrzebę kierowania się przez sędziego kryterium poszukiwania obiektywnej *prawd y*³ oraz konieczności osiągnięcia pewności

² Por. *Kodeks prawa kanonicznego* [dalej: KPK 1983], kan. 1055 § 1.

³ Jan Paweł II stwierdza: „Ważne małżeństwo, nawet jeśli jest trapienie przez poważne problemy, nie może być uważane za nieważne, bo byłoby to pogwałceniem *prawd y* i podważeniem jedyne go trwałego fundamentu wspierającego życie

moralnej przy jednoczesnym stosowaniu fundamentalnej dla prawa procesowego reguły przychylności prawa wobec małżeństwa⁴. Zauważmy jednak, iż taka perspektywa analizy prawdziwego małżeństwa zakłada zupełną integralność jego rzeczywistości.

W takim kontekście niestopniowalności prawdy o małżeństwie (co ma oczywiście pozytywne znaczenie w ujmowaniu istoty małżeństwa) tytułowe pytanie nie miałoby większego sensu, ponieważ odpowiedź nań jest prosta: w sytuacji nieregularnej (a ta nie jest zaistniałym prawdziwym małżeństwem, ponieważ w przeciwnym wypadku nie byłaby sytuacją nieregularną) nie można w sposób ścisły i poprawny mówić o elementach prawdziwego małżeństwa.

Termin „elementy małżeństwa” (prawdziwego, oczywiście) z przymiotnikiem „istotne” pojawia się, jak wiemy, w kan. 1101 § 2 KPK 1983, który mówi o „nieprawdziwym konsensie”; w tym przypadku o jego symulacji. Nieprawdziwość konsensu jest spowodowana wykluczeniem przez nupturienta „choćby tylko jednego” istotnego elementu prawdziwego małżeństwa. Wynika to z prawdy, iż konceptualizacja istotnych elementów małżeństwa opiera się na poprawnym rozszyfrowaniu pojęcia naturalnego, a więc koniecznego skierowania małżeństwa ku instytucjonalnym celom⁵, którymi są zgodnie z kan. 1055 § 1 dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tak więc wykluczony choćby tylko jeden istotny element małżeństwa *in facto esse* wskazuje na taką

osobiste, małżeńskie i społeczne. Sędzia zatem musi zawsze mieć się na baczności wobec niebezpieczeństwa fałszywego współczucia, które może przerodzić się w sentymentalizm, będący jedynie pozorem pasterskiej troski. Zejście z drogi sprawiedliwości i prawdy kończy się oddaleniem ludzi od Boga, co byłoby skutkiem przeciwnym do tego, czego poszukiwało się w dobrej wierze” – *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej – 18 stycznia 1990 r. Relacja pomiędzy posługą pasterską i prawem w Kościele*, w: *Dzieła zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 680.

4 Por. kan. 1060 KPK 1983.

5 Por. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 208.

deformację (brak elementu) konsensu, czyli małżeństwa *in fieri*, która sprawia, że konsensu nie ma wcale. Nie ma także wcale małżeństwa *in facto esse*, a co za tym idzie – nie tylko elementu wykluczonego, ale także wszystkich innych elementów, których istnienie jest możliwe tylko w przypadku istnienia prawdziwego węzła małżeńskiego. Ten węzeł jako istota małżeństwa jest bowiem „skierowany” ku swoim konstytutywnym celom, dlatego bez niego nie istnieją żadne elementy prawdziwego małżeństwa. W tej perspektywie nie jest możliwe odnalezienie elementów prawdziwego małżeństwa *in fieri* w nieprawdziwym (nieistniejącym) konsensie ani elementów prawdziwego małżeństwa *in facto esse* w nieprawdziwym (nieistniejącym) małżeństwie, jakim jest sytuacja nieregularna.

2. Elementy prawdziwego małżeństwa wewnątrz miłosego procesu w relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną

Zarysowana powyżej perspektywa ujęcia problemu, obok oczywistych pozytywnych aspektów, zawiera jednakże pewne niebezpieczeństwo. Jest nim traktowanie zarówno aktu zgody małżeńskiej, jak i małżeńskiego węzła w sposób wyizolowany i niejako laboratoryjny bez uwzględnienia do końca kontekstu biograficznego kobiety i mężczyzny w ich wzajemnej relacji oraz miłości pomiędzy nimi rozumianej jako miłosny, właściwy relacji heteroseksualnej proces, w którym swoje integralne miejsce zajmują zarówno małżeństwo *in fieri*, jak i małżeństwo *in facto esse*⁶.

Oczywiście, rozpatrując sprawę o stwierdzenie nieważności małżeństwa, zwraca się uwagę na powody defektu aktu zgody

6 Por. T. Cervera Soto, *Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial*, „Ius Canonicum” XXXIX (1999) № 77, s. 220.

małżeńskiej, które są zakorzenione w biografii podmiotu, a także na konkretne wydarzenia z małżeńskiego życia, które mogą rzucić światło na to, jaki był konsens. Niemniej jednak owa negatywna perspektywa poszukiwania ewentualnego defektu nie ukazuje całego kontekstu wspomnianego procesu ukazanego pozytywnie, którego elementów można poszukiwać, jak zobaczymy, nawet w sytuacjach nieregularnych. Istotnym więc zadaniem jest spójne przedstawienie *in fieri* oraz *in facto esse* wewnątrz owego procesu, nie rezygnując jednocześnie z jasnego rozróżnienia sytuacji nieregularnej i prawdziwego małżeństwa. W tym miejscu należy podkreślić, że rozróżnienie w rzeczywistości małżeństwa na *in fieri* oraz *in facto esse* stanowi genialny wkład wielkiej średniowiecznej kanonistyki w rozwój rozumienia małżeństwa oraz małżeńskiego prawa⁷. Nie jest jednak i nie było to rozróżnienie wyłącznie technicznym wskazaniem na przyczynę sprawczą (konsens) oraz jej skutek (zawarte małżeństwo). Wypływa ono z natury miłości oraz ludzkiej płciowości⁸.

Streszczając powyższy wywód: żeby odnaleźć w sposób adekwatny elementy prawdziwego małżeństwa w sytuacjach, które nim nie są, i jednocześnie uchronić się od niebezpieczeństwa nierozróżniania rzeczywistości małżeństwa i niemałżeństwa, należy najpierw odnaleźć prawdziwe małżeństwo w tychże sytuacjach „jako egzystencjalną lub/i potencjalną perspektywę”. Jest to możliwe poprzez ujęcie relacji pomiędzy kobietą i mężczyzną wewnątrz miłosnego procesu, który z natury zawiera w sobie rozróżnienie na *in fieri* oraz *in facto esse*.

7 Por. J.-P. Viladrich, *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres grandes estancias de la unión* (I), „Ius Canonicum” XLIV (2004) N° 87, s. 29–35. Autor podaje w przyp. 9 literaturę źródłową.

8 Por. J.-P. Viladrich, *El amor conyugal...*, dz. cyt., s. 31.

2.1. Sprzeczność pomiędzy instytucją a miłością?

Jest to o tyle istotne, że w dzisiejszej, coraz bardziej powszechnej mentalności nie istnieje oczywista spójność pomiędzy miłosną wzajemną skłonnością mężczyzny i kobiety a konsensem małżeńskim, którego koniecznym rezultatem jest nierozzerwalny węzeł. Wynikiem tego jest nieumiejętność odnalezienia naturalnego (w naturze męskości i kobiecości) zakorzenienia *in fieri* oraz *in facto esse*. Nie są już one oczywistymi, konstytutywnymi i w jakiś sposób koniecznymi fazami jednego i tego samego procesu zapisanego w owej skłonności, którą możemy nazwać *inclinatio naturalis*⁹. Pomiędzy światami miłości oraz instytucji małżeństwa, mającej także wymiar prawny, istnieje w tej perspektywie niepokonalna przepaść¹⁰. Prawo zdaje się wkraczać z zewnątrz w miłosny proces, który w rzeczywistości jest subiektywny, afektywny i wymykający się wszelkim kwalifikacjom prawnym. Pojęcie instytucjonalizacji w odniesieniu do małżeństwa jest rozumiane jako pozytywistycznie pojęta legalizacja, czyli swego rodzaju interwencja państwa i systemu prawnego od zewnątrz w odniesieniu do intymnej, wewnętrznej relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą¹¹. Tymczasem instytucjonalizacja w odniesieniu do małżeństwa zgodnie ze starożytną intelektualną tradycją powinna być rozumiana w perspektywie terminu instytucji naturalnej. W tymże terminie możemy zauważyć pozorną sprzeczność – skoro coś jest naturalne, a zatem zastane i w pewnym sensie niezmiennie, to w jaki sposób można mówić o instytucjonalizacji, jeśli niemożliwa jest ona bez aktywnego i świadomego udziału człowieka. Gdyby termin „instytucja” był sprzeczny z przymiotnikiem

9 Por. J.-P. Viladrich, *El amor conyugal...*, dz. cyt., s. 39.

10 Por. J.-P. Viladrich, *El amor conyugal...*, dz. cyt., s. 37.

11 Por. J.-P. Viladrich, *El progreso en la comprensión y expresión del matrimonio: La noción de institución*, „Ius Canonicum” 1999, s. 521 (Volumen Especial, Escritos en honor de Javier Hervada).

„naturalna”, wtedy tylko obiekty typu: drzewo, jezioro, wieloryb itp. mogłyby być naturalne, nigdy zaś relacja międzyludzka o jakiejś ponadfaktycznej charakterystyce prawnej. W rozwiązaniu tej pozornej sprzeczności odnajdujemy narzędzie integracji instytucji prawnej małżeństwa oraz miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną.

2.2. *Amoris laetitia* o relacji pomiędzy instytucją małżeństwa a miłością

Zobaczmy zatem teraz, w jaki sposób adhortacja *Amoris laetitia* zakorzenia instytucję małżeństwa wewnątrz wspomnianego miłosnego procesu oraz w jaki sposób na tej bazie możemy odnaleźć elementy prawdziwego małżeństwa w sytuacjach nieregularnych.

Papież Franciszek w swojej adhortacji rzadko posługuje się językiem i terminami kanonistycznymi czy prawnonaturalnymi. Nazywa nauczanie na temat małżeństwa i rodziny wyabstrahowane od miłości „zimną doktryną”¹². Ważnym zadaniem, także kanonistyki, jest więc integracja technicznej analizy struktury małżeństwa *in fieri* oraz *in facto esse* z rzeczywistością miłości. Papież zachęca do poszukiwania adekwatnego języka, którego słowa dotarłyby do najgłębszych zakamarków serc, gdzie znajdują się źródła miłości prowadzące do zaakceptowania wyzwania, jakim jest małżeństwo¹³.

2.2.1. CZY NIEROZERWALNOŚĆ JEST ZEWNĘTRZNYM OBOWIĄZKIEM?

Franciszek odwołuje się do poematu o stworzeniu z Księgi Rodzaju, a także do słów Chrystusa, który do tego tekstu się odnosi. Papież egzegetycznie wręcz zatrzymuje się nad słowem „łączyć się”, którym tekst biblijny określa relację pomiędzy kobietą i mężczyzną. Ów hebrajski czasownik oznacza według Franciszka nie

¹² Por. AL, n. 59.

¹³ Por. AL, n. 40.

tylko akt fizyczny czy też poszczególne akty fizyczne, ale także łączność wewnętrzną, która posiada wymiar wolitywnego obdarowania wypływającego z miłości. Owo wolitywne obdarowanie jest zatem pewnym stanem transcendującym zwykłą faktyczność relacji pomiędzy mężczyzną i kobietą. Związek, który powstaje w wyniku tego obdarowania, to – idąc za Franciszkiem – „bycie jednym ciałem”, które nie jest jedynie faktem lub faktami, ale takim związkiem biografii i serc mężczyzny i kobiety, że dziecko, które z tego związku się rodzi, nosi w sobie owe dwa ciała, nie tylko w znaczeniu genetycznym, ale i duchowym¹⁴.

Bardzo brzemienne w znaczenie paralelę i analogię używaną przez Franciszka jest zestawienie z jednej strony dziecka, z drugiej zaś efektu zjednoczenia dwóch ciał w jedno ciało, przy czym to ostatnie nie jest w tej analogii traktowane jako fakt, ale jako stan. Tak jak dziecko jest odrębnym od nich dwojga, jako indywidualnych podmiotów, owocem zjednoczenia kobiety i mężczyzny, tak to, co powstaje w wyniku konkretnego aktu woli, polegającego na wzajemnym obdarowaniu sobą, wprowadza nową jakość do wzajemnej relacji. Ta nowa jakość jest – jak pisze papież – z natury rzeczy wyłączna i nierozzerwalna¹⁵.

Możemy jednak w tym miejscu zapytać: czy owa nowa jakość, czyli małżeństwo, jest czymś naturalnie koniecznym w intymnym, miłosnym spotkaniu mężczyzny i kobiety? Odpowiedź na to pytanie jest istotna w kontekście poszukiwania miejsca dla wspomnianej instytucjonalizacji związku.

Podążajmy dalej, opierając się na tekście adhortacji. Tak jak dziecko jest „nierozzerwalne” (powiemy poprawnie, że jest ontologicznie j e d n o), tak nierozzerwalna jest jedność pomiędzy kobietą i mężczyzną w małżeństwie. Można tę paralelę pomiędzy

¹⁴ Por. AL, n. 13.

¹⁵ Por. AL, n. 52.

nierozerwalnością małżeństwa i dzieckiem odnaleźć u papieża Franciszka. Nierozerwalności – jak pisze papież – nie należy w konsekwencji rozumieć jako jarzma narzuconego na człowieka, ale jako dar dany osobom zjednoczonym w małżeństwie¹⁶. Ujmowanie nierozdzielności jako obowiązku nie jest według niego najlepszym narzędziem chroniącym małżeńską miłość.

2.2.2. NIEROZERWALNOŚĆ ZNAKIEM MIŁOŚCI

Papież w swoim wywodzie łączy, jak widać, w sposób umiętny nierozdzielność i miłość, sprawiając, że ta pierwsza przestaje być dzięki tej drugiej rozumiana jako coś zewnętrznego i narzuconego. Podkreśla, że w samej naturze miłości jest obecne otwarcie na to, co jest definitywne. Jednocząca tendencja miłości „kryształizuje się” w małżeńskim przyrzeczeniu. Wymóg tego przyrzeczenia nie pochodzi zatem z zewnątrz jako społeczna formalność lub tradycja, ale jest – jak to określa Franciszek – zakorzeniony w „spontanicznych skłonnościach osoby ludzkiej”¹⁷. Według papieża słowa konsensu „nadają znaczenie płciowości” i w ten sposób uwalniają ją od jakiegokolwiek dwuznaczności¹⁸. To nadanie znaczenia nie jest jednak czymś subiektywnym i opcjonalnym, jako znaczenie pośród innych możliwych znaczeń, lecz jest „wydobyciem i osobistym zaakceptowaniem” jednego znaczenia obecnego w samym jądrze kobiecości i męskości w ich wzajemnej miłosnej relacji. Tym znaczeniem jest konstytutywnie zawarta w omawianym procesie „kulminacja miłości”, polegająca na wzajemnej przynależności transcendującej kobietę i mężczyznę jako indywidualne podmio-

¹⁶ Por. AL, n. 62; Jan Paweł II stwierdza: „Także istotne przymioty małżeństwa – jedność i nierozdzielność – wpisane są w samą jego istotę, nie wynikają bowiem z jakichś praw zewnętrznych wobec niego” – *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej – 1 lutego 2001 r. Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*, w: *Dzieła zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 725.

¹⁷ AL, n. 123.

¹⁸ Por. AL, n. 74.

ty¹⁹. Owo znaczenie jest nadane wtedy, kiedy „miłość przyrzeka się na zawsze”, odkrywając plan przewyższający własne indywidualne projekty – plan, który nie jest jednak narzucony z zewnątrz, ale podtrzymuje (*sostiene*) kobietę i mężczyznę i umożliwia im całkowite wzajemne oddanie²⁰. Nierozerwalność związku pomiędzy kobietą i mężczyzną jest zatem czymś źródłowo obecnym w ich wzajemnej miłości, w jej dojrzewaniu i kulminacji. Jest obecna zarówno w *in fieri*, jak i w *in facto esse* – najpierw jako wola, aby wzajemna miłość się nie kończyła, potem zaś jako miłość, która się nie kończy, bo jest teraz zakorzeniona w nierozzerwalnym *in facto esse*.

2.2.3. DZIECKO ZNAKIEM TRWAŁEGO ZOBOWIĄZANIA JAKO KULMINACJI MIŁOŚCI

Kiedy Franciszek mówi natomiast o dziecku, podkreśla, iż nie przychodzi ono z zewnątrz, tak jakby dodawane zostawało do wzajemnej miłości mężczyzny i kobiety, lecz wyłania się z samego serca ich wzajemnego daru, którego jest owocem i wypełnieniem. Nie pojawia się jako zakończenie pewnego procesu, lecz jest obecne od samego początku miłości jako jej i tego procesu esencjalna charakterystyka²¹.

Dziecko poczęte i narodzone jest zatem znakiem tego, co od samego początku w jakiś sposób łączyło kobietę i mężczyznę. Tym, co łączyło, była wpisana w istotę miłości, a więc relacji pomiędzy kobiecością i męskością, tendencja ku stworzeniu czegoś definitywnego, jednego oraz nierozzerwalnego²². Bardziej antropologicznym językiem możemy stwierdzić, iż substancjalna jedność

¹⁹ Por. AL, n. 131.

²⁰ Por. AL, n. 124.

²¹ Por. AL, n. 80.

²² Por. J. Hervada, *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. Derecho matrimonial*, w: *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 90.

ciała i duszy dziecka, mówiąca o konkretnym, odrębnym ontologicznie podmiocie, jest znakiem, iż kobiecość i męskość w relacji komplementarności posiadają wewnętrzną i naturalną tendencję do utworzenia między kobietą i mężczyzną jedności, która substancjalna oczywiście nie będzie (nie ma fuzji ontologicznej), ale będzie posiadała cechy trwałości, które pozwalają, by dziecko było tej trwałości analogicznym znakiem. Małżeństwo jest, jak wiemy, skierowane ze swej natury ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Owa naturalna celowość jest jednakże embrionalnie obecna od samego początku miłosnego spotkania kobiety i mężczyzny tak, że możemy poprawnie stwierdzić, iż miłość pomiędzy kobietą i mężczyzną jest skierowana naturalnie ku małżeństwu, to zaś z natury jest skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa²³. Integralny konsens, który oczywiście nie może tego wykluczyć, jest kulminacją procesu dojrzewania do pełni miłości. W owym procesie zarówno trwały węzeł, jak i jego znak, którym jest dziecko, są nieustannie obecne. Ów proces posiada zatem swoją wewnętrzną celowość. Franciszek pisze, iż dziecko, zawsze obecne w tym procesie, nie może być z niego usunięte „bez okaleczenia samej miłości”²⁴. Tak jak decyzja o posiadaniu wspólnego dziecka w naturalny sposób wiąże się ze wspólnym i trwałym zobowiązaniem, tak miłość między kobietą i mężczyzną dąży do bycia trwałym zobowiązaniem.

Miłość faktyczna, aby być pełną, musi być miłością należną. Tutaj dotykamy paradoksu relacji pomiędzy miłością a prawem. Aby bowiem miłość stała się prawdziwa i pełna, musi wejść w stan należności, który ma swój wymiar jurydyczny²⁵. Nupturienci nie

²³ Por. P.-J. Viladrich, *El amor conyugal y esencia del matrimonio*, „Ius Canonicum” XII (1972) № 23, s. 292 (269–313).

²⁴ AL, n. 80.

²⁵ Por. A. Pastwa, „Przymierze miłości małżeńskiej”. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego, Katowice 2009, s. 104–110.

obietują uczuć, bo – idąc za Franciszkiem – przyrzec ich nie można. Można natomiast miłość uczynić należną²⁶. Będzie ona wtedy przewyższała każdą emocję, ponieważ stanie się decyzją serca niezależną od zmiennych uczuć²⁷. Bardziej niż czymś nieustannie faktycznym stanie się wtedy stabilnym stanem wzajemnej przynależności.

2.2.4. Małżeństwo *in facto esse*: miłość pełna czy proces dojrzewania?

Spróbujmy teraz zobaczyć, czy obok miłosnego procesu, który kulminuje w małżeńskim konsensie, można mówić także o procesie – a jeśli tak, to w jakim znaczeniu – w przypadku małżeństwa *in facto esse*. Zanim zobaczymy, w jaki sposób ów proces charakteryzuje adhortacja, możemy posłużyć się znanymi kanonistom rozróżnieniem – przywoływanym przy okazji analizy kan. 1095, 3° – pomiędzy „podjęciem” (zdolności lub niezdolności do) a wypełnianiem obowiązków małżeńskich. W momencie wyrażania prawdziwego konsensu każdy z nupturientów integralnie dokonuje aktu podjęcia wszystkich istotnych obowiązków małżeńskich, które prawnie syntetyzują prawdę, iż małżeństwo jest skierowane ku swym naturalnym celom, które należy realizować. Akt podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jest zobowiązaniem się do takiej realizacji, która konstytutywnie zawiera się w ważnym konsensie. Wiemy, że wypełnianie obowiązków małżeńskich może w rzeczywistości wyglądać różnie, wiadomo natomiast, że jeśli rzeczywiście powstał węzeł małżeński, to zostały one integralnie podjęte. Wspólne życie małżonków to czas na ich coraz dojrzałsze wypełnianie.

²⁶ „(...) małżeństwo nie jest samą tylko instytucją, podobnie jak nie jest tylko miłością (*amor conjugalis*). Małżeństwo jest instytucją miłości małżeńskiej” – A. Pastwa, *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999, s. 85.

²⁷ Por. AL, n. 163.

Zobaczmy, w jaki sposób papież Franciszek ujmuje ów proces dojrzewania, tzn. jak w perspektywie procesu ujmuje zaistniałe prawdziwe małżeństwo. Papież określa sakramentalne małżeństwo mianem „niedoskonałego znaku” miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem²⁸. Wskazuje przez to pośrednio na ów proces nieustannego dojrzewania do ideału. Znak niedoskonały to codzienna realizacja tego, co w swej istocie jest integralne i w jakimś sensie doskonałe. To rozróżnienie jest dla Franciszka istotne, ponieważ tę ostatnią integralność i doskonałość znaku czasem przedstawia się jako coś realnie niemożliwego do urzeczywistnienia przez mężczyzn i kobiety, którzy posiadają swoje ludzkie ograniczenia. Małżeństwo jako znak zakłada według papieża „dynamiczny proces”, w którym stopniowo są przyjmowane Boże dary²⁹. Z drugiej strony brak małżeńskiego węzła, a więc kontekstu miłości należytej, która sprzeciwia się współczesnej kulturze prowizoryczności, nie pozwala na stworzenie przestrzeni dla procesu autentycznego wzrostu miłości³⁰. Węzeł małżeński jest zatem według Franciszka ustanowiony po to, aby miłość wzajemna mogła się wyrazić, wzrastać i dojrzewać według właściwego porządku³¹. Węzeł małżeński stanowi więc coś na kształt koryta rzeki, w którym miłość może niejako iść dalej i we właściwym kierunku³². Franciszek posuwa się nawet do stwierdzenia, że małżeństwo jest szczególną formą miłości, skierowaną ku nieustannemu wzrostowi. Małżonkowie doświadczają sensu swojej jedności i jednocześnie ją osiągają każdego dnia³³. *In facto esse* jest zatem w egzystencjalnej perspektywie rzeczywistością dokończoną, jak

28 Por. AL, n. 72.

29 Por. AL, n. 122.

30 Por. AL, n. 124.

31 Por. AL, n. 125.

32 Por. AL, n. 131.

33 Por. AL, n. 134.

i niedokończoną, doskonałą i niedoskonałą, integralną i dojrzewającą. Jest z jednej strony najgłębszą decyzją serca, z drugiej zaś wzajemną przynależnością³⁴.

W tym kontekście bardziej komunikatywnie dla współczesnego człowieka można przedstawić prawdę, iż samo istnienie oraz struktura małżeństwa *in facto esse*, mimo iż są efektem sprawczego aktu woli nupturientów, są po ślubie od tej ostatniej niezależne. Franciszek zdaje się podkreślać, że mimo to wola nupturientów jest niejako odcisnięta w istniejącym małżeństwie i zaproszona do aktualizacji tego, co zostało przez małżeński konsens utworzone. W kontekście sakramentalnym papież wyraża tę prawdę stwierdzeniem, iż z jednej strony rzeczywistość sakramentu nie jest czymś przejściowym i ograniczonym do celebracji ślubu, z drugiej zaś życie małżeńskie staje się poniekąd liturgią, czyli aktualizacją trwałej rzeczywistości sakramentu³⁵.

2.2.5. NIEHETERONOMICZNOŚĆ PRAWA – KLUCZ ROZEZNANIA SYTUACJI NIEREGULARNYCH I ODNAJDYWANIA W NICH ELEMENTÓW PRAWDZIWEGO MAŁŻEŃSTWA

Widać zatem, iż prawdziwe małżeństwo jest z tej perspektywy paradygmatycznym znakiem oraz instytucją prawną mówiącą o tym, iż prawo nie jest (nie powinno być) heteronomiczne, czyli rozumiane jako imperatywnie narzucające się od zewnątrz wobec wolności i autonomii podmiotu³⁶. Według Franciszka niebezpieczeństwo takiego ujęcia nie dotyczy jedynie tych, którzy go po prostu nie respektują, żyjąc w sytuacjach nieregularnych, ale również tych, którzy to prawo w jakiś sposób egzekwują. Papież nie używa słowa „heteronomia”, posługuje się jednakże stwierdzeniem, które

³⁴ Por. AL, n. 163.

³⁵ Por. AL, n. 215.

³⁶ Szerzej traktuję ten temat w: A. Wójcik, *Ciało jako otwarta granica. Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji*, Kraków 2016, s. 73–85.

ją wyraża u tego, kto prawo egzekwuje: „duszpasterz nie może czuć się zadowolony, stosując jedynie prawa moralne wobec osób żyjących w sytuacjach nieregularnych, jakby były kamieniami, które rzuca się w życie osób”³⁷. W tym miejscu papież cytuje dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat prawa naturalnego, w którym podkreśla się jego nieheteronomiczność i wynikający z tego postulat odpowiedniego przedstawiania jego wymogów: „Prawo naturalne nie może być przedstawiane jako zbiór już ustanowionych reguł, które się narzucają *a priori* moralnemu podmiotowi, ale jest źródłem obiektywnej [podkr. A.W.] inspiracji dla jego wybitnie osobistej [podkr. A.W.] drogi podejmowania decyzji”³⁸. Inspiracja jest obiektywna, natomiast droga podejmowania decyzji – osobista.

W powyżej zarysowanej perspektywie można bez niebezpieczeństwa błędu szukać tytułowych elementów prawdziwego małżeństwa w sytuacjach nieregularnych. Znając zatem sytuację „regularną”, należy w duszpasterskim towarzyszeniu pomóc konkretnym parom odszukać te elementy w ich relacji, które – choć w niedostateczny sposób – są jednak odzwierciedleniem powyżej przedstawionego procesu. Poszukiwanie elementów prawdziwego

37 AL, n. 305.

38 AL, n. 305. Niestety w polskich wersjach zarówno adhortacji, jak i dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pominięto – nie wiedzieć czemu – słowo „obiektywnej”. W wersji francuskiej tego ostatniego dokumentu, która była podstawą tłumaczenia, zdanie to brzmi następująco: „La loi naturelle ne saurait donc être présentée comme un ensemble déjà constitué de règles qui s’imposent *a priori* au sujet moral, mais elle est une source d’inspiration objective pour sa démarche, éminemment personnelle, de prise de décision” – Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, nr 59; Commission Théologique Internationale, *À la recherche d’une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html (02.01.2017).

małżeństwa to w tym przypadku odpowiedź na pytanie, na ile prawo (wynikające z obiektywnej rzeczywistości małżeństwa) staje się i może się stać w życiu konkretnych ludzi nieheteronomiczne, a więc ich własne i osobiste. W owym stawianiu się potrzebna jest pomoc ze strony duszpasterza, który znając prawo, będzie pomagał je „wydobywać” z wnętrza konkretnych osób. Papież lapidarnie streszcza to stwierdzeniem, że jesteśmy powołani, by kształtować, a nie zastępować sumienia³⁹, czyli uczynić wszystko, by to sumienie przyjęło osobiście normę.

Aby tak się stało, potrzebna jest pomoc nie tylko w jej obiektywnym poznaniu, ale w przezwyciężeniu wszystkich negatywnych czynników, które nie pozwalają jej uczynić osobistą. Aby tę pomoc skutecznie nieść, należy umieć i chcieć odnajdywać elementy ideału w niedoskonałej rzeczywistości sytuacji nieregularnej. Jednym z czynników negatywnych, który można zlokalizować wyraźnie w zestawieniu z owym ideałem, jest lęk przed utratą wolności i niezależności⁴⁰. Innym negatywnym czynnikiem jest brak osobowościowych fundamentów dla cierpliwego pokonywania kryzysów⁴¹. Papież syntetyzuje owe przeszkody, używając pojęcia „paradygmatu autonomii woli”⁴², który stoi u podstaw negacji scharakteryzowanego rozróżnienia na *in fieri* oraz *in facto esse* jako części tego samego naturalnego i miłosnego procesu.

Papież *explicite* wymienia sytuacje nieregularne, które mogą być okazją do duszpasterskiego towarzyszenia: wolny związek katolików, małżeństwo tylko cywilne katolików bez przeszkody węzła oraz małżeństwo cywilne katolików z przeszkodą węzła małżeńskiego⁴³. Inny podział, który Franciszek stosuje, by te sy-

³⁹ Por. AL, n. 37.

⁴⁰ Por. AL, n. 39.

⁴¹ Por. AL, n. 41.

⁴² Por. AL, n. 53.

⁴³ Por. AL, n. 78.

tuacje opisać, odróżnia relacje, które jeszcze nie odpowiadają prawdzie o małżeństwie, od takich, które już przestały odpowiadać tej prawdzie⁴⁴. Tam, gdzie to możliwe, należy zauważyć i podtrzymywać te elementy, będące konstruktywnymi, które są znakiem rosnącej wzajemnej więzi, odpowiedzialności za dzieci oraz umiejętności pokonywania trudności⁴⁵. Są to elementy, które mogą świadczyć o wewnętrznej ewolucji ku osobistemu zaakceptowaniu prawdy o małżeńskim konsensie i jego konsekwencji oraz sprawiają, że sytuacja nieregularna w sposób częściowy i analogicznie realizuje prawdę o małżeństwie⁴⁶. W innych sytuacjach, gdy ta realizacja jest daleka nawet od owej częściowości i analogiczności, należy w podtrzymywanym dialogu podkreślać elementy, które mogą otworzyć kobietę i mężczyznę na „Ewangelię małżeństwa”⁴⁷.

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że elementów prawdziwego małżeństwa można, a nawet należy poszukiwać w sytuacjach nieregularnych. Celem tego poszukiwania jest pomoc osobom, które w nich żyją, w odnalezieniu w ich wzajemnej miłości i jej autentycznych wymogach prawdziwego małżeństwa. W takiej perspektywie będzie ono nie tyle zewnętrznym, heteronomicznym, prawnym wymogiem, ale własnym i osobistym punktem odniesienia dla rzeczywistego nawrócenia i dojrzewania do pełni miłości.

44 Por. AL, n. 292.

45 Por. AL, n. 78.

46 Por. AL, n. 292.

47 Por. AL, n. 292.

SUMMARY

Can the elements of true marriage be found in irregular situations?

The article addresses its title problem first by pointing out that the notions of true marriage *in fieri* (matrimonial consent) and true marriage *in facto esse* (matrimonial bond) do not admit any gradualness. Having in mind the notion of truthfulness understood in such a way the answer to the title question will be always negative. Nonetheless in the next part author argues that there is a possibility of the positive one if the matrimonial consent as well as its result (an indissoluble bond) are placed within the amorous process proper to the relationship between man and woman. The idea formulated in this manner leads the author to present the relationship between institution of marriage and love and to emphasize that the latter leads necessarily in its dynamic devolvement towards the institution. Next the author shows how the apostolic exhortation *Amoris laetitia* describes that relationship pointing out that the pastoral accompanying offered to the couples which live in an irregular situation should consist in helping them to discover the connection between their mutual love and true institutional marriage and to choose and to realize the latter.

Keywords: *Amoris laetitia*, marriage, irregular situations

Andrzej Wójcik, Czy elementy prawdziwego małżeństwa można odnaleźć w sytuacjach nieregularnych?, w: *Dyskusje nad „Amoris laetitia”*, red. Piotr Kroczyk, Kraków 2017, s. 95–112 (Annales Canonici Monographiae, 6).

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374386463.06>

Bibliografia

- Bender L., *Sanatio matrimonii invalidi per impedimentum iuris divini*, „Ephemerides Iuris Canonici” 15 (1957), s. 29–44.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007), s. 105–180.
- Besson E., *La dimension juridique des sacrements*, Roma 2004.
- Biskupski A., *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. 1, Warszawa 1956.
- Buttiglione R., wywiad z 1.06.2016, <http://vaticanisider.lastampa.it/vatican-insider-polacco/articoli/articoli/45221> (20.11.2016).
- Cervera Soto T., *Algunas reflexiones sobre la relevancia jurídica del amor conyugal en el consentimiento matrimonial*, „Ius Canonicum” xxxix (1999) № 79, s. 205–223.
- Ciprotti P., *De sanando in radice matrimonio irritato ob impedimentum iuris divini*, „Apollinaris” 12 (1939), s. 411–423.
- Composta D., *L'ufficio Della Chiesa di santificare*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, ed. V. Pinto, Roma 1985, s. 313–537.
- De Paolis V., *I divorziati risposati e i sacramenti dell'eucaristia e della penitenza*, „Periodica” 103 (2014), s. 541–594.
- Dujarier M., *Krótką historia katechumenatu*, Poznań 1982.
- Durak A., *Inicjacja chrześcijańska dorosłych*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J. J. Kopeć, H. J. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 49–67.
- Dyduch J., *Wiodące idee adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio”*, „Polonia Sacra” 20 (2016) nr 1, s. 127–138.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 19.03.2016. Wyd. polskie: *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” do biskupów, do kapłanów i diakonów, do osób konsekrowanych*,

- do małżonków chrześcijańskich i do wszystkich wiernych świeckich o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, „Acta Apostolicae Sedis” 105 (2013), s. 1119–1137.
- Franciszek, Litterae apostolicae motu proprio datae *Mitis Iudex Dominus Iesus*: quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformantur, 15.08.2015, „Acta Apostolicae Sedis” 107 (2015), s. 958–970.
- Góralski W., Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* papieża Franciszka. Prezentacja dokumentu z komentarzem do nn. 300–308, Płock 2016.
- Góralski W., Domniemanie prawne w dziedzinie materialnego prawa małżeńskiego w KPK z 1983 roku, „Ius Matrimoniale” 10/16 (2005), s. 119–137.
- Góralski W., Sprawiedliwość czy miłosierdzie? Problem Komunii Świętej katolików rozwiedzionych i żyjących w małżeństwie cywilnym, Płock 2016.
- Granados J., *Divorziati in nuova unione civile ed Eucaristia. La risposta della misericordia*, „La Rivista del Clero Italiano” 96 (2015), s. 598–610.
- Hervada J., *El derecho del Pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico. Derecho matrimonial*, w: *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 15–260.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22.11.1981, „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 81–191.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6.08.1993, „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993), s. 1134–1228.
- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 2002.
- Jan Paweł II, *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich*, 18.10.1990, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1033–1365.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. VII–XIV.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej – 1 lutego 2001 r. Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne*, w: *Dzieła zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 723–727.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej – 18 stycznia 1990 r. Relacja pomiędzy posługą pasterską i prawem w Kościele*, w: *Dzieła zebrane*, t. V, Kraków 2007, s. 678–681.
- Janczewski Z., *Przyjmowanie Eucharystii przez osoby żyjące w małżeństwach niesakramentalnych*, w: *Redditio ergo qua sunt caesaris caesari et qua sunt Dei Deo. Studia in honorem prof. Josephi Krukowski dedicata*, Lublin 2015, s. 397–412.
- Janczewski Z., *Udzielanie Komunii św. osobom rozwiedzionym? Analiza adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, „Prawo Kanoniczne” 59 (2016) nr 2, s. 41–58.
- Kodeks prawa kanonicznego*, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. 1–301.
- Kowal W., *The Non-Admission of the Divorced and Remarried Persons to Holy Communion. Canon 915 Revisited*, „Studia Canonica” 49 (2015), s. 411–441.
- Krakowiak C., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
- Krukowski J., *Prawa i obowiązki laikatu w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Chrześcijanin w Świecie” 15 (1983) nr 5, s. 61–68.
- Krzywda J., *Chrzest*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 3/2, Poznań 2011, s. 35–65.
- Lettera di quattro cardinali al papa Francesco*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html> (15.11.2016).
- Magister S., *Fare chiarezza. Nodi irrisolti di Amoris laetitia. Un appello*, <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351414.html> (15.11.2016).
- Manzanares J., *Eucaristia*, w: *Il Codice del Vaticano II. I sacramenti della chiesa*, ed. A. Longhitano, Bologna 1989.
- Martin J., *What Some Critics of ‘Amoris Laetitia’ Are Missing*, transl. J. Mikuczewski, <http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/>

- komentarze/art,2415,co-umyka-niektorym-krytykom-adhortacji-franciszka.html (21.10.2016).
- Martin N., *Die Familie nach „Familiaris consortio” das erste und beste Seminar für geistliche Berufe, „Seminarium”* 23 (1983), s. 185–195.
- Mezglewski A., *Jedno małżeństwo czy dwa? Rzecz o istocie małżeństwa konkordatowego*, „Monitor Prawniczy” 18 (2003), s. 821–827.
- Mikołajczuk K., *Realizacja zasady jedności sakramentów w tajemniczenia chrześcijańskiego w prawodawstwie Kościoła katolickiego*, Kielce 2006.
- Nadolski B., *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, t. 3, Poznań 1992.
- Nowicka U., *Komunia dla rozwodników? Refleksje na kanwie wypowiedzi Prefekta Kongregacji Nauki Wiary z 23 października 2013 r.*, w: *Redditae quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej*, red. M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin 2014.
- Obispos de la Region Pastoral Buenos Aires, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de Amoris laetitia*, <http://infocaticolica.com/?t=ic&cod=27336> (20.11.2016).
- Ortiz M. A., *Questioni riguardanti la forma matrimoniale. La „convalidazione invalida” e l’ambito di obbligatorietà dopo il m.p. omnium in mentem*, w: *La ricerca della verità sul matrimonio e il diritto a un processo giusto e celere. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, ed. H. Franceschi, M. A. Ortiz, Roma 2012, s. 171–204.
- Ortiz M. A., *The Pastoral Care of Divorced and Civilly Remarried Members of the Faithful and Their Call to Holiness*, w: *Mercy and Law in Marriage*, ed. P. M. Dugan, L. Navarro, Montreal 2015, s. 87–142.
- Pastuszko M., *Prawo o sakramentach św. Normy ogólne i sakrament chrztu*, Warszawa 1983.
- Pastwa A., *„Przymierze miłości małżeńskiej”. Jana Pawła II idea małżeństwa kanonicznego*, Katowice 2009.

- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pastwa A., *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*, Katowice 1999.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 25.07.1968, „Acta Apostolicae Sedis” 60 (1968), s. 481–503.
- Paweł VI, Litterae apostolicae motu proprio datae *De episcoporum muneribus*: normae episcopis impertiuntur ad facultatem dispensandi spectantes, 15.06.1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 467–472.
- Paweł VI, Litterae apostolicae motu proprio datae *Episcopalis potestatis*: normae episcopis Ecclesiarum orientalium, ad facultatem dispensandi spectantes, impertiuntur, 2.05.1967, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 385–390.
- Paweł VI, Litterae apostolicae motu proprio datae *Pastorale munus*: facultates et privilegia quaedam episcopis conceduntur, 20.11.1963, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 5–12.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Olsztyn 1996.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990.
- Pelczar S., *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskim*, Kraków 1885.
- Pius XII, Litterae apostolicae motu proprio datae *Crebrae allatae sunt*: de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia orientali, 22.02.1949, „Acta Apostolicae Sedis” 31 (1949), s. 89–117.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, Responsum die 14.05.1985, „Acta Apostolicae Sedis” 77 (1985), s. 771.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secreteria et Consultoribus datis*, E Civitate Vaticana 1981.

- Riganti I. B., *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes Cancellariae Apostolicae*, Romae 1747.
- Rybczyk J., *Uzdrowienie małżeństwa w zawiązku. Sanatio in radice – c. 1138–1141*, Lublin 1958.
- Sacra Congregatio Concilii, *Responsum Mechlinien. Legitimationis*, 12.07.1890, „Acta Apostolicae Sedis” 23 (1890–91), s. 332–334.
- Smyczyński T., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2005.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*, t. 1: *Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, 3.03.1547, w: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, Bologna 1995.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis Gaudium et spes de Ecclesia in mundo huius temporis*, 7.12.1965, AAS 58 (1966), s. 1025–1115; tekst łacińsko-polski: Sobór Watykański II, *Konsytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, s. 824–981.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica Lumen gentium de Ecclesia*, 21.11.1964, AAS 57 (1965), s. 5–75; tekst łacińsko-polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, s. 144–263.
- Stawniak H., *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa*, Warszawa 2000.
- Steczkowski P., *Dopuszczenie rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach do komunii świętej. Forum externum czy forum internum*, „Annales Canonici” 4 (2008), s. 83–97.
- Synod Biskupów, *Relatio Synodi*, 18.10.2014, par. 52, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_it.html (11.11.2016).

- Synod Biskupów, *Relazione finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco*, 24.10.2015, par. 84–86, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html (11.11.2016).
- Tunia A., *Charakter prawny terminów stosowanych w procedurze zawarcia małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 10 (2007), s. 209–224.
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy (tekst jedn. Dz.U. z 2015, poz. 2082 z późn. zm.).
- Viladrich J.-P., *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres grandes estancias de la unión (I)*, „Ius Canonicum” XLIV (2004) N° 87, s. 17–67.
- Viladrich J.-P., *El amor conyugal y esencia del matrimonio*, „Ius Canonicum” XII (1972) N° 23, s. 269–313.
- Viladrich J.-P., *El progreso en la comprensión y expresión del matrimonio: La noción de institución*, „Ius Canonicum” 1999, s. 519–534 (Volumen Especial, Escritos en honor de Javier Hervada).
- Wójcik A., *Ciało jako otwarta granica. Perspektywa rozumienia prawa Kościoła oraz jego wybranych instytucji*, Kraków 2016.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987.
- Żygała J., *„La sanatio in radice” en el matrimonio: naturaleza y perspectiva*, Navarra 2006.

Spis treści

ks. Józef Krzywda	
Wstęp	5
ks. Leszek Adamowicz	
Od kiedy zaczyna się małżeństwo? Problem uważnienia w związku sytuacji nieregularnych	7
ks. Jan Dyduch	
Adhortacja <i>Amoris laetitia</i> tworzącą kontynuacją adhortacji <i>Familiaris consortio</i> ?	27
ks. Zbigniew Janczewski	
Dopuszczenie do sakramentów wtajemniczenia osoby w nieregularnej sytuacji małżeńskiej	47
ks. Piotr Steczkowski	
Dopuszczenie do Komunii Świętej osób żyjących po małżeństwie bez małżeństwa – norma czy subiektywna ocena?	69
ks. Andrzej Wójcik	
Czy elementy prawdziwego małżeństwa można odnaleźć w sytuacjach nieregularnych?	95
Bibliografia	113

Contents

ks. Józef Krzywda	
Introduction	5
ks. Leszek Adamowicz	
When does marriage start? The problem of a radical sanation in the context of irregular situations	7
ks. Jan Dyduch	
Is apostolic exhortation <i>Amoris laetitia</i> a creative continuation of apostolic exhortation <i>Familiaris consortio</i> ?	27
ks. Zbigniew Janczewski	
Admission to the sacraments of Christian initiation of a person who lives in an irregular marriage situation	47
ks. Piotr Steczkowski	
Admission to the Holy Communion of the couples without sacramental marriage: a norm or a subjective assessment?	69
ks. Andrzej Wójcik	
Can the elements of true marriage be found in irregular situations?	95
Bibliography	113

ISBN 978-83-7438-645-6



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie