

Ks. Marian Machinek MSF

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

LOGIKA INKLUZJI PAPIEŻA FRANCISZKA.
PYTANIA OTWARTE NA MARGINESIE ADHORTACJI
AMORIS LAETITIA

Streszczenie: Dyskusja na temat adhortacji *Amoris laetitia* koncentruje się niemal wyłącznie na ósmym rozdziale tego dokumentu, przez co zawarte w niej ważne i wartościowe impulsy są całkowicie pomijane. Faktem jest jednak, że twierdzenie papieża, iż rozwiedzeni, którzy zawarli powtórne cywilne małżeństwo nie zawsze żyją w faktycznej sytuacji grzechu i w pewnych okolicznościach mogą zostać dopuszczeni do sakramentów, wydaje się kontrastować nie tylko z dotychczasową dyscypliną kościelną, ale także z katolicką nauką o małżeństwie. W niniejszym artykule zostaną postawione trzy krytyczne pytania: o rozumienie grzechu, o status drugiego cywilnego małżeństwa po rozwodzie oraz o pastoralne konsekwencje. Wydaje się, że nowe pastoralne rozwiązania tylko wtedy będą zgodne z dotychczasową nauką i Tradycją Kościoła, gdy zagadnienie ważności sakramentalnego małżeństwa pozostanie pytaniem kluczowym i właśnie w tym obszarze będzie się poszukiwało nowych prawnych i pastoralnych dróg, także takich, które by wykraczały poza dotychczasową praktykę. Wyłączenie tego zagadnienia poza nawias i skoncentrowanie duszpasterstwa na okresie trwania i kondycji powtórnego związku oraz na wpływających z niego moralnych zobowiązaniach uniemożliwiają, jak się wydaje, zachowanie integralności katolickiej nauki o nierozdzielności małżeństwa.

Słowa kluczowe: papież Franciszek, małżeństwo sakramentalne, katolicka nauka o małżeństwie, rozwiedzeni powtórnie zaślubieni, ważność małżeństwa, inkluzja.

Posynodalna adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* jest niewątpliwie dokumentem wyjątkowym, jak wyjątkowy był dwuczęściowy synod na temat rodziny, który obradował w Rzymie w 2014 oraz 2015 r. Niewątpliwą zaletą adhortacji jest komunikatywny język, odmienny od wielu dotychczasowych dokumentów kościelnych, ale tak charakterystyczny dla wystąpień papieża Franciszka. Gdybyśmy chcieli określić rodzaj literacki tego dokumentu w kategoriach właściwych dla literaturoznawstwa, można by powiedzieć, że jest to

rodzaj opowieści¹, teologicznej medytacji z elementami przykładów z życia oraz doświadczeń i wspomnień papieża. W ten sposób dokument może być z wielkim pożytkiem czytany i rozważany również przez osoby nieposiadające przygotowania teologicznego, a szczególnie przez samych małżonków. Od tego stylu odbiega nieco rozdział VIII adhortacji, który dotyczy sytuacji określanych jako nieregularne. Właśnie w tym rozdziale dochodzi mocno do głosu to, co można by określić jako „logika inkluzji”, o którą mocno apeluje papież Franciszek. Domaga się ona głębszej analizy, gdyż dotyczy bezpośrednio działań duszpasterskich wobec par żyjących w związkach niesakramentalnych, szczególnie rozwiedzionych, którzy zawarli ponownie cywilne małżeństwo, z uwzględnieniem dyskusji nad możliwością dopuszczenia ich do sakramentów. Papież wprawdzie nie koncentruje się jedynie na problematyce tzw. sytuacji nieregularnych, ale omawia szereg aspektów małżeństwa, zarówno antropologicznych i teologicznych, jak też praktycznych. Jednak właśnie propozycje zawarte w rozdziale VIII stały się przyczyną ostrej kontrowersji. Jest to o tyle istotne, że propozycje te są przez wielu traktowane jako probierz wiarygodności całego dokumentu². Trudność polega na tym, że pewne fragmenty tego rozdziału pozostają niedopowiedziane, są niejednoznaczne i dopuszczają różne, czasami wręcz przeciwstawne interpretacje. Nic więc dziwnego, że pojawiają się pewne pytania otwarte, których analiza będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Punkt wyjścia

Papież Franciszek jasno określił tenże punkt, stwierdzając, że „nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu

¹ Właśnie taki charakter dokumentu sprawia, że niektórzy mówią o „życzliwych duszpasterskich pogaduszkach”, jak to określił teolog papieski, o Wojciech Giertych (por. [online], dostęp: 20.09.2016, <http://pl.radiovaticana.va/news/2016/04/08/prezentacja_papieskiej_adhortacji_o_rodzinie_amoris_laetitia/1221334>). Część krytyków wręcz odmawia dokumentowi mocy zobowiązującej, twierdząc, że są to prywatne rozważania papieża. Kard. R. Burke twierdzi nawet, że papież sam daje to w adhortacji do zrozumienia (por., w: *Bring your faith to life* [online], dostęp: 20.09.2016, <<http://www.ncregister.com/daily-news/amoris-laetitia-and-the-constant-teaching-and-practice-of-the-church>>). Vitus Huonder, biskup szwajcarskiej diecezji Chur, zaznacza w wydanych w dla swojej diecezji wskazówkach duszpasterskich, że znajdująca się na początku adhortacji (n. 3) wzmianka o tym, że nie wszystkie doktrynalne, moralne i pastoralne dyskusje muszą być rozwiązywane przez interwencje Magisterium, wskazuje na to, że papież pozostawia szczegółowe rozstrzygnięcia biskupom. Por. *Die Heiligkeit des Ehebandes – Wort zum nachsynodalen Apostolischen Schreibens „Amoris laetitia”* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://www.bistum-chur.ch/infoblatt/die-heiligkeit-des-ehbandes-wort-zum-nachsynodalen-apostolischen-schreiben-amoris-laetitia/>>.

² Kard. Ch. Schönborn twierdzi, że stosunek do żyjących w drugim małżeństwie stał się testem dla całego synodu. O jego kontrowersyjności świadczy fakt, że w głosowaniu nad dotyczącym tej problematyki numerem 85 dokumentu końcowego synodu jedynie w niewielkim stopniu przekroczona została wymagana większość dwóch trzecich głosów. Por. Ch. Schönborn, *Einleitung*, w: *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode*, red. Ch. Schönborn, Freiburg i. B. 2015, s. 14–15.

kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków”³. Braku nowych norm nie sposób interpretować inaczej, jak tylko w ten sposób, że dotychczasowe pozostają w mocy, przynajmniej na poziomie głównych pryncypiów. Jaki jest zatem cel adhortacji, szczególnie w jej części praktycznej odnoszącej się do żyjących w drugim niesakramentalnym małżeństwie⁴ i ich przystępowania do sakramentów? Wydaje się, że Franciszek określa go wtedy, gdy mówi o „zaproszeniu do miłosierdzia i do duszpasterskiego rozpoznania wobec sytuacji, które nie odpowiadają w pełni temu, co Pan nam proponuje”⁵. Zamiar ojca świętego wydaje się dobrze określać słowo „włączanie”. Chodzi o włączanie w życie Kościoła, inkluzję, integrację na wszystkich płaszczyznach osób żyjących w sytuacjach nieregularnych. Jej istotnym elementem jest rozpoznanie sytuacji konkretnych osób i towarzyszenie im na drodze ku pojednaniu i intensyfikacji wiary⁶.

W tym kontekście w adhortacji pojawia się wiele fragmentów zwróconych bezpośrednio do duszpasterzy. Papież krytycznie odnosi się do nadmiernej idealizacji rzeczywistości małżeństwa w kościelnym nauczaniu wyrażającą się w tym, że w świadomości wielu wiernych jest obecny „ideał teologiczny małżeństwa zbyt abstrakcyjny, skonstruowany niemal sztucznie, daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin takich, jakie są”⁷. Przedmiotem krytyki papieża jest również koncentracja na aspekcie jurydycznym małżeństwa, który wyraża się z jednej strony na „narzucaniu zestawu norm, jakby były ze skały”⁸ i „rozwijanie zimnej moralności przy biurku”, z drugiej zaś koncentrowanie się wyłącznie na obiektywnej stronie sytuacji określanych jako nieregularne. Jak pisze Franciszek, „nie chodzi tylko o przedstawienie norm, ale o zaproponowanie wartości”⁹, przede wszystkim zaś o takie postępowanie, język i postawę, aby „osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach odczuwały, że są częścią Kościoła, że nie są ekskomunikowane i nie są traktowane jako takie, bo zawsze tworzą wspólnotę kościelną”¹⁰. Należy zatem, jak zaleca papież, rozeznaczyć, czy da się przewyciężyć pewne dotychczasowo praktykowane formy wykluczenia „w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej i instytucjonalnej”¹¹. Jak powiada Franciszek, z jednej strony „w żadnym przy-

³ AL, n. 300.

⁴ Określenie „żyjący w drugim małżeństwie” odnosi się w niniejszym artykule do osób, które po rozpadzie i cywilnym rozwodzie sakramentalnego (bądź uchodzącego za sakramentalne) małżeństwa zawarli nowy, jedynie cywilny a więc niesakramentalny związek małżeński.

⁵ AL, n. 6.

⁶ Por. AL, n. 243.

⁷ AL, n. 36.

⁸ AL, n. 49.

⁹ AL, n. 201.

¹⁰ AL, n. 243.

¹¹ AL, n. 299.

padku Kościoła nie może się wyrzec proponowania pełnego ideału małżeństwa, planu Bożego w całej okazałości”, gdyż „rozumienie sytuacji wyjątkowych nigdy nie oznacza ukrywania światła pełniejszego ideału ani proponowania mniej, niż to, co Jezus oferuje człowiekowi”¹². Chodzi o miłosierdzie, które nie wyklucza sprawiedliwości i prawdy, rozumiejąc jednocześnie, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości¹³. Z drugiej niezbędne jest duszpasterskie towarzyszenie osobom żyjącym w sytuacjach nieregularnych, którego kluczem jest właśnie „logika integracji”¹⁴. Sednem procesu towarzyszenia ma być kształtowanie sumienia oraz pomoc w rozeznawaniu przez wiernych w sumieniu ich życiowej sytuacji. Ma to być droga naznaczona podejściem pełnym zrozumienia i miłosierdzia, prawdziwa *via caritatis*¹⁵.

Papież Franciszek zdaje się zatem stawiać przed Kościołem niezwykle trudne zadanie takiej modyfikacji praktyki pastoralnej wobec rozwiedzionych żyjących w drugim małżeństwie w kierunku miłosierdzia i otwarcia, aby jednocześnie nie tylko nie wywołać wrażenia, że Kościół zrezygnował ze swej dotychczasowej nauki o małżeństwie, ale by była ona faktycznie zachowana we wszystkich konkretnych działaniach duszpasterskich. Nie sposób nie postawić pytania o to, czy jest to możliwe, czy nie mamy tu do czynienia ze swoistą pastoralną „kwadraturą koła”, która jest wprawdzie teoretycznie możliwa na poziomie słownej dialektyki, ale w praktyce oznacza naruszenie istotnych elementów teologii małżeństwa. Te wątpliwości koncentrują się na trzech pytaniach otwartych, które zostaną poniżej rozważone.

Pytanie o rozumienie grzechu

Pytanie o rozumienie grzechu w adhortacji *Amoris laetitia* w odniesieniu do sytuacji nieregularnych należy do najbardziej kontrowersyjnie dyskutowanych. Nawiązując do refleksji teologicznej dotyczącej uwarunkowań i gradacji odpowiedzialności za popełnione zło, Franciszek stwierdza, że „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej”¹⁶. I dalej: „możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc

¹² AL, n. 307.

¹³ Por. AL, n. 311.

¹⁴ AL, n. 299.

¹⁵ AL, n. 306.

¹⁶ AL, n. 301.

Kościola”¹⁷, również, jak dopowiada Franciszek – łaskę sakramentalną. Właśnie te stwierdzenia stały się źródłem zamętu i ostrej kontrowersji, aż po wyrażoną przez niektórych ocenę, że przeczą one dotychczasowej nauce Kościoła¹⁸. Warto więc zapytać, czy, w jakim sensie i w jakim zakresie stwierdzenie papieża Franciszka może być uprawnione?

O grzechu w kontekście rozwodu i powtórnego małżeństwa cywilnego można mówić w podwójnym znaczeniu. Grzechem jest niewątpliwie samo doprowadzenie do rozwodu, przy czym wina może w tym wypadku być różna po stronie każdego z małżonków. O konieczności wzięcia pod uwagę istotnej różnicy w stopniu winy moralnej „między tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej ciężkiej winy zniszczyli ważne kanonicznie małżeństwo”, pisał już Jan Paweł II w *Familiaris consortio*¹⁹. Nawet jednak w przypadku ciężkiej winy, grzech doprowadzenia do rozpadu sakramentalnego małżeństwa – jak każdy inny poważny grzech – może zostać odpuszczony pod warunkiem szczerego żalu i gotowości do zadośćuczynienia. Postulowana w niektórych przed- i okołosynodalnych propozycjach „droga pokuty” dla rozwiedzionych²⁰ znajduje tutaj swoje uzasadnienie. Gotowość do podjęcia pokuty należy do niezbędnych warunków uzyskania odpuszczenia grzechów. Zdanie sobie sprawy z popełnionego grzechu, a dodatkowo również przepracowanie bolesnej przeszłości z pomocą psychologa i duszpasterza są niezbędnymi warunkami przebaczenia i zablźnienia ran.

Trudniejsza jest kwestia kolejnego poważnego grzechu, którym jest zawarcie drugiego związku. Z racji, że ważne zawarte i dopełnione sakramentalne małżeństwo nie może zostać rozwiązane żadną władzą²¹, zawarcie nowego

¹⁷ AL, n. 305.

¹⁸ W wywiadzie dla Catholic News Agency znany niemiecki filozof, Robert Spaemann, ceniony przez Jana Pawła II i Benedykta XVI, stwierdził, że n. 305 w powiązaniu z przypisem 351 adhortacji *Amoris laetitia* wprost przeczy n. 84 adhortacji Jana Pawła II „*Familiaris consortio*” i w ten sposób także dotychczasowemu nauczaniu Kościoła. Por. *Interview with Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/full-text-interview-with-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-10088/>>. Wyjaśniając później swoją wypowiedź, Spaemanna wyraził przypuszczenie, że celem papieża było poczynienie pewnych sugestii, a nie przedstawienie nowego, zmienionego nauczania mocą swego apostołskiego autorytetu. Por. *A follow-up from Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/a-follow-up-from-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-18799/>>.

¹⁹ FC, n. 84.

²⁰ Mocno optuje za taką sugestią kard. Walter Kasper. Opowiadając się za dopuszczeniem niektórych żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, kardynał wskazuje na konieczność „czasu ponownej orientacji” (*Reorientierung*), do którego należy pokuta i żal za winę przy rozpadzie sakramentalnego małżeństwa i zadośćuczynienie zobowiązaniom (np. wobec dzieci), które z niego wypływają. Pokuta ma jednak obejmować także obecną sytuację żyjących w drugim małżeństwie. Por. W. Kasper, *Das Evangelium der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien 2014, s. 65–66.

²¹ Por. KPK, kan. 1141: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”.

związku przez osobę rozwiedzioną zawsze było postrzegane w Kościele jako grzech cudzołóstwa. W Kościele pierwszych wieków cudzołóstwo, obok zabójstwa i bałwochwalstwa, należało do najpoważniejszych przewinień moralnych. Pojedynczy grzech cudzołóstwa może zostać odpuszczony w sakramencie pokuty pod zwykłymi warunkami żalu i postanowienia poprawy. W przypadku żyjących w drugim małżeństwie mamy jednak do czynienia nie tyle z jednorazowym przewinieniem moralnym, *pojedynczym grzechem*, ile ze *stanem grzechu*, w którym osoby pragną nadal trwać i nie są gotowe do jego zmiany. Zawarcie powtórnego małżeństwa oznacza bowiem stałą wolę pozostawania w stanie i sposobie życia, które „obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia”²². To właśnie ta sytuacja sprawia, że zgodnie z obowiązującą dotychczas dyscypliną Kościoła katolickiego osoby żyjące w tym stanie nie mogą uzyskać rozgrzeszenia i zostać dopuszczone do Eucharystii. Oczywiście każdy duszpasterz doskonale dostrzega psychologiczną różnicę między sytuacją długotrwałej zdrady małżeńskiej, gdy małżonkowie są jeszcze razem, a wejściem w nowy związek po rozwodzie, który miał miejsce w oddalonej już przeszłości. Nawet jeżeli przyjąć, że ta psychologiczna różnica oznacza również pewną różnicę moralną, czy można rzeczywiście założyć, że nie mamy już wtedy do czynienia z ciężkim grzechem i dlatego możemy przejść nad nim do porządku dziennego? Co miałyby się dziać z grzechem cudzołóstwa, jakim wobec istnienia poprzedniego sakramentalnego małżeństwa jest zawarcie powtórnego cywilnego związku? Czy w miarę upływu czasu i w efekcie procesu towarzyszenia duszpasterskiego dokonuje się jakieś osłabienie, swoiste rozwodnienie lub rozrzedzenie grzeszności tego związku, tak że najpierw przestaje on stanowić ciężką winę, potem staje się grzechem lekkim, a w końcu jego grzeszność znika całkowicie? Odnosi się wrażenie, jakby w ramach takiej teorii istniała odwrotnie proporcjonalna korelacja między czysto ludzkim „powodzeniem” drugiego małżeństwa i długością jego trwania a stopniem jego grzeszności²³. Czy jednak oznacza to, że zobowiązania wypływające z sakramentalnego małżeństwa mogą z biegiem czasu wygasnąć?²⁴. Zgodnie z taką koncepcją grzech przestaje być rzeczywi-

²² FC, n. 84. Praktykę tę podtrzymał raz jeszcze Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*. Zob. SC, n. 29.

²³ Taka sugestia zdaje się wynikać z n. 298 *Amoris laetitia*, gdzie jest mowa o drugim związku, „który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy”.

²⁴ W katolickiej refleksji teologiczno-moralnej nie brakuje i takich sugestii. Jeden ze zwolenników dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, niemiecki teolog-moralista Bernhard Häring, już przed laty sugerował inspirowaną teologią prawosławną możliwość „moralnej śmierci małżeństwa”, polegającej na całkowitym rozpadzie małżeństwa pierwotnie ukierunkowanego na nierozzerwalność. Jak sugerował Häring, należałoby tak rozumianej „moralnej śmierci” przypisywać takie

stością teologiczną, a na pierwszy plan wysuwa się aspekt psychologiczno-socjologiczny. Czy taka koncepcja byłaby jednak zgodna z dotychczasową nauką Kościoła?

Pytanie o status nowego cywilnego związku po rozwodzie

Trudność ta każe postawić kolejne pytanie otwarte, mianowicie pytanie o teologiczne rozumienie drugiego małżeństwa osób rozwiedzionych. Podstawową formą ważnego małżeństwa jest małżeństwo sakramentalne zawarte między dwoma ochrzczonymi. Kościół uznaje za ważne także małżeństwo określane jako naturalne, zawarte między osobami nieochrzczonymi bądź też osobą ochrzczoneą i nieochrzczoneą. Jednym z warunków ważnego zawarcia małżeństwa, zarówno sakramentalnego, jak i naturalnego, jest stan wolny nupturientów. Zgodnie z katolicką teologią do istotnych przymiotów każdego małżeństwa należy jedność i nierozzerwalność. W dyskusji o trosce duszpasterskiej wobec żyjących w drugim małżeństwie ten ostatni przymiot staje w centrum dyskusji. Chociaż również naturalne małżeństwo posiada przymiot nierozzerwalności, to jednak nie jest to nierozzerwalność absolutna. Ze względu na tzw. przywilej wiary małżeństwo naturalne może zostać rozwiązane. Nierozzerwalność małżeństwa sakramentalnego jest natomiast absolutna i nie jest to jedynie norma dyscyplinarna²⁵. W świetle katolickiej teologii nierozzerwalność małżeństwa ma nie tylko wymiar prawny czy moralny, ale także ontologiczny²⁶. Oznacza to nie tylko, że małżeństwo *nie powinno* być rozwiązywane, ale że *nie może* ono zostać rozwiązane. Wyraża to wspomniany już wyżej kanon Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną ludzką władzą (*nulla humana potestate*) i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”²⁷.

samo znaczenie, jak śmierci fizycznej. Por. B. Häring, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 47–49. Zob. także S. Ernst, *Irreguläre Situationen und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”*, w: „*Amoris laetitia*” – *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, red. S. Goertz, C. Witting, Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 158–159.

²⁵ Niektórzy autorzy minimalizują teologiczny wymiar tej normy, twierdząc, że prawo kanoniczne nie uwzględniło w pełni soborowej wizji małżeństwa jako przymierza, pozostając przy traktowaniu go jako prawnego kontraktu. Miałoby to prowadzić do przesadnej koncentracji na wymiarze kanonicznym, która rzekomo cechuje stanowisko Kościoła w tej kwestii. Zob. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien 2011, s. 144–151.

²⁶ To wydaje się być punktem centralnym sporu. Dla części autorów nierozzerwalność małżeństwa jest jedynie pewnym ideałem moralnym, który, jak wszystkie ideały, może w konkretnym przypadku być nie w pełni zrealizowany. Tam, gdzie ontologiczny aspekt nierozzerwalności jest negowany, trudno jest przyjąć, że gdy zbliznią się rany po rozwodzie, mogą jeszcze pozostawać jakieś na tyle poważne zobowiązania moralne, by miały one uniemożliwiać zawarcie ponownego małżeństwa. Por. E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung?*, s. 18–25.

²⁷ KPK, n. 1141.

Oznacza to że Kościół, nawet gdyby zechciał to uczynić, nie może rozwiązać ważne zawartego i dopełnionego małżeństwa sakramentalnego. Ta niezwykle wysoka ranga małżeństwa sakramentalnego wynika stąd, że stanowi ono fundamentalną rzeczywistość porządku stworzenia, od której zależy kondycja całego życia społecznego. Pod kanoniczną figurą węzła małżeńskiego kryje się zatem przekonanie wiary Kościoła, że małżeństwo stanowi nową rzeczywistość, stworzoną przez Boga, która pozostaje poza jakąkolwiek ludzką – cywilną czy kościelną – jurysdykcją²⁸. Rozwiązanie takiego małżeństwa może nastąpić jedynie w efekcie śmierci któregoś z małżonków. Właśnie ta wizja małżeństwa, która nie jest jedynie kwestią dyscypliny kościelnej, ale dotyka istotnych elementów wiary Kościoła, sprawia, że powtórny związek po cywilnym rozwodzie sakramentalnego małżeństwa jest postrzegany w Kościele jako sprzeczne z wolą Bożą. Każda pastoralna praktyka wobec żyjących w drugim małżeństwie musi tę normę respektować, jeśli ma być zgodna z nauczaniem Kościoła.

Trudno byłoby przypuszczać, że papież Franciszek pragnie w jakikolwiek sposób zrelatywizować bądź wręcz zmienić te fundamentalne punkty katolickiej doktryny dotyczącej małżeństwa. Stwierdza on wprost, że „rozwód jest złem i bardzo niepokojący jest wzrost liczby rozwodów”²⁹. Podkreśla także, że „inne formy związków są radykalnie sprzeczne z tym ideałem”, który głosi Kościół, dodając jednak, że niektóre z nich mogą tenże ideał realizować przynajmniej częściowo i analogicznie. Istnienia „konstruktywnych elementów” w różnych sytuacjach nieregularnych, które jeszcze nie lub już nie odpowiadają kościelnej nauce o małżeństwie, nikt nie neguje. Dostrzegając je już Jana Paweł II, który w adhortacji *Familiaris consortio* dokonał rozróżnienia różnych sytuacji. W odróżnieniu od osób żyjących w wolnych związkach, u tych, które zdecydowały się na ślub cywilny, „istnieje przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej”³⁰. Czasami, szczególnie wtedy, gdy rozwód sakramentalnego małżeństwa został poprzedzony ostrym konfliktem lub nawet sytuacją przemocy domowej, powtórny związek małżeński bywa postrzegany przez zranionego małżonka jako źródło wielkiej satysfakcji, pokoju, osobistego szczęścia i spełnienia. Z biegiem czasu mogą też z niego wyrastać nowe zobowiązania moralne, dotyczące np. wspólnych dzieci bądź też opieki nad nowym współmałżonkiem w sytuacji choroby. „Radykalna sprzeczność” z ideałem sakramentalnego małżeństwa jednak pozostaje.

²⁸ Por. C. Caffara, *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 166–167. Por. także H. Flatten, § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Regensburg 1983, s. 815–816.

²⁹ AL, n. 246.

³⁰ FC, n. 82.

W odróżnieniu od adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*, granica oddzielająca chrześcijańskie małżeństwo od innych typów związków nie wybrzmiewa w *Amoris laetitia* tak wyraźnie. Papież Franciszek podkreśla jedynie, że „związków nieformalnych lub np. między osobami tej samej płci nie można zwyczajnie zrównywać z małżeństwem”³¹. Brak wyraźnej cezury może być przyczyną niemałej konfuzji. Odnosi się wrażenie, że przy rozważaniu ewentualnego dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów jednostronnie podkreśla się „pozytywne elementy” drugiego związku, jego trwałość oraz wyrosłe zeń nowe powinności moralne, marginalizując kwestię ważności pierwszego małżeństwa. Sakramentalne małżeństwo nie jawi się już wyraźnie jako norma, a więc normalna i obowiązująca forma współżycia dwojga, a staje się (niemalże niedościgłym) ideałem, realizowanym w pełni jedynie przez niektórych, podczas gdy pozostali realizują go w sposób aproksymatywny.

Należy podkreślić jeszcze jeden istotny aspekt. W przekonaniu Kościoła zarówno Eucharystia, jak i małżeństwo nie są jedynie rzeczywistościami prywatnymi. Jako jego szczyt i źródło³², Eucharystia jest publicznym kultem Kościoła. Także małżeństwo ma istotny wymiar społeczny. Istotne jest też, że małżeństwo zawarte między ochrzczonej „ma charakter sakramentalny, a tym samym tworzy rzeczywistość nadprzyrodzoną”³³. Stąd też Kościół zawsze podkreślał, że Eucharystii nie powinny przyjmować osoby, które żyją w stanie, który obiektywnie jest sprzeczny z zasadami życia chrześcijańskiego. Gdyby chciało się dopuścić pewną grupę żyjących w drugim małżeństwie do Eucharystii, pomijając kwestię ważności ich pierwszego małżeństwa, oznaczałoby to faktycznie aprobatę i uznanie za normę dla kolejnej (obok małżeństwa sakramentalnego) formy małżeństwa między ochrzczonej, jakim byłoby – nawet jeżeli tylko w odniesieniu do części par – drugie małżeństwo cywilne po rozwodzie. Jak twierdzi kard. C. Caffarra, „jeżeli Kościół dopuściłby do Eucharystii rozwiedzionego i żyjącego w powtórny związku, to przez to uznałby legalność moralną życia na sposób małżeństwa z osobą, która nie jest jego małżonkiem”³⁴.

W tym miejscu trzeba jednak wskazać na sytuację, do której, jak się wydaje, zgłoszone zastrzeżenia nie w pełni się odnoszą. Chodzi o sytuację osób, których pierwsze sakramentalne małżeństwo jest nieważne, chociaż nie można tego, mimo ich uzasadnionego subiektywnego przekonania, udowodnić na drodze procesu kanonicznego. Tą sytuację, jak też generalnie

³¹ AL, n. 52.

³² SC, n. 10.

³³ *Nadzieja rodziny. Z kardynałem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados*, Kraków 2014, s. 155.

³⁴ C. Caffarra, *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, s. 170.

warunki ważności sakramentalnego małżeństwa, Kościół powinien raz jeszcze przemyśleć³⁵.

Pytanie o konsekwencje duszpasterskie

Wobec wieloznaczności niektórych fragmentów VIII rozdziału adhortacji *Amoris laetitia* pojawia się pytanie o konsekwencje adhortacji w praktycznym działaniu duszpasterskim. Papież Franciszek zdaje się być świadom pewnych problemów, gdy ostrzega przed wrażeniem, jakoby istniały wyjątki od nauczania Kościoła, prowadzące do podwójnej moralności³⁶. Duszpasterze powinni, jak zaznacza papież, postępować zgodnie z nauczaniem Kościoła oraz wytycznymi biskupa³⁷. Co jednak stanie się w sytuacji, gdy biskupi w różny sposób będą interpretowali nauczanie Kościoła, zawarte w adhortacji papieża Franciszka? Już pierwsze reakcje na jej opublikowanie wiele mówią o istniejących rozbieżnościach. Z jednej strony kard. Christoph Schönborn z Wiednia, członek Kongregacji Nauki Wiary wyraźnie zasugerował, że dopuszczenie żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów w niektórych przypadkach będzie teraz możliwe, a nawet stwierdził, że wszelkie wątpliwości w tej dziedzinie należy rozstrzygać, interpretując dotychczasowe nauczanie Kościoła w świetle adhortacji *Amoris laetitia*³⁸. Z drugiej strony jednak kard. Gerhard Müller, były już przewodniczący tejże kongregacji, podkreślił, że nic nie wskazuje na to, by papież miał zamiar zmieniać dotychczasową, wielokrotnie potwierdzaną przez poprzedników dyscyplinę wobec żyjących w drugim małżeństwie³⁹. Pojawia się tu sugestia odwrotna, by adhortację *Amoris laetitia* interpretować w świetle dotychczasowego nauczania Kościoła.

Niektórzy biskupi bądź też konferencje episkopatów wydali także własne instrukcje. Jak można było przypuszczać, rozbieżności pomiędzy poszczególnymi stanowiskami są wyraźne. W swoich zaleceniach pastoralnych arcybiskup Filadelfii (USA) Charles Chaput podtrzymuje dotychczasową dyscyplinę wobec żyjących w drugim małżeństwie, zaznaczając, że do sakramentów mogą

³⁵ Ten aspekt został szerzej omówiony w: M. Machinek, *Znaczenie okoliczności łagodzących w adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Wielość interpretacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 12 (2017) (w druku).

³⁶ AL, n. 300.

³⁷ AL, n. 300.

³⁸ Por. Kard. Schoenborn: *najważniejsza jest adhortacja „Amoris laetitia”!*, w: *Polonia Christiana* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.pch24.pl/kard--schoenborn--najwazniejsza-jest-adhortacja-amoris-laetitia-,44564,i.html>>.

³⁹ Por. G. Müller, *What can we expect from the family?*, w: www.chiesa.espressonline.it [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y>>.

być dopuszczone jedynie te osoby spośród nich, które zdecydowane są na życie w *cohabitato fraterna*⁴⁰. Podobne stanowisko zajmują biskupi kanadyjskich prowincji Alberta i Terytoriów Północno-Zachodnich, zaznaczając jednak, że w sytuacji, gdy trybunał kościelny nie jest w stanie zbadać ważności pierwszego małżeństwa z racji braków w dokumentacji lub zeznaniach świadków, sprawę należy przekazać biskupowi diecezjalnemu⁴¹. Inaczej natomiast widzą tę kwestię argentyńscy biskupi pastoralnego regionu Buenos Aires, którzy w liście do swoich kapłanów wskazują na możliwość dostępu do sakramentów żyjących w drugim małżeństwie, ale w pewnych sytuacjach⁴². Jeszcze dalej zdają się sięgać wskazówki ogłoszone przez biskupów maltańskich, którzy są zdania, że do sakramentów mogą przystąpić osoby żyjące w powtórnych małżeństwie, które po rozeznaniu w sumieniu odczuwają, że żyją w pokoju z Bogiem⁴³.

Sam papież Franciszek zdaje się zakładać i aprobować tę różnorodność podejścia, skoro już we wstępie do *Amoris laetitia* stwierdza: „W Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji”⁴⁴. Nie sposób jednak nie zadać krytycznego pytania, czy te różnice dotyczą faktycznie spraw drugorzędnych, czy też samego centrum nauczania moralnego Kościoła o małżeństwie i czy różne interpretacja nie sprawiają, że trudno będzie już mówić o wspólnej doktrynie?

Pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że różne traktowanie osób w sytuacjach nieregularnych może doprowadzić do kuriozalnej sytuacji, w której np. konkretna para żyjących w drugim małżeństwie na jednym terenie będzie dopuszczana do sakramentów, a na drugim nie ze względu na odmienną kwalifikację moralną ich życiowych decyzji. W konkretnej sytuacji lokalnych Kościołów, np. w Polsce i Niemczech granicą różnej praktyki pastoralnej (a więc ostatecznie także granicą grzechu!) stałaby się geograficzna granica na

⁴⁰ Por. Archdiocese of Philadelphia, *Pastoral guidelines for implementing „Amoris laetitia”*, w: *Archdiocese Philadelphia* [online], dostęp: 21.09.2016, <http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf>.

⁴¹ *Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ's faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, w: *The Catholic Archdiocese of Edmonton* [online], dostęp: 21.09.2016, <http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimentoDivorcedandRemarried.pdf>.

⁴² W prywatnej odpowiedzi na przesłany mu tekst tych wytycznych papież Franciszek określił je jako całkowicie odpowiadające duchowi *Amoris laetitia*. Tekst wytycznych wraz z listem Franciszka: *Basic criteria for the implementation of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *CyberTeologia* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/>>.

⁴³ Zob. *Criteria for the application of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *Il-Knisja F'Malta* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf>>.

⁴⁴ AL, n. 3.

Odrze i Nysie Łużyckiej⁴⁵. Trudno byłoby zaakceptować taką sytuację, jeżeli chcemy jeszcze mówić o jednym katolickim Kościele.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na inny aspekt pastoralny toczącej się dyskusji. Wielokrotnie wskazuje się na trudną sytuację osób żyjących w cywilnych związkach po rozpadzie sakramentalnego małżeństwa. Podkreśla się ich szczerą tęsknotę za pełnym życiem sakramentalnym, ich nierzadko przykładne życie małżeńskie i chrześcijańskie wychowanie dzieci oraz sytuacje, które jeszcze bardziej pogłębiają ból, jak np. Pierwsza Komunia św. ich dzieci. Nie ulega wątpliwości, że wiele osób znajdujących się w takiej sytuacji czuje się oddzielonych od pełnego życia kościelnego i ma poczucie odrzucenia i że jest to sytuacja bardzo bolesna. Czy jednak są to jedyne osoby, których odczucia należy wziąć pod uwagę, proponując modyfikacje praktyki pastoralnej? Zazwyczaj wraz z nowymi propozycjami formułowane jest oczekiwanie wobec pozostałych członków wspólnoty wierzących, szczególnie tych, którzy żyją w sakramentalnych małżeństwach, by nie potępiali zbyt pochopnie żyjących w drugim małżeństwie, a nawet, by zaakceptowali ewentualne zmiany w praktyce duszpasterskiej, zmierzające do dopuszczenia ich do sakramentów. Czy jednak takie rozłożenie akcentów prawidłowo odzwierciedla dynamikę duszpasterską, związaną z małżeństwem? Czy w razie dopuszczenia żyjących w drugim małżeństwie do sakramentów, bez poważnego uwzględnienia problemu ważności ich pierwszego małżeństwa, rzeczywiście będzie można wiarygodnie głosić katolicką naukę o nierozzerwalności małżeństwa? Kto zadaje takie pytania musi zmierzyć się z zarzutem rygoryzmu, używania prawa jako przysłowiowego kamienia i upierania się przy pryncypiach kosztem konkretnych ludzi potrzebujących miłosierdzia. Trzeba jednak podkreślić, że są inne *konkretne* grupy osób, których dotkną skutki proponowanej praktyki duszpasterskiej. Szczególnie newralgicznymi grupami są tu małżeństwa sakramentalne znajdujące się w ostrym kryzysie oraz młodzi przygotowujący się do zawarcia sakramentalnego małżeństwo. Ci ostatni mają prawo do klarownej i wiarygodnej odpowiedzi na

⁴⁵ Do czasu zamknięcia niniejszego tekstu Konferencja Episkopatu Polski nie wydała żadnych specjalnych wskazań pastoralnych w odniesieniu do konkretnej implementacji adhortacji *Amoris laetitia*. W komunikacie posynodalnym stwierdza się jedynie, że chociaż powtórnie zaślubieni nie są ekskomunikowani, to jednak nie mogą przyjmować sakramentów. Zob. *Komunikat Ojców Synodalnych z Polski na zakończenie Synodu o małżeństwie i rodzinie*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [online], dostęp: 7.11.2016, <<http://episkopat.pl/komunikat-ojcow-synodalnych-z-polski-na-zakonczenie-synodu-o-malzenstwie-i-rodzinie/>>. Natomiast Konferencja Episkopatu Niemiec opublikowała w styczniu 2017 r. list pasterski, w którym kładzie się nacisk na osobiste rozeznanie w sumieniu, w efekcie którego osoby żyjące w powtórnym małżeństwie mogą zostać dopuszczone do przyjmowania sakramentów, chociaż nie ma to być zasada generalna, obejmująca wszystkie osoby, znajdujące się w takiej sytuacji. Por. „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*”. *Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von „Amoris laetitia”* w: *Deutsche Bischofskonferenz* [online], dostęp: 4.02.2017, <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf>.

pytanie, jakie są konsekwencje nauki Kościoła o małżeństwie. A co z rozwiedzionymi, którzy ze względu na wierność przysiędze małżeńskiej nie wchodzi w nowy związek, chociaż przychodzi im to niełatwo? Podobnie jak decyzja o zawarciu sakramentalnego małżeństwa, również decyzje dotyczące sposobu życia po rozwodzie nie zapadają z jakąś nieuchronną koniecznością, ale są efektem dokonania życiowego wyboru. Dodatkowo trzeba dostrzec sytuację tych par żyjących w drugim małżeństwie, którzy wybrali drogę powstrzymania się od współżycia (*cohabitatio fraterna*), zalecaną przez Kościół, by móc przystępować do sakramentów. Dlaczego mieliby trwać w tej decyzji, skoro ci, którzy się na nią nie chcieli zdecydować, są traktowani tak samo? Słusznie można postawić pytanie, dlaczego ciężar ewentualnych zmian w duszpasterstwie żyjących w drugim małżeństwie miałyby jednostronnie spoczywać na tych, którzy dokładają wszelkich starań, aby ocalić swoje małżeństwo bądź też ze względu na wierność pozostają samotni po rozwodzie? Czy nie jest raczej tak, że pomimo bólu, to właśnie żyjących w drugim małżeństwie powinni rozumieć, że decyzja o nieudzielaniu im sakramentów jest konsekwencją ich życiowych wyborów i to właśnie oni powinni ją przyjąć w imię miłosierdzia wobec tych, którzy z wielkim trudem zachowują pełną wierność Ewangelii oraz w imię wiarygodności kościelnego przesłania o małżeństwie?

Podsumowanie

Zawarte w ósmym rozdziale adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* pastoralne propozycje odzwierciedlają rozdarcie, jakie w okresie posoborowym dotknęło moralne nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące małżeństwa. Odnosi się wrażenie, że papież Franciszek pragnie pogodzić coraz bardziej oddalające się od siebie wizje duszpasterstwa wobec osób żyjących w drugim małżeństwie po rozwodzie, ale także dwie odmienne teologiczne wizje sakramentu małżeństwa. Trzeba docenić znaczenie tego dokumentu jako inspiracji do szczerego i dogłębnego dialogu. Jeżeli jednak Kościół chce w praktyce pastoralnej wobec osób żyjących w sytuacjach nieregularnych wiarygodnie zachować swoją naukę o nierozzerwalności małżeństwa, to akcent powinien być położony na kwestię ważności pierwszego małżeństwa, a nie na kwestię jakości drugiego związku. Jeżeli w oparciu o niejednoznaczne fragmenty adhortacji w różnych krajach zostanie wprowadzona w życie odmienna praktyka pastoralna, to kontrowersje na ten temat nie tylko nie znikną, ale będą się jeszcze bardziej pogłębiały. Ostatecznie będzie musiało paść pytanie o to, jaka praktyka pastoralna jest rzeczywiście katolicka.

Bibliografia

- „*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche*”. *Einladung zu einer erneuerten Ehe- und Familienpastoral im Licht von „Amoris laetitia”*, w: *Deutsche Bischofskonferenz* [online], dostęp: <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2017/2017-015a-Wortlaut-Wort-der-Bischoefe-Amoris-laetitia.pdf>.
- A follow-up from Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic News Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/a-follow-up-from-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-18799/>>.
- Archdiocese of Philadelphia, *Pastoral guidelines for implementing „Amoris laetitia”*, w: *Archdiocese Philadelphia* [online], dostęp: 21.09.2016, <http://archphila.org/wp-content/uploads/2016/06/AOP_AL-guidelines.pdf>.
- Basic criteria for the implementation of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *CyberTeologia* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.cyberteologia.it/2016/09/basic-criteria-for-the-implementation-of-chapter-viii-of-amoris-laetitia/>>.
- Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła*, Kraków 2007.
- Burke R., „*Amoris laetitia*” *and the Constant teaching of the Church*, w: *Bring your faith to life* [online], dostęp: 20.09.2016, <<http://www.ncregister.com/daily-news/amoris-laetitia-and-the-constant-teaching-and-practice-of-the-church>>.
- Caffara C., *Sakramentalna ontologia a nierozzerwalność małżeństwa*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i komunია w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 161–173.
- Criteria for the application of chapter VIII of „Amoris laetitia”*, w: *Il-Knisja F’Malta* [online], dostęp: 4.02.2017, <<http://ms.maltadiocese.org/WEBSITE/2017/PRESS%20RELEASES/Norms%20for%20the%20Application%20of%20Chapter%20VIII%20of%20AL.pdf>>.
- Ernst S., *Irreguläre Situationen und persönliche Schuld in „Amoris laetitia”*, w: „*Amoris laetitia*” – *Wendepunkt für die Moraltheologie?*, red. S. Goertz, C. Witting, Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 136–159.
- Flatten H., § 88 *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechtes*, red. J. Listl, H. Müller, H. Schmitz, Pustet: Regensburg 1983, s. 815–826.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Guidelines for the pastoral accompaniment of Christ’s faithful who are divorced and remarried without a decree of nullity*, w: *The Catholic Archdiocese of Edmonton* [online], dostęp: 21.09.2016, http://caedm.ca/Portals/0/documents/family_life/2016-09-14_PastoralAccompanimenttoDivorcedandRemarried.pdf>.
- Häring B., *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer*, Freiburg–Basel–Wien 1989.
- Interview with Robert Spaemann on „Amoris laetitia”*, w: *Catholic New Agency* [online], dostęp: 16.09.2016, <<http://www.catholicnewsagency.com/news/full-text-interview-with-robert-spaemann-on-amoris-laetitia-10088/>>.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, red. K. Lubowicki, Kraków 1999, s. 133–238.
- Kard. Schoenborn: *najważniejsza jest adhortacja „Amoris laetitia”!*, w: *Polonia Christiana* [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://www.pch24.pl/kard--schoenborn--najwazniejsza-jest-adhortacja-amoris-laetitia-44564,i.html>>.
- Kasper W., *Das Evangelium der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg–Basel–Wien 2014.

Komunikat Ojców Synodalnych z Polski na zakończenie Synodu o małżeństwie i rodzinie, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [online], dostęp: 7.11.2016, <<http://episkopat.pl/komunikat-ojcow-synodalnych-z-polski-na-zakonczenie-synodu-o-malzenstwie-i-rodzinie/>>.

Machinek M., *Znaczenie okoliczności lagodzących w adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka. Wielość interpretacji*, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 12 (2017) (w druku).

Müller G., *What can we expect from the family?*, w: www.chiesa.espressonline.it [online], dostęp: 21.09.2016, <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1351294?eng=y>>.

Nadzieja rodziny. Z kardynałem Ludwigiem Müllerem rozmawia Carlos Granados, Kraków 2014.

Schockenhoff E., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die verheirateten Geschiedenen*, Freiburg–Basel–Wien 2011.

Schönborn Ch., *Einleitung*, w: *Berufung und Sendung der Familie. Die zentralen Texte der Bischofssynode*, red. Ch. Schönborn, Freiburg i. B. 2015, s. 7–21.

Pope Francis’ logic of inclusion.

Some open questions on the margin of the exhortation „Amoris Laetitia”

Summary: The discussion about Pope Francis’ Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia* has unfortunately been focused on its eighth chapter so that many valuable and important impulses get lost. However it is a fact that the Pope’s statement that divorced and remarried people don’t live in the state of mortal sin in every case and if so they can receive the sacraments under some conditions, seems to be contrary not only to the foregoing Catholic discipline but also to the Catholic teaching on marriage. There are three open questions in this article: the meaning of sin, the status of the second marriage after divorce and the pastoral consequences of the new propositions. It seems that the new pastoral proposals will remain in accordance with the Catholic teaching and Tradition only on condition that the focus will be focus on the question of the validity of the first marriage and on seeking new solutions. An underestimation or exclusion of these questions and the sole focus on the condition of the second marriage and on the new moral obligations resulting from it will make the preservation of the Catholic teaching on marriage impossible.

Key words: Pope Francis, sacramental marriage, Catholic teaching on marriage, divorced remarried, validity of marriage, inclusion.

