

Przyjacielska  
odpowieź krytykom  
*Amoris Laetitia*



Rocco Buttiglione

Przyjacielska

odpowieź krytykom

*Amoris Laetitia*

Przedmowa

Kardynał Gerhard Ludwig Müller

Przekład

Marek Chojnacki

Wydawnictwo WAM

Kraków 2018

Tytuł oryginału: *Risposte (amichevoli) ai critici di Amoris Laetitia*

© 2017 by Edizioni Ares

[www.ares.mi.it](http://www.ares.mi.it)

© Wydawnictwo WAM, 2018

Konsultacja: Jacek Siepsiak SJ

Opieka redakcyjna: Olaf Pietek

Redakcja: Mateusz Czarnecki

Korekta: Katarzyna Stokłosa

Przygotowanie okładki na podstawie

wydania oryginalnego: Lesław Sławiński

Skład: Katarzyna Mróz-Jaskuła

ISBN 978-83-277-1598-2

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl)

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

Druk: AMW • Wrocław

Publikację wydrukowano na papierze iBOOK White 70 g vol. 1.6  
dostarczonym przez IGEPA Polska Sp. z o.o.

Kardynał Gerhard Ludwig Müller

## Przedmowa

# Dlaczego adhortacja *Amoris Laetitia* może i powinna być rozumiana w sensie ortodoksyjnym

Wydając adhortację apostołską *Amoris Laetitia*, papież Franciszek, odwołując się do dwóch synodów biskupów na temat rodziny z lat 2014 i 2015, podjął próbę udzielenia zarówno teologicznej, jak i pastoralnej odpowiedzi Kościoła na wyzwania naszych czasów. Chciał w ten sposób udzielić ojcowskiego wsparcia, starając się przezwyciężyć w świetle Ewangelii Chrystusa kryzys małżeństwa i rodziny.

Dokument ten, liczący dziewięć rozdziałów i 325 artykułów, został na ogół przyjęty pozytywnie. Należy sobie życzyć, by liczni małżonkowie i wszyscy narzeczeni przygotowujący się do tego świętego sakramentu małżeństwa przyswoili sobie głębię jego perspektywy, refleksji doktrynalnej i ważne intuicje duchowe. Powodzenie małżeństwa to klucz do przyszłości Kościoła Bożego i całej rodziny ludzkiej.

Tym bardziej godny pożałowania jest gorzki spór o znaczenie rozdziału ósmego, noszącego tytuł „Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche” (art. 291–312). Pytanie, czy osoby „rozwiezione, żyjące w nowych związkach” – pojęcie problematyczne z dogmatycznego i kanonicznego punktu widzenia – w pewnych szczególnych

przypadkach, czy nawet w ogóle, mogą przyjmować komunię świętą, pomimo trwania ważnego małżeństwa sakramentalnego, zostało błędnie podniesione do rangi zasadniczej kwestii katolicyzmu i ideologicznego probierza decydującego o tym, czy ktoś jest konserwatystą czy liberałem, zwolennikiem czy przeciwnikiem papieża. Tymczasem papież uważa, że wysiłek duszpasterski na rzecz umocnienia małżeństw jest bardziej istotny niż duszpasterstwo niepowodzeń (*Amoris Laetitia*, 307; dalej *AL*). Natomiast wydaje się, że z punktu widzenia nowej ewangelizacji wysiłki zmierzające do tego, by wszyscy ochrzczeni w niedzielę i w święta nakazane uczestniczyli w celebracji Eucharystii, są o wiele ważniejsze niż problem możliwości prawowitego i ważnego przyjmowania komunii świętej przez ograniczoną grupę wiernych w niepewnej sytuacji małżeńskiej.

W rzeczywistości nie chodzi o definiowanie własnej wiary katolickiej poprzez przynależność do jakiegoś obozu ideologicznego, lecz o wierność objawionemu Słowu Bożemu, przekazywanemu w wyznaniu wiary Kościoła. Tymczasem mamy do czynienia z przeciwstawianiem sobie polemicznych tez, zagrażających jedności Kościoła. Z jednej strony podaje się w wątpliwość poprawność wiary papieża, który jest najwyższym autorytetem chrześcijaństwa, podczas gdy inni korzystają z okazji, by dowodzić upragnionej przez siebie zgody papieża na radykalną zmianę paradygmatu teologii moralnej i nauki o sakramentach.

Jesteśmy świadkami paradoksalnej zmiany frontu. Teologowie chcący uchodzić za liberalnych progresistów, którzy jeszcze niedawno, na przykład w odniesieniu do encykliki *Humanae Vitae*, radykalnie podawali w wątpliwość magisterium papieża, teraz podnoszą kilka jego wybranych zdań, pasujących do ich poglądów, nieomal do rangi dogmatu. Inni teologowie, chcący trzymać się ściśle nauczania Magisterium, teraz poddają dokument Magisterium krytycznej analizie wedle reguł metody akademickiej, jakby chodziło o opinię ich studenta.

Nie chcę tu kwestionować niczyjej dobrej woli. W obecnym momencie życia Kościoła potrzebna jest nam jednak nie polaryzacja

stanowisk za wszelką cenę, lecz raczej wola uczciwej dyskusji z poszanowaniem wzajemnych argumentów, zamiast uciekania się do wzajemnych ataków osobistych. Oczywiście kryterium powinny stanowić reguły teologii katolickiej, a nie stanowisk ideologicznych, które używają i instrumentalizują doktrynę wiary Kościoła, traktując ją jako materiał do budowy „innego Kościoła”. W istocie bowiem to sam Chrystus buduje swój Kościół na Piotrze. Nie do nas, chrześcijan, ani nie do nas, pasterzy, należy budowanie Jego Kościoła i reformowanie go wedle naszych subiektywnych i omylnych idei. Prawdziwa reforma sprawia, że Kościół w życiu swoich członków bardziej upodabnia się do Chrystusa, a nie, że jest bardziej zgodny z duchem czasu. „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,2)<sup>1</sup>.

Prawdy Ewangelii nie da się oddzielić od jedności. Obecna dramatyczna sytuacja Kościoła, zagrożonego wewnętrznym zeświecczeniem i upolitycznieniem, jest w pewnym sensie podobna do zapalnej sytuacji u schyłku średniowiecza, która doprowadziła do Reformacji i do podziału Kościoła w XVI wieku. Pisząc o niej, wielki historyk Soboru Trydenckiego Hubert Jedin (1900–1980) stwierdził: „Słowo «reforma» skrywało herezję i rozłam dokonujący się w Kościele; nic nie sprzyjało zniszczeniu jedności Kościoła bardziej niż złudzenia tych, którzy nie zdawali sobie sprawy z faktu, iż rozłam już się dokonuje” (*Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg 1977, t. 1, s. 151; 154). Tylko jasny dogmatyczny wykład doktryny i odważna posługa pasterzy, zabiegających o jedność Kościoła, mogą zapobiec szerzeniu się błędów i tendencjom schizmatycznym.

Wobec tych schizmatycznych tendencji i dogmatycznego pomieszania pojęć, niezwykle niebezpiecznych dla jedności Kościoła opartej na prawdzie Objawienia, Rocco Buttiglione, autentyczny

---

<sup>1</sup> Cytaty z Pisma Świętego według Biblii Tysiąclecia, wyd. V, Pallottinum, Poznań 2006 (przyp. tłum.).

katolik o sprawdzonych kompetencjach w dziedzinie teologii moralnej, daje jasną i przekonującą odpowiedź, zawartą w zebranych w tej książce tekstach i rozważaniach. Nie chodzi tu o całościową recepcję adhortacji *Amoris Laetitia*, lecz wyłącznie o interpretację kilku kontrowersyjnych fragmentów rozdziału ósmego. Opierając się na klasycznych kryteriach teologii katolickiej, udziela on uzasadnionej odpowiedzi na pięć wątpliwości (*dubia*) kardynałów, pozbawionej polemicznego charakteru. Dowodzi, iż poważny zarzut, który formułuje jego przyjaciel i towarzysz wieloletnich zmagañ, Josef Seifert, twierdząc, że papież nie przedstawia we właściwy sposób poprawnej nauki katolickiej albo też ją przemilcza, w rzeczywistości nie odpowiada faktom. Tezy Seiferta przypominają podpisany przez 62 znanych działaczy katolickich tekst, opublikowany pod tytułem *Correctio filialis* (29 września 2017).

W tej trudnej dla Kościoła sytuacji chętnie przyjąłem zaproszenie profesora Buttiglione, który poprosił mnie, bym napisał „wstęp” do tej książki. Mam nadzieję, że przyczyniam się w ten sposób do przywrócenia pokoju w Kościele. W istocie wszyscy powinniśmy zgodnie dążyć do pogłębiania rozumienia sakramentu małżeństwa i do zapewnienia mu wsparcia teologicznego i duchowego, gdyż „radość miłości” można przeżywać w małżeństwie i w rodzinie także w niesprzyjającym klimacie ideologicznym. Komentarz profesora Buttiglionego streścić można zasadniczo w dwóch tezach, z którymi całkowicie się zgadzam:

- 1) doktrynę dogmatyczną i wskazania duszpasterskie ósmego rozdziału adhortacji *Amoris Laetitia* można i należy rozumieć w sensie ortodoksyjnym.
- 2) *Amoris Laetitia* nie implikuje żadnego zwrotu nauki katolickiej w stronę etyki sytuacjonistycznej ani nie jest w żaden sposób sprzeczna z encykliką *Veritatis Splendor* św. Jana Pawła II.

Chodzi tu o teorię, wedle której subiektywne sumienie mogłoby, uwzględniając własny interes i własną szczególną sytuację, postawić siebie w miejscu obiektywnej normy naturalnego prawa moralnego i nadprzyrodzonej prawdy objawienia (zwłaszcza



w odniesieniu do obiektywnej skuteczności sakramentów). Podważałoby to naukę o istnieniu czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*) i obiektywnie złego działania. Także do adhortacji *Amoris Laetitia* (art. 303) odnosi się nauka *Veritatis Splendor* (art. 56, 79) o istnieniu absolutnych norm moralnych, od których nie ma żadnych wyjątków (por. *dubia* kardynałów nr 3 i 5).

Postmodernistyczna teoria prawdy, upatrująca w niej konstrukcję indywidualistyczną i społeczno-kulturową, nie chce uznać sumienia za rozstrzygającą instancję, osądzającą czyny człowieka w świetle wspólnoty miłości, która łączy go z Bogiem. Tymczasem w sumieniu, w posłuszeństwie wiary i w darze miłości, dokonuje się, w formie dialogu, zespolenie wolności ludzkiej ze świętą wolą Boga. W ten sposób podkreślenie autonomii śmiertelnego bytu, autoreferencyjności intelektualnej i egocentrycznej autonomii podmiotu moralnego staje się jedynie wyrazem śmiesznego tytaniizmu śmiertelnika, z góry skazanego na załamanie się pod ciężarem własnej skończoności. Taka wizja dowodzi jedynie niezdolności do wyciągnięcia wniosków z lekcji totalitaryzmu i jest przejawem podporządkowania się *mainstreamowi* i dyktaturze politycznej poprawności, eliminującej wszelką indywidualność. Kto chce być swoim własnym panem i mistrzem, jest tylko uczniem głupców. Chrześcijanin jest wolny; dzięki posłuszeństwu wiary dostępuje wolności i chwały dzieci Bożych, porzucając więzienie własnego ego i zniewolenie świata (por. Rz 8,21).

Idealistyczne i materialistyczne przeciwstawienie obiektywizmu i subiektywizmu, rzeczywistości sakramentalnej i osobowej relacji z Bogiem, przykazań Bożych i wewnętrznego zobowiązania, którego źródłem jest sumienie indywidualne, teonomii i autonomii jest, w świetle realizmu metafizycznego i Objawienia zawartego w historii zbawienia, pozbawione treści i – w najściślejszym sensie tego słowa – obce boskiemu Logosowi, który w Jezusie Chrystusie przyjął nasze ciało. Wcielenie zespala wszystkie te antagonistyczne elementy, łącząc je w jedną, wyższą całość i przewyciężając dialektyczny kontrast, przez który popadamy z jednej skrajności w drugą.

Powodem całkowicie sprzecznych interpretacji adhortacji *Amoris Laetitia* jest niezrozumienie roli Urzędu Nauczycielskiego papieża i biskupów w świecie, w którym Urząd ten funkcjonuje. Naukę protestancką, kwestionującą istnienie i naturę Magisterium Kościoła, podającego do wierzenia wszystkim katolikom prawdę o ostatecznym, eschatologicznym samoudzieleniu się Boga jako prawdę zobowiązującą i ostatecznie zobowiązujący sposób życia, poprzedził szerzący się tu i ówdzie, począwszy od XVII wieku, rodzaj katolickiego pozytywizmu doktrynalnego, który dla wiary katolickiej jest nie mniej niebezpieczny niż prosta negacja samego Magisterium. W swej skrajnej formie twierdzi on: „To zdanie jest prawdziwe, ponieważ papież podaje je do wierzenia”, zamiast: „Papież może i powinien nauczać tej czy innej tezy w sposób wiążący, ponieważ jest ona prawdziwa i zawiera się w Objawieniu (w jego obiektywizacji w Piśmie Świętym i w tradycji apostoelskiej)”.

W rzeczywistości papież nie jest źródłem wiary. Objawienie nie jest dane na własność żywemu Magisterium Kościoła, ale zostało mu powierzone po to, by Urząd Nauczycielski dokonywał jego wiążącej wykładni. Papież korzysta jedynie z asystencji Ducha Świętego, nie dostępuje iluminacji ani nie jest natchniony przez boską prawdę.

Katolicy wierzą w Boga, który się objawia, a nie w papieża, chociaż to papież w sposób ostatecznie wiążący podaje nam do wierzenia wyznanie wiary Kościoła, przekazane nam przez apostołów i przez ich prawowitych następców. Przekazywana w ten sposób wiara jest poznaniem Boga w Trójcy Świętej Jedynej, poprzez słowo objawione, wylanie Ducha Świętego i za przyczyną zbawienia, ponieważ wiara, nadzieja i miłość zostały wlane w nasze serca, byśmy mogli zostać nazwani dziećmi Bożymi i być nimi rzeczywiście. Sobór Watykański II, wyjaśniając relację pomiędzy Urzędem Nauczycielskim Kościoła a rzeczowym autorytetem Objawienia, mówi:

Urząd ten (...) nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy

Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary (*Dei Verbum*, nr 10).

Dlatego niemożliwe są takie interpretacje adhortacji *Amoris Laetitia* – dopuszczające do sakramentów katolików w sytuacjach nieregularnych, podobnych do małżeństwa – które byłyby wyłącznie autoreferencyjne i immanentne wobec tekstu i wykluczałyby problem zgodności zaleceń duszpasterskich z Pismem Świętym, z tradycją apostołską i z poprzednimi definicjami dogmatycznymi Magisterium, tak, jakby w sposób niedopuszczalny przeciwstawiały się one obecnemu papieżowi. *Amoris Laetitia* to dokument papieski, pozostający w ciągłości z całą tradycją Magisterium i jego interpretację w oczywisty sposób wyznacza lektura Pisma Świętego i tradycji apostołskiej oraz wcześniejszych rozstrzygnięć dogmatycznych papieży i soborów ekumenicznych.

Ekumeniczny Sobór Watykański I wyjaśnia w czwartym rozdziale konstytucji dogmatycznej *Pastor Aeternus*:

Duch Święty został obiecany [następcom św. Piotra] nie w tym celu, by na podstawie Jego objawienia podawali nową naukę, lecz aby przy Jego pomocy święcie zachowywali i wiernie wyjaśniali objawienie otrzymane przez Apostołów, tzn. depozyt wiary (DH, 3070)<sup>2</sup>.

Ten więc nigdy nie ustający charyzmat prawdy i wiary został udzielony Piotrowi i jego następcom na tej katedrze po to, aby sprawowali swój wzniosły urząd dla zbawienia wszystkich; aby cała owczarnia Chrystusowa, zawrócona przez nich od zatrutego błędem pokarmu, była karmiona strawą niebiańskiej nauki, aby usunąwszy sposobność schizmy, zachować cały Kościół w jedności tak, by wsparty na swoim fundamentie trwał silny przeciwko bramom piekła<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> DH – *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, wyd. H. Denzinger, P. Hünermann, wyd. 40, Freiburg–Basel–Wien 2005 (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna *Pastor Aeternus*, sesja 4, 18 VI 1870 r., 3071. Tłum. polskie cytowane za: *Breviarium fidei. Wybór*

Inni z kolei dostrzegają w intencjach papieża Franciszka, który podobnie jak obaj jego poprzednicy chce przybliżyć do Kościoła i do jego życia łaski także tych katolików, którzy żyją w problematycznych sytuacjach egzystencjalnych, zakwestionowanie doktryny Kościoła głoszącego, że tylko ci katolicy, którzy są w stanie łaski uświęcającej, mogą przyjmować komunie świętą w sposób owocny duchowo. Jest jednak oczywiste, że adhortacja *Amoris Laetitia* (art. 300–305) nie naucza i nie podaje do wierzenia w sposób wiążący, iż chrześcijanin w stanie aktualnego i habitualnego grzechu śmiertelnego może otrzymać rozgrzeszenie i przyjąć Komunię świętą, jeśli nie żałuje za swoje grzechy i nie wyrazi postanowienia, że nie będzie już grzeszyć, wbrew temu, co mówi *Familiaris Consortio* (art. 84), *Reconciliatio et Paenitentia* (art. 34) i *Sacramentum Caritatis* (art. 29) (por. *dubium* kardynałów nr 1).

Jak odczytywać adhortację *Amoris Laetitia*, stroniąc od polemik i polaryzacji stanowisk schlebiających ideologiom, teatralizujących jej przesłanie na użytek mass mediów i szkodzących przy tym wiarygodności Kościoła, nie obrażając się nawzajem, nie zaprzepaszcżając dialogu i nie stosując autorytarnych sankcji dyscyplinarnych przeciwko rzekomym krytykom papieża, ale też nie angażując się w politykę personalną, która zamiast wymagać kompetencji duchowych i kulturowych, domaga się jedynie bezkrytycznej recepcji artykułu 305 i przypisu 351 *Amoris Laetitia*?

Każdy katolik musi przestrzegać zasady, iż „trzeba (...) ze czcią uznawać (...) najwyższy urząd nauczycielski [papieża i pozostających z nim w komunii biskupów] i do orzeczeń przez niego wypowiedzianych stosować się szczerze, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania” (*Lumen Gentium*, 25).

---

*doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. ks. I. Bokwa i in., Poznań 2007, s. 271–272 (przyp. tłum.).

W dokumentach Urzędu Nauczycielskiego należy wyraźnie rozróżnić przedstawianą w nich treść wiary od towarzyszącej jej argumentacji teologicznej. Nawet jeśli nie zawsze łatwo jest w sposób adekwatny odróżnić treść wiary (*auditus fidei*) od refleksji nad nią (*intellectus fidei*), to ta ostatnia nie może być dla wiernych równie wiążąca. Papież Franciszek jako autor adhortacji *Amoris Laetitia*, która jest dokumentem magisterium papieskiego, korzysta niewątpliwie z asystencji Ducha Świętego.

Poziom obowiązywalności poszczególnych tez jest różny, w zależności od poziomu autorytetu Magisterium postulowanego dla każdej z nich. Ponieważ w wymiarze chrystologicznym nie jesteśmy ani monofizytami, ani nestorianami, interpretując wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego na temat wiary, powinniśmy odróżniać boski autorytet, którym się cieszą, od ludzkich formuł, za pomocą których wyrażane są prawdy wiary, nawet jeśli tych dwóch czynników nie da się od siebie oddzielić. Także Pismo Święte, jako słowo Boże w słowie ludzkim, może – bez szkody dla swojej funkcji *norma normans non normata* – być interpretowane za pomocą metod historyczno-krytycznych, ze względu na swą ludzką formę językową. Dlatego z punktu widzenia logiczno-argumentatywnego przedstawienia wiary także dokument magisterium papieskiego może być poddany krytyce historycznej, bez podawania w wątpliwość, że wiążące są w nich treści wiary, wspierane autorytetem Boga.

Święty Tomasz z Akwinu wyraża fundamentalną zasadę wszelkiego poznania teologicznego i jego stosunku do wiary w przyszłym świecie: *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*; „Akt wiary znajduje swoje ostateczne wypełnienie nie w (formie) wypowiedzi, lecz w jej treści”; wypowiedzi formułujemy jedynie po to, by poprzez nie dojść do poznania, tak w nauce, jak i w wierze (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 2 ad 2; dalej: *S.Th.*).

Warto zastosować tę zasadę hermeneutyczną także do niektórych kontrowersyjnych, nie zawsze ściśle uargumentowanych fragmentów ósmego rozdziału *Amoris Laetitia*. Jest to też wynik

zastosowania doktryny dogmatycznej do konkretnej sytuacji poszczególnych ludzi. Autorytet adhortacji *Amoris Laetitia*, która jest dokumentem Urzędu Nauczycielskiego, nie oznacza, że nie należy dalej prowadzić dyskusji teologicznej, rozumianej też jako wsparcie dla Magisterium.

Nie zawsze fortunne obrazowe wyrażenia (na przykład obraz rzucania w innych przykazaniach Bożymi, jakby to były kamienie) i pośpieszne przekłady stanowisk teologicznych na język psychologii, mówiące o legalizmie i faryzeizmie, wywołują konfuzję, spowodowaną nie tyle wątpliwościami co do intencji duszpasterskich papieża, ile raczej stylem samej adhortacji (por. *AL*, 305). Jeżeli komuś zależy na jasności i prawdzie doktryny wiary, zwłaszcza w epoce relatywizmu i agnostycyzmu, nie zasługuje na to, by nazywać go rygorystą, faryzeuszem, legalistą i pelagianinem. Legalizmem na przykład nazywamy pogląd, w myśl którego człowiek może osiągnąć usprawiedliwienie poprzez czysto zewnętrzne przestrzeganie przykazań (DH, 1551), pelagianizm zaś to przekonanie, że człowiek może wypełniać przykazania Boże i osiągnąć w ten sposób życie wieczne bez niezаслужonej i niezаслугiwalnej łaski usprawiedliwiającej (DH, 1552)<sup>4</sup>. Który z teologów katolickich broni takich poglądów, w sposób oczywisty stojących w sprzeczności z nauką o usprawiedliwieniu przez łaskę i wiarę?

Wiara katolicka mówi natomiast, że chrześcijanin, usprawiedliwiony w wierze, w nadziei i w miłości, może spełniać przykazania Boże, nie bez łaski, lecz dzięki niej (DH, 1570). W przeciwieństwie do protestanckiej nauki o wierze, Sobór Trydencki uczy też, iż także w grzeszniku, który trwa w grzechu śmiertelnym, pozostaje prawdziwa wiara, a zatem pewien rodzaj relacji z Bogiem i komunii

---

<sup>4</sup> Sobór Trydencki, Dekret o usprawiedliwieniu, sesja 6, 13 I 1547 r.; DH, 1551 – Dekret o usprawiedliwieniu, kanon 1; DH, 1552 – Dekret o usprawiedliwieniu, kanon 2; DH, 1570 – Dekret o usprawiedliwieniu, kanon 20; DH, 1578 – Dekret o usprawiedliwieniu, kanon 28; por. *Breviarium fidei...*, s. 194–198 (przyp. tłum.).

z Kościołem, która jednak osiąga pełną skuteczność w miłości jedynie poprzez pokutę i przebaczenie (DH, 1578).

Element formalny grzechu stanowi oddalenie się od Boga i od Jego świętej woli; istnieją jednak różne stopnie jego ciężkości, w zależności od rodzaju grzechu. Grzechy ducha mogą być cięższe od grzechów ciała. Pycha duchowa i chciwość wprowadzają do życia religijnego i moralnego nieporządek o wiele głębszy niż nieczystość biorąca się z ludzkiej słabości. Porzucenie wiary, negacja bóstwa Chrystusa waży więcej niż kradzież i cudzołóstwo; cudzołóstwo pomiędzy osobami pozostającymi w związku małżeńskim waży więcej niż cudzołóstwo pomiędzy osobami stanu wolnego, a cudzołóstwo popełniane przez wiernych, którzy znają wolę Bożą, waży więcej niż cudzołóstwo, którego dopuszczają się niewierni (por. św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I–II, q. 73; II–II, q. 73, a. 3; III, q. 80, a. 5). Ponadto zakładając winę w oczach Boga, należy też brać pod uwagę czynniki subiektywne, takie jak pełna świadomość i rozmyślne postanowienie ciężkiego naruszenia przykazań Bożych, którego skutkiem jest utrata łaski uświęcającej i zdolności wiary do owocowania w miłości (por. św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, II–II, q. 10, a. 3 ad 3).

Nie oznacza to jednak, iż adhortacja *Amoris Laetitia*, art. 302, utrzymuje, w przeciwieństwie do encykliki *Veritatis Splendor*, 81, że ze względu na okoliczności łagodzące czyn obiektywnie zły może stać się subiektywnie dobry (por. *dubium* kardynałów nr 4). Czyn zły sam w sobie (stosunek seksualny z partnerem, który nie jest prawowitym małżonkiem) nie staje się subiektywnie dobry z powodu okoliczności. Natomiast przy ocenie winy mogą wystąpić okoliczności łagodzące, a pewne szczególne aspekty nieuporządkowanego związku przypominającego małżeństwo mogą mieć znaczenie także przed Bogiem, ze względu na swoją wartość etyczną wnosząc coś do całościowej oceny aktu (na przykład troska o wspólne dzieci, która jest obowiązkiem wynikającym z prawa naturalnego).

Wnikliwa analiza wykazuje, że papież w adhortacji *Amoris Laetitia* nie podał w sposób wiążący do wierzenia żadnej nauki, która jawnie lub domyślnie kłóciłaby się z Pismem Świętym

i z orzeczonymi przez Kościół dogmatami dotyczącymi sakramentu małżeństwa, pokuty i Eucharystii. Wręcz przeciwnie, adhortacja ta potwierdza naukę wiary o wewnętrznej i zewnętrznej nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego, zestawionego ze wszystkimi innymi formami związków, które są z nim „radykalnie sprzeczne” (AL, 292), i ta właśnie doktryna stanowi fundament, na podstawie którego rozważana jest kwestia postawy duszpasterskiej wobec osób pozostających w związkach podobnych do małżeństwa. Jeśli nawet w związkach przypominających małżeństwo występują pewne konstytutywne elementy związku małżeńskiego, to grzeszne wykroczenie przeciwko innym konstytutywnym elementom małżeństwa i przeciwko małżeństwu jako całości nie jest dobre. Jego częścią nigdy nie może stać się coś, co sprzeciwia się dobru; nigdy też tego rodzaju sytuacja nie może stać się początkiem drogi, która prowadzi do pełnienia świętej i uświęcającej woli Bożej. Nigdzie nie jest powiedziane, że ochrzczony w stanie grzechu śmiertelnego może otrzymać pozwolenie na przyjęcie komunii świętej, dostępując wskutek jej przyjęcia komunii życia duchowego z Chrystusem. W istocie bowiem grzesznik świadomie i dobrowolnie stawia miłości Bożej przeszkodę (*obex*) w postaci grzechu ciężkiego.

Także wówczas gdy czytamy, że „nikt nie może być potępiony na zawsze” (AL, 297), zdanie to należy rozumieć raczej jako wyraz nigdy nieustającej troski o zbawienie grzeszników niż jako kategoryczne zakwestionowanie potępienia wiecznego, na które narażają się osoby uparcie i z własnej woli trwające w grzechu. Takie są kategorie, którymi posługuje się Kościół, mówiąc o grzechach, które same z siebie wykluczają z królestwa Bożego (por. 1 Kor 6,9–11), ale tylko dopóty, dopóki grzesznik sprzeciwia się przyjęciu przebaczenia, odrzucając łaskę pokuty i nawrócenia. Kościół jednak, w swej macierzyńskiej trosce, nie odrzuca nikogo, kto jest pielgrzymem na tej ziemi, i pozostawia ostateczny osąd Bogu, który sam jeden zna myśli serca. Zadaniem Kościoła jest głosić nawrócenie, wiarę i sakramentalne pośrednictwo łaski, która usprawiedliwia, uświęca



i leczy. Sam Bóg mówi: „Ja nie pragnę śmierci występnego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (Ez 33,11).

Oczywiście kategoria małżeństwa jako „ideału” w przeciwieństwie do „rzeczywistości”, ideału, któremu człowiek z zasady nigdy całkowicie nie zdoła sprostać, jest może odpowiednia w teologii moralnej i w doktrynie życia duchowego, ale nie w teologii sakramentalnej. Małżeństwo nie jest wcale „analogią niedoskonałą” (AL, 73) związku pomiędzy Chrystusem a Kościołem, którego rzeczywistość uobecnia ono w sposób sakramentalny i w którym w istotny sposób uczestniczy. Jego niedoskonałość nie pochodzi z fundamentu więzi małżeńskiej, którym jest Bóg (poprzez skuteczność sakramentu *ex opere operato*), lecz wyłącznie z ludzkich czynów (wolny wybór, wola wytrwania w małżeństwie sakramentalnym i udziału w dobrach, które ze sobą niesie itd.), poprzez które Bóg urzeczywistnia łaskę uświęcającą sakramentu małżeństwa, w konkretnej, widzialnej postaci chrześcijańskiego życia małżeńskiego.

W tym samym miejscu jednak analogia sakramentu małżeństwa do tajemnicy zaślubin człowieczeństwa Chrystusa z osobą Syna Bożego we Wcieleniu i odniesienie do jedności Chrystusa z Kościołem, przedstawionej jako misterium związku Oblubienica z Oblubienicą, którzy stają się „jednym ciałem”, ujęte są w sposób absolutnie poprawny (AL, 73). Terminologiczne nieporozumienie wynika z faktu, że wzmianka o analogii bytu, do której odwołuje się IV Sobór Laterański, mówiąc o podobieństwie i niepodobieństwie w poznaniu Stwórcy i stworzenia (DH, 806), nawiązuje z kolei do piątego rozdziału Listu do Efezjan. Przedmiotem rozważań nie jest tu jednak analogia bytu czy analogia wiary, lecz związek pomiędzy misterium jedności Chrystusa i Kościoła z misterium „jedności mężczyzny i kobiety” w miłości i w darze Chrystusa. Natomiast w *Amoris Laetitia*, 292, mamy dokładną definicję dogmatyczną małżeństwa sakramentalnego, które jest odbiciem jedności Chrystusa i Kościoła-Oblubienicy, urzeczywistniającej się w pełni w jedności mężczyzny i kobiety. Mamy tu przykład niewyważonej terminologii, która może prowadzić do pomieszania pojęć.

Kongregacja Nauki Wiary ma kompetencje teologiczne i instytucjonalne, niezbędne do zapewnienia aktom rzymskiego Urzędu Nauczycielskiego spójnej argumentacji. Poszczególni teologowie, którzy mogą być powoływani *ad hoc* – mimo całej wdzięczności i szacunku, na jaki zasługują – nie mogą dokonywać ostatecznej redakcji tekstu.

Ojciec Święty natomiast nie chce sam, jako najwyższy Nauczyciel wiary, mówić o treści wiary odnoszącej się do sakramentu małżeństwa, lecz pragnie też – jako najwyższy pasterz, służąc Chrystusowi i w Jego imieniu – głosić Ewangelię łaski i nawrócenia tym, którzy ponosząc za to subiektywną odpowiedzialność lub nie, żyją (jeszcze) w sposób nieodpowiadający (w pełni) słowu Bożemu i Bożej woli (lub nie mogą żyć w taki sposób). Jedność urzędu biskupa z nauczycielem wiary i z dobrym pasterzem, który nieustannie szuka zagubionych owiec, zbudowana jest na samym Chrystusie. Chrystus naucza o (ontologicznej, a nie jedynie moralnej) nierozzerwalności małżeństwa (dopóki śmierć ich nie rozdzieli), opartej na woli Stwórcy. Sam Pan, występując przeciwko zatwardziałości serca faryzeusza, nazywał grzechem (aktualnym lub habitualnym) zawieranie nowego małżeństwa, gdy pozostaje wciąż przy życiu prawowity małżonek lub małżonka (Mt 19,9; 1 Kor 7,10 n. 39).

Sam Chrystus zatem zwraca się do cudzołożników (ze złej woli lub przez słabość ciała), by objąć ich swoim miłosierdziem i miłością i wyzwolić ich z mocy grzechu poprzez wiarę i nawrócenie. Kobiecie cudzołożnej mówi: „I Ja ciebie nie potępiam. Idź i odtąd już nie grzesz” (J 8,11). Spotkanie z Jezusem, który „prawdziwie jest Zbawicielem świata” (J 4,42), odciska w naszym życiu niezatarty ślad, skłaniając nas do całkowitego zwrotu w stronę dobra. Papież Franciszek, dążąc w *Amoris Laetitia* do syntezy funkcji nauczycielskiej z duszpasterską troską, prawdy z dobrem, nie szuka kwadratury koła, lecz niezbędnej równowagi pomiędzy wiernością Objawieniu a przezwyciężaniem trudności i upadków, których doświadczają chrześcijanie, podążając za Chrystusem, ponieważ

droga, którą idą, z powodu ludzkiej słabości nie wyklucza pobłądzeń i upadków.

Tematem, któremu w szczególny sposób poświęcony został rozdział ósmy, jest duszpasterska troska o dusze tych katolików, którzy w jakiś sposób żyją w związku przypominającym małżeństwo, z partnerem, który nie jest ich prawowitym małżonkiem. Ich sytuacje bywają bardzo różne i bardzo złożone, a wpływ ideologii wrogich małżeństwu jest często przemożny. Poszczególni chrześcijanie mogą bez swojej winy znaleźć się w sytuacji poważnego kryzysu, jeśli zostają porzuceni i nie znajdują w życiu innego rozwiązania niż zaufanie osobie dobrego serca, z którą wiążą się, pozostając z nią w związku podobnym do małżeństwa. Spowiednik musi wykazać się szczególną umiejętnością rozeznania duchowego w życiu osobistym, by znaleźć właściwą drogę nawrócenia i ponownego zwrócenia się ku Chrystusowi, właściwą dla konkretnej osoby w jej sytuacji, wychodząc poza łatwe uleganie relatywistycznemu duchowi czasu i zimne zastosowanie dogmatycznych zaleceń i nakazów kanonicznych, w świetle prawdy Ewangelii i z pomocą łaski sprzedającej.

W obecnej globalnej sytuacji, w której nie ma już jednorodnie chrześcijańskich środowisk, zapewniających pojedynczym chrześcijanom wsparcie mentalności kolektywnej, a katolicy „jedynie częściowo” utożsamiają się z wiarą katolicką i wynikającym z niej życiem sakramentalnym, moralnym i duchowym, także chrześcijanie, wprawdzie ochrzczeni, ale nie dość zewangelizowani, stają przed problemem, *mutatis mutandis*, rozwiązania pierwszego małżeństwa, zawartego nie „w Panu” (1 Kor 7,39), *in favorem fidei*.

Z punktu widzenia doktryny wiary ważne zawarte małżeństwo chrześcijan, które z powodu charakteru chrzcielnego zawsze jest sakramentem, pozostaje nierozzerwalne. Ani małżonkowie z własnej inicjatywy nie mogą uznać go za niebyłe i nieważne, ani nawet autorytet Kościoła nie może rozwiązać go z zewnątrz, choćby nawet był to autorytet samego papieża. Zważywszy jednak na to, że Bóg, który ustanowił małżeństwo w porządku stworzenia,

powołał do istnienia konkretne małżeństwo mężczyzny i kobiety, za pośrednictwem naturalnych aktów wolnego wyboru i integralnej woli zawarcia małżeństwa, ze wszystkimi jego właściwościami (*bona matrimonii*), ten konkretny związek mężczyzny i kobiety jest nierozzerwalny jedynie wówczas, gdy małżonkowie wnoszą w tę kooperację działania ludzkiego z boskim wszystkie konstytutywne elementy ludzkie, w ich niepodzielnej całości. W swojej istocie każde małżeństwo sakramentalne jest nierozzerwalne. Ale w rzeczywistości nowe małżeństwo jest możliwe – także za życia prawowitego małżonka – jeśli konkretnie pierwsze małżeństwo w rzeczywistości nie istniało jako małżeństwo powołane do życia przez Boga, gdyż brakowało w nim jednego z jego konstytutywnych elementów.

Małżeństwo cywilne ma dla nas znaczenie jedynie o tyle, o ile, wobec fizycznej lub moralnej niemożności zachowania formy wymaganej przez Kościół, to jest obopólnej zgody wyrażonej wobec kapłana i dwóch świadków, stanowi ono publiczne świadectwo rzeczywistego wyrażenia zgody na zawarcie związku małżeńskiego. Jednakże rozumienie „małżeństwa”, w systemach prawnych wielu państw, znacznie oddaliło się w wielu istotnych aspektach od małżeństwa naturalnego, a tym bardziej chrześcijańskiego, także w społeczeństwach niegdyś chrześcijańskich, co powoduje, że również wśród wielu katolików wzrasta zupełna ignorancja co do natury sakramentu małżeństwa.

Przy orzekaniu nieważności małżeństwa fundamentalną rolę odgrywa zatem rzeczywista wola małżeńska. W przypadku nawróceń w wieku dojrzałym (katolika, którego katolicyzm sprowadzał się dotąd do świadectwa chrztu) bywa, że chrześcijanin nawraca się ze świadomością, że jego pierwszy związek, mimo iż zawarty w formie małżeństwa w kościele, nie jest ważnym sakramentem i że związek z jego obecnym partnerem, z którym żyje w stadle przypominającym małżeństwo, z którym ma dzieci i z którym żył się przez wiele lat, budując dojrzałą więź, jest autentycznym małżeństwem przed Bogiem. Czasem nie jest w stanie dowieść tego

w procesie kanonicznym, z powodów materialnych albo ze względu na uwarunkowania kulturowe. W takiej sytuacji napięcie, jakie pojawia się tu pomiędzy publicznym, obiektywnym statusem „drugiego” małżeństwa a subiektywną winą może, w opisanych wyżej okolicznościach, otworzyć drogę do sakramentu pokuty i do przyjęcia komunii świętej, dzięki rozeznaniu duszpasterskiemu i towarzyszeniu.

Kryteria podstawowe dla zastosowania rozdziału ósmego *Amoris Laetitia*, opublikowane przez biskupów regionu duszpasterskiego Buenos Aires 5 września 2016 roku, z punktu widzenia doktryny wiary nie dają powodów do sprzeciwu. Zawierają one jednak tylko analityczną ocenę wypowiedzi papieża; jest to wyłącznie streszczenie, nie zaś interpretacja. Niestety, nie mówią nam one nic o problemie, czy ktoś, kto jest w stanie grzechu śmiertelnego, może bez odbycia pokuty przystąpić do stołu Pańskiego i przyjąć święte postaci jako komunię życia duchowego i nadprzyrodzonego, co stanowiłoby oczywistą sprzeczność. W istocie bowiem, jak pisze św. Tomasz z Akwinu (*S.Th.*, III, q. 80, a. 1, 3), przyjęcie pokarmu sakramentalnego, którym jest ciało Pańskie (*res et sacramentum*), sprowadza wewnętrzny skutek w postaci komunii duchowej (*res sacramenti*) jedynie wówczas, gdy przyjmujący nie znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego (Sobór Trydencki, Dekret o Eucharystii, rozdz. 8; DH, 1648).

List papieża Franciszka, w którym papież odpowiada na dokument biskupów argentyńskich z 2016 roku, nosi tę samą datę co ów dokument, to jest 5 września. Chodzi zatem o komunikat, że papież przyjmuje pismo biskupów, dodając do niego swoje przyjazne potwierdzenie. Oświadczenia, że „nie ma innych interpretacji”, nie można jednak rozumieć dosłownie, to jest jako stwierdzenia faktu, że nie istnieją interpretacje przeciwstawne. Są bowiem wśród nich takie, które odnoszą się do *Amoris Laetitia*, ale pozostają w jawnej sprzeczności z ostatecznie zdefiniowaną, dogmatyczną doktryną wiary Kościoła. Nie wystarczy stwierdzenie ortodoksji dyskusyjnych fragmentów o dopuszczaniu do Eucharystii poprzez

sakrament pokuty osób żyjących w nieregularnych związkach i o pełnym włączeniu ich w życie Kościoła.

Konieczne jest również wykazanie prawdziwości tych stwierdzeń za pomocą przekonujących argumentów. Jedynie w ten sposób możliwe jest utrzymanie i pogłębienie jedności w Kościele, zgodnie z „prawdą Ewangelii” (Ga 2,14). Sam papież ostrzega kapłanów sprawujących posługę duszpasterską przed fałszywymi interpretacjami „szczególnych przypadków”, powtarzając tradycyjną naukę, że nigdy, w żadnym przypadku nie należy podawać w wątpliwość danej nam przez Boga doktryny o nierozzerwalności ważnego małżeństwa sakramentalnego i podważać w ten sposób uznawania cudzołóstwa za grzech śmiertelny (AL, 307). Jakikolwiek relatywizm wprost przeciwstawia się nauczycielskiemu autorytetowi papieża.

W artykule 305, a zwłaszcza w przypisie 351, który jest przedmiotem burzliwej dyskusji, argumentacja teologiczna cierpi wskutek pewnego braku jasności, którego można było i należało uniknąć, nawiązując do definicji dogmatycznych Soboru Trydenckiego i Soboru Watykańskiego II na temat usprawiedliwienia, sakramentu pokuty i właściwego sposobu przyjmowania Eucharystii. Chodzi tu zwłaszcza o obiektywną sytuację grzechu, która z powodu okoliczności łagodzących nie jest uwzględniana w aspekcie subiektywnym. Brzmi to podobnie do protestanckiej zasady *simul justus et peccator*, ale z pewnością nie o to tu chodziło. Jeśli drugi związek byłby ważny przed Bogiem, to stosunki małżeńskie obojga partnerów nie stanowiłyby żadnego grzechu ciężkiego, ale raczej wykroczenie przeciwko kościelnemu porządkowi publicznemu, z powodu złamania w sposób nieodpowiedzialny zakazów kanonicznych, a zatem byłyby grzechem powszednim. Nie przesłania to prawdy, że stosunki *more uxorio* z osobą innej płci, która nie jest prawowitym małżonkiem przed Bogiem, są ciężkim wykroczeniem przeciwko czystości i przeciwko zobowiązaniom wobec właściwego współmałżonka.

Chrześcijanin, który znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego – odnoszącego się wprost do relacji z Bogiem, a nie do okoliczności

łagodzących lub obciążających grzechu – i który dobrowolnie trwa w sytuacji sprzecznej z wolą Bożą, jest wezwany do pokuty i nawrócenia. Tylko przebaczenie winy, które w usprawiedliwionym nie tylko zakrywa, lecz także całkowicie usuwa grzech śmiertelny, umożliwia komunię duchową i sakramentalną z Chrystusem w miłości. Nieodzownymi warunkami przebaczenia są postanowienie grzesznika, że nie będzie więcej grzeszyć, wyznanie własnych grzechów ciężkich (tych, których jest świadom) i zaoferowanie zadośćuczynienia za szkody wyrządzone bliźniemu i Ciału Mistycznemu Chrystusa. Spełniając te warunki, grzesznik, dzięki rozgrzeszeniu, może dostąpić usunięcia własnego grzechu przed Bogiem i pojednania z Kościołem.

Przypis 351 nie zawiera niczego, co sprzeciwiałoby się wspomnianej wyżej nauce. Ponieważ pokuta, postanowienie zerwania z grzechem, spowiedź i zadośćuczynienie są konstytutywnymi elementami sakramentu pokuty i wynikają z prawa Bożego, nie może z nich zwolnić nawet papież (św. Tomasz z Akwinu, *S.Th.*, Suppl., q. 6., a. 6). Dzięki władzy kluczy i władzy wiązania i rozwiązywania (Mt 16,18; 18,18; J 20,22 n.) Kościół może, za pośrednictwem papieża, biskupów i kapłanów, odpuszczać grzechy, których penitent żałuje, ale nie może odpuszczać grzechów, których grzesznik nie żałuje (te zostają mu „zatrzymane”). Wszystko to zgodne jest z porządkiem sakramentalnym, który Chrystus ustanowił, a teraz urzeczywistnia go w Duchu Świętym. Pokutujący grzesznik, w przypadku fizycznej niemożności przyjęcia sakramentu pokuty, jeśli gotów jest przy najbliższej możliwej okazji wyznać swoje grzechy, może otrzymać przebaczenie pragnienia, a także przyjmując Eucharystię, *in voto* lub sakramentalnie.

Sakramenty zostały ustanowione dla nas, ponieważ jesteśmy istotami cielesnymi i społecznymi, a nie dlatego, że Bóg potrzebował ich do przekazywania łaski. Właśnie dlatego możliwe jest otrzymanie usprawiedliwienia i miłosierdzia Bożego, odpuszczenia grzechów i nowego życia wiary w miłości także wówczas, jeśli z powodów zewnętrznych nie jest możliwe przyjęcie sakramentów

albo jeśli nie można ich przyjmować publicznie z powodów moralnych, dla uniknięcia skandalu.

W przypisie 351 papież powołuje się oczywiście na własną wypowiedź, cytując adhortację *Evangelii Gaudium* (art. 44). Jednak twierdzenie, że Eucharystia „nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych”, nie wyjaśnia poruszanej kwestii. Tym, którzy są w stanie grzechu ciężkiego i chcą w nim trwać dalej, nie otwiera ono bynajmniej drogi do życia w komunii sakramentalnej, która prowadzi do komunii duchowej z Chrystusem we wlanej miłości nadprzyrodzonej.

Jest oczywiste, że sakramenty nie są nagrodą za doskonałość moralną. Jednak skutecznie mogą przyjmować je jedynie ci, którzy nie zamykają się na łaskę poprzez grzech. Grzech można popełnić dlatego, że ulega się słabości ciała, albo dlatego, że przeciwstawiamy się Bogu, rzucając Mu wyzwanie. Słabość sama w sobie nie jest jednak grzechem. Grzech zatem to nie słabość. Grzech to w istocie świadome i dobrowolne działanie przeciwko świętej woli Boga, wyrażonej w Jego przykazaniach i w ustanowionych przez Niego sakramentalnych znakach zbawienia. Bierze się on jednak ze słabości ochrzczonego i usprawiedliwionego chrześcijanina, w którym pozostaje jednak skłonność do grzechu i może nas do grzechu kusić, ale sama w sobie nie jest grzechem. W tym sensie sakramenty są też lekarstwem na pożądlivość (*remedia concupiscentiae*). Mówi o tym Sobór Trydencki w dekreście o grzechu śmiertelnym (DH, 1515)<sup>5</sup> przeciw protestanckiej doktrynie o usprawiedliwieniu. Natomiast odpuszczenie właściwych i własnych grzechów odbywa się poprzez chrzest i poprzez sakrament pokuty.

Święty Tomasz, który jako *Doctor communis* przywoływany jest tak często, w sposób naturalny i z pełną powagą, w adhortacji *Amoris Laetitia* jako świadek wiary katolickiej, rozważając ważne zagadnienie, jakim jest „Korzystanie z sakramentu Eucharystii, czyli

---

<sup>5</sup> Sobór Trydencki, Dekret o grzechu pierworodnym, sesja 5, 17 VI 1546 r., kanon 5; por. *Breviarium fidei...*, s. 182 (przyp. tłum.).



komunia święta”, mówi, że „nikt w stanie grzechu śmiertelnego nie może być zjednoczony z Chrystusem i organicznie włączony do Jego Ciała, ponieważ nie posiada wiary ukształtowanej w miłości. Kto przyjmuje ten sakrament w stanie grzechu śmiertelnego, popełnia grzech śmiertelny” (*S.Th.*, III, q. 80)<sup>6</sup>. Oczywiście sakrament mszy świętej jako sakramentalne uobecnienie ofiary krzyżowej ma też moc odpuszczania grzechów, za które grzesznik żałuje. Sakrament ten zatem odnosi swój skutek w tym, kto go przyjmuje, jeśli tylko przyjmujący daje się uwolnić od grzechu, który jest sprzeciwem wobec zbawczej woli Boga, poprzez prawdziwy żal i pokutę.

Nie można mieszać i traktować zamiennie tych dwóch sakramentów i właściwych im funkcji. Lekarstwo, które leczy chorego, może zaszkodzić zdrowemu. W sakramencie chrztu i w sakramencie pokuty dane nam jest lekarstwo, które oczyszcza (środek oczyszczający), uwalniając nas od „gorączki grzechu”. Sakrament Eucharystii jest lekarstwem, które wzmacnia (środkiem wzmacniającym) i którego należy udzielać tylko oswobodzonym od grzechu (*S.Th.* III, q. 80, a. 40 ad 2)<sup>7</sup>.

Gdy przed przyjęciem komunii świętej wyznajemy, że nie jesteśmy godni przyjąć Pana, wyznanie to wyraża sytuację stworzenia przed Stwórcą. Nikt sam z siebie nie jest godzien rościć sobie prawa do tej absolutnie osobistej, bliskiej jedności z Chrystusem. Poprzez łaskę zostajemy wyniesieni i uzdolnieni do tej najgłębszej jedności z Bogiem w miłości. Dobrowolny grzech sprzeciwia się jednak miłości. Dlatego pokorne wyznanie naszej stworzoneości nie wystarcza, by móc przyjąć komunię świętą w sposób owocny i odpowiedni dla jej godności, jeśli najpierw nie znajdziemy się

---

<sup>6</sup> Por. wyd. polskie: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, Eucharystia (3; q. 73–83), tłum. ks. S. Piotrowicz, Zagadnienie 80, „Korzystanie z sakramentu Eucharystii, czyli Komunia święta”, artykuł 4, wykład, s. 161, tłum. S. Piotrowicz, London 1974 (wydaje się, że Autor powołuje się w cytacie właśnie na ten fragment. Niemniej jego brzmienie jest inne. Tekst w cytacie tłumaczony wg wersji Autora – przyp. tłum.).

<sup>7</sup> Por. wyd. polskie: tamże, s. 162 (przyp. tłum.).