

pozostać
w prawdzie
Chrystusa

pozostać
w prawdzie
Chrystusa

małżeństwo i Komunia
w Kościele katolickim

pod redakcją
Roberta Dodaro OSA



Święty Wojciech
wydawnictwo

Tytuł oryginału: *Permanere nella verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella Chiesa cattolica*

Przekład: Kamil Markiewicz (s. 125–159, 297–298), Adam Sikora (s. 93–124, 161–204), Małgorzata Wiertelwska (s. 7–91, 205–236)

Redakcja: Bożena Kapusta

Cytaty z Pisma Świętego w polskim brzmieniu: Biblia Tysiąclecia, wydanie IV
Cytat z KKK w polskim brzmieniu: Katechizm Kościoła katolickiego,
wydanie II poprawione

Łacińskie i polskie wyminki z dokumentów Magisterium Kościoła, zamieszczone
w aneksie (o ile nie zaznaczono, że jest inaczej): za serwisem vatican.va

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Magdalena Wolna, Adam Piasek

Zdjęcie na okładce: Wideonet | Dreamstime.com

Skład i łamanie: Stanisław Tuchołka

© Libreria Editrice Vaticana, 2015

© for the Polish edition by Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha
Sp. z o.o., Poznań 2015

ISBN 978-83-7516-820-4

Wydawca:

Drukarnia i Księgarnia Świętego Wojciecha Sp. z o.o.

Wydawnictwo Święty Wojciech

ul. Chartowo 5, 61-245 Poznań

tel. 61 659 37 13

wydawnictwo@swietywojciech.pl

Zamówienia:

Dział Sprzedaży i Logistyki

ul. Chartowo 5, 61-245 Poznań

tel. 61 659 37 57 (-58, -59), faks 61 659 37 51

sprzedaz@swietywojciech.pl • zamowienia@mojeksiazki.pl

www.swietywojciech.pl • www.mojeksiazki.pl

Druk i oprawa: ABEDIK

„Skoro zadaniem posługiwania apostołskiego jest zapewnienie *niewzruszonego trwania Kościoła w Prawdzie Chrystusowej* i wprowadzania w nią coraz głębiej, przeto Pasterze winni rozwijać zmysł wiary u wszystkich wiernych, rozważać krytycznie i autorytatywnie osądzać prawdziwość jego przejawów oraz wychowywać wiernych do coraz dojrzszej oceny ewangelicznej”

– św. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*,
nr 5 (wyróżnienie od redakcji)

I. WPROWADZENIE W ISTOTĘ SPORU

ROBERT DODARO OSA

Artykuły składające się na niniejszy tom stanowią odpowiedź pięciu kardynałów Kościoła rzymskokatolickiego oraz czterech innych uczonych na książkę *Das Evangelium von der Familie* [Ewangelia rodziny] kardynała Waltera Kaspera¹, zawierającą przemówienie, które wygłosił on podczas Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów odbywającego się w dniach 20–21 lutego 2014 roku. Istotnym celem tego spotkania było przygotowanie dwóch sesji Synodu Biskupów zwołanego przez papieża Franciszka na rok 2014 i 2015, a poświęconych tematowi „Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji”. Pod koniec swojego wystąpienia kardynał Kasper zaproponował zmianę w nauczaniu i dyscyplinie Kościoła odnośnie do sakramentów, która pozwoliłaby, w określonych przypadkach, dopuszczać, po okresie pokuty, rozwiedzionych katolików, którzy zawarli nowe cywilne związki małżeńskie, do Komunii eucharystycznej. Stawiając ten wniosek, kardynał odwołał się do wczesnochrześcijańskiej praktyki oraz wschodniej prawosławnej tradycji kierowania

¹ Walter Kasper, *Das Evangelium von der Familie: Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg im Breisgau, Herder 2014, s. 7.

się miłosierdziem wobec osób rozwiedzionych zgodnie z przepisem mówiącym, że drugie małżeństwa są „tolerowane”; jest to praktyka powszechnie nazywana prawosławną oikonomią. Kardynał Kasper ma nadzieję, że jego książka dostarczy „teologicznej podstawy dla późniejszej dyskusji wśród kardynałów” oraz że Kościół katolicki znajdzie sposób pogodzenia „wierności i miłosierdzia w swej praktyce pastoralnej”².

Celem niniejszego tomu jest udzielenie odpowiedzi na wyrażone przez kardynała Kaspera zaproszenie do dalszej dyskusji. Zamieszczone tu artykuły przedstawiają kontrargumenty dla jego propozycji wprowadzenia jakiejś katolickiej formy oikonomii w przypadku niektórych rozwiedzionych osób żyjących w nowych małżeństwach cywilnych, wykazując, że jest ona nie do pogodzenia z katolicką nauką o nierozzerwalności małżeństwa, przez co utwierdza błędne rozumienie zarówno wierności, jak i miłosierdzia.

Po rozdziale wprowadzającym następuje rozdział, w którym dokonano analizy tekstów biblijnych dotyczących rozwodu i ponownego małżeństwa. Kolejny rozdział przedstawia nauczanie i praktykę obowiązującą we wczesnym Kościele. Ani w jednym, ani w drugim wypadku, a więc ani w źródłach biblijnych, ani w patrystycznych autorzy nie znajdują potwierdzenia dla tego rodzaju „tolerancji” wobec małżeństw cywilnych, za jaką opowiada się kardynał Kasper. Rozdział czwarty zgłębia historyczne i teologiczne korzenie wschodniej prawosławnej praktyki oikonomii, natomiast piąty wnika w wielowiekowy rozwój współczesnego rzymskokatolickiego nauczania o rozwodzie i ponownym małżeństwie. Jak istotne są to teksty, widać dobitnie z zapewnień kardynała Kaspera, iż w odniesieniu do doktryny o nierozzerwalności małżeństwa „tradycja nie jest w naszym przypadku tak jednolita, jak się często twierdzi” oraz że „istnieją

² Ibidem, s. 26–27.

kwestie historyczne i zróżnicowane opinie poważnych ekspertów, których nie można po prostu zlekceważyć”³. Z uwagi na powagę poruszanych kwestii doktrynalnych te odwołujące się do historii tezy wymagają metodycznej odpowiedzi.

W świetle ustaleń biblijnych i historycznych zaprezentowanych w pierwszej części niniejszego tomu autorzy pozostałych czterech rozdziałów ponownie wyłuszczają racje teologiczne i kanoniczne przemawiające za zachowaniem spójności nauki katolickiej i dyscypliny sakramentów w odniesieniu do małżeństwa i Komunii Świętej. Zamieszczone opracowania prowadzą zatem do wniosku, że odwieczna wierność Kościoła wobec prawdy o małżeństwie stanowi nie naruszalny fundament jego miłosiernego i pełnego miłości odniesienia do osoby rozwiedzionej, która zawarła ponowny cywilny związek małżeński. Tak więc niniejsza książka podważa założenie, jakoby zachodziła sprzeczność między tradycyjną nauką katolicką a praktyką duszpasterską.

Rozdział pierwszy streszcza i naświetla główne argumenty przeciw propozycji kardynała Kaspera, tak jak są przedstawione w niniejszej książce.

Rozwód i zawarcie ponownego małżeństwa w Piśmie Świętym

Nowy Testament podaje, że Chrystus potępił zawarcie kolejnego małżeństwa po rozwodzie i określił je jako cudzołóstwo. Fragmenty Ewangelii mówiące o rozwodzie zawsze niepodważalnie potępiają zawarcie ponownego małżeństwa (zob. Mt 5,31–32; 19,3–9; Mk 10,2–12; oraz Łk 16,18; por. Łk 5,31–32). Tę samą naukę powtarza św. Paweł, podkreślając, że nie

³ Ibidem, s. 44.

pochodzi ona od niego, ale od Chrystusa: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, *nakazuję nie ja, lecz Pan*” (I Kor 7,10; wyróżn. aut.). Kluczowy biblijny tekst z Rdz 2,24 („Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”) ustanawia prawdę, że małżeństwo zawierane jest przez jednego mężczyznę i jedną kobietę, odnajduje się je tylko poza rodziną, z której się pochodzi, wymaga fizycznej intymności i bliskości oraz sprawia, iż mąż i żona stają się „jednym ciałem”. To, że ten werset stanowi prawdziwą chrześcijańską definicję małżeństwa, staje się jasne, kiedy Jezus cytuje go, odpowiadając faryzeuszom, że Mojżesz pozwolił na rozwód „przez wzgląd na zatwardziałość *serc waszych*, (...) lecz od początku tak nie było” (Mt 19,8; por. Mk 10,5–6; wyróżn. aut.). W wyjaśnieniu udzielonym faryzeuszom przy tej okazji (Mk 10,6–9) Jezus nawiązuje zarówno do Rdz 1,27 (od początku stworzenia „Bóg stworzył człowieka na swój obraz, (...) stworzył mężczyznę i niewiastę”) oraz do Rdz 2,24. Wzięte łącznie, wersety te opisują małżeństwo w jego stanie pierwotnym, tak jak zostało stworzone przez Boga. Sednem wypowiedzi Jezusa jest wskazanie, że małżeństwo między mężczyzną i kobietą jest ufundowane na prawie Bożym, które jest nadrzędne wobec współczesnych Mu żydowskich norm dotyczących małżeństwa: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela” (Mk 10,9).

Klauzule rozwodowe w Ewangelii według św. Mateusza

Jeśli nauczanie Jezusa na temat rozwodu i ponownego małżeństwa jest tak jednoznaczne, jak wobec tego powinniśmy interpretować dwa ustępy z Ewangelii Mateusza, które wydają

się dopuszczać rozwód w przypadku *porneia* (Mt 5,32; 19,9)? Dwaj autorzy w niniejszym tomie mierzą się wprost z tym pytaniem. Paul Mankowski SJ twierdzi na podstawie analizy filologicznej, że *porneia* może odnosić się nie do cudzołóstwa, jak się powszechnie uważa, ale do kazirodztwa, a być może także do poligamii (wówczas będącej częstą praktyką wśród pogan). Mankowski wykazuje, że w takim razie omawiane dwa ustępy mogą stanowić „wyjątki unieważniające zakaz rozwodu”, ponieważ nie są wyjątkami od reguły, ale warunkami, do których reguła nie ma zastosowania, zważywszy na fakt, że rozejście się mężczyzny i kobiety w obu wypadkach nie jest „rozводом”, gdyż nie istnieje małżeństwo mogące ulec rozwiązaniu. Natomiast John Rist proponuje w swoim tekście inne wyjaśnienie. Interpretuje *porneia* we wspomnianych fragmentach Ewangelii Mateusza jako „cudzołóstwo ze strony żony”. Prawo żydowskie nie tylko pozwalało na rozwód w takim wypadku, ale wręcz domagało się go (Pwt 24,4; Jr 3,1). W starożytnych społecznościach, zarówno żydowskich, jak i pogańskich, cudzołóstwo ze strony żony niosło ryzyko wprowadzenia dzieci obcych mężczyzn do majątku rodzinnego, ponieważ majątek przechodził z ojca na jego spadkobierców. Jezus wyraźnie odrzuca tę logikę, którą, jak powiedział, Mojżesz dopuszczał ze względu na „zatwardziałość waszych serc”, i wskazuje na pierwotne Boże przykazanie odnoszące się do małżeństwa jako dożgonnego związku. Zatem ponowne małżeństwo po rozwodzie nie jest dozwolone, dopóki żyje współmałżonek⁴.

⁴ Szersze omówienie biblijnych podstaw nauczania Kościoła katolickiego o małżeństwie – zob. komentarz na początku rozdziału autorstwa kardynała Gerharda Ludwiga Müllera w niniejszym tomie (rozdz. 6).

Świadectwa patrystyczne

Kardynał Kasper pragnie uzasadnić swoją argumentację doświadczeniem wczesnego Kościoła, jednak tych kilka przykładów, które przytacza, nie stanowi oparcia dla jego wniosku, natomiast analiza rozległego doświadczenia wczesnego Kościoła stanowczo mu przeczy. Jego omówienie świadectw patrystycznych jest skrótowe – odsyła czytelników do trzech opublikowanych opracowań na temat rozwodu i ponownego małżeństwa we wczesnym Kościele⁵, przy czym nie ulega wątpliwości, że przywoływane konkretne przypadki czerpie wyłącznie od jednego autora, pomijając kontrargumenty podawane przez innych. Na przykład sugeruje, że „istnieją dobre racje po temu, aby przyjąć”, iż kanon 8 Pierwszego Soboru Powszechnego zwołanego w Nicei w 325 roku potwierdził już istniejącą we wczesnym Kościele duszpasterską praktykę „tolerancji, łagodności i wyrozumiałości” wobec rozwiedzionych chrześcijan, którzy zawarli nowe związki małżeńskie⁶. Jednak świadectwa historyczne, jakie przytacza na poparcie swego wniosku, które wcześniej przedłożył już Giovanni Cereti, są głęboko wadliwe, co kilkadziesiąt lat temu wykazał Henri Crouzel SJ i inny wybitny znawca patrystyki Gilles Pelland SJ. W trzecim rozdziale niniejszego tomu John Rist wnikliwie rozpatruje wzmiankowany kanon i inne przypadki i stwierdza, że Cereti do dziś nie zdołał zadowalająco

⁵ Zob. Walter Kasper, op.cit., s. 36–37, gdzie kardynał cytuje Giovanniego Ceretiego, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna, Dehoniane 1977; 20: Bologna, Dehoniane 1998; 30: Roma, Aracne 2013; Henri Crouzel SJ, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquieme siecle*, Paris, Editions Beauchesne 1971; Joseph Ratzinger, „Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung”, *Ehe und Ehescheidung – Diskussion unter Christen*, [red.] Franz Henrich and Volker Eid, Munchen, Kösel-Verlag, 1972, s. 35–56.

⁶ Walter Kasper, op.cit., s. 31.

odpowiedzieć na merytoryczne zastrzeżenia do jego argumentów. Nie jest jasne, czy Kasper jest świadomy poziomu szczegółowości zastrzeżeń podnoszonych przez uczonych nie tylko względem dokonanej przez Ceretiego interpretacji tego kanonu, ale także i innych cytowanych przez siebie tekstów patrystycznych. Tym niemniej kardynał posługuje się nimi jako świadectwami wskazującymi na słuszność jego propozycji.

Chociaż Rist przyjmuje, że „miłosierne” rozwiązanie zaproponowane przez Kaspera nie było nieznanie we wczesnym Kościele, wykazuje, że było powszechnie potępiane jako „niezgodne z Pismem Świętym” i „praktycznie autorzy, których pisma przetrwały i których uważamy za autorytety, nie bronią go” (s. 80). Rist zarzuca Kasperowi stosowanie „nie-szczęskiej praktyki aż nazbyt rozpowszechnionej w innych obszarach działalności naukowej”, polegającej na gromadzeniu bardzo niewielu istniejących przypadków, żeby móc twierdzić, iż określone czyny miały lub mają miejsce, nawet w obliczu przytłaczająco silniejszych przeciwnych świadectw historycznych (s. 91). Dodaje też, że kiedy ta taktyka okazuje się nieprzekonująca, twierdzi się wówczas, że skąpe ilościowo świadectwa „przynajmniej nie przesądzają o rozwiązaniu, pozostawiając kwestię otwartą”. Rist konkluduje, że tego typu postępowanie naukowe „zasługuje wyłącznie na potępienie jako metodologicznie błędne” (s. 91). Do podobnego wniosku dochodzi też Pelland:

Ażeby mówić o „tradycji” czy „praktyce” Kościoła, nie wystarczy wskazać pewnej liczby przypadków rozsianych na przestrzeni czterech czy pięciu stuleci. Trzeba wykazać, na tyle, na ile się potrafi to zrobić, że owe przypadki korespondują z praktyką akceptowaną przez Kościół w owym czasie. Inaczej będziemy mieć do czynienia jedynie z opinią teologa (niezależnie od uznania, jakim

się cieszy) albo informacją o lokalnej tradycji w pewnym momencie jej historii – a to nie jest ten sam ciężar gatunkowy⁷.

Nauczanie i praktyka Kościoła prawosławnego

Poza wąskimi kręgami specjalistów wschodnia prawosławna praktyka oikonomii w odniesieniu do rozwodu i ponownego małżeństwa nie jest szerzej rozumiana nawet w ogólnym zarysie. Kardynał Kasper przywołuje ją jako zachętę dla Kościoła katolickiego. W czwartym rozdziale arcybiskup Cyril Vasil' SJ podaje rzadko spotykaną aktualną analizę historyczną, teologiczną i prawną tej prawosławnej praktyki. Według niego przyczyną fundamentalnej różnicy między stanowiskami wschodniego prawosławia i Kościoła katolickiego wobec rozwodu i ponownego małżeństwa jest rozbieżność w rozumieniu Mt 5,32 i 19,9. Na przestrzeni dziejów zwierzchnicy Kościoła prawosławnego interpretowali *porneia* jako cudzołóstwo i odczytywali te fragmenty jako podające wyjątek od zakazu rozwodu ustanowionego przez Chrystusa. Natomiast interpretacje katolickie utrzymywały, że zamiarem Chrystusa było, aby węzeł małżeński pozostał nienaruszony, nawet jeśli małżonkowie rozstaną się z powodu cudzołóstwa.

W pierwszym tysiącleciu Kościół tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie oparł się podjętym przez cesarzy próbom wprowadzenia rozwodu i ponownego małżeństwa do prawa i obyczaju kościelnego. Sobór w Trullo w 692 roku dał pierwszy sygnał uznania przez Kościół powodów dopuszczających

⁷ Gilles Pelland SJ, „Did the Church Treat the Divorced and Remarried More Leniently in Antiquity than Today?“, *L'Osservatore Romano*, wyd. ang., 2 lutego, 2000, s. 9.

rozwód i ponowne małżeństwo (jednakże powody te sprowadzały się do nieobecności i domniemanej śmierci współmałżonka). Do istotnej zmiany doszło w 883 roku, kiedy za Focjusza I, patriarchy Konstantynopola, do kodeksu prawa kościelnego włączono o wiele dłuższą listę powodów zezwalających na rozwód i ponowne małżeństwo. Kolejny czynnik komplikujący sytuację pojawił się w 895 roku, kiedy cesarz bizantyjski Leon VI zarządził, że małżeństwa mogą być uznane za prawomocne tylko wtedy, gdy zostały błogosławione przez Kościół. Do 1086 roku w Cesarstwie Bizantyjskim jedynie trybunałom kościelnym wolno było rozpoznawać sprawy małżeńskie i zobowiązane były czynić to w oparciu o prawo cesarskie i cywilne, które zezwalało na rozwód i powtórne małżeństwo z wielu przyczyn wykraczających poza cudzołóstwo. Począwszy od IX wieku, Kościół wschodni stopniowo dostawał się pod wpływ kolejnych politycznych władców bizantyjskich, którzy przekonują biskupów do przyjęcia zliberalizowanych przepisów dotyczących rozwodu i ponownego małżeństwa. Aleksy I, patriarcha Konstantynopola (1025–1043), po raz pierwszy zezwolił na ceremonię kościelną błogosławienia drugich małżeństw w przypadku kobiet, które rozwiodły się z cudzołóznymi mężami. Ponieważ wysiłki misyjne zniosły chrześcijaństwo z Konstantynopola do innych państw, te i podobne zwyczaje oraz etyka małżeńska rozwijały się również w tamtejszych Kościołach prawosławnych.

Arcybiskup Vasil' ilustruje ten rozwój analizą sytuacji w Rosji, Grecji i na Bliskim Wschodzie, odnotowując podobieństwa i różnice między tymi Kościołami. Zauważa brak jednolitej podstawy dla porównania teologicznych, kanonicznych i duszpasterskich racji uzasadniających praktykę oikonomii w poszczególnych Kościołach prawosławnych. Zawily kontekst stanowi więc częściowe wyjaśnienie trudności ze znalezieniem dojrzałej literatury teologicznej na temat oikonomii wśród dzieł wschodnich prawosławnych pisarzy. Vasil' dochodzi

do wniosku, że ustalenie jednorodnego „stanowiska prawosławnego” odnośnie do rozwodu i powtórnego małżeństwa, a więc i oikonomii, może nie być w ogóle możliwe. Obawia się, że w najlepszym wypadku mówić można o praktyce obowiązującej w konkretnym Kościele prawosławnym – chociaż nawet tu praktyka nie zawsze jest jednolita – można też mówić o stanowisku podzielanym przez kilku biskupów, albo o punkcie widzenia pojedynczego teologa. Co więcej, między prawosławnymi biskupami i teologami widoczna jest różnica zdań w kwestiach teologicznych i prawnych dotyczących zagadnień małżeńskich.

W samym centrum tego dylematu odnajdujemy sprawę nierozzerwalności małżeństwa. Teologia rzymskokatolicka, podążając za św. Augustynem, postrzega nierozzerwalność zarówno w prawnym jak i duchowym sensie jako węzeł (*sacramentum*), który wiąże małżonków ze sobą w Chrystusie do końca życia. Jednak wschodni pisarze prawosławni pomijają prawny sens tego węzła i postrzegają nierozzerwalność małżeństwa wyłącznie w kategoriach więzi duchowej. Jak już zostało powiedziane, zwierzchnicy prawosławia przeważnie interpretują Mt 5,32 i 19,9 jako przyzwolenie na rozwód w przypadku cudzołóstwa i utrzymują, że taki pogląd ma podstawy patrystyczne. Jeśli jest jakiś punkt widzenia, który dzielają wszyscy wschodni prawosławni biskupi i teologowie, to jest nim właśnie takie rozumienie węzła małżeńskiego. Kiedy jednak autorzy prawosławni rozwijają dalej to wyjściowe przekonanie, ich poglądy zaczynają się różnicować. Stąd też, chociaż wielu zajmuje względnie surowe stanowisko, że rozwód i ponowne małżeństwo są dopuszczalne jedynie w przypadku cudzołóstwa, niektórzy, jak John Meyendorff, są zdania, że Kościół może orzec rozwód na podstawie tego, że para odmawia przyjęcia Bożej łaski udzielonej im w sakramencie małżeństwa. Rozwód kościelny jest w opinii Meyendorffa po prostu uznaniem przez Kościół, że sakramentalna łaska została

odrzucona. Paul Evdokimov modyfikuje tę tezę, utrzymując, że ponieważ wzajemna miłość jest obrazem sakramentu, to kiedy ona wygaśnie, komunია sakramentalna, która wyraża się zjednoczeniem płciowym pary, ulega zmarnotrawieniu. W rezultacie taki związek przeradza się w jakąś formę „współżycia pozamałżeńskiego”⁸. Inni pisarze prawosławni mówią o moralnej albo duchowej „śmierci” małżeństwa i przyrównują ją do fizycznej śmierci jednego z małżonków, przez co następuje rozwiązanie węzła i możliwe jest zawarcie ponownego małżeństwa.

W świetle sposobu rozumienia nierozzerwalności małżeństwa przez prawosławnych John Rist pyta, jak postrzegają oni związek pierwszego małżeństwa z drugim w przypadku rozwodu. Rist sądzi, że na to pytanie trudno udzielić spójnej odpowiedzi, ponieważ w prawosławnym poglądzie na nierozzerwalność małżeństwa niejasna jest rola Boga w tym sakramencie. Jeśli złe czyny jednego ze współmałżonków (cudzołóstwo, porzucenie itd.) mogą skutecznie zniszczyć węzeł, przez co drugie małżeństwo powinno być celebrowane mniej uroczysto, a nawet w duchu pokutnym, to czy w myśli prawosławnej mamy do czynienia z dwoma jakościowo różnymi stopniami małżeństwa? Zważywszy na fakt, że teologia katolicka jasno wskazuje na rolę Boga w nierozzerwalności węzła małżeńskiego, Rist twierdzi, że katolikom byłoby jeszcze trudniej pojąć teologiczny sens drugiego małżeństwa (jest to uwaga, która przywołuje na myśl słowa kardynała Kaspera o „gotowości tolerowania czegoś, co samo w sobie jest nie do przyjęcia”)⁹.

⁸ Zob. John Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition”, *Dumbarton Oaks Papers* 1990, 44, s. 99–107, zwł. s. 102–103; idem, „Il Matrimonio e l’Eucaristia”, *Russia Cristiana* 1970, 119, s. 7–27; 1970, 120, s. 23–36; oraz Paul Evdokimov, „La grâce du sacrement de mariage selon la tradition orthodoxe”, *Parole et Pain* 1969, 35–36, s. 382–394.

⁹ Walter Kasper, op.cit., s. 31.

Katolickie nauczanie i praktyka w średniowieczu

W rozdziale piątym kardynał Walter Brandmüller kreśli ogólną charakterystykę nauczania Kościoła zachodniego na temat małżeństwa i rozwodu od synodu w Kartaginie (407 r.) do Soboru Trydenckiego (1545–1563 r.), dopełniając tym samym opis rozwoju wydarzeń w Kościele wschodnim zaprezentowany przez arcybiskupa Vasil'a. Brandmüller zauważa, że nawet podczas ewangelizacji ludów germańsko-frankońskich, wśród których rdzenne zwyczaje małżeńskie odbiegały od norm chrześcijańskich, biskupi, działając poprzez sobory kościelne, stopniowo ustanowili zasadę nierozzerwalności małżeństwa. Pomimo tego osiągnięcia, jak przyznaje Brandmüller, zdarzały się w średniowieczu sytuacje, kiedy synody i sobory pozwalały na ponowne małżeństwo po rozwodzie, jak miało to miejsce w niesławnym przypadku króla Lotara II (835–869). Analizuje niektóre z tych wydarzeń i odkrywa, że w wielu z nich mamy do czynienia z kompromitującymi okolicznościami, takimi jak stosowanie zewnętrznego nacisku politycznego, które umniejszają doktrynalne znaczenie decyzji podjętych przez te sobory. Twierdzi też, że wyniki soborów powszechnych i poszczególnych synodów mogą uosabiać *paradosis*, czyli tradycję, jedynie wówczas, „jednak tylko wtedy, gdy same spełniają wymogi autentycznej Tradycji zarówno pod względem formalnym, jak i merytorycznym” (s. 139). Tak więc w średniowieczu, podobnie jak i w epoce patrystycznej, występowanie odosobnionych, bardzo wątpliwych wyjątków od skądinąd jawnego i zgodnego z normą nauczania i praktyki Kościoła odnoszącej się do nierozzerwalności małżeństwa wskazuje raczej na anomalie aniżeli na równoległe czy alternatywne tradycje, które można by dzisiaj przywrócić.

Współczesne nauczanie katolickie

Współczesne nauczanie Kościoła na temat rozwodu, ponownego małżeństwa i Komunii Świętej zostało wyłożone w przystępnej formie ułatwiającej szybkie zrozumienie w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (paragraf 84), ogłoszonej przez św. Jana Pawła II w 1981 roku i *Sacramentum caritatis* (paragraf 29), ogłoszonej przez papieża Benedykta XVI w 2007 roku¹⁰. Streszcza je kardynał Gerhard Ludwig Müller w szóstym rozdziale niniejszego tomu. Ostatni z wymienionych dokumentów zadaje kłam twierdzeniu, że doktryna Kościoła spycha rozwiedzionych katolików żyjących w związkach cywilnych do drugiej kategorii członków Kościoła. Benedykt XVI zapewniał, że „żyją na ile to możliwe pełnią chrześcijańskiego życia przez regularne uczestnictwo we Mszy świętej, aczkolwiek bez przyjmowania Komunii, słuchanie słowa Bożego, adorację eucharystyczną, modlitwę, uczestnictwo w życiu wspólnoty, uczciwy dialog z kapłanem lub kierownikiem duchowym, poświęcenie się dobroczynności, spełnianie czynów pokutnych, i oddanie wychowaniu swoich dzieci”. Kardynał Kasper argumentuje, że to stwierdzenie jest przejawem złagodzenia podejścia do rozwiedzionych katolików żyjących w związkach cywilnych i wyrazem dążności do zmiany obecnej dyscypliny¹¹. Lecz kardynał Müller wyjaśnia, cytując *Familiaris consortio* (nr 84), niereformowalną naturę nauczania na temat wiernych, których „stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia”. Dalej kardynał mówi: Pojednanie przez spowiedź sakramentalną, które

¹⁰ Zob. wybór tekstów Magisterium na końcu niniejszego tomu. Główne punkty nauki katolickiej są również rozwinięte w Katechizmie Kościoła katolickiego, nr 1644–1651, które także znajdują się we wspomnianym wyborze tekstów.

¹¹ Zob. Walter Kasper, op.cit., s. 27.

otwiera drogę do przyjęcia Eucharystii, może być udzielone jedynie w przypadku żalu za to, co się wydarzyło i „gotowości przyjęcia takiej formy życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa” (s. 150).

Jednak, jak wskazuje Müller, zamiast traktować rozwiedzionych, którzy zawarli ponowne małżeństwo cywilne, z osądzającym chłodem i dystansem, pasterze wezwani są przez Magisterium „do postawy otwartości i serdeczności wobec osób znajdujących się w sytuacjach nieregularnych, wspierania ich z empatią i życzliwością oraz pomagania im w doświadczeniu miłości Dobrego Pasterza” (s. 150).

Małżeństwo i indywidualna osoba dzisiaj

Kardynał Müller podejmuje zagadnienie wprowadzone we wcześniejszym rozdziale niniejszego tomu przez Johna Rista: natura indywidualnej osoby, która pragnie zawrzeć małżeństwo w dzisiejszym świecie. Obaj autorzy stawiają pytanie dotyczące intencji, inaczej „mentalności” współmałżonków przed, w trakcie i po wymianie przysięgi małżeńskiej. Czym według nich jest małżeństwo? Czy rozumieją, że jest nierozzerwalne, czy raczej zawierają je tylko na próbę, żeby przekonać się, czy im się uda? Jak zapatrują się na osobistą kwestię wydania na świat dzieci? Czy rozumieją, że otwartość na dzieci jest wymogiem ważności małżeństwa sakramentalnego? I, sprawa zasadnicza, zważywszy na powierzchowność relacji międzyludzkich w dzisiejszym świecie, czy młodzi katolicy są w ogóle w stanie zrozumieć język, jakim Kościół mówi o sakramentach, wierności, nierozzerwalności i otwartości na dzieci?

John Rist niepokoi się także tym, że dzisiaj ludzie dają się zwieść koncepcją „kolejno następującego po sobie” inaczej „seryjnego” ja, która została wypracowana we współczesnej