

Jarosław A. Sobkowiak MIC

*Spowiedź młodych i współczesne problemy małżeńskie*

W sakramencie pokuty łączą się w szczególny sposób dwie prośby skierowane do Boga, jakie wypowiadamy w modlitwie *Ojcze nasz: Chleba naszego daj nam dzisiaj i odpuść nam nasze winy*. Przypominają one, że wszelkie dobro, jakie otrzymujemy, pochodzi od Boga. Tylko On jest dobry, a człowiek przed Nim odkrywa siebie w poczuciu winy i długu. Odkrywa, że sam z siebie nie jest zdolny do miłości i jej odwzajemniania. Widać to najlepiej na przykładzie celników i grzeszników, którzy przychodzili do Jezusa, aby Go słuchać. Chcieli słuchać, gdyż doświadczali w Jego przepowiadaniu szczególnego charakteru Królestwa Bożego: doświadczali, że jest ono *dla nich* i składa się także z *nich*. W podobny sposób, *dla nas* i w pewnym sensie z *nas* istnieje Kościół. W taki też sposób istnieją sakramenty, gdyż stanowią one szczególny znak wejścia człowieka w interpersonalną relację z Bogiem. W nich zaś Bóg jest *Bogiem-dla-nas*. Gdybyśmy próbowali odseparować świętość Boga od grzeszności człowieka, wtedy człowiek nie byłby zdolny do udzielenia odpowiedzi, odwołując się wyłącznie do swoich praw, czy ludzkiej kondycji. To spotkanie człowieka z Bogiem jest łaską. Z jednej strony pokazuje otwartość Boga (darmowość w udzielaniu łaski), z drugiej zaś potrzebę otwartości człowieka, ze względu na brak, jaki on nosi w sobie. Sakrament nie jest bowiem nigdy nagrodą „za” (w znaczeniu zasługi)<sup>1</sup>, lecz jest sposobem wsparcia człowieka, by mógł opowiedzieć się „za” Bogiem. Bez tej łaski nic nie moglibyśmy uczynić (por. J 15,5).

W prezentowanym artykule – uwzględniając te dwa istotne aspekty: dar i odpowiedź – skupimy się na możliwości odpowiedzi udzielanej Bogu przez współczesnego człowieka. By zaś zbadać ową zdolność do odpowiedzi, spróbujemy zbadać kim są ci, którzy przychodzą po dar pojednania, którzy chcą - a często niestety nie potrafią - odpowiedzieć Bogu aktem pokuty.<sup>2</sup> Grupami, którym przyjrzymy się zatem w sposób szczególny, będą ludzie młodzi oraz małżonkowie.

Powróćmy na chwilę do wątku pojednania. *Reconciliatio* (ponowne zjednanie) pokazuje już w punkcie wyjścia, że największym zadaniem danym człowiekowi przez Boga jest wytrwanie w przymierzu z Nim, zaś największym grzechem, zerwanie tego przymierza.<sup>3</sup> Zerwania upatrujemy jednak nazbyt często w materii grzechu, zapominając że podstawową „materia” sakramentu pokuty jest nawracający się człowiek. Ten podmiotowy i osobowy aspekt będzie motywem przewodnim podejmowanej poniżej refleksji.

*Pewien ojciec miał dwóch synów* (Łk 15, 11). Znamy dobrze tę przypowieść. Rozważaliśmy zapewne niejednokrotnie poruszane w tej perykopie wątki. Umyka nam może jeden: pragnienie przebywania w domu Ojca. Młodszy syn zrezygnował z tego, prosząc ojca o część majątku. Jakże wymownie brzmi ta prośba skierowana do Ojca: *daj mi część majątku...* Na pozór syn może czuć się wysłuchany, gdyż to o co prosił, otrzymuje. Przypomina to zadowolenie z wysłuchanej modlitwy, na które nie rzadko powołuje się człowiek w grzechu, odbierane jako wola Boga. Prośba co prawda została wysłuchana, ale jej owocem nie jest

<sup>1</sup> Pojednanie jest bowiem darem Boga i Jego inicjatywą – Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*, 7 i 10.

<sup>2</sup> Fundamentalna dla naszej refleksji adhortacja (*Reconciliatio et poenitentia*), rozpoczyna się właśnie od nakreślenia obrazu współczesnego człowieka. Spróbujemy tę refleksję jeszcze bardziej zaktualizować, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu polskiego.

<sup>3</sup> *Wyłączenie Boga, zerwanie z Bogiem, nieposłuszeństwo wobec Boga: w ciągu całej ludzkiej historii było zawsze i jest grzechem – przejawiając się w różnych formach – który może dojść aż do zaprzeczenia Boga i Jego istnienia [...] - Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et poenitentia*, 14.*

bynajmniej radości z przymierza, lecz przeciwnie: osamotnienie, izolacja i zamknięcie.<sup>4</sup> W historii syna marnotrawnego nie jest najważniejszy czas pozostawania poza domem ojca. Liczy się to, że wraca, nawet nie ważne są motywy powrotu. Istotne jest to, że zostaje przyjęty przez ojca. Tajemnica ludzkiej nieprawości nie przebiega jednak utartymi ścieżkami grzechu. Przykładem tego jest drugi syn. Ewangelia wyrazi jego postawę w prostych słowach: *Na to rozgniewał się i nie chciał wejść; wtedy ojciec jego wyszedł i tłumaczył mu* (Łk 15,28). Drugi syn staje się niezdolny do uczestnictwa w radości ojca. Nie chce przebywać w tym samym domu, z którego kiedyś odszedł jego brat. Ów drugi syn nie ma na swoim życiowym koncie takiej „materii” grzechu, jaką miał jego brat. Ale – podobnie jak on kiedyś – teraz właśnie ów wierny syn jest niezdolny do wejścia do domu ojca. Odzywa się w nim to samo pragnienie uśmiercenia brata, które kiedyś zagościło w sercu Kaina.<sup>5</sup> Bez Boga człowiek jest *bytem ku śmierci*, i sam z siebie nikt nie jest *w porządku* wobec Boga.

W punkcie wyjścia naszego nawrócenia, Bóg nie oczekuje niczego poza powrotem. A czego my oczekujemy od penitenta? Niech to pytanie towarzyszy nam w czasie każdej spowiedzi, w której my, kapłani, stajemy się *szafarzami Bożego miłosierdzia*.<sup>6</sup>

### 1. Spowiedź ludzi młodych

Trudno precyzyjnie wskazać przedział wiekowy, do którego można by zastosować określenie „młodzi”. Rezygnując z przytaczania szeregu podziałów i teorii w tym względzie, przyjmę jako dookreślenie tej nazwy „adolescencja”. Jest to szczególny okres, w którym młody człowiek wchodzi w dorosłe życie i próbuje opisać otaczającą go rzeczywistość oraz uchwycić w niej jakiś sens. Właśnie dlatego, że jest jeszcze człowiekiem młodym, potrzebuje wartości, ideałów i autorytetów. Temu okresowi życia przypisuje się trzy zasadnicze elementy: jest nośnikiem psychologicznych zmian społecznych, pewnym fenomenem kulturowym oraz elementem szeroko pojętego procesu zmiany pokoleniowej. W tym kontekście wprowadza się rozróżnienie na młodzież i młodość. Przez młodzież rozumie się przynależność do pewnej grupy wiekowej, zaś przez młodość stan, jaki osoby te przeżywają.<sup>7</sup> Również w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* zauważa się, że pomiędzy dorastaniem i młodością trudno ustalić jasne ramy czasowe, gdyż powiązane są one z przygotowaniem do życia dorosłego, ono zaś przebiega bardzo indywidualnie u każdej z osób.<sup>8</sup>

Najprościej można określić, że *okres dorastania* (adolescencja) *jest tym etapem w życiu człowieka, kiedy dokonuje się przeobrażenie dziecka w osobę dorosłą, jest to równocześnie końcowa faza dzieciństwa oraz początek wieku dojrzałego. Czas adolescencji obejmuje okres od 12-13 do 18-20 roku życia. Na przestrzeni tych kilku lat zachodzą*

<sup>4</sup> Człowiek – każdy człowiek – jest tym synem marnotrawnym: ovladnięty pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie; ulegający pokusie; zawiedziony ową pustką, która zafascynowała go jak miraż; samotny, zniestawiony, wykorzystany, gdy próbuje zbudować świat tylko dla siebie [...] – Jan Paweł II, *Adhortacja Reconciliatio et poenitentia*, 5.

<sup>5</sup> Por. S. Decloux, *L'Esprit Saint viendra sur toi. Retraite de 8 jours à l'écoute de saint Luc*, Bruxelles 2002, s. 41.

<sup>6</sup> *Kapłan jest szafarzem, to znaczy sługą, a zarazem roztropnym rozdawcą miłosierdzia Bożego [...]; dzięki niemu wierni mogą, we współczesnym Kościele, przeżywać mocą Ducha Świętego, który jest Panem i daje życie, chwalebne doświadczenie syna marnotrawnego, który wracając do domu ojca jako niewolnik, zostaje przyjęty i odnowiony w swojej synowskiej godności* – cytat z prezentacji dokumentu Kongregacji ds. Duchowieństwa z 9 marca 2011 roku, *Kapłan – szafarz Bożego miłosierdzia. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchownych*, tłum. J. Królikowski, Tarnów 2011, s. 5.

<sup>7</sup> Por. E. Moczuk, *Zagrożenia współczesnej młodzieży*, w: *Młodzież wobec współczesnych zagrożeń*, red. F. Kozaczuk, Rzeszów 2003, s. 11-12.

<sup>8</sup> DOK 181.

*radykalne zmiany psychiczne, fizyczne i emocjonalne, które umożliwiają jednostce podjęcie nowych zadań i ról społecznych, właściwych dla człowieka dorosłego.*<sup>9</sup>

Nie jest to jednak opis wystarczający. Jak zauważa V.E. Frankl, żadna społeczność nie może żyć na konto poprzedników. W każdym pokoleniu ludzkie problemy i propozycje ich rozwiązań powinny być na nowo dostrzegane, badane i analizowane.<sup>10</sup> Podejmiemy zatem próbę zbadania i przeanalizowania kilku zmiennych, charakteryzujących współczesną młodzież.

#### a) Postawy a wybory moralne młodzieży

Postawy młodzieży charakteryzuje tzw. trójczłonowa teoria rozwoju człowieka. Uwzględnia ona czynniki wewnętrzne (cechy dziedziczne, wrodzone); czynniki zewnętrzne (środowiskowe – środowisko lokalne, społeczne, kulturowe) oraz czynniki osobowościowe (rozumność, wartościowanie, wolność wewnętrzna, zdolności twórcze i otwartość metafizyczna – rozumienie sensu świata i życia).<sup>11</sup>

Kilka lat temu, w pracy magisterskiej<sup>12</sup>, przygotowywanej pod moim kierunkiem, przebadano 150 gimnazjalistów w wieku 13-17 lat. Gimnazja reprezentowały zarówno środowisko wielkomiejskie, jak również małomiasteczkowe. Badania przeprowadzono także w gimnazjum katolickim, w celu uwypuklenia zmiennej, jaką jest wiara, by określić jej wpływ na postawy i wybory moralne badanej młodzieży. W gimnazjum katolickim stwierdzono, iż proces ugruntowania moralności dokonuje się szybciej oraz że młodzież w życiu moralnym częściej stosuje wartościowanie religijne. Znalazło to również odzwierciedlenie w uśrednionym wyniku dotyczącym praktyk religijnych. Na pytanie o uczestnictwo w niedzielnych mszach św., w gimnazjum katolickim pozytywnie odpowiedziało 92%, zaś w pozostałych 65%.

Niepokój budziły inne elementy wiary. Dla zobrazowania, tylko 10% ankietowanych uważa modlitwę za codzienną praktykę religijną. Osoby, które się nie modlą argumentują to brakiem czasu. W odniesieniu do modlitwy liturgicznej, chłopcom kojarzy się ona z chodzeniem do kościoła, dziewczętom z odniesieniem do Boga w chwilach trudnych. Zauważa się też pewną korelację pomiędzy modlitwą a wiarą. Osoby dla których modlitwa stanowi czynność codzienną, deklarują jednocześnie głęboką wiarę. Jeżeli chodzi o tzw. autodeklarację wiary, 59% stanowią osoby wierzące, 39% osoby raczej wierzące, 2% osoby raczej lub zdecydowanie niewierzące.

Interesujące były odpowiedzi na pytanie, czym kierują się osoby młode w wyborach moralnych: 39% własnym sumieniem i rozeznaniam sytuacji, 30% tym, co przekazali rodzice i dziadkowie. Na dekalog i tradycję religijną wskazało zaledwie 13% ankietowanych. Ponad 70% uważa, że nie ma jasnych i niezmiennych kryteriów postępowania, a wybory moralne zależą od sytuacji i subiektywnych norm moralnych. Charakterystyczne jest to, że pośród autorytetów silnie wpływających na wybory moralne wymienia się rodziców i rówieśników. Natomiast instytucje (Kościół, szkoła), jak również ich przedstawiciele (księża, nauczyciele) nie odgrywają w życiu ludzi młodych większego znaczenia.

Pośród wartości uznawanych za szczególnie trudne do realizacji wymieniano prawdę i sprawiedliwość. Dla ponad 70% ankietowanych te wartości są niezrozumiałe i nie podkłada

<sup>9</sup> E. Gołąbek, *Przejawy religijności współczesnej młodzieży*, „Katecheta” 49(2005) nr 4, s. 3.

<sup>10</sup> V.E. Frankl, *Nieświadomy Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 73.

<sup>11</sup> J. Pawłowicz, *Wpływ autorytetów na wybory człowieka – rozpocząć na nowo od Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 74(2004) nr 2, s. 186-187.

<sup>12</sup> Badania przywołuję za A. Hawryluk, *Postawy a wybory moralne młodzieży na podstawie badań własnych. Studium teologicznomoralne*, Warszawa 2008 (mps Biblioteka Główna UKSW). W niniejszym tekście wykorzystałem wyniki badań zaprezentowane w drugim rozdziale pracy.

się pod nie treści obiektywnych. Są raczej uważane za względne. Przeciwnie zaś, wolność i szczęście, nie są uważane za wartości trudne do realizacji, ich rozumienie sugeruje jednak pewne zawężenie, na przykład w odniesieniu do wolności, rozumieją ją jako nieskrępowanie w czynach i słowach.

Odpowiedzi badanych wskazują także na pewien relatywizm moralny. Nie musi to oznaczać całkowitego porzucenia wartości religijnych. Jest raczej związane z wiekiem kształtowania się zrębów moralności świadomej i rozumnej. W badanej grupie nie ma zbyt dużych rozbieżności pomiędzy autodeklaracją wiary a praktykami religijnymi. Zauważa się natomiast różnicę według płci. Wskazuje ona na dwa sposoby podejścia do moralności: autonomiczną i heteronomiczną. Dziewczęta częściej odwołują się do własnego sumienia, chłopcy zaś do zasad wyniesionych z domu rodzinnego. Na przełomie gimnazjum i liceum zaczyna się już zauważać coraz bardziej rozdźwięk pomiędzy deklarowanymi postawami a rzeczywistymi wyborami. Czasem może to rodzić wrażenie, że są to osoby żyjące poprawie. Przy głębszej analizie łatwo się jednak przekonać, że one po prostu nauczyły się mówić to, co dorośli chce usłyszeć.

#### b) Przekaz wartości – brak korelacji pomiędzy rodziną, szkołą i państwem

Punktem wyjścia jest fałszywe założenie w odniesieniu do rodziny sugerujące, że w miarę wchodzenia osób - członków rodziny - w życie społeczne jej rola się kurczy. W ten sposób zostają zanegowane podstawowe funkcje rodziny: przekaz wartości kulturowych i religijnych, miejsce pierwotnej i wtórnej socjalizacji, miejsce społecznej integracji podmiotów oraz miejsce stabilizacji i integracji osoby w społeczeństwie. Innym słabym punktem rodziny jest matriarchat. Prowokowany jest on bądź pozostawaniem samotnej kobiety z dzieckiem, bądź też coraz bardziej, zwłaszcza w dużych miastach, świadomym wyborem życia bez ojca. Prowadzi to do tzw. „prawa pragnienia”, gdzie pragnienie staje się powinnością, a w miarę dojrzewania, pragnienia zostają przekształcone w subiektywne normy moralne. Rodzina jawi się ciągle jako szczególne miejsce akceptacji, interioryzacji i hierarchizacji wartości. Dla młodego człowieka pierwszym i zasadniczym elementem hierarchizacji wartości jest bowiem drugi człowiek, zwłaszcza osoba bliska. Jednak jak pokazują badania, rodzina w coraz mniejszym stopniu spełnia tę rolę. Ks. J. Mariański zauważa, że *przyjmując nawet tezę o zasadniczej trwałości postaw i zachowań religijnych i moralnych w rodzinie polskiej, należy podkreślić, że przestała ona być jedynym środowiskiem społecznym i normatywnym, do którego „wpisana” jest jednostka. Rodzina ma również wiele cech spójnych i mieszanych. Nie można mówić o jej niepodważalnym charakterze religijnym czy moralnym jako o pewnym fakcie dokonanym.*<sup>13</sup>

Z kolei szkoła nie spełnia swojej roli w przekazie wartości z powodu kryzysu edukacji i spadku autorytetu nauczyciela oraz rozmycia wartości, na których powinna opierać się edukacja. Co prawda, szkoła jest zobowiązana do zapewnienia *wychowania i nauczania dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi* rodziców, problemem pozostaje jednak trochę naiwne oczekiwanie rodziców, że to przede wszystkim szkoła jest odpowiedzialna za przekaz wartości. Warto stawiać rodzicom pytanie, czy kiedykolwiek sprawdzili do jakiego systemu wartości odwołuje się szkoła w wychowaniu ich dzieci.

Państwo, jako instytucja, odwołuje się z kolei do kryterium laickości i neutralności światopoglądowej. Spełnia ono jednak rolę służebną wobec obywateli, czego przykładem może być problematyka ustanowienia dnia kultu. Państwo nie ustanawia bowiem dnia świątecznego (w aspekcie religijnym), lecz zapewnia mu ochronę. Każde przekroczenie tej

<sup>13</sup> J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 322n.

granicy, bardziej pokazuje słabość państwa niż jego świecki charakter.<sup>14</sup> Podobnie można odnieść to do wartości rodziny według tradycyjnego modelu, zapewnionego w Konstytucji RP. Jednak egzekwowanie tej wartości pozostawia wiele do życzenia. Z powyższego wynika, że szczególną rolę w przekazie wartości ma do odegrania Kościół, katechizacja oraz grupy modlitewne. Bez wątpienia, nie wychowa się człowieka młodego wyłącznie w sakramencie pokuty, ale jest on szansą dla właściwego zdiagnozowania stanu ducha młodego pokolenia.

### c) Wychowanie do właściwie pojętej płciowości

W dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie* podkreśla się, iż w przeszłości nie była przekazywana wyraźnie funkcja seksualna. Nie oznacza to, iż takiej formacji nie było. Zawierała się ona w ogólnej kulturze, ta zaś była przeniknięta szacunkiem dla podstawowych wartości.<sup>15</sup> W ostatnich dziesiątkach lat zauważa się z kolei dwie skrajne tendencje: banalizowanie i „diabolizowanie” problemu. Fundamentalne dla zrozumienia ludzkiej seksualności jest właściwe ujęcie miłości. Jest ona darem Boga, a jednocześnie cennym źródłem daru z siebie. Człowiek jest powołany z miłości i do miłości. Miłość zaś obejmuje całego człowieka, także jego ciało. Aspekt cielesny jest istotny do tego stopnia, że Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* wyraził to w następujący sposób: *Miłość ludzka obejmuje również ciało, a ciało wyraża również miłość duchową.*<sup>16</sup>

Aby wychować młodego człowieka do właściwego pojmowania płciowości ważne są cztery zasady<sup>17</sup>:

1. Każde dziecko jest osobą jedyną i niepowtarzalną i powinno otrzymać indywidualną formację. W *Familiaris consortio* nazwie się to „mądrym rozpoznaniem”, do którego prawa nikt nie może pozbawić rodziców dziecka.<sup>18</sup> W dokumencie *Ludzka płciowość...* zwraca się uwagę na fakt, że powinno się w dialogu z dzieckiem zachować naturalny związek płci. Oznacza to, że matka powinna rozmawiać z córką, ojciec z synem. W wypadku braku obojga rodziców – powinno się to czynić ze szczególną delikatnością, a w przypadkach szczególnie intymnych, zwrócić się do zaufanej osoby tej samej płci. Jak zaś ma mówić o tych sprawach kapłan w konfesjonale, jak zadawać pytania, by z jednej strony nie wdzierać się w jeszcze delikatną sferę intymności człowieka, z drugiej zaś, by zbędnymi pytaniami nie rozbudzać młodzieńczej ciekawości?
2. Wszystkie przekazywane młodym wyjaśnienia zawsze powinny posiadać wymiar moralny. Ważne jest stawianie akcentu na dar, nie zaś na prawo. Ukazywać wartości w sensie pozytywnym, nie zaś uczyć zakazów i nakazów strzegących wartości. W wychowaniu, podobnie jak w konfesjonale, młody człowiek musi doświadczyć miłości zatroskanej o dobro, nie zaś nagan lub poleceń, które w świadomości młodego człowieka brzmią jak ostrzeżenie przed następstwami społecznymi albo opinią publiczną. Młody człowiek szuka w konfesjonale przede wszystkim pokoju i nadziei.

<sup>14</sup> Por. M. Toso, *Świeckość państwa. Laicyzm i prawo naturalne*, tłum. J. Merecki, „Społeczeństwo” 12(2002) nr 3-4 (49-50), s. 467-468.

<sup>15</sup> Papieska Rada ds. Rodziny, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie* (8.12.1995), Łomianki 1996, nr 1.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, 21.

<sup>17</sup> *Ludzka płciowość*, dz. cyt., nr 65-76.

<sup>18</sup> *Familiaris consortio*, nr 37.

3. Wychowanie do czystości i stosowane informacje na temat ludzkiej płciowości powinny być udzielane w szerszym kontekście wychowania do miłości. Nie wystarczy czysta informacja czy tzw. obiektywny przekaz. Potrzebna jest realna pomoc w rozwoju, pomoc, którą nazwałbym towarzyszeniem. Nie wystarczy do młodego człowieka mówić, trzeba z nim być. Chodzi o to, by ukazać młodemu człowiekowi, że czystość w każdym stanie jest możliwa i może rodzić radość. Istotnymi pomocami mogą być: grupy modlitewne, otwarcie na działalność charytatywną, grupy sportowe, muzyczne. Osamotnionego człowieka konfesjonał nie może osamotnić jeszcze bardziej. Nie można się bać wchodzenia w relacje pozasakramentalne. Młody człowiek jest coraz mniej zdolny do realizacji zaleceń w pojedynkę. Nie wyzwoli z różnych uwikłań, kiedy nie znajdzie wsparcia w rodzinie, grupie rówieśniczej. Gdyby więc proponować sakrament pokuty odseparowany od realnych problemów młodego człowieka, wtedy nie odniesie on właściwego skutku. To właśnie oznacza rozeznanie „sytuacji sakramentalnej”.
4. Ważną kwestią jest także odpowiednia informacja. Powinno się ją przekazywać z największą delikatnością, w sposób jasny i we właściwym czasie. Informacja nie może być wyrażona ani w sposób zbyt dosadny, ani też nazbyt ogólnikowy. Z kolei opóźnianie tych informacji w czasie rodzi w młodej osobie niezdrową ciekawość. Sakrament pokuty nie jest najlepszym miejscem do przekazywania w sposób rozbudowany i uporządkowany szeroko pojętej informacji w dziedzinie seksualności. Ale jest to niewątpliwie cenne miejsce, służące do wskazywania docelowych miejsc, gdzie młody człowiek może uzyskać właściwą informację, wsparcie, wspólnotę.

#### d) Antykoncepcja przedmałżeńska

W tym miejscu pragnę nieco rozwinąć ostatni z czterech przywołanych punktów. Odwołam się do kolejnych badań przeprowadzonych pod moim kierunkiem.<sup>19</sup> Ukazały one, że część postaw wobec antykoncepcji wynika właśnie z niewłaściwie wykorzystanych czy wręcz zaniedbanych środków dydaktycznych, wychowawczych i duszpasterskich.

Gdybyśmy spróbowali zdefiniować antykoncepcję, można by ją wyrazić jako stałe lub czasowe obojętnienie, mężczyzny lub kobiety, które ma na celu nie dopuścić do poczęcia dziecka. Świadomie rezygnuję z omawiania rodzajów i metod antykoncepcji. Chciałbym skupić się na jednym aspekcie, w moim rozumieniu szczególnie istotnym w konfesjonale. Wydaje się, że najgorszym ze sposobów ukazywania niemoralnego charakteru antykoncepcji jest argument ze szkodliwości dla zdrowia. Dzisiejszy przemysł antykoncepcyjny zdąży bowiem w tym kierunku, by zminimalizować negatywne skutki stosowania antykoncepcji (w podobnym duchu argumentowano kiedyś niemoralność *in vitro*). Jest to oczywiście ważny argument, ale nie najważniejszy. O wiele bardziej istotne jest osadzenie problematyki antykoncepcji w kontekście powołania człowieka do świętości, do czystości, do małżeństwa i rodziny. Jeśli bowiem medycyna doprowadzi do zredukowania szkodliwości stosowanych środków do minimum, czy będzie to oznaczało, że zmniejszyło się moralne zło ich stosowania?

Kilka słów o wynikach wspomnianych powyżej badań. Zostały one przeprowadzone wśród katolików (co z całą mocą podkreślam), w ramach przygotowania do sakramentu małżeństwa. W badaniach wzięto pod uwagę zarówno przygotowanie metodą tradycyjną, jak również według tzw. metod dialogicznych. Przebadano zarówno stosunek do antykoncepcji,

<sup>19</sup> J. Winiarska, *Stosunek do antykoncepcji osób przygotowujących się do małżeństwa na podstawie badań własnych*, Warszawa 2008 (mps Biblioteka Główna UKSW).

jak też do naturalnego planowania rodziny. 47% badanych nie uznawało antykoncepcji za moralne zło, 40% deklaroowało, że antykoncepcja będzie stałym elementem ich współżycia seksualnego.<sup>20</sup> Tylko 8% oceniło antykoncepcję jako moralnie niedopuszczalną, zaś 10% deklaroowało stosowanie wyłącznie naturalnych metod. Wynik był zaskakujący, gdyż zestawiając te wyniki z wynikami ankiet przeprowadzanych wśród osób niewierzących, nie odbiegają one zbyt od siebie. Gdyby zatem konsekwentnie przyjąć nauczanie Kościoła na temat planowania rodziny i te wyniki, można by postawić pytanie, czy nie mamy do czynienia z jakąś „milczącą schizmą”?<sup>21</sup>

Wydaje się, że w ocenie nie można pominąć faktu, że czym innym jest „wątpienie w wierze”, czym innym zaś „wątpliwość w wierze”.<sup>22</sup> Do tego należałoby jeszcze dorzucić problem ignorancji, często nie do końca zawinionej przez młodych ludzi. Na pytanie o stosowanie antykoncepcji po zawarciu małżeństwa wyniki różniły się w zależności od metody przygotowania do małżeństwa. W grupie tradycyjnej stosowanie środków (regularnie bądź sporadycznie) deklaroowało ponad 90%, zaś w grupie dialogowej o 20% mniej.

W odniesieniu do metod naturalnych 29% badanych miało do niej stosunek pozytywny, przy 27% osób mających stosunek zdecydowanie negatywny. Na podstawie badań zrodziło się pytanie: dlaczego nawet osoby deklaruujące pozytywny stosunek do naturalnych metod nie wykluczają stosowania antykoncepcji? Odpowiedzi przeważały dwie: brak wiary w skuteczność metod naturalnych oraz łatwość stosowania antykoncepcji.<sup>23</sup>

W ramach badań postawiono również pytania dotyczące wspólnego zamieszkiwania młodych przed ślubem.<sup>24</sup> Tylko 15% uważało, iż współżycie seksualne zarezerwowane jest wyłącznie dla małżonków. 52% badanych uznawało je za moralne, jeśli partnerem jest przyszły współmałżonek. Na głęboką ignorancję ankietowanych w tym względzie wskazuje powoływanie się na tzw. „dopasowanie” przed ślubem. Z naukowego punktu widzenia nie ma to najmniejszego uzasadnienia.<sup>25</sup>

Co wynika z tego dla praktyki konfesjonu? Najpierw konstatacja, że pierwotnie postawiona hipoteza o wpływie wiary na stosunek do antykoncepcji w badanej grupie nie znalazła uzasadnienia. Po drugie, jeśli w konfesjonale nie dokona się próby powiązania seksualności z miłością jako darem, najpierw Boga, potem siebie dla drugiego człowieka, pozostawanie na poziomie szkodliwości, przekraczania norm czy wzbudzania poczucia grzeszności i winy na niewiele się zda.

#### e) Wspólne zamieszkiwanie przed ślubem<sup>26</sup>

Należy zauważyć, że w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio* nie mówi się wprost o zamieszkiwaniu przed ślubem. Rozważa się problem małżeństw na próbę (FC 80), wolnych związków (FC 81). Nie oznacza to jednak problemu zatrzymania rozgrzeszenia czy nie dopuszczania do Komunii św. Problem ten pojawia się dopiero w odniesieniu do osób związanych ślubem cywilnym (FC 82), żyjących w separacji czy rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowego małżeństwa (FC 83) oraz rozwiedzionych, którzy zawarli nowy związek (FC 84).

<sup>20</sup> Tamże, s. 131.

<sup>21</sup> Ks. J. Prusak SJ, *Milcząca schizma*, „Tygodnik Powszechny” nr 29 (2008). Pragnę zauważyć, iż nie podzielał większości argumentów przywołanych przez autora. Wydaje się jednak, że samo postawienie problemu było bardzo istotne.

<sup>22</sup> S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 247.

<sup>23</sup> J. Winiarska, dz. cyt., s. 140.

<sup>24</sup> Tamże, s. 142n.

<sup>25</sup> W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 57.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat w artykule A. Bartoszk, *Wspólne zamieszkiwanie przed ślubem a sakrament pokuty*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, red. K. Glombik, Opole 2011, s. 263-180.

Należy przywołać kilka danych statystycznych, żeby uchwycić skalę zjawiska w Polsce. Spis powszechny z roku 1978 wykazał, że istniało 90 tys. takich par, co stanowiło 1% wszystkich związków. W 1988 r. było już 125 tys. takich par, zaś w 1995 r. 155 tys. W 2002 roku było już 198 tys. par.<sup>27</sup> Nie mamy jeszcze dokładnych danych spisu z 2011 roku. Na podstawie badań szacunkowych można jednak założyć, że będzie to tendencja rosnąca. W materiale Sekcji Analiz Demograficznych Komitetu Nauk Demograficznych PAN, na pytanie o stosunek do związków niezalegalizowanych akceptację wyraża 49,50%, toleruje 35,80%, zaś tylko 14% nie toleruje.<sup>28</sup> Natomiast na to samo pytanie postawione studentom, akceptację wyraziło już ponad 63% ankietowanych.<sup>29</sup> Warto jednak zauważyć, że w zestawieniu: wieś, małe miasto, średnie miasto, duże miasto wyniki nie zaskakują (odpowiednio 40,8%, 44,3%, 52,1%, 60,09%). Zaskakują natomiast wyniki w odniesieniu do tolerancji wobec takich związków: wieś i małe miasto 39,7%, średnie miasto 36,3%, duże miasto 28,2%. Oznacza to, że w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym nie jesteśmy jeszcze na etapie pełnej akceptacji, wzrasta natomiast tolerowanie tego stanu rzeczy. W średnich i dużych miastach spada liczba osób tolerujących, gdyż wzrosła liczba osób akceptujących.<sup>30</sup> Podobnie wygląda sytuacja w zestawieniu z wiarą. Głęboko wierzący akceptują w najmniejszym stopniu, potem raczej wierzący, obojętni i niewierzący. Natomiast w odniesieniu do tolerowania tego sposobu życia – raczej wierzący akceptują bardziej niż obojętni religijnie (odpowiednio 46,7% do 36,8%).<sup>31</sup>

W ocenie moralnej zjawiska należy uwzględnić dwa aspekty: nierząd i okazję do grzechu. KKK 2353 przez nierząd rozumie współżycie wolnego mężczyzny i wolnej kobiety. Jest on oceniany jako stojący w poważnej sprzeczności z godnością osoby ludzkiej i jej płciowości oraz powodujący zgorzenie i deprawację młodzieży. W *Familiaris consortio* (FC 80) pośród konsekwencji takiego stanu rzeczy papież wymienia między innymi „pozbawienie łaski sakramentalnej”. Rodzi się pytanie, czy rozumieć to wąsko – brak łaski sakramentu małżeństwa, czy też szeroko, jako brak łaski uświęcającej pozbawiającej Komunii św.<sup>32</sup> W odniesieniu do okazji do grzechu, należałoby doprecyzować co oznacza w poszczególnych sytuacjach „wspólne zamieszkanie” i na ile jest lub nie jest „stałą okazją do grzechu”. To bowiem rzutuje na treść pełnego postanowienia poprawy. Czy wystarczy bowiem szczerą gotowość (charakter deklaracyjny) czy też potrzeba realnego i skutecznego oddalenia okazji do grzechu? Część spowiedników opowiada się za wystarczalnością deklaracji o rezygnacji ze współżycia, obwarowując to koniecznym zobowiązaniem do nieprzystępowania do Komunii św. we wspólnocie, w której znany jest fakt kohabitacji. Jeśli już wybierze się taką formę rozstrzygnięcia, jako minimum należałoby pouczyć te osoby, iż łaski udziela się ze względu na zadeklarowaną wstrzeźliwość w celu umocnienia woli wytrwania w niej na drodze do życia małżeńskiego, nie zaciemniając przy tym katolickiej nauki o małżeństwie (ks. A. Bartoszek).<sup>33</sup>

Pozostaje kwestia dodatkowych pytań przy spowiedzi młodych ludzi wyznających grzech współżycia przedmałżeńskiego. Wydaje się, iż norma Soboru Trydenckiego (wyznać grzechy ciężkie co do rodzaju i ilości), pozwala spowiednikowi na właściwą ocenę, czy może zachodzić problem wspólnego zamieszkiwania przed ślubem czy też nie. Jeśli natomiast zachodzi konieczność odmowy rozgrzeszenia wydaje się, że nie należy zostawiać takiej osoby samej sobie – nie zapowiada to bowiem ani zmiany życia, ani też powrotu do życia w łasce

<sup>27</sup> K. Slany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002, s. 182. Kolejne dane na podstawie NSP z 2002 roku.

<sup>28</sup> <http://www.ae.krakow.pl/~demograf/Publikacje/SAD18.pdf>, s. 26 (archiwum autora 23.01.2012).

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 27.

<sup>31</sup> Tamże, s. 28.

<sup>32</sup> A. Bartoszek, *Wspólne zamieszkiwanie przed ślubem a sakrament pokuty*, dz. cyt. s. 267.

<sup>33</sup> Tamże, s. 272-273.



uświęcającej. Odmowie rozgrzeszenia powinna towarzyszyć jednocześnie troska duszpasterska (propozycja wspólnoty kościelnej, czy też jakiejś formy towarzyszenia duchowego). Zasadniczą sprawą wydaje się zabieganie o umocnienie wiary penitenta. Jak pokazały przywołane statystyki, prawdziwy opór wobec kohabitacji przejawiają tylko osoby głęboko wierzące, natomiast sytuacja „raczej wierzących” sprzyja tolerowaniu tej formy współżycia, co w dłuższej perspektywie prowadzi do jej rzeczywistej akceptacji.

## 2. Spowiedź małżonków

### a) Antykoncepcja w małżeństwie

Wydaje się, że w ocenie postawy antykoncepcyjnej nie można pominąć sfery motywacyjnej. Nie zmienia to obiektywnej oceny antykoncepcji, może mieć natomiast wpływ na subiektywną odpowiedzialność konkretnej osoby. Źródłem dla tej części refleksji będzie dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*.<sup>34</sup> Już we wstępie czytamy: *Antykoncepcja, przeciwstawiając się bezpośrednio przekazywaniu życia, zdradza i fałszuje miłość pojętą jako dar, stosowny dla małżeńskiej jedności, zdradza i fałszuje „wartość całkowitego daru z siebie” i sprzeciwia się planowi Bożej Miłości, w którym małżonkowie uczestniczą*.<sup>35</sup> Oznacza to, że problem antykoncepcji należy rozpatrywać w szerszej i głębszej perspektywie miłości jako daru. W tym sensie antykoncepcja jest zawsze czynem wewnątrznie złym (*semper et pro semper*). Uderza bowiem w czystość małżeńską, w dobro przekazywania życia, we wzajemny dar małżonków z siebie. Wreszcie rani prawdziwą miłość i neguje suwerenną rolę Boga w przekazywaniu życia.<sup>36</sup> Należy jednocześnie zauważyć, co niestety czasem jest pomijane również w naszym nauczaniu, że środki wczesnoporonne w odróżnieniu od klasycznej antykoncepcji, stanowią *specyficzne i poważniejsze zło moralne*, uniemożliwiające zagnieżdzenie się embrionu dopiero co zapłodnionego.<sup>37</sup>

A jednak dokument, ze względów pastoralnych, dopuszcza pewną „lukę” interpretacyjną. Argumentacja jest następująca: kapłan musi pamiętać, że sakrament pokuty został ustanowiony dla grzeszników, którzy przychodząc do sakramentu wykazują dobrą wolę pojednania się z Bogiem. Spowiednik jest obowiązany upomnieć penitentów co do wykroczeń z istoty swej ciężkich i wpłynąć, by zapragnęli uzyskać rozgrzeszenie i Boże przebaczenie, z postanowieniem poprawy postępowania. Jednak jak czytamy dalej, *przypadek powtórzenia grzechów antykoncepcji, nie jest powodem, samym w sobie wystarczającym, do odmówienia rozgrzeszenia, należy go jednak odmówić, jeśli brakuje dostatecznej skruchy albo postanowienia poprawy wykluczającej ponowny upadek*.<sup>38</sup> Warto tu przywołać fundamentalny wymóg związany ze spowiedzią, iż żal i postanowienie muszą być aktualne. Oznacza to, że muszą wykluczać w danym momencie powrót do grzechu, sam zaś powrót do grzechu w przyszłości nie podważa aktualnie uzyskanego rozgrzeszenia.

Pojawia się jednak problem współdziałania w grzechu współmałżonka. Należy tu odróżnić współdziałanie dobrowolne i z rozmysłem powodujące ubezplodnienie aktu małżeńskiego od przemocy lub niesprawiedliwego przymusu ze strony jednego ze współmałżonków. Takie współdziałanie może być godziwe, gdy zachodzą równocześnie trzy warunki:

- 1) Działanie małżonka współdziałającego nie jest już samo w sobie niegodziwe;

<sup>34</sup> Watykan, 12 lutego 1997, polskie wydanie ISNaR, Łomianki 1997.

<sup>35</sup> Tamże, nr 3.

<sup>36</sup> *Humanae vitae*, numery 14/3-4.

<sup>37</sup> *Vademecum dla spowiedników*, nr 5.

<sup>38</sup> Tamże, nr 3. *Wskazania pastoralne dla spowiedników* (5).

- 2) Istnieją proporcjonalnie poważne motywy dla podjęcia współdziałania w grzechu współmałżonka;
- 3) Próbuje się pomóc współmałżonkowi (cierpliwie, przez modlitwę, z miłością, przez dialog; nie koniecznie w tym momencie ani przy każdej sposobności), aby zaprzestał takiego postępowania.<sup>39</sup>

Jednocześnie podkreśla się w dokumencie, iż nie dotyczy to sytuacji stosowania środków wczesnoporonnych, wtedy współdziałanie nie jest nigdy dopuszczalne.<sup>40</sup> W odniesieniu do pierwszego z przywołanych punktów, chodzi o sytuację, w której jedno z małżonków raczej znosi niż popełnia grzech. Ważne są dwa dopowiedzenia: dokonuje tego wbrew własnej woli i z ważnego powodu. Jest też dopowiedziany motyw: byleby nie zaniedbała obowiązku miłości bliźniego oraz starała się drugą stronę odwieść od grzechu.<sup>41</sup>

Do czego odwołujemy się w takiej sytuacji? Wraca tu nieco szerzej perspektywa ekonomii zbawczej, która rozgrywa się pomiędzy ludzką słabością a Bożym miłosierdziem. Poza tym ważne jest tzw. *prawo stopniowości*. Polega ono na tym, że *lepiej jest pozostawić penitenta w dobrej wierze, w przypadku błędu pochodzącego z ignorancji subiektywnie niepokonalnej* [penitent pozytywnie usposobiony do życia według wiary, nie zmieniłby swego postępowania, co więcej, wszedłby na drogę grzechu formalnego].<sup>42</sup> Można dopowiedzieć, że łączą się tu ignorancja subiektywnie niepokonalna i zaniedbania instytucjonalne w formacji sumienia w aspekcie czystości małżeńskiej (poziom katechezy, duszpasterstwa, sytuacja rodziny i środowiska wychowawczego). Do niemożliwego bowiem nikt nie jest zobowiązany.

#### b) Zapłodnienie „in vitro”

W perspektywie daru miłości i życia należy wykluczyć wszelkie techniki sztucznego zapłodnienia, zarówno homologicznego, jak i heterologicznego. Przez „sztuczne przekazywanie życia” lub „sztuczne zapłodnienie” rozumie się tutaj różne metody techniczne podjęte dla uzyskania poczęcia ludzkiego w inny sposób niż przez stosunek płciowy mężczyzny z kobietą.<sup>43</sup> Wyjątek stanowi takie działanie, w którym środek techniczny nie zastępuje aktu małżeńskiego, lecz ułatwia i pomaga w osiągnięciu jego naturalnego celu.<sup>44</sup>

Mówiąc o technice *in vitro*, dokumenty Kościoła łączą ją z zamierzonym niszczeniem embrionów. W odpowiedzi, zwolennicy *in vitro* usprawiedliwiają to częściowo jeszcze niedoskonałą techniką. Jednak obserwując kierunek rozwoju badań w tym względzie należy zauważyć, że ma się na celu bardziej osiągnięcie lepszych rezultatów, jeżeli chodzi o procent urodzonych dzieci, niż prawo do życia każdego pojedynczego embrionu.<sup>45</sup> Nie można ulegać zatem logice subiektywnego pragnienia, czy naciskom ekonomicznym. W dokumencie „Dignitas personae” czytamy: *wobec instrumentalnego traktowania istoty ludzkiej w stadium embrionalnym trzeba powtarzać, że „miłość Boża nie robi różnicy między nowo poczętą istotą, będącą jeszcze w łonie matki, a dzieckiem, młodzieńcem, człowiekiem dojrzałym czy starszym*.”<sup>46</sup> W porządku ogólnym zasada ta jest niekwestionowana. Często stawia się jednak pytanie, w jaki sposób ma postąpić spowiednik wobec penitenta, który skorzystał z metody *in*

<sup>39</sup> Tamże, punkt 13.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 74/2.

<sup>41</sup> Pius XI, *Casti Connubi*, n. II.1/16.

<sup>42</sup> *Vademecum dla spowiedników*, nr 8.

<sup>43</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22.02.1987), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, (s.360n), II, 1.

<sup>44</sup> Tamże, VI, 1.

<sup>45</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae*, dotycząca niektórych problemów bioetycznych (8.09.2008), wyd. pol., Tarnów 2008, nr 14.

<sup>46</sup> Tamże, nr 16.

*vitro* i tym samym bierze odpowiedzialność za tzw. embriony nadliczbowe. W ostatnim czasie Penitencjaria Apostolska udzieliła odpowiedzi w tym względzie na zapytanie skierowane przez jednego ze spowiedników z Polski. Z oczywistych względów pomijam szczegółową odpowiedź Penitencjarii, gdyż była ona udzielona na konkretny *casus* sumienia. Dla szerokiego grona spowiedników istotna jest ta część odpowiedzi, która dotyczy udzielenia rozgrzeszenia, bądź jego odmowy. Penitencjaria zauważając „sytuację niesprawiedliwości w istocie nieodwracalną” (por. *Dignitas personae*, 19), jaką rodzi stosowanie metody *in vitro*, dopowiada, że *Jeśli chodzi o pytanie związane z odpowiedzialnością Pana X i jego żony, czy mogą otrzymać rozgrzeszenie, jak w każdej sytuacji sumienia, odpowiedź musi być, że jeśli są dobrze przygotowani, mogą i powinni być rozgrzeszeni.*<sup>47</sup>

### 3. Związki niesakramentalne – rozwiedzeni, samotni, żyjący w nowych związkach<sup>48</sup>

Podejmuję tę problematykę z jednego zasadniczego powodu: otóż, analizując podstawowe przyczyny kryzysów małżeńskich i zestawiając je z zasadniczymi elementami przygotowania do małżeństwa, można odnieść wrażenie, że w naszym duszpasterstwie zbyt duży akcent kładzie się na przygotowanie do sakramentu, wiele zaś do życzenia pozostawia towarzyszenie wiernym na drodze ich wiary przeżywanej w realizacji konkretnego życiowego powołania (zwłaszcza, kiedy jest ono w kryzysie).

Najpierw należy zauważyć niezrozumienie pewnych słów wypowiedzianych w czasie przysięgi małżeńskiej. Jednym z takich słów jest „wierność”. W KKK 1647 jawi się model wierności, jakim jest wierność Boga swojemu przymierzu. Natomiast w mentalności współczesnej wierność pojmuje się często jako wykluczenie relacji seksualnych z innym partnerem i pewną stałość, ale zasadnicza różnica pojawia się w rozumieniu trwania tej relacji (dla Kościoła – aż do śmierci, w mentalności współczesnej – na czas trwania relacji). Pojawia się zatem zgrzyt pomiędzy ortodoksją i ortopraksją.

Na etapie przygotowania do małżeństwa należałoby powoli dojrzewać do tego, że skoro wszystkie sakramenty są sakramentami wiary, nie można ich przyjmować bez wiary. Należy mieć świadomość, że sakramentalna propozycja Kościoła jest jedna, natomiast trafia ona na różne kręgi przynależności w wierze do tego Kościoła. Może bardziej trzeba dzisiaj ewangelizować niż „ukościelniać”. Inaczej mówiąc, nie da się związać człowieka w Kościele i z Kościołem, bez uprzedniej pogłębionej ewangelizacji. Czy nie należałoby w ramach przygotowania do małżeństwa nie tylko stawiać sobie za cel doprowadzenie (często trochę na siłę) do sakramentu, ale czasem wręcz uświadomić proszących, że na obecnym etapie ich wiary sakrament nie jest możliwy? Wymaga to niewątpliwie wielkiej troski duszpasterskiej i ewangelicznej odwagi.

Innym problemem jest kryzys małżeński. Kryzys przeżywa się zawsze w określonym kontekście. Można postawić pytanie, czy nasze duszpasterstwa są wystarczająco otwarte na małżeństwa w kryzysie. Bez tkanki eklezjalnej dającej schronienie małżeństwu w kryzysie nie będzie możliwe pozytywne przejście przez ten czas szczególnej próby.

Znamy doskonale nauczanie Kościoła w odniesieniu do osób pozostających w związkach niesakramentalnych. Chciałbym jednak zauważyć, że w adhortacji *Familiaris*

<sup>47</sup> Penitencjaria Apostolska, Prot. [...] z 2011 roku (kserokopia w archiwum autora).

<sup>48</sup> Prezentuję wyniki badań, jakie przeprowadziłem w latach 1994-1996, uwieńczone pracą *Les divorcés remariés entre “jugement” et “guérison”. Analyse de la doctrine et de la pastorale de l’Église catholique. Propositions et recherches dans la perspective de l’oikonomia*, Paryż 1996 oraz powtórne badania w tym aspekcie, finansowane przez Komitet Badań Naukowych (w ramach badań własnych) – *Rodzina w społeczeństwie zsekularyzowanym na przykładzie Polski i Francji*, Warszawa 2008 (w zapisie elektronicznym, archiwum WT UKSW).

*consortio* przywołano tych z ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, którzy opowiadali się jednoznacznie przeciw powtórnyim związkom. Należy jednak odnotować, że zdania w tym względzie były podzielone. Tertulian, który zdecydowanie broni małżeństwa, zdaje się w pewnych sytuacjach usprawiedliwiać stronę porzuconą.<sup>49</sup> Podobnie Laktancjusz w *Divinae Institutiones* broni nierozzerwalności, o ile więź małżeńska nie została zniszczona w sposób „perfidny”. W podobnym duchu wypowiadał się Epifaniusz z Salaminy, kładąc akcent na całość życia osoby i unikanie osądu całości jej postępowania przez pryzmat jednej płaszczyzny życia.

Wynika z tego, że owa ekonomia zbawcza (słabość ludzka i miłosierdzie Boże) oraz prawo stopniowości muszą być uwzględniane w naszym posługiwaniu w konfesjonale. Oczywiście nie oznacza to samowolnych prób i rozwiązań sprzecznych z nauczaniem Kościoła. Jednak sakrament pokuty częściej odwołuje się do miłosierdzia niż do prawa (por. List *Misericordia Dei*, Kapłan – szafarz Bożego miłosierdzia). Stając wobec penitenta trzeba może częściej stawiać pytanie, czy zrobiliśmy wszystko dla wzrostu jego wiary?

Wymowne jest przemówienie papieża Benedykta XVI z 21 stycznia do Trybunału Roty Rzymskiej.<sup>50</sup> Z jednej strony papież broni prawa kościelnego przed nazbyt twórczą hermeneutyką, z drugiej zaś wskazuje, że prawo kanoniczne ma swój sens w prawdach wiary, że musi czuć z Kościołem. Trzeba je łączyć ze sprawiedliwością i z porządkiem Kościoła, w którym obowiązuje prawo wyższe.

Z powyższych refleksji można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Wychowywać do głębokiej wiary a nie do norm moralnych. Życie moralne przebiega w schemacie: norma – wartość – autorytet. Norma ma sens tylko wtedy, gdy chroni jakąś wartość. Ta zaś zabezpieczona jest autorytetem. Tylko głęboka wiara zapewnia, że będzie to autorytet Boga i Kościoła (co oczywiście nie pomniejsza znaczenia refleksji opartej na rozumie).

2. Prawo stopniowości – sakrament pokuty zakłada drogę wiary. Bez niej znajdujemy się w sytuacji ignorancji subiektywnie niepokonalnej. Wiara nie jest wyłącznie informacją, lecz formacją. Ta zaś jest procesem.

3. W sakramencie pokuty łączą się ludzka słabość i Boże miłosierdzie. Bez odniesienia do perspektywy daru, suche wymogi moralne stają się niemożliwe do realizacji. Nie istnieje chrześcijaństwo bez Chrystusa. Moralność chrześcijańska jest moralnością objawioną. Objawienie chrześcijańskie nie jest zaś pobożnym dodatkiem do chrześcijańskiego etosu, lecz jego integralną częścią.

Na zakończenie przywołajmy słowa św. Proboszcza z Ars: „Powiem tobie, jaką mam receptę: daję grzesznikom niewielką pokutę, a resztę czynię za nich sam”. Może właśnie na tym polega pierwszy z etapów wprowadzania grzesznika w ekonomię Bożej sprawiedliwości? Modlitwa i pokuta, ale nie na poziomie zachęty kierowanej do penitenta, lecz jako osobista praktyka spowiednika – szafarza Bożego miłosierdzia.

<sup>49</sup> *Adversus Marcionem*, t. IV, c. XXXIV (PL t. II, col. 473-474).

<sup>50</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2012/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120121\\_rota-romana\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120121_rota-romana_en.html) (pełny tekst w archiwum autora z 21.01.2012).