

KS. FRANCISZEK GRENIUK

SAKRAMENTY ŹRÓDŁEM ZOBOWIĄZAŃ MORALNYCH

Jednym z przejawów reorientacji dokonującej się we współczesnej katolickiej teologii moralnej jest dowartościowanie problematyki sakramentów. Dokładniej chodzi o odpowiedni wykład na temat sakramentalnego aspektu życia moralnego chrześcijanina, a przy tym o wykazanie, iż sakramenty należy traktować nie tylko jako specyficzne źródło uświęcenia, rozumianego głównie jako czynnika oczyszczającego, lecz także jako źródło zobowiązań moralnych, których realizacja zapewni w pełni odpowiedź na powołanie Boże skierowane do człowieka.

1. Rzut oka na dzieje problemu

W świetle Objawienia nowotestamentalnego życie moralne ma swój pełny wymiar chrześcijański ze względu na łączność z Chrystusem, na udział w jego misji kapłańskiej, w tym także uświęcającej. Kapłaństwo Chrystusowe aktualizuje się w pełni w tajemnicy Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, czyli misterium paschalnym. Udział ten jest dostępny dla człowieka ze względu na możliwość korzystania ze zbawczych znaków świętych, chrztu i Eucharystii oraz innych sakramentów, których zbawcze oddziaływanie płynie z tejże tajemnicy Chrystusa. Na mocy działania tych sakramentów paschalnego misterium Chrystusa swe oddziaływanie zbawcze i rolę uświęcającą przejawia w dziejach Kościoła, który jest uważany za prasakrament, wspólnotę wierzących, w której dokonuje się spotkanie z Bogiem zbawiającym, niosące uświęcenie człowieka. Dzięki temu życie moralne wierzących jest chrześcijańskim, ponieważ w znakach sakramentalnych, ustanowionych przez Chrystusa, znajduje swoje źródło, swoją formę i swój zbawczy finalizm. Nauczanie biblijne, w sposób specjalny zaś biblijna teologia życia "w Chrystusie" św. Pawła Apostoła, a także św. Jana, podkreśla, iż życie moralne chrześcijanina jest głęboko zakorzenione jednością mistyczną w życiu Zbawiciela dzięki, przede wszystkim, sakramentowi chrztu i Eucharystii.

Tę wizję życia moralnego odziedziczyła tradycja patrystyczna, pojmując ją jako egzystencją moralną zakorzenioną w zjednoczeniu i upodobnieniu się do Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Dlatego Ojcowie Kościoła bezustannie powtarzają, że życie moralne chrześcijanina ma swoje źródło zobowiązań wynikające ze zbawczego wydarzenia, jakim jest spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym. Łaska, która wynika z Eucharystii i innych sakramentów, stanowi źródło odpowiedzialności moralnej chrześcijanina, którego życie moralne stanowi swoistego rodzaju wcielenie w egzystencję codzienności darów i wymagań sprawowanych sakramentów. W szczególności zaś Ojcowie Kościoła i autorowie starożytni podkreślają w swoich katechezach moralnych to, iż wymagania moralne wynikają ze sprawowanej tajemnicy i służą do określenia treści tegoż życia¹.

Wczesnośredniowieczna teologia scholastyczna pozostała na swój sposób wierną tej patrystycznej i biblijnej wizji w ujmowaniu problematyki życia chrześcijańskiego oraz jego aspektu sakramentalnego. Wykład bowiem doktryny o życiu chrześcijańskim znajdował swe miejsce i swój kontekst doktrynalny w powiązaniu z traktatami o stworzeniu i o odkupieniu. Stworzenie bowiem i odkupienie wyznaczały prawo moralne człowieka i prawo chrześcijanina będąc prawem Boga-Stworzyciela i Boga-Odkupiciela. Stąd np. problematyka sakramentalna u św. Tomasza z Akwinu została wyłożona w trzeciej części jego *Sumy teologicznej*, zawierającej chrystologię jako zasadniczą treść.

Niestety z biegiem wieków, na skutek oddziaływania różnych tendencji, takich jak np. recepcja prawa rzymskiego, bardzo wyraźne oddziaływanie filozofii moralnej od czasów recepcji arystotelizmu oraz etyki stoickiej z wynikającym z tego kładzeniem głównego akcentu na problematykę aretologiczną, nastąpiła zmiana optyki i postaw badawczych w omawianym zakresie. Mówi się także, iż specyficzny wpływ w tym względzie wywarł Akwinata przez wydzielenie problematyki moralnej z całości dogmatyki i omówienie jej w specjalnej części drugiej. W fakcie tym można dopatrywać się jednego z tych czynników, które w przyszłości doprowadziły do pełnego usamodzielnienia się wykładu moralności chrześcijańskiej w samodzielną dyscyplinę teologiczną. W okresie późnej scholastyki, z chwilą gdy teologia uzyskiwała swą autonomię przedmiotową i metodologiczną, następował rozbrat z teologią dogmatyczną. Działo się to także z tej racji, iż w Kościele łacińskim miał miejsce swoisty upadek życia liturgicznego. Dzięki tym czynnikom normą życia chrześcijańskiego przestaje być Chrystus, z którym w sakramentach nawiązuje się zbawczy dialog. Normą tegoż życia staje się prawo, rozumiejąc przez nie głównie przykazania Dekalogu,

¹ Por. R. Schackenburg. *L'esistenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*. Modena 1972; *Corso di morale*. T. 5; *Liturgia (Etica della religiosità)*. Red. T. Goffi, G. Piana. Brescia 1986.

który przez wiele dziesiątków lat był przedmiotem opracowań i komentarzy teologicznomoralnych.

Nieśmiałe próby podejmowane przez pewnych moralistów, takich jak znany teolog moralista hiszpański H. Henriquez², wykazujących konieczność traktowania sakramentów w usamodzielniającej się teologii moralnej, nie zyskały powszechnego uznania, a jeśli problematyka sakramentalna znalazła jednakże swe miejsce w wykładzie teologii moralnej, to miało to wymiar bardzo specyficzny.

2. Tradycyjne rozumienie problematyki

Rozumienie sakramentów jako źródła zobowiązań moralnych, a także sakramentalnego aspektu życia chrześcijanina, w tradycyjnej teologii moralnej, rozumiejąc przez nią tzw. teologię potrydencką, było legalistyczne i profesjonalne. Legalizm przejawiał się w tym, że sakramenty uważano za źródło zobowiązań prawnych, których spełnienie było konieczne u tych, którzy sakramentów udzielają, którzy je przyjmują oraz u tych, którzy mają do spełnienia przy tym specjalne zadanie, czyli u szafarza sakramentów, przyjmujących sakramenty i u świadków urzędowych, występujących przy przyjmowaniu niektórych z nich. Obowiązki te były ściśle określone przez prawo pozytywne kościelne, które nie zawsze kładło właściwy nacisk na stronę moralną tego zagadnienia.

Profesjonalność zaś przejawiała się w tym, iż w niepomierne obszernych wywodach wypowiedano się na temat obowiązków duchownych jako szafarzy sakramentów. Wywody te były o wiele obszerniejsze od tych, które traktowały o obowiązkach przyjmujących sakramenty. Jest to tym bardziej oczywiste, jeśli uwzględni się pewne sakramenty np. znak inicjacji do życia chrześcijańskiego, jakim jest chrzest i jego udzielanie dzieciom przed dojściem do używania rozumu. W niedostatecznym także stopniu naświetlano obowiązki wynikające z przyjmowania chrztu w wypadku udzielania go dorosłemu; jeśli nawet czyniono to, to zwracano uwagę głównie na obowiązki bezpośrednio związane z chrztem, które należało wypełnić przed, w czasie i po przyjęciu tegoż sakramentu. Przez takie stawianie sprawy zanikło uwrażliwienie na dogmatyczno-misteryjny wymiar życia chrześcijańskiego, a przewartościowywano jego aspekt legalistycznomoralny. Brakowało w tym naświetlenia roli i znaczenia wszczęcia Chrystusa oraz uwypuklenia aspektu eklezjalnego życia moralnego, ponieważ nie wystarczająco rozu-

² *Summae theologiae moralis libri quindecim*. Moguntiae 1613; J. Theiner. *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970 s. 253-262; F. Greniuk. *Autonomizacja teologii moralnej w XVII wieku*. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 19:1972 z. 3 s. 44-45.

miano działanie sakramentów jako czynnika kościołotwórczego. W niedostatecznym bowiem stopniu podkreślano wzajemne powiązania moralne między przyjmującymi sakramenty a wspólnotą wiary, jakim jest Kościół-prasakrament. W tym kontekście miało miejsce bardzo specyficzne rozumienie mocy sakramentów: rozumiano je bowiem jako znaki dające siłę moralną do wypełnienia wymagań z zakresu dyscypliny kościelnej. W tej perspektywie nabrały charakteru jedynie narzędzi, środków do odpowiedniego życia chrześcijańskiego. Miało to skądinąd bardzo ścisły związek z dwoma bardzo rozpowszechnionymi i utrwalonymi przekonaniem: z reizmem w pojmowaniu znaków świętych oraz z automatyzmem ich działania.

a) Reizm w koncepcji sakramentów

Wydaje się, że główną przyczyną swoistego wypaczenia w pojmowaniu sakramentów i ich wpływu na życie moralne chrześcijanina był pewnego rodzaju reizm. Reizm ten objawiał się głównie w tym, że sakramenty pojmowano jako rzeczy święte, których zastosowanie przynosiło uświęcenie czy to bardziej trwałe czy też okazjonalne, głównie przy wypełnianiu obowiązków wynikających z racji przyjęcia jednego z nich np. sakramentu małżeństwa czy też kapłaństwa. W konsekwencji główną uwagę skierowano na poprawne przyjmowanie i administrowanie sakramentów od strony rzeczowej, pomijając czy też nie doceniając wystarczająco strony misteryjnej i zbawczej, w tym także wynikającego z ich przyjęcia zobowiązania moralnego. Inaczej mówiąc w sakramentach widziano głównie i przede wszystkim rzeczy święte, a nie widziano źródła świętości tj. Chrystusa jako osoby Zbawiciela działającego poprzez znaki święte. Cały więc problem przeżycia sakramentalnego, jakim było przyjęcie sakramentu, przebiegał na płaszczyźnie rzeczy, relacji urzeczowionych a nie na płaszczyźnie spotkania się osobowego między Bogiem a człowiekiem, czyli nie na płaszczyźnie personalistycznej. Odnowa współczesna w pojmowaniu tych problemów położyła główny nacisk na dowartościowanie tej płaszczyzny osobowościowej.

b) Automatyzm działania

Automatyzm działania sakramentów znalazł swój wyraz w wypracowanym w ciągu wieków pojęciu o ich działaniu, rozumianym od strony przedmiotowej, jak gdyby nigdy niezawodnym i pewnym. Określano to mianem działania *ex opere operato*. Skuteczność więc działania sakramentów była przyjmowana nawet przy braku spełnienia ze strony przyjmującego

wszystkich wymagań, a nawet - paradoksalnie rzecz biorąc - przy świadomie niegodziwym przyjmowaniu sakramentów czy też świętokradczym. Źródło tej skuteczności widziano oczywiście w tym, iż działanie sakramentów było wyrazem działania Bożego. Z tym jednak, że w większości wypadków ograniczano się nie do widzenia Boga stojącego za sakramentami działającymi z pewnością, lecz same sakramenty jako takie. Inaczej mówiąc przyczynowość sakramentów widziano nie tyle w odniesieniu do Boga, co raczej w odniesieniu do sakramentów jako rzeczy. Oczywiście jest rzeczą, że nie zapomniano zupełnie o konieczności odpowiedniego udziału w korzystaniu z sakramentów także człowieka przyjmującego je, ale czyniono to w sposób niewystarczający i jak gdyby drugorzędnie. Można z narażeniem się na zarzut nadmiernego upraszczania sprawy powiedzieć, iż miało miejsce niedowartościowanie czynnika przeżyciowego czy też subiektywnego w pojmowaniu sakramentów i ich oddziaływania. Dotyczyło to głównie dwóch czynników: wiary i świadomości jako tych wymagań, których zaistnienie odgrywa przecież tak zasadniczą rolę w zbawczym spotkaniu z Bogiem w sakramencie.

3. Prekursorzy odnowy

Współczesna odnowa teologii moralnej w zakresie sakramentalnego aspektu życia chrześcijańskiego, a w związku z tym dotycząca traktowania sakramentów w wykładzie teologicznej teorii moralności, ma swoich prekursorów, którzy w dzieło to wnieśli zasadniczy wkład. Sięgając do bardzo odległych w czasie primordiów odnowy w tym względzie, trzeba przypomnieć postulaty zwolenników teologii romantycznej z początków ubiegłego stulecia, w których kładziono nacisk na konieczność dowartościowania w życiu religijnym prymatu wiary nad rozumem, a w związku z tym na dowartościowanie przeżycia religijnego i docenienia czynnika przeżyciowego. Pozwoliły one wypracować pełniejszy obraz człowieka jako podmiotu uświęcającego się poprzez przyjmowanie sakramentów świętych, zwłaszcza jeśli się uwzględni, iż postulowano wówczas także dowartościowanie wspólnotowych aspektów moralności chrześcijańskiej, w tym głównie jej wymiaru eklezjalnego. W teologii tej doszedł wyraźniej do głosu moment biblijny i eklezjalny³.

Na oba wymienione momenty zwrócił uwagę w wykładzie moralności chrześcijańskiej bp J. M. Sailer (zm. 1832) przedstawiciel tzw. szkoły

³ Por. B. Przybylski, *Teologia dogmatyczna*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Red. M. Rechowicz. T. 3. Cz. 1. Lublin 1976 s. 109; A. Sikora, *Hugues Félicité Robert de Lamennais. Wybór pism*. Tłum. J. Guranowski i in. Warszawa 1970 s. 37-38.

tybindzkiej, na temat której M. Schoof pisał: "najwcześniejsze prace tybingeńczyków niewątpliwie świadczą o ich zadłużeniu wobec romantyzmu. Klimat określają naładowane uczuciem słowa, takie jak «Duch», «Życie» i «sens mistyczny», i upodobanie w tym, co dynamiczne, co wzrasta organicznie, tworząc wspólnotę"⁴. Sailer ożywiony duchem szkoły w swoich wykładach z dogmatyki, teologii pastoralnej i teologii moralnej kładł nacisk na ubiblijnienie swoich wywodów. Dzięki temu jego teologia moralna była teologią objawienia, teologią życia z wiary, teologią serca. Cennym rysem charakterystycznym jego wykładów było łączenie zagadnień ascetyczno-mistycznych z teologiczno-moralnymi, z jednoczesnym dowartościowaniem aspektu sakramentalnego życia moralnego chrześcijanina, w którym zasadniczą rolę odgrywa miłość⁵. Pod wpływem Sailera pozostawał także J. B. Hirscher (zm. 1865), także wykładowca teologii pastoralnej i moralnej. Poglądy swe zawarł w dziele *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*⁶. Postulował zachowanie ścisłego związku teologii moralnej z dogmatyczną. Nauka zaś o sakramentach zyskała wiele ze względu na jego postulat poznawczy, wzywający by eksponować idee biblijne, w świetle których na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim działanie Boże, a dopiero wtórnie współdziałanie człowieka. Działanie zaś sakramentów widział w całości swej wizji historiozbowczo zorientowanej, tak przecież różnej od powszechnej w jego czasach scholastyki, która w teologii moralnej była przyczyną spojęciowania treści Objawienia i znaturalizowania wywodów moralnych⁷.

Po linii wytyczonej przez Sailera i Hirschera poszedł w specyficzny sposób M. Jocham (zm. 1893). W swym dziele *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche*⁸ wzywał do zachowania syntezy między dogmatami a moralnością na wzór wybitnych sum średniowiecznych, wykorzystując jednakże dorobek współczesnych teologów niemieckich, zwłaszcza zaś ówczesnej teologii biblijnej. Występuje u niego oryginalne ujęcie fundamentalnej idei moralnej, którą widział w powinności kształtowania w człowieku poprzez samodoskonalenie

⁴ *Przełom w teologii katolickiej*. Tłum. B. Bortnowska. Kraków 1972 s. 33.

⁵ M. J. Sailer. *Handbuch der christlichen Moral*. Bd. 1-3. München 1817. Por. G. Kranz. *Johann Michael Sailer (1751-1832)*. Regensburg 1962; G. Angelini, A. Valsecchi. *Disegno storico della teologia morale*. Bologna 1972 s. 129.

⁶ T. 1-3. Tübingen 1835.

⁷ Por. H. Juros. *Pozytywizm biblijny w teologii moralnej*. "Studia Theologica Varsaviensia" 12:1974 nr 2 s. 51-52; A. Exeler. *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers*. Basel 1959; E. Keller. *Johann Baptist Hirscher. Wegbereiter heutiger Theologie*. Graz 1969; O. Schaffner. *Die Moralprinzipien bei den Tübinger Theologen im Wandel der Letzten 150 Jahre*. W: *Theologie im Wandel*. München 1967 s. 582-604; J. G. Ziegler. *Erwägungen zu J. B. Hirschers "Christliche Moral"*. "Zeitschrift für katholische Theologie" 1962 s. 85-100.

⁸ T. 1-3. Sulzbach 1852-1854.

w oparciu o sakramenty obrazu Syna Bożego czy też raczej ideę dziecięstwa Bożego⁹.

W ostatnich czasach, charakteryzujących się odnową teologii moralnej, głównie poprzez jej powrót do swych źródeł specyficznie chrześcijańskich, takich jak dowartościowanie teologii Słowa Bożego, Tradycji i odnowionej liturgii, pojawiły się również próby nowszego naświetlenia problematyki sakramentów i sakramentalnego charakteru moralności chrześcijańskiej. Polegały one czy to na zamieszczeniu traktatu o sakramentach w kontekście zasadniczego wykładu moralności chrześcijańskiej, czy to na zastosowaniu nowej metody omawiania sakramentów w traktacie tradycyjnie ujmowanym jako samodzielny.

Za pierwszą z tych możliwości opowiedzieli się między innymi teologowie moraliści, autorowie liczących się i nowatorskich opracowań podręczników teologii moralnej tacy jak: J. Mausbach (zm. 1931), G. Ermecke¹⁰, F. Tillmann¹¹ (zm. 1953), O. Schilling¹² (zm. 1956), J. Stelzenberger¹³, B. Häring¹⁴. Teologowie ci traktują o sakramentach w kontekście cnoty czci Bożej (religijności), odsyłając omówienie wielu niegdyś z nimi związanych problemów do teologii pastoralnej i do prawa kanonicznego.

Jednakże byli i tacy, którzy opowiedzieli się za drugim rozwiązaniem uważając, że nauka o sakramentach winna być zawarta w teologii moralnej fundamentalnej, ponieważ to łaska, dawana w sakramentach, a nie prawo i jego przepisy, jest istotnym elementem nowego prawa Chrystusa, którym mają się kierować chrześcijanie w całym swoim życiu moralnym. Obowiązek ten wynika z faktu, iż poprzez chrzest chrześcijanie stają się nowymi stworzeniami, którzy dzięki temu i z tej racji są zdolnymi i zobowiązanymi do posiadania nowego życia, udzielanego przez sakramenty. Stanowisko takie reprezentuje m. in. B. Häring¹⁵ w najnowszym swym opracowaniu całości teologii moralnej oraz autorowie opracowania zbiorowego, którego

⁹ Por. Angelini, Valsecchi. *Disegno stroico della teologia morale* s. 130.

¹⁰ Por. J. Mausbach, G. Ermecke. *Katholische Moraltheologie*. Bd. 1-3. Münster 1953-1954; "Ermeckes Verdienst liegt darin, das sakramental-ontische Fundament der Sittlichkeit, das Sein und Leben in Christus, in seiner Bedeutung und Wichtigkeit für die Moraltheologie stärker als alle bisher behandelten Moraltheologen herausgestellt zu haben. Das Charakteristikum seiner Moraltheologie liegt in deren ontisch-christozentrischen Ausrichtung" (J. Reiter. *Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*. Düsseldorf 1984 s. 130); S. Olejnik. *Postulaty przedmiotowo-metodyczne dotyczące wykładu teologii moralnej*. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 9:1962 z. 2 s. 80.

¹¹ *Die Idee der Nachfolge Christi*. Düsseldorf 1934. 1953⁴; t e n z e. *Die Verwicklung der Nachfolge Christi*. Düsseldorf (1935-36) 1950⁴. Obie wymienione pozycje stanowią tom trzeci i czwarty zbioru *Handbuch der katholischen Sittenlehre*; F. Tillmann. *Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen*. Düsseldorf (1937) 1948⁴.

¹² *Handbuch der Moraltheologie*. Bd. 1-3. Stuttgart 1952-1957; t e n z e. *Das Prinzip der Moral*. "Theologische Quartalschrift" 119:1938 s. 419-426.

¹³ *Moraltheologie. Die Sittlichkeit der Königsherrschaft Gottes*. Paderborn 1955².

¹⁴ *Das Gesetz Christi*. München (1955) 1967⁸

¹⁵ *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*. T. 1-3. Roma 1979-1981; t e n z e. *Gabe und Aufgabe der Sakramente*. Salzburg 1962.

ostatni tom ukazał się ostatnio na półkach księgarskich¹⁶. Teologowie tej orientacji utrzymują, że sakramentalność życia moralnego przejawia się we wszystkich dziedzinach moralnej aktywności człowieka, że dzięki temu winno się mówić o wymiarze sakramentalnym całego życia moralnego lub inaczej mówiąc o jego sakramentalności jako specyficznie chrześcijańskiej wizji moralności.

Takie rozumienie problematyki znajduje wielorakie uzasadnienie, w różny sposób naświetlające ten problem.

4. Właściwe rozumienie problemu

Nowsze ustalenia współczesnej teologii moralnej starają się uniknąć występujących w przeszłości niedociągnięć i podać naświetlenie problematyki sakramentalnej w aspekcie moralnym bardziej odpowiednim, zgodnie zresztą z wybraną ideą wiodącą, najczęściej obecnie zorientowaną biblijnie i bardziej opartą na wizji teologicznej niż prawno-filozoficznej. Starają się one uwzględnić w szerszym zakresie aspekt personalistyczny i sakramentalny moralnego życia chrześcijanina, akcentując raczej postawy moralne niż poszczególne czyny.

a) Miejsce sakramentów w globalnej wizji moralności

Nowsze spojrzenie na problem sakramentów domaga się przede wszystkim dowartościowania tej problematyki w odniesieniu do wykładu całości moralności chrześcijańskiej. "Obecnie trzeba pokazywać prawdziwe oblicze życia moralnego, bardziej optymistyczne, prawdziwsze, życia wyzwającego, umożliwiającego właściwy rozwój człowieka jako istoty duchowej, dla której Chrystus Zbawiciel zajmuje zasadnicze miejsce - miejsce, gdzie jest jedynym sposobem, jedyną drogą spotkania Boga w obrazie stworzeń i dóbr ziemskich. Gdyż Chrystus wszystko wzywa, aby było odkupione i odnowione w człowieku, pod warunkiem, że człowiek wniesie swoją współpracę i będzie czujny"¹⁷. Jednakże to odniesienie do Chrystusa, relacja do Jego mocy zbawczej, może ulec zafałszowaniu w postaci dwóch niewłaściwych postaw: z jednej strony w postaci przesadnej ufności w automatyzm mający oddawać Boga do stałej dyspozycji człowieka złączonym z tym przekonaniem o pierwszeństwie sakramentów przed wiarą; z drugiej zaś w przesad-

¹⁶ Por. *Corso di morale*. Red. T. Goffi, G. Piana. T. 1-5. Roma 1983-1986.

¹⁷ J. -M. A u b e r t. *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*. Tłum. E. Braun. T. Braun. Warszawa 1986 s. 192-193.

nym spirytualizmie. Na temat pierwszej z nich pisze B. Bro: "Najbardziej fałszywa, a także najbardziej naganna postawa wobec sakramentów polega na nieco przesadnym do nich przywiązaniu. W skrywanej ufności w automatyzm mający oddawać Boga do naszej dyspozycji, chrześcijanin ucieka się do sakramentów, by się uspokoić i być w porządku. W krańcowych wypadkach postawa ta prowadzi do czegoś w rodzaju magii chrześcijańskiej, mającej dysponować łaską i dowolnie jej dostarczać [...]. Ta potrzeba zagwarantowania sobie życia wiecznego pojawia się u zarania każdego życia religijnego. Zjawiskiem zupełnie naturalnym jest szukanie zabezpieczenia wobec tego, co nas przekracza: przyszłości, nieba, Boga. Toteż kiedy posiadamy takie środki zabezpieczające, jest rzeczą logiczną, że przywiązujemy do nich specjalne znaczenie i czynimy wszystko, by ich bronić. Czy jednak w takim wypadku nie postępujemy niezgodnie z tym, czego chciał Bóg, gdy nam je dawał?"¹⁸

Innego rodzaju zafałszowaną postawą wobec sakramentów jest swoistego rodzaju "spirytualizm", wyrażający się przede wszystkim w nieufnym odnoszeniu się do wartości tych świętych znaków oraz do wszelkiej praktyki sakramentalnej. Sakramenty przy tego rodzaju postawie chrześcijanina widziane są jako coś, co jest czymś "nadprogramowym", co winno być przyjmowane nie ze względu na wewnętrzną potrzebę, lecz jedynie z posłuszeństwa i z pewną niechęcią. Może to wynikać - według przekonania m. in. Bro¹⁹ - ze zbyt wysokiego mniemania o rzeczach duchowych, z czego płynie rezerwa do wszystkich pośredników zewnętrznych między człowiekiem a Bogiem, zarówno osób jak i rzeczy (sakramentów). Tego rodzaju spirytualizm skłania do tego, aby nie oczekiwać od sakramentów pewności zbawczego działania Bożego, lecz jedynie poczucia pewności, że jest się w porządku w stosunku do Kościoła. Człowiek o tego rodzaju postawie jest przekonany, że jest w porządku wobec Boga bez pośrednictwa sakramentów, lecz jedynie dzięki czystości i wartości moralnych swych dyspozycji wewnętrznych, dzięki swojej wielkoduszności i sile własnego zaangażowania²⁰.

Zabezpieczeniem przed tego rodzaju niewłaściwymi postawami i pokusami jest przede wszystkim głęboka wiara, jaką winien posiadać przyjmujący sakramenty. Jest to wiara, która przede wszystkim wymaga głębokiego przeświadczenia o obecności Boga, o spotkaniu z Nim w swym życiu moralnym, wymaga świadomości, że Chrystus stale przebywa wśród swego ludu, który jest ciągle uświęcany na skutek tej obecności. Wyraża to

¹⁸ B. B r o. *Człowiek i sakramenty*. Tłum M. Bocheńska. Warszawa 1972 s. 293-294.

¹⁹ Por. tamże s. 298. Można dodatkowo powiedzieć za cytowanym teologiem, że sakramenty uwalniają od pokusy "być sobą dzięki sobie samemu" (tamże s. 27-28).

²⁰ Por. tamże s. 298-299.

swoiście postawa chorej niewiasty z Ewangelii, która szukając uzdrowienia, usiłowała dotrzeć do Chrystusa i przynajmniej Go dotknąć: "Żebym się choć płaszcz Jego dotknęła, będę zdrowa" (Mt 9, 21). Wyraża ją także postawa Marty, siostry Łazarza, która mówiła: "Panie, gdybyś tu był, nie umarłby brat mój" (J 11, 21). Moc uświęcająca sakramentów wynika z tej stałej obecności Chrystusa-Boga, jest wyrazem skutków duchowych tej obecności. Jest to obecność, która przeobraża całe życie tych, którzy korzystają ze znaków tej Boskiej obecności. Dzięki nim człowiek zbliża się do rzeczywistości Chrystusowej i podlega jej wpływowi. Zadaniem więc człowieka jest przyjęcie tego wpływu, tej mocy zbawczej, tego zarodka rozwoju życia Bożego w postępowaniu moralnym i w moralnej postawie chrześcijanina. Spotkanie człowieka z tą obecnością Boga (Chrystusa) jest wydarzeniem zbawczym. "Sam fakt przyjęcia obecności Zbawiciela jest aktem pochłaniającym, bo pochłaniająca jest ta obecność. Nie można przyjąć ognia nie godząc się z tym, że pali. Ta światłość, ten zarodek, ten ogień - jakkolwiek przenosiemy zastosujemy - ma jedno imię: łaska sakramentalna"²¹.

b) Zbawczy dialog i nowe życie z Bogiem

Żywa wiara, o której była mowa powyżej, jako podstawa życia sakramentalnego, wymaga prowadzenia z Bogiem stałego dialogu, który będzie prowadził do przekształcenia całego stosunku człowieka do Stwórcy i Zbawiciela. Przyjmowanie sakramentów wymaga więc uczciwości wobec wymagań i praw tegoż dialogu, ponieważ poprzez nie Bóg, który jest dialogiem, chce człowieka przyciągnąć do siebie w miłosnym dialogu na podobieństwo swego dialogu. Ten dialog z Bogiem w wymiarze sakramentalnym wymaga od człowieka wielkiej odwagi, przede wszystkim koniecznej do przyjęcia pełnej prawdy o sobie, o własnej niewystarczalności moralnej. Dialog ten winien być uczciwy i szczery, powinien prowadzić do uznania prawdy posiadanej przez partnera Boskiego dialogu, czyli przez drugą stronę, którą jest miłujący Bóg i obdarzający swą miłością ludzkość odkupioną przez Jego umiłowanego Syna. Dokonuje się to przez zbawcze oddziaływanie Ducha Świętego będącego wyrazem miłości trynitarniej i osobowej a zarazem źródłem wszelkiej miłości prawdziwej. Uczciwość tego

²¹ Tamże s. 291. K. Konecki, mówiąc o obecności Chrystusa w liturgii i Eucharystii pisze: "Obecność Chrystusa w Eucharystii jest więc dopełnieniem wszystkich omawianych tu obecności: obecność eucharystyczna jest w pewnym stopniu niemożliwa bez tamtych obecności, które są formami działania tego samego Jezusa, Syna Człowieczego. Osoba bowiem jest obecna po to, aby działać; działanie wymaga obecności fizycznej i personalnej, która jest nieodzowna w nawiązaniu kontaktu z innymi osobami" (*Obecność Chrystusa w liturgii w Św. II Soboru Watykańskiego i dokumentów posoborowych*. "Ateneum Kapiańskie" 1986 t. 106 z. 461 s. 116).

dialogu wymaga, aby na partnera nie rzutować własnego wyobrażenia o nim, własnego obrazu, lecz aby przyjmować Go takim, jakim On jest sam w sobie, jakim się człowiekowi objawił i stale objawia w działaniu uświęcającym. Z kolei dialog wymaga, aby prowadzić rozmowę z Bogiem przyjmując oceny i wnioski Partnera dialogu, zamiast poprzestawiania na własnych ocenach; polega on także na gotowości przyjmowania owoców dialogu, jakim jest prawda jako doktryna i jako Prawda wcielona. Dialog ten winien dochodzić do ostatecznych granic litości i potrzeby miłosierdzia ze strony Boga i odnajdywać równowagę w mądrości prawdziwie chrześcijańskiej" gdyż chrześcijanin nigdy nie może oddzielić tego, co mu jest powiedziane, od Tego, który mu powiedział. Dla wierzącego sakramenty tkwią wewnątrz dialogu"²². Potrzeba więc korzystania z sakramentów w moralnym życiu chrześcijanina wynika z życzenia Boga, który chce zbawiać poprzez prowadzenie dialogu. Sakramenty specyficznie zmuszają, z zachowaniem jednakże pełnych praw wolnego człowieka jako partnera dialogu, do stopniowego przyjmowania wspólnoty z Bogiem. Dialog ten jest spotkaniem z rodzaju tych spotkań, które decydują o całym życiu. "Tu wchodzi w grę - pisze Bro - coś znacznie ważniejszego. Mianowicie spotkanie, które decyduje o naszym życiu. Istotne jest, czy jak dobry łotr przyjmimy czy też nie przyjmimy tego spotkania. Istotne jest, by się zatracić, zostać wchłoniętym przez Boga i wreszcie wszystko ofiarować, jak nam to Bóg proponuje, w tym działaniu sakramentów, tak ukrytym, tak skromnym, że grozi nam, iż zawsze będziemy unikać prawdziwego pytania"²³.

Dzięki dialogowi prowadzonemu przez człowieka z Bogiem w życiu sakramentalnym uzyskuje on specyficznie rozumianą nowość tegoż życia. Nowość ta polega przede wszystkim na spotkaniu na swej drodze Kogoś, kto ukazuje nową perspektywę miłości, nowy świat wartości poprzez włączenie bytowania człowieczego w Chrystusa, poprzez uczynienie jej losów losami kształtowanymi przez miłosiernego Ojca, ukazującego swe miłosierdzie w działaniu świętych znaków. Dzięki temu rzeczą fundamentalną nowej egzystencji człowieka jest to, iż jest to odtąd egzystencja na zawsze z Kimś, dla Kogo człowiek stał się współpracownikiem i współpartnerem. "Dla św. Pawła nie jesteśmy widzami, jesteśmy współpracownikami Boga. I na tym polega wedle niego decydująca nowość chrześcijaństwa: miłość nie pozwoliła Bogu pozostać samemu. Bóg zaprasza każdego z nas do uczestniczenia w Jego dziele, w przekazywaniu Zbawienia i to w sposób tak realny, że zdaje się nam, iż pragnie, by zwyciężyła Go nasza interwencja"²⁴.

²² Bro, jw. s. 39.

²³ Tamże s. 16.

²⁴ Tamże s. 40.

c) Uznanie nowych relacji osobowych

Z nowości życia moralnego chrześcijanina wynikającego z życia sakramentalnego, zwłaszcza zaś z faktu przyjęcia chrztu, sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, wynika także i przede wszystkim konieczność przyjmowania i uznawania nowych relacji osobowych. Dotyczy to głównie nowej relacji osobowej w stosunku do Boga, ale także w odniesieniu do bliźnich – jednostki i społeczeństwa – a także, paradoksalnie rzecz biorąc, również do siebie samego. Z natury bowiem sakramentów wynika, iż Bóg traktuje człowieka jako osobę, w ich działaniu występuje jako Osoba, dlatego człowiek widzi w nich miłosne spojrzenie Boga-Osoby, i odtąd prowadzi z Bogiem-Osobą swą ziemską pielgrzymkę wśród ludzi, z drugim człowiekiem, którego winien traktować jako osobę. Ponadto człowiekowi takiemu o którym mowa, nie wolno mieć w życiu "innych bogów", innego podejścia do człowieka i społeczeństwa, do dóbr materialnych i do Jedyne Boga prawdziwego, jak tylko takich, które wynikają z wymienionej perspektywy sakramentalno-personalistycznej. Siebie, drugiego człowieka i społeczeństwa nigdy nie wolno traktować jako rzeczy. Światem ma rządzić prawo miłości, gdyż jedynie takie prawo jest uprawomocnione w świecie relacji osobowych. Jedynie takim prawem, jako naturalną konsekwencją życia sakramentalnego, chrześcijanin winien kierować się w swoim wędrowaniu ku eschatonowi, którego istotę i funkcjonowanie rozumie w pełni jedynie w perspektywie sakramentalnego wymiaru swej egzystencji.

d) Przyjęcie i udział w misji Chrystusa

Mówi się potocznie, iż chrześcijanin jest "drugim Chrystusem". W świetle wyżej podanych ustaleń stwierdzenie takie uzyskuje pełniejszy wymiar. Jest ze wszech miar słuszne. Dzieje się to na skutek tego iż przez sakramenty, zwłaszcza poprzez chrzest, uzyskuje wszczepienie w Chrystusa, z którego wynika także udział w Jego misji i posłannictwie kapłańskim. Stąd w sakramentach widzi się na równi uświęcenie i posłanie (consecratio et missio). Chrześcijanin tak jak Chrystus ma do spełnienia funkcję profetyczną, ma głosić Boga w imieniu Boga, ma "iść, czynić uczniami" (Mt 28, 19). Swym życiem moralnym ma sprawiać, iż wszyscy ludzie przyjmą system moralny Chrystusa z jego zasadą naczelną "czynienia prawdy w miłości" (Ef 4, 15). Dzięki temu będzie miał udział w misji uświęcającej Chrystusa, czyniąc świat bardziej Bożym i bardziej ludzkim, dzięki czemu będzie się dokonywała zarówno diwinizacja, jak i humanizacja tego świata. Dzieje się tak przez wszystkie sakramenty, które są źródłem mocy Bożej dla człowieka w szczególnych sytuacjach egzystencjalnych, ale dzieje się

tak szczególnie poprzez chrzest i Eucharystię. "Sakramenty święte wprowadzają człowieka w szczególną wspólnotę z Chrystusem, Głową Mistycznego Ciała i kształtują na Jego wzór. Jako czynności Chrystusa są one narzędziami kształtowania osobowości i postawy moralnej odkupionego człowieka. Biorąc moc z krzyża Chrystusowego, wlewają w przyjmującego je ducha ofiary. Przez nie człowiek zdobywa nowy sposób istnienia w Chrystusie Jezusie. Istnienie to uzdalnia go do oddania się Bogu-Ojcu i ludziom w miłości Jezusa Chrystusa. Udzielając łaski Bożej sakramenty święte rozwijają społeczność Mistycznego Ciała Chrystusa i tak przyczyniają się do jedności Kościoła. Łączą one chrześcijan między sobą i stanowią dla nich powołanie do współodpowiedzialności i apostołstwa. Zespoleni przez sakramenty z Chrystusem-Kapłanem wierni oddają hołd Bogu. Spełnia się ostateczny cel sakramentów świętych - uwielbienie Boga w Trójcy Jedynego"²⁵.

Życie sakramentalne jest zarazem chrystogenetyczne i antropogenetyczne. Jest budowaniem Chrystusa, ale jednocześnie jest budowaniem człowieka jako takiego. Na ten temat wypowiada się ostatnio jeden z naszych teologów, mówiąc wprawdzie tylko o Eucharystii, ale po części można to odnieść także do innych sakramentów: "Eucharystia, związana wewnątrznie z Kościołem, okazuje się chrystogenetyczną i antropogenetyczną zarazem. Przez nią człowiek staje się człowiekiem bardziej pełnym i mocnie przemienionym w Chrystusa. Ostatecznie jest ona najdoskonalszą, chrześcijańską siłą personalizacji człowieka, jednostki i zbiorowości. Z tych wszystkich względów musi być zawsze strzeżone jej centrum, autentyczność, nienaruszoność, ciągłość, ewangeliczna wiarygodność. Musi ona trwać mocno w wierze, prawdzie, ortodoksji, ortopraktyce chrześcijańskiej i doczesnej. Tylko pod takimi warunkami może być podstawą dla pełnej, przyszłej interkomunii ludzkości - w dziedzinie religii i w pewnym sensie we wszystkich innych dziedzinach"²⁶. Ten antropogenetyczny wymiar sakramentów podnosi także cytowany Bro pisząc: "Celem sakramentów jest włączenie nas w życie Boga i uczynienie nas panami swego przeznaczenia, gdyż dzięki nim stajemy się źródłem naszej wolności i naszego zbawienia. Mają one jeszcze inny cel: uzdrawiać nas i sprawiać, że stopniowo w miarę wydarzeń naszego życia, będziemy wychodzić ze stanu choroby i niedojrzałości. I tak sakramenty proponują nam wyjście z więzienia, w którym utrzymują nas nasze złudzenia, przyzwyczajenia i ciężar naszych win. Mogą to jednak

²⁵ S. Piotrowski. *Wpływ sakramentów na codzienne życie chrześcijanina*. "Ateneum Kapłańskie" 1965 t. 68 z. 336-337 s. 82-83; por. S. Czerwik, J. Kudasiwicz. *Chrzest ciągle zobowiązuje*. W: *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V Kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9-11 września 1971*. Red S. A. Porebski. Warszawa 1973 s. 326-330; T. Kapiła. *Chrzest a życie chrześcijańskie*. "Ateneum Kapłańskie" 1965 t. 68 z. 339 s. 197-201.

²⁶ Cz. Bartnik. *Eucharystia uniwersalna*. "Collectanea Theologica" 56:1986 f. 2 s. 17.

uczynić tylko pod jednym warunkiem, ukazując nam, jak dalece nasze życie podlega prawu grzechu i prawu rozwoju"²⁷. Bóg wzywając człowieka do tego, by dzielił z Nim Jego przyjaźń i życie, pragnie zarazem uwolnić go od złudzeń, które czyhają na każdym prawie kroku. Jednym z podstawowych złudzeń jest przekonanie, iż chory i potrzebujący pomocy człowiek nie chce wiedzieć, że jest chory. Bóg więc ujawnia człowiekowi tę jego słabość, ponieważ przyjąć Chrystusa w sakramentach potrafią tylko ci, którzy uznają, że nie są w stanie sami pokierować swym postępowaniem. "Dlatego to – jak pisze Bro – sakramenty nie są zwykłymi lekarstwami, ale obecnością Kogoś, kto przede wszystkim ukazuje nam, jak bardzo potrzebujemy uleczenia"²⁸.

e) Konieczność przyjęcia etyki Przymierza

Jedną z form uzdrawiającej Bożej obecności jest przekazanie człowiekowi odpowiednich zasad postępowania moralnego, których zachowanie gwarantowałoby właściwe pielgrzymowanie ludzi z Bogiem swego Zbawienia ku ostatecznemu wypełnieniu sensu czasów. Skoro człowiek poprzez sakramenty, zwłaszcza zaś poprzez chrzest, wszedł w specjalną relację z Bogiem, wynika z tego konieczność natury moralnej przyjęcia także Bożej moralności, zasad Bożej etyki nadprzyrodzonej, która na etapie Starego Testamentu wyrażała się najpełniej w treściach etyki Przymierza, a w Nowym Testamencie w Kazaniu na górze. Moralność ta jest z założenia religijną, mającą ścisły związek z Bogiem–Osobą jako twórcą całego porządku moralnego i wzywającym człowieka do współodpowiedzialności za realizację tegoż porządku. Istotny wymiar tej moralności jest nie tylko czasowy, doczesny, ale również ponadczasowy, znajdując wypełnienie w rzeczach i czasach eschatologicznych. W świetle takiej perspektywy ponadczasowej, a zarazem mocno zakotwiczonej w tym co jest w czasie, moralność chrześcijańska ma specyficznie sobie właściwą skalę wartości moralnych, którą można wyjaśnić i uzasadnić jedynie w kontekście całości prawdy o Bogu, któremu człowiek zawiera się poprzez uwierzenie i oddaje poprzez wszczęcie w sakramencie zanurzenia w wodzie i Duchu Świętym. Istotnym wymaganie tej moralności jest konieczność stałego nawracania się, stałej metanoi i czynienia miłości – poenitemini et ambulate – w pełnym i integralnym rozumieniu tych postaw, stąd uzasadnienie konieczności sakramentów jako pomocy w poszczególnych dziedzinach życia dla realizacji pełnej miłości i jej wyma-

²⁷ Jw. s. 134–135.

²⁸ Tamże s. 136.

gań. Całe życie codzienne chrześcijanina ma być niczym innym, jak stałym wyrazem weryfikacji swych struktur moralnych – metanoi – wobec Boga i braci oraz dziełem miłości wobec Boga, braci i społeczności.

f) Konieczność kształtowania postaw chrystusowych

Z konieczności życia sakramentalnego wynika nieodzowność kształtowania odpowiednich postaw moralnych, rozumiejąc przez nie względnie utrwalone struktury przekonaniowe, dążeniowe i afektywne w odniesieniu do wartości moralnych, o ile są źródłem działań moralnych człowieka. I tak ze chrztu jako wszczęcia w Chrystusa wynika konieczność kształtowania w ochrzczonego Jego wzoru, Jego postawy. Zakłada się bowiem, że Chrystus jako wcielony Bóg-Człowiek, w sposób najdoskonalszy ukształtował w sobie ideał moralny, stając się przez to wzorem do naśladowania dla chrześcijan. Naśladowanie to jednakże winno być pojmowane właściwie. Nie będzie chodziło o to, aby ochrzczeni odtwarzali sposób zachowania Chrystusa w różnych okolicznościach i sytuacjach, te bowiem stale się zmieniają, lecz będzie chodziło o naśladowanie postawy Chrystusa. Charakterystycznymi rysami Jego postawy jest nastawienie na wypełnienie woli Ojca, który Go posłał; stała modlitwa, duch ubóstwa i pokory, a przede wszystkim miłość do człowieka posunięta aż do granic zaparcia się siebie. Stąd też chrześcijanin naśladowujący Chrystusa w swym życiu moralnym powinien przyjmować taki sam świat wartości i ocen moralnych, tę samą postawę moralną gotowości do wypełniania woli Ojca poprzez realizację miłości siebie i bliźniego, w czym pomocą mają mu być sakramenty. Ma także zaakceptować cały styl myślenia ewangelicznego w zakresie spraw moralnych, kształtując przez to chrystusową postawę moralną, wyznaczającą wynikające z niej myślenie i działanie moralne. Dzięki temu ma się stać nowym stworzeniem, ma przyoblec się w nowego człowieka, krótko mówiąc ma się stać c h r z e ś c i j a n i n e m, a jego moralność moralnością chrześcijańską, odznaczającą się swoistym dynamizmem i entuzjazmem. Szerzej mówi o tym m. in. Aubert stwierdzając: "Życie moralne ożywione miłością tym się odznacza, że z jednej strony zawiera większą energię i dynamizm, z drugiej – bardziej rozwiniętą prawość, która zabezpiecza od możliwych odchyień. Miłość obecna w człowieku podnosi każdy z jego dobrowolnych czynów do skuteczności czynów dziecka Bożego i leczy je z poniżających upadków sprowadzonych przez grzech"²⁹. W nieco innym kontekście i mówiąc jedynie o Eucharystii, ale tę samą myśl wyraża inny

²⁹ Jw. s. 213.

z teologów pisząc: "Osobno trzeba podkreślić, że Eucharystia jest potężną siłą działań moralnych. Z jednej strony niszczy ona grzech, a z drugiej przyczynia się ogromnie do kształtowania postaw moralnie dobrych. Czyni to zarówno w zakresie moralności indywidualnej, jak i na płaszczyźnie moralności zbiorowej i społecznej. Rodzi się niejako nowa norma moralna «prawdy i postawy eucharystycznej». Chodzi tu szczególnie o zmysł odczuwania obecności Boga w świecie i w każdym czynie, jasne widzenie norm etycznych, reguł i wzorów oraz o odbudowanie zmysłu świętości i sakralności. Przy tym Eucharystia jest stale źródłem moralności rozumianej personalistycznie, gdyż wyrastającej z Osoby Chrystusa i zwróconej ku najgłębszemu wnętrzu osoby ludzkiej"³⁰.

5. Wniosek końcowy

Rzut oka na układ współczesnych podręczników teologii moralnej pozwala stwierdzić fakt pozornie niepokojący, jakim jest nieobecność w nich zwartego wykładu sakramentologii, który był tak bardzo charakterystyczny dla ujęć dawniejszych. Nieobecność ta jednakże jest jedynie pozorna, ponieważ autorowie współcześni zagadnienia sakramentalne traktują inaczej, wprowadzając je niejako w samo centrum moralności chrześcijańskiej, ukazując jej wymiar sakramentalny jako cechę egzystencji chrześcijanina, a sakramenty jako specyficzne źródło powinności moralnych leżących u podstaw szczegółowych ich egzemplifikacji w poszczególnych dziedzinach życia ludzkiego, którego aktywność wyraża się w konkretnych czynach. Takie stawianie problemu jest wyrazem dokonywanej się i właściwej reorientacji teologii moralnej pragnącej odpowiedzieć na zapotrzebowanie współczesnego człowieka zgodnie z pogłębionym rozumieniem współczesnej teologii biblijnej i lepszym odczytaniem myśli Bożej w kontekście lepszej znajomości człowieka jako takiego.

³⁰ B e r t n i k, jw. s. 16.

SACRAMENTI COME LA FONTE DEI COMPITI MORALI

R i a s s u n t o

Nel suo articolo l'autore tratta dei sacramenti come la fonte dei compiti morali. Nel trattamento di questo problema nella teologia morale contemporanea c'è una modifica dell'orientamento perchè esso viene visto in una diversa prospettiva poichè i sacramenti vengono trattati non soltanto come i segni dell'agire santificante di Dio bensì come la fonte degli impegni morali.

Nella prima parte del suo argomento l'autore ha presentato in sintesi il disegno storico del problema incominciando dalla visione biblica della vita morale, secondo la quale il cristiano appare come un uomo che "vive in Cristo". Poi ha ricordato l'insegnamento dei padri della Chiesa e la tradizione della teologia scolastica in quest'ambito. L'autore ha sottolineato specialmente la tradizionale interpretazione di questa problematica, la quale teneva il cosiddetto reismo cioè un vero realismo e l'automatismo nell'agire sacramenti come pure la professionalità della loro concezione.

Nella terza parte l'autore ha parlato dei precursori del rinnovamento della dottrina sacramentale della Chiesa, p.e. J. M. Sailer, J. B. Hirscher, F. Tillmann, B. Häring ed altri, dei quali l'influsso ha causato la mutazione del punto di vista della trattazione del problema.

Nella parte centrale invece l'autore ha presentato una appropriata concezione di questa problematica che suppone il trattamento dei sacramenti nella globale visione della morale cristiana, della vita morale sacramentale che è il dialogo salvifico ed insieme vita nuova con Dio ed in Dio, la necessità del rispetto delle nuove relazioni personali, della partecipazione del cristiano alla missione di Cristo e l'accettazione dell'etica dell'Alleanza nonchè l'obbligo della formazione degli atteggiamenti morali su modello del Cristo stesso. Questo appare necessario perchè l'uomo nella sua vita morale possa essere autentico c r i s t i a n o. Una giusta concezione di questa problematica lo aiuta e lo protegge contro gli erronei atteggiamenti morali p.e. come la convinzione che Dio è sempre a disposizione dell'uomo, oppure che i sacramenti sono inutili a causa del cosiddetto "spiritualismo". Inoltre tale nuova concezione dei sacramenti libera l'uomo da un'altra tentazione, cioè dalla persuasione secondo la quale "l'uomo può essere un uomo soltanto per se stesso".