

Ks. JAN PRYSZMONT

**Z TEOLOGICZNEJ PROBLEMATYKI GRZECHU.
WAGA PROBLEMU, HISTORIA POJMOWANIA,
PRÓBY OKREŚLENIA**

Problematyka grzechu zajmuje w pewnym sensie centralne miejsce w przekazie Objawienia, którego treścią jest zbawienie człowieka. Stanowi również istotny element wielu dociekań teologicznych, a także działalności duszpasterskiej. Zwłaszcza przewycięzanie grzechu i nawrócenie człowieka absorbują moralistów i pastoralistów w zasadniczy sposób. Stąd tematyka grzechu łączy się ściśle z szerokim wachlarzem zagadnień, takich m.in. jak: formacja wewnętrzna chrześcijanina, problemy życia społecznego, wychowanie moralne człowieka. Dlatego zrozumiałą jest rzeczą, iż wielką wagę posiada odpowiednie ujęcie i nasświetlenie kwestii grzechu, zwłaszcza dzisiaj, gdy nabrała ona szczególnej ostrości. Z tego względu słusznie podejmuje się tę problematykę jako temat aktualnej pracy naukowej moralistów.

Opracowanie obecne ma charakter wprowadzenia do rozważań nad zagadnieniem grzechu. Jego celem nie jest dochodzenie do rozstrzygnięć wynikających z przeprowadzonych badań, lecz ogólne zorientowanie w problemie grzechu, dla ułatwienia dyskusji i nadania kierunku poszukiwaniom w tym zakresie.

Zgodnie z tymi założeniami, wskażemy najpierw zwięźle wagę i złożoność problematyki grzechu w czasach dzisiejszych. Następnie będzie celowe zapoznanie z kilku istotnymi punktami z dziejów rozumienia grzechu, z uwzględnieniem wpływu czynników pozateologicznych na sposób pojmowania grzechu. Jest bowiem rzeczą znaną, iż w ogóle

uwzględnianie aspektów historycznych w rozważanych zagadnieniach jest bardzo pomocne w poszukiwaniu ich właściwych rozwiązań. Wreszcie podejmiemy próbę wskazania bardziej trafnych w teologii określeń grzechu, mogących stanowić punkt wyjścia w poszukiwaniu najlepszego podejścia do problemu grzechu.

1. WAGA I ZŁOŻONOŚĆ PROBLEMATYKI GRZECHU

O znaczeniu zagadnienia grzechu w kręgu myśli religijnej świadczą już karty Starego Testamentu, gdzie odstępstwo od Boga jest nieomal głównym tematem wielu ksiąg, nawoływanie zaś do porzucenia grzechów jest częstym tematem kerygmy proroków. Groźby Boże za sprzeniewierzenie się Narodu Wybranego, albo następujące już ich urzeczywistnienie w postaci kar występują w wielu miejscach Ksiąg Starego Testamentu. O znaczeniu problematyki grzechu w źródłach objawienia świadczy i to, że w samym tylko Nowym Testamencie termin techniczny na oznaczenie grzechu „hamartia” i słowa pochodzące od tego rdzenia występują 296 razy¹, nie mówiąc o terminach bliskoznacznych, jak choćby najważniejsze z nich: anomia (bezprawie), adikia (niesprawiedliwość), asebeia (bezbożność), parabasis (przekroczenie)².

Grzech jest też rzeczywistością niejako centralną w dziele zbawczym Chrystusa, który po to przyszedł na świat, by zbawić grzeszników, aby zbawić świat od grzechu lub, zgodnie ze starą formułą kerygmy, aby umrzeć za nasze grzechy według Pism (1 Kor 15, 3). Odbiciem tego są powtarzane w każdej liturgii mszalnej słowa konsekracji: „To jest Kielich Krwi Mojej, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”.

Jest rzeczą jasną, chociaż nie zawsze należycie uświadomianą, jak ważne miejsce zajmował problem grzechu w historii chrześcijaństwa. Przykładami tego mogą być przede wszystkim: walka ze złem moralnym w rozmaitych postaciach, praktyka pokuty i rozmaite formy ekspiacji, kary kościelne itp.

Grzech zajmował też zawsze doniosłe miejsce we wszelkich postaciach działalności duszpasterskiej, zwłaszcza w katechezie i kaznodziejstwie.

Nie inaczej sprawa przedstawia się z problematyką grzechu w refleksji teologicznej. Tutaj wystarczy tylko nadmienić, że ta problematy-

¹ Por. X. Léon-Dufour, Słownik Nowego Testamentu, przekł. i opr. K. Romaniuk, Poznań 1975, 284.

² Por. J. B. Bauer, Sünde, w: J. B. Bauer, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz³ 1967, 1288 - 1309; W. Eichrodt, M. Limbeck, Sünde, w: Bibelllexikon, wyd. H. Haag, Leipzig 1969, kol. 1664 - 1674.

ka stanowiła przez kilka wieków przeważającą część treści podręczników teologii moralnej, a wysiłek moralistów w znacznej mierze kierował się na ustalenie, kiedy już zachodzi grzech ciężki, gdzie jest granica między grzechem śmiertelnym i powszednim, jak dokładnie określić rodzaj grzechu.

Zagadnienie grzechu, zajmuje dzisiaj poważne miejsce zarówno w teorii życia chrześcijańskiego, jak i w działalności duszpasterskiej. Wystarczy wskazać tutaj na kilka zjawisk.

Truizmem stało się już twierdzenie o radykalnie odmiennym profilu życia człowieka współczesnego w stosunku do minionych okresów, a także w stosunku nawet do przeszłości jeszcze sprzed kilku dziesiątków lat. Zmieniły się ogromnie struktury życia, między innymi życia społecznego, gospodarczego, kulturalnego i, co szczególnie ważne, niepomierne wzrosło ich oddziaływanie wskutek np. przemożnego wpływu środków społecznego przekazu i siły oddziaływania wielości informacji. Można mówić o wszechwładnym manipulowaniu dzisiejszym człowiekiem. Te struktury, nierzadko w różnym stopniu wadliwe, a także warunkowania życia współczesnego często oddziałują destrukcyjnie. Opinia publiczna, która kiedyś była czynnikiem hamującym wobec wykroczeń moralnych, dzisiaj nie tylko tej roli już tak powszechnie nie spełnia, ale przez swą pobłażliwość, a raczej przez swą obojętność, często sprzyja pogłębianiu się kryzysu moralnego. Tolerancja i akceptacja niewłaściwych dróg do osiągnięć życiowych stają się często formą nacisku, któremu bez większego oporu poddaje się przeważająca liczba ludzi. O powadze sytuacji świadczy szerzenie się w świecie tak poważnych plag, jak choćby przesadny i narastający erotyzm, alkoholizm, narkomania i spaczenie wielu struktur w życiu społecznym. Stąd można mówić jakby o intensyfikacji potęgi zła lub prościej — o ujawnieniu jakiejś demonicznej siły grzechu w dzisiejszym świecie.

W tym stanie rzeczy w świecie współczesnym można także stwierdzić zatracenie świadomości grzechu. Jest ono chyba najgroźniejszym rysem dzisiejszego życia, co już kiedyś tak trafnie określił Pius XII w dobrze znanej wypowiedzi, że jest to „najgorszy grzech” naszych czasów. Zatracenie poczucia grzechu jest wynikiem także wielu jeszcze innych czynników. Bodaj najważniejszym z nich jest laicyzacja. Przy tym chodzi nie tylko o świadomy ateizm, ile o daleko posuniętą obojętność wobec transcendencji, problemu Boga. Skoro pełne rozumienie grzechu jest możliwe w odniesieniu człowieka do Boga, zatem laicyzacja życia współczesnego wpływa na zanik świadomości grzechu i poczucia winy. Stąd powszechnym zjawiskiem jest, że mimo właściwej ludzom wrażliwości na zło moralne, nie określa się go w opinii publicznej jako

grzechu. Grzech przestał być dla wielu ludzi rzeczywistością, która niepokoi³.

Przyczynia się do tego również patrzenie na świat wyłącznie z perspektywy nauk empirycznych. Przykładem tego jest odwoływanie się do psychologii w poszukiwaniu rozwiązania trudności, z którymi boryka się człowiek. Psychologia zaś nie operuje pojęciem grzechu w sensie moralnym, a jedynie mówi o „poczuciu winy”. Od takiego poczucia, chorobliwego w mniemaniu psychologów, starają się często uleczyć niektórzy psychoterapeuci, nie zajmując się najczęściej usunięciem samych korzeni zła moralnego⁴. Innym zjawiskiem prowadzącym do eliminacji świadomości grzechu jest przyjmowanie przez socjologów za normę postępowania wzorców społecznych powszechnie uznawanych, zamiast akceptacji autentycznych norm moralnych, opartych na wartościach absolutnych⁵.

Istotne znaczenie dla tych tendencji ma również fakt podkreślania dzisiaj w sposób nieraz jednostronny, autonomii osoby, jej prawa do wolności. Niejednokrotnie zapomina się, że ten status osoby i jej uprawnienia implikują jednocześnie ściśle zadania i zobowiązania.

Oto niektóre tylko czynniki stanowiące źródła zaniku poczucia grzechu. Dobrze tę sytuację ilustruje wypowiedź znanego filozofa J. Piepera, który swoje dziełko *O pojęciu grzechu* rozpoczyna od stwierdzenia, iż grzech jest dzisiaj pojęciem właściwie nie używanym. Przytacza przy tym wypowiedź Paula Valery'ego, wybitnego francuskiego pisarza, który tuż po pierwszej wojnie światowej w znanej mowie w Akademii Francuskiej powiedział: „Cnota stała się pojęciem martwym, co widać z tego, iż mówi się o niej jedynie w katechizmie, w operetce i jeszcze czasem można usłyszeć w Akademii Francuskiej”. Zdaniem Piepera, to samo można powiedzieć dzisiaj o grzechu⁶.

A jednak o grzechu trzeba mówić. Można nawet postawić tę sprawę ostrzej: grzech stał się zagadnieniem niezwykle palącym w życiu chrześcijańskim, a więc i w teologii, zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę starania zmierzające ku odnowie chrześcijaństwa, a szczególnie dążenie do odnowy sakramentu pokuty. Ściśle łączy się z tym problem, jak mówić dzisiaj o grzechu, aby trafić do mentalności współczesnego człowieka.

³ Zjawisko zaniku poczucia grzechu omawia szerzej z uwzględnieniem wielu jego aspektów F. Bogdan, *Zatrata świadomości grzechu i właściwej odpowiedzialności moralnej przenikające obecną ludzkość*, *At. Kapł.* 88 (1977), 362 - 374.

⁴ Por. S. Olejnik, *Człowiek w konflikcie. Biblijne podstawy i współczesne przesłanki teologii grzechu*, *Colloquium Salutis* 7 (1975), 75 n.

⁵ Por. np. F. Bogdan, *art. cyt.*, 369 n.

⁶ Por. *Über den Begriff der Sünde*, München 1977, 11 n.

Przede wszystkim trudność mówienia o grzechu wynika ze złożoności jego problematyki, która bardzo ściśle łączy się z wieloma zagadnieniami w teologii. Stoi na przykład w ścisłym związku z koncepcją Boga: czy pojmujemy Go jako Boga miłości, czy też głównie jako Prawodawcę i Sędziego. Wiąże się też ściśle z soteriologią, ponieważ Chrystus przyszedł zbawić ludzkość od grzechu. Problematyka grzechu łączy się ściśle m.in. z zagadnieniem łaski i usprawiedliwienia, życia sakramentalnego, zwłaszcza z sakramentem pokuty, a także z zagadnieniem sumienia.

O wadze problematyki grzechu świadczy także jej ściśle powiązanie z samą koncepcją życia chrześcijańskiego, to znaczy formacji moralnej chrześcijanina i z całokształtem jego realizacji. Można więc słusznie stwierdzić, że od właściwego ujęcia grzechu zależy odpowiednie ustalenie tego życia, a także nadanie właściwego profilu całości teologii praktycznej i działalności duszpasterskiej.

Trudność właściwego ujęcia grzechu wynika także z faktu, że dokonuje się on w centrum osoby działającej i tego aspektu nigdy nie można pomijać. Właściwe ujęcie grzechu musi brać pod uwagę osobę i sytuację grzesznika. Na tym zaś terenie jak najmocniej ujawnia się to, że grzech jest prawdziwym misterium, gdyż i każdy człowiek stanowi misterium ze złożonością swej psychiki, czy nawet z odchyleniami różnego stopnia od normy, lub też z różnym ustępowaniem dojrzałości psychicznej, z olbrzymią gamą wpływów i oddziaływań środowiska, i struktur zewnętrznych, z całą skalą głębokich przeżyć, nacisku namiętności, wielkich napięć i nałogów, a nieraz tragicznych walk i dramatów osobistych.

Trudność mówienia o grzechu zwielokrotnia się dzisiaj ogromnie, gdy uprzytomnimy sobie, iż często człowiek dzisiejszy nie ma dość siły do oporu wobec zła moralnego czy też nie chce go stawiać. Nie jest do tego po prostu zwykle przygotowany. Nie ma przeważnie własnego poglądu, jest szablonowo uformowany, nastawiony konsumpcyjnie na szukanie wygod i przyjemności, nie odczuwa należycie konieczności walki ze złem.

Problematyka grzechu była zresztą zawsze złożona i trudna. Potwierdzają to także skrajności spotykane w interpretacji grzechu. Z jednej bowiem strony istnieje tak zwana mistyka grzechu, koncepcja o zabarwieniu raczej nieteologicznym, która w grzechu dostrzega głównie okazję do ujawnienia ogromu łaski i miłosierdzia Bożego⁷ lub kwietyzm, nie mobilizujący należycie do zdecydowanej walki ze złem⁸. Z drugiej zaś strony nie brak rozmaitych form przesady i rygoryzmu, nieraz nawet skrajnego, dopatrujących się zbyt pochopnie poważnych wykroczeń

⁷ Por. R. Egenter, *Sündenmystik*, LThK, t. 9, kol. 1184 n.

⁸ Por. L. Cognet, *Quietismus*, LThK, t. 8, kol. 939.

w sprawach mniej istotnych. Ilustracją tutaj może być przykład zrelacjonowany przez B. Häringa. Z jego polecenia kilku doktorantów podjęło badania i naliczyło, w do niedawna jeszcze najbardziej znanych pięciu podręcznikach teologii moralnej, 240 możliwych uchybień tylko w zakresie liturgii, zakwalifikowanych jako „peccatum grave”, z których część nie wykazuje wyraźnie cech poważnych wykroczeń.

Złożoność w interpretacji grzechu, a czasem także krańcowość, ma też swe źródło w założeniach antropologii chrześcijańskiej: albo zbyt ni optymizm co do możliwości człowieka odnośnie do działania moralnie dobrego, albo pogląd, wywodzący się głównie z protestanckiej doktryny, o totalnym zepsuciu natury ludzkiej.

Dostrzeganie wagi i złożoności problemu grzechu winno zmuszać do szukania lepszych jego ujęć, poczynając już od jego określenia⁹. W przeszłości spotykało się wiele różnych ujęć i określeń grzechu. Prowadziły one często w dalszej konsekwencji do uproszczeń lub nawet mylących poglądów. Rzutowało to niekiedy na samą koncepcję, zwłaszcza zaś na praktykę życia chrześcijańskiego, a szczególnie na praktykę sakramentu pokuty.

Podjmując zagadnienie grzechu nie można pominąć historii, która może w istotny sposób pomóc w poszukiwaniu lepszego ujęcia tej problematyki.

2. Z HISTORII PRZEMIAN W TEOLOGII GRZECHU

Istnieje pogląd, że dziedziną teologii, która była polem największych przemian, jest właśnie teologia grzechu. Gdyby nawet nie było to w pełni słuszne, to jednak jest w tym niemało prawdy. Przemiany te łączyły się z wieloma faktami z dziejów chrześcijaństwa, jak również z historią całej teologii. Koncepcja grzechu jest wypadkową nie tylko rozmaitych elementów życia chrześcijańskiego i kierunków w teologii, lecz także nurtów w filozofii, a także w kulturze, jak na przykład renesansu czy oświecenia.

Jak zagadnienie to jest złożone wskazuje historia i analiza semantyczna samych terminów. Wystarczy nadmienić, że tak znany grecki termin „hamartia” — grzech, miał inne znaczenie w klasycznej grece aniżeli powszechnie przyjęte w teologii. Wyraz ten oznaczał na przykład także „niespełnienie zadania” przez żołnierza u Homera lub „błąd w sztuce”

⁹ Wysuwane jest wręcz twierdzenie, że pojęcie grzechu nie jest jeszcze doprecyzowane. Por. S. Witek, Naruszenie porządku moralnego a teologiczne rozróżnienie grzechów, Rocz. Teol.-Kan. 20 (1973), z. 3, 25; odnośnie do „słabości” wypowiedzi o grzechu por. także T. Sikorski, Polaryzacja „walki z grzechem”, Chrześcijańskie życie, 1977, nr 5, 38 - 48.

u Arystotelesa¹⁰. My zaś jesteśmy przyzwyczajeni do pewnych utartych w ciągu wieków schematów językowych i pojęciowych, które wymagają dzisiaj nieraz reinterpretacji.

Historia pojmowania grzechu stanowi osobną dziedzinę badań w dziejach teologii i zapoznanie, nawet z głównymi tylko jej liniami, w zwięzły sposób byłoby tu niemożliwe. Aby jednak przybliżyć obraz tych przemian, zwrócimy uwagę na niektóre bardziej istotne punkty w nauce o grzechu u kilku teologów oraz na czynniki, które zaważyły w jakiejś mierze na tych przemianach.

Wydaje się słuszne wskazać na naukę Orygenesesa. Jej znaczenia dla teologii, rozwijającej się na Wschodzie, a poprzez Ewagriusza i Kasjana także na Zachodzie, nie można nie doceniać. Myśliciel ten zajmował się szeroko problematyką grzechu, widząc w nim przeciwieństwo cnoty, a więc i antytezę życia chrześcijańskiego. Przyczynę zła upatrywał w wolnej woli człowieka i w płynącej stąd możliwości przeciwstawienia się Bogu. Tym tłumaczył dramaty życia ludzkiego, na które oddziałują negatywnie duchy upadłe. Grzech wpływa na człowieka destrukcyjnie, jest przyczyną wszystkich nieszczęść w dziejach ludzkości. Życie jest walką z grzechem, zakłada pomoc i udział Boga. On to jako lekarz, wychowawca i nauczyciel wkracza w dramat tej walki, przyjmując udział w zmaganiu się ludzkości z grzechem, pragnąc ocalenia i uratowania grzeszników¹¹.

Istotne znaczenie dla rozwoju teologii grzechu, zwłaszcza na Zachodzie, miała nauka św. Augustyna. Pojęcie grzechu u niego nie jest jednoznaczne. Według G. Armasa, wybitnego znawcy myśli moralnej Augustyna, grzech „w leksykonie augustyńskim oznacza... bądź czyn ludzki moralnie zły, bądź grzech pierworodny, bądź też karę za pierwszą winę, to jest niewiedzę i pożydlivość, z którymi człowiek się rodzi, bądź też czyn materialnie zły, to jest wykonany bez świadomości”¹². Może najczęściej jednak przytacza się augustyńskie określenie grzechu jako wykroczenia przeciwko prawu wiecznemu, uważając to określenie za podstawę późniejszych, tak popularnych, definicji grzechu, jako przekroczenia prawa. Poprzestawanie jednak na sformułowaniu mówiącym, że grzech jest działaniem lub pragnieniem przeciwnym prawu wiecznemu („peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem aeternam”)¹³, jako na określeniu grzechu u Augustyna, czy też tłumaczenie tego sformułowania w sensie legalistycznym jest znacznym uproszczeniem. Augustyn bowiem podaje i inne definicje, na przykład mówiącą o grze-

¹⁰ Por. J. Pieper, dz. cyt., 27 n.

¹¹ Por. G. Bardy, Origène, Paris 1931, 59 - 96; G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes, Regensburg 1958.

¹² G. Armas, Teologia agustiniana del pecado, Augustinus 1 (1956), 169.

¹³ Contra Faustum, XXII, 27, PL 42, 418.

chu jako o nieładzie i przewrotności: „Est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas; id est, a praestantiore conditore aversio, et ad condita inferiora conversio”¹⁴. Mówi również o grzechu jako zwrocie woli ku niewłaściwemu dobru: „Voluntas aversa ab incommutabili bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat”¹⁵. Grzech więc, według Augustyna, jest niewłaściwym korzystaniem z dóbr. Prawda ta staje się jaśniejsza przy uświadomieniu nauki doktora łaski o hierarchii dóbr zgodnie z porządkiem miłości (ordo amoris), o cnocie jako wyrazie tego porządku. Grzech, będąc przeciwieństwem cnoty, jest więc niczym innym jak tym, co burzy porządek miłości, jest miłością nieuporządkowaną¹⁶.

Niesłuszne jest nadawanie sensu legalistycznej koncepcji grzechu u Augustyna i z tego względu, że z ogromnym zdecydowaniem i naciskiem uwypukla on, iż przyczynę grzechu stanowi nadużycie wolności przez człowieka. Tym samym bardzo mocno podkreśla znaczenie elementu podmiotowego w czynie ludzkim, a więc i w fakcie grzechu¹⁷. Wprawdzie grzech wprowadził nieład do wnętrza człowieka, naruszył prymat ducha nad ciałem i zniszczył więź z Bogiem, lecz zasadniczym zadaniem człowieka jest walka z grzechem i jest ona, w ujęciu Augustyna, tak charakterystycznym rysem w życiu chrześcijańskim, że jeden z teologów (H. Rondet) nazywa go doktorem walki duchowej. Walkę tę prowadzi człowiek przeciwko trzem wrogom: światu, ciału i złemu duchowi. Powinien ich pokonać z Chrystusem, który odniósł zwycięstwo nad nimi¹⁸.

Reasumując więc, grzech u Augustyna można opisać jako przeciwieństwo cnoty, niewłaściwe korzystanie z dóbr, nadużycie wolności, naruszenie należytego porządku, bunt i niesprawiedliwość wobec Boga. Jako taki jest on wprowadzeniem nieładu do wnętrza człowieka, zburzeniem prymatu ducha nad ciałem i zniszczeniem więzi z Bogiem. Przyczyna grzechu ostatecznie tkwi w upadku pierwszych rodziców, a jego skutki są przekazywane dziedzicznie za pośrednictwem pożądliwości¹⁹. Augustyn, niekiedy nazywany moralistą pożądliwości²⁰, uczył, że przejawia się ona przede wszystkim w seksualności człowieka, jest następstwem grzechu i prowadzi do niego. Według wyrażenia Augustyna jest ona córą grzechu i jego matką. Pożądliwość, jeśli nawet przez chrzest przestała być grzechem, to pozostała słabością i czymś złym.

¹⁴ Quaest. ad Simpl., I, 2, 18, PL 40, 122.

¹⁵ De lib. arb., II, 19, 53, PL 32, 1, 269.

¹⁶ Por. J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg 1929, t. I, 110 - 128; F. Sawicki, U źródeł chrześcijańskiej myśli filozoficznej, Katowice, brw., 55 nn.; G. Armas, art. cyt. 169 - 172.

¹⁷ Por. G. Armas, art. cyt., 172 nn.

¹⁸ Por. tamże, 177; J. Mausbach, dz. cyt., t. II, 341 - 387.

¹⁹ Por. J. Mausbach, dz. cyt., t. II, 174 - 190.

²⁰ Por. H. Marrou, Saint Augustin et l'augustinisme, Paris 1957, 53.

Tak więc punktem wyjścia dla Augustyna w jego nauce o grzechu była prawda o grzechu pierwotnym, której dał podstawy w teologii zachodniej, nazywany też dlatego teologiem grzechu pierwotnego. Jego doktryna ujawnia głębokie zrozumienie słabości i grzeszności człowieka, tak istotne dla chrześcijańskiej antropologii i koncepcji moralnego działania człowieka.

Z kolei należy uczynić wzmiankę o znaczeniu poglądów św. Anzelma z Canterbury. Można w nim widzieć inspiratora nauki o zadośćuczynieniu — satysfakcji, doktryny ważnej dla ukształtowania soteriologii. Mając u źródeł ideę radykalnie pojętego posłuszeństwa i średniowieczne skoncentrowanie się na problematyce grzechu, nauka św. Anzelma nie tylko była jedną z przyczyn przyjęcia się pojmowania życia chrześcijańskiego jako gromadzenia zasług na życie wieczne, lecz także jurydycznego pojmowania grzechu i sakramentu pokuty²¹.

W historii teologii moralnej nie zawsze docenia się należycie znaczenie i wpływ nominalizmu. W tym wypadku trzeba podkreślić jego istotny związek między innymi z przyjęciem koncepcji nauki moralności jako etyki obowiązku. Nauka Ockhama zaś o woli Bożej w najwyższym stopniu wolnej (*voluntas Dei liberrima*) jako ostatecznym kryterium dobra moralnego, była poważnym czynnikiem torującym drogę do legalizmu także w pojmowaniu grzechu²².

Zasadnicze znaczenie dla rozwoju koncepcji grzechu miała w innym sensie z kolei nauka św. Tomasza z Akwinu, stosunkowo najlepiej znana²³. Akwinata przejął przede wszystkim w znacznym stopniu elementy doktryny św. Augustyna w tym zakresie. Jego najbardziej znana definicja grzechu jako odwrócenia się od Boga i zwrócenia ku stworzeniu²⁴, jest zaczerpnięta od biskupa z Hippony, a znajdowała się także już u św. Alberta Wielkiego. Nauka Tomasza ujmuje grzech jako zły czyn ludzki (*actus humanus malus*)²⁵, jako wykroczenie przeciwko normie postępowania. Ukazuje go jako odejście od celu życiowego właściwego człowiekowi i naruszenie porządku nadanego od Boga²⁶. Pojmowanie grzechu jako czegoś, co sprzeciwia się naturze ludzkiej, co jest przeciwne rozumowi, dało solidne podstawy dla racjonalnie pogłębionego usta-

²¹ Por. M. Ziółkowski, Anzelm z Canterbury, *Enc. Katol.*, t. 1, kol. 734.

²² Por. A. Ruf, *Sünde — was ist das?* München 1972, 94 n. Szerzej o wpływie nominalizmu na rozwój myśli moralnej, a więc i na problematykę grzechu por. S. Pinckaers, *La théologie morale au déclin du Moyen-Age: Le nominalisme, Nova et Vetera* 52 (1977), 209 - 221; J. Pryszmont, *Wyodrębnienie się teologii moralnej i jej dzieje do XVIII w.*, *St. Theol. Vars.* 20 (1982) nr 2, 162 - 167.

²³ Szerzej o teologii grzechu Akwinaty por. S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże*, Warszawa 1979, 394 nn.

²⁴ Por. *S. Th.* III, q. 86, a. 4, ad 1.

²⁵ Por. tamże, I - II, q. 71, a. 6.

²⁶ Por. S. Olejnik, *art. cyt.*, 69 n.

wienia problematyki grzechu. Należy podkreślić, iż u św. Tomasza jeszcze silniej niż u Augustyna jest uwydatniony w pojmowaniu grzechu fakt odejścia od Boga jako jego element konstytutywny. To „odwrócenie się od Boga” (*aversio a Deo*) i opowiedzenie się za dobrem stworzonym jest nie tylko czymś niewłaściwym, nieuporządkowanym, lecz oznacza zmianę zasadniczej orientacji życiowej przez naruszenie relacji do Boga, które mieści w sobie nawet pogardę dla Niego²⁷.

Aby uczynić bardziej zrozumiałymi dalsze przemiany w pojmowaniu grzechu, należy w tym miejscu uwzględnić także elementy już w jakiejś mierze pozateologiczne. Takim elementem, który pojawił się pierwotnie już we wczesnym chrześcijaństwie, była pokuta publiczna. Praktyka ta wymagała ze strony Kościoła oceny wykroczeń, których sprawcy mieli być poddani kościelnym sankcjom. Podstawę do tego stanowił zewnętrzny fakt grzechu. Sprawa ta jeszcze bardziej nabrała znaczenia, gdy zaczęła wchodzić w życie praktyka spowiedzi prywatnej. Dla jej potrzeb przygotowywano księgi penitencjalne, stanowiące katalogi kar, które miały być nałożone jako pokuta na grzesznika, aby ten mógł uzyskać absolicję (termin ten wszedł wówczas w użycie)²⁸. To właśnie zjawisko przyjęcia się tzw. pokuty taryfowej wywarło znaczny wpływ na dalszy rozwój teologii grzechu. Wchodził bowiem głównie w rachubę czyn spełniony i jego moralna ocena, a nie subiektywne uwarunkowania grzesznika²⁹.

Nie bez wpływu na rozumienie grzechu były też dwa czynniki z okresu rodzącej się scholastyki. Pierwszym z nich — to zwrot ku filozofii starożytnej. W połączeniu z poglądem, że sprawa obyczajów należy do filozofii a nie teologii fakt ten wywrze w przyszłości wpływ na myśl moralną, a także i na teologię grzechu, kierując ją ku pewnemu znaturalizowaniu. Drugim czynnikiem był wzrost zainteresowania prawem kościelnym i rzymskim. We wpływie prawników na ujęcie wielu zagadnień w życiu kościelnym, w tym także w wielu wypadkach na ujęcie grzechu, można widzieć jedną z dalszych przyczyn legalizmu w późniejszych ujęciach problematyki grzechu.

Wśród zjawisk mających znaczenie dla historii nauki o grzechu znajdują się również dyskusje prowadzone już od wczesnego średniowiecza nad grzechem powszednim. Rozróżnienie grzechów na powszednie i ciężkie znał już św. Augustyn, lecz się nim nie zajmował, uważając,

²⁷ Por. In IV Sent. d. 9, q. 1, a. 3, sol. 3.

²⁸ Por. C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Paris, 1969, 17 n., H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, z. 3, Freiburg² 1978, 69 - 86; J. Pryszmont, *Z dziejów myśli moralnej w średniowieczu*, *St. Theol. Vars.* 20 (1982) nr 1, 270 - 273.

²⁹ Por. Z. Sarelo, *Leczniczy charakter pokuty*. *Z historii zagadnienia*, *St. Theol. Vars.* 21 (1983) nr 2, 24 nn.

ze ciężkość winy osądzi Bóg³⁰. Wprowadzenie tego rozróżnienia nie usuwało niepewności. W związku z powszechnym przyjęciem się praktyki spowiedzi i potrzebą ustalenia, kiedy zachodzi grzech ciężki, który stanowi materię konieczną sakramentu pokuty, zagadnienie to stało się przedmiotem wielu rozważań. Nie przyjęła się propozycja Dunsza Szkota, według której grzech w sensie ścisłym, to znaczy ciężki, jest wykroczeniem przeciwko przykazaniu Boga, lekki zaś jest tylko przekroczeniem rady Bożej. Dyskutowano więc między innymi nad tym, czy grzech powszedni przez uwielokrotnienie działania może się stać grzechem ciężkim, a przede wszystkim, jak ustalić granicę między grzechem powszednim i śmiertelnym³¹.

Dyskusje te doprowadziły do zasadniczych ustaleń, między innymi iż grzech powszedni stwarza grunt, dyspozycję, a nawet okazję do popełnienia grzechu ciężkiego. Sama różnica między grzechem ciężkim i powszednim nie polega na mniejszym lub większym odwróceniu się od Boga. Grzech ciężki jest totalną decyzją zerwania z Bogiem, powszedni zaś nie niweczy właściwego odniesienia do Boga. Tomasz wprowadził do określenia obu rodzajów grzechu rozróżnienie, które stało się wytyczną dla teologii wieków późniejszych: grzech ciężki jest nieporządkiem w odniesieniu do samego celu ostatecznego człowieka, podczas gdy grzechy lekkie są nieporządkiem odnośnie do środków prowadzących do tego celu³².

Znamienną jest rzeczą, iż pierwotnie podstawy określenia grzechu lekkiego upatrywano głównie w niedoskonałości czynu, a więc przede wszystkim w subiektywnym nastawieniu człowieka, a nie w materii, czyli w samej treści grzechu³³. Grzech powszedni zresztą, jak to podniósł św. Tomasz, powinien być rozumiany jako grzech tylko w znaczeniu analogicznym³⁴.

Niestety, w następnym okresie nie zastanawiano się na ogół bliżej nad niedoskonałością czynu ludzkiego, lecz ostrze refleksji teologicznej zostało skierowane ku przedmiotowi, który był celem działania grzesznego. Całe zainteresowanie dotyczyło przede wszystkim możliwie dokładnego określenia tego, co nazywa się materią grzechu, czyli przedmiotu czynu grzesznego. Dla osiągnięcia tego wprowadzono wiele kategorii, według których można było przedmiot grzechu rozróżnić. Refleksja nad istotą grzechu skupiła się na tym, co można było wymierzyć i uchwycić od strony przedmiotowej. Przyczyną takiego kierunku rozwoju teologii grzechu był wymóg stworzenia teorii przydatnej dla

³⁰ Por. De bono conjugali, 6, PL 40, 178.

³¹ Por. A. Ruf, Sünde — was ist das?, München 1972, 87 - 90.

³² Por. S. Th. I - II, q. 88; także A. Ruf, dz. cyt., 90 n.

³³ Por. A. Ruf, dz. cyt., 91 n.

³⁴ Por. S. Th., tamże.

praktyki sprawowania sakramentu pokuty, który w tym czasie stał się szczególnie doniosłym środkiem kształtowania życia moralnego. Tego rodzaju, zbyt jednostronne, rozważanie grzechu głównie ze względu na jego przedmiot, doprowadziło do tego, że podział grzechów według stopnia ciężkości praktycznie był dokonywany w oparciu o abstrakcyjne określenie przedmiotu⁸⁵.

Teologowie, jak to jeden z autorów złośliwie, a może i w pewnym sensie trafnie zauważył, stali się jurystami Boga i jako Jego zastępcy tutaj na ziemi, mając władzę sądenia i rozwiązywania, zbyt schematycznie dokonywali rozstrzygnięć moralnych. Dla realizacji tego wprowadzili cały szereg dystynkcji, rozróżnień, które miały pomóc w odróżnianiu grzechów ciężkich i lekkich. Wyróżniono więc grzechy ciężkie w całym zakresie czynów możliwych w tej kategorii („e toto genere peccata gravia”), których materia jest ze swej istoty wielka i niepodzielna. Obok nich zaś mówiono o grzechach ciężkich z samego swego rodzaju, tak jak poprzednie, a więc rodzajowo ciężkie („e genere suo peccata gravia”), lecz niekiedy mające charakter grzechów tylko lekkich ze względu na niepełną niejako, małą materię czynu.

Małość materii stała się jakby kluczowym pojęciem systemu klasyfikacji czynów grzesznych. Pojęcie to było znane i we wcześniejszej tradycji, później jednak rozumiane głównie jako przypadłość, cecha w sensie kwantytatywnym. W ten sposób ilość stała się głównym elementem w określaniu stopnia dobroci względnie zła w moralnym działaniu. Pozwalało to klasyfikować grzechy według ich rodzaju i ciężkości i dawać orientacyjne wskazania dla moralności określonych czynów i moralnych decyzji człowieka. Temu służyły katalogi grzechów sporządzane przez teologów, w których, w sposób niedostatecznie uzasadniony, podawano rozstrzygnięcia, starając się natomiast możliwie dokładnie określić wielkość materii np. w uncjach, w sumie pieniężnej itp. Ta pewność, jaką dawał ten system przy kształtowaniu sumień, była okupiona zbyt wielką ceną w postaci wytwarzania się jednostronnej i kazuistycznej mentalności. Rozpatrywanie grzechu od strony przedmiotu prowadziło do wypaczenia całości zagadnienia, zatracania biblijnego sensu grzechu⁸⁶.

To skostnienie w koncepcji grzechu posunęło się dalej i stało się szczególnie widoczne w okresie potrydenckim. Na Soborze tym bowiem uwypuklono rolę sakramentu pokuty w życiu chrześcijańskim, uwydatniono obowiązek wyznawania grzechów ciężkich co do liczby i rodzaju i w razie potrzeby także ich okoliczności⁸⁷. Koncepcja sprawowania

⁸⁵ Por. A. Ruf, dz. cyt., 92 - 95.

⁸⁶ Por. tamże, 95 - 98.

⁸⁷ Por. Conc. Trid., Doctrina de sacramento paenitentiae, Denz.-Schönm.,

sakramentu pokuty „per modum actus iudicialis” i traktowanie spowiednika jako sędziego przyczyniły się do pogłębienia legalizmu w ujmowaniu grzechu. Podkreślenie roli Kościoła jako instytucji rzutowało w jakiejś mierze i na pojmowanie sakramentu pokuty. Znalazło to wyraz w trosce o uwierzytelnienie znaczenia rozgrzeszenia od strony zewnętrznej³⁸. Przygotowanie spowiedników, na co kładziono duży nacisk, polegało na kształceniu ich w umiejętności rozstrzygania o ciężkości grzechów. To zaś z kolei łączyło się ze skupieniem uwagi na stronie przedmiotowej grzechu³⁹.

Nie trzeba dodawać, że spory o tak zwane „systemy moralne”, służące formowaniu sumienia w konkretnych wątpliwych przypadkach, przyczyniły się do pogorszenia sytuacji, a zarówno laksyzm, jak rygoryzm były powodem wielu niejasności pojęć w teologii moralnej. Jej zaś baza teologiczna ogólna była zazwyczaj bardzo skromna, pozbawiona odpowiednich danych biblijnych i dogmatycznych⁴⁰.

Dopiero w XIX wieku J. Sailer i J. B. Hirscher mieli zainicjować w poważniejszy sposób zwrot ku docenieniu znaczenia podmiotu w działaniu moralnym. Jest rzeczą znaną, jak rozmaite były koleje tego procesu. Jeszcze i dziś można spotkać się z ułatwionym spojrzeniem na problem grzechu, głównie z przedmiotowego punktu widzenia.

W historycznym rozwoju problematyki grzechu na jego ujęcie wywierały wpływ kolejne okresy w rozwoju kultury. Między innymi okres Oświecenia przyczynił się do znaturalizowania nauki moralności. W nim też, nie bez słuszności, T. Steinbüchel widzi początek i częściowo przyczynę tego, co może być nazwane rozpadem chrześcijańskiego etosu, którego skutki i dalszy postęp, według tego autora, obserwujemy i w naszych czasach⁴¹.

3. WAŻNIEJSZE TEOLOGICZNE OKREŚLENIA GRZECHU

Wyżej przedstawione uwagi mogą być materiałem orientującym w rozwoju koncepcji grzechu i dają wyobrażenie o przemianach w jego teologii, o ich głębi i zakresie. Uwagi te mogą stanowić pomoc w poszukiwaniu bardziej pogłębionych ujęć grzechu, odpowiadających treści

nr 1663 nn. Por. także J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, 70 n.

³⁸ Por. *Doctr. de sacr. paenit.*, *Denz.-Schönm.*, nr 1679 nn., a także can. 7, tamże nr 1707; H. Vorgrimler, dz. cyt., 177 - 182.

³⁹ Por. A. Ruf, dz. cyt., 98 - 102; J. Theiner, dz. cyt., 70 n.; Z. Sareło, art. cyt., 31.

⁴⁰ Por. J. G. Ziegler, *Moralssysteme*, *LThK*, t. 7, kol. 612 n.; J. Pryszynt, *Wyodrębnienie się*, art. cyt., 191 - 195.

⁴¹ Por. *Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1951, 34 - 50.

tego zjawiska a jednocześnie lepiej nadających się do wykładów i bardziej praktycznych w działaniu pastoralnym. Pomocą w tym poszukiwaniu może być też jednak uwzględnienie niektórych spośród licznych określeń grzechu proponowanych w dotychczasowych opracowaniach teologicznych.

Zestaw takich określeń przedstawił między innymi O. Mochti jako wynik swych badań nad pojmowaniem grzechu przez niemieckich moralistów drugiej połowy XIX wieku⁴². W tym czasie występują zarówno teologowie poszukujący nowych ujęć jak i posługujący się tradycyjnymi schematami, dlatego przegląd pojęć dokonany przez autora jest szeroki i może być pomocny w podjętych tu rozważaniach.

Mochti⁴³ sprowadza występujące znaczenia, związane z pojęciem grzechu, do następujących kategorii:

1. grzech jako przeciwieństwo cnoty, względnie dobra;
2. grzech w wymiarze moralnym — jako przekroczenie prawa moralnego;
3. grzech w wymiarze antropologicznym, pojmowany jako egoizm, miłość własna, jako wypaczenie tego, co istotne w człowieku, jako narastający i rozwijający się proces;
4. grzech wreszcie w płaszczyźnie teologicznej jako odpadnięcie od Boga, niewiara, jako obraza Boga, naruszenie czy też zniszczenie konstytutywnej dla człowieka relacji do Boga, jako „nie” wobec naśladowania Chrystusa, grzech w jego społecznym i eklezjalnym wymiarze, a w końcu jako Tomaszowe „odwrócenie się od Boga i zwrócenie do stworzenia”⁴⁴.

Widoczne jest, że niektóre z tych ujęć grzechu są zbliżone do siebie. Widoczne jest również, że jedne z nich mają okreśone podłoże filozoficzne, inne zaś teologiczne. Tego rodzaju przegląd daje pewne wyobrażenie o spotykanych określeniach grzechu, ale nie stanowi oczywiście wystarczającej podstawy do pełnego, syntetycznego i usystematyzowanego określenia grzechu.

Trzeba stwierdzić z kolei, że trudno w praktyce posługiwać się określeniami grzechu występującymi w dokumentach Soboru Watykańskiego II, takimi jak: pomniejszenie człowieka (KDK 13), jego osłabienie (KDK 4), skażenie (KDK 12), zranienie (KDK 14), a także zniekształcenie podobieństwa Bożego (KDK 22), zepsucie serca ludzkiego (KDK 11) lub brak wierności Duchowi Świętemu (KDK 43). Są to bowiem określenia obrazowe i ukazujące raczej poszczególne aspekty grzechu.

⁴² Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moralthologen des deutschen Sprachraumes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Regensburg 1981.

⁴³ Wesensverkehrung des Menschen, tamże, 317 n.

⁴⁴ Por. tamże, 311 - 331.

Nie wnosi też, jak się wydaje rozstrzygających elementów do rozważań nad właściwym ujęciem istoty grzechu rozpatrywanie jego wymiaru indywidualnego oraz społecznego, tak mocno obecnie uwydatniane. Są to bowiem dwa aspekty grzechu, nie decydujące o jego istocie. Nie wnosi też zasadniczych elementów pojęcie „grzechu strukturalnego”, wprowadzone w teologii najnowszej, a uwzględniane także między innymi w wypowiedziach uczestników kolejnego Synodu Biskupów. Do rozwiązania problemu istoty grzechu nie wniosła zbyt wiele dyskusja prowadzona na temat proponowanej trójczłonowej klasyfikacji grzechu.

Wydaje się, że stosując dość znaczne uogólnienia, można dotychczas spotykane określenia grzechu sprowadzić do trzech zasadniczych⁴⁵. Niewątpliwie będzie to obraz w dużej mierze uproszczony, ale, jak się wydaje, pożyteczny w poszukiwaniu określenia grzechu.

1. Najczęściej spotykanym określeniem grzechu, nie tylko w publikacjach z zakresu teologii moralnej, lecz przede wszystkim w katechizmach i podręcznikach do nauki religii, a stąd w świadomości chrześcijan, jest pojęcie grzechu jako „nieposłuszeństwa”. Jest to określenie o pochodzeniu niewątpliwie biblijnym i należące do języka biblijnego. Opowiadanie o pierwszym grzechu jest historią nieposłuszeństwa człowieka. Prawda, że człowiek jako stworzenie powinien wypełniać wolę Bożą, jest przewodnią zasadą Starego Testamentu. U jej podstaw leży idea przymierza narodu wybranego z Bogiem i wypływająca stąd obowiązywalność dekalogu. Przekroczenie przykazań Jahwe było uważane za grzech naruszający zawarte przymierze. W Nowym Testamencie również nieobca jest myśl, że posłuszeństwo jest istotnym obowiązkiem wobec Boga. Grzech jest nieposłuszeństwem — głoszą teksty Mt 7, 21 i Rz 5, 19. Klasyczny zaś tekst z 1 Listu św. Jana 3, 4 stwierdza: „Każdy kto grzeszy, dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem”⁴⁶. W dziejach teologii do upowszechnienia się tego określenia grzechu przyczyniło się znane określenie grzechu u św. Augustyna jako wykroczenia przeciwko prawu wiecznemu. W pewnej mierze na rozpowszechnienie tego pojęcia w teologii wpłynęła twórczość św. Alfonsa Liguoriego, w którego teologii dominuje tego rodzaju koncepcja grzechu.

Określenie grzechu jako nieposłuszeństwa wobec Boga posiada swoje walory, bowiem bardzo mocno uwydatnia religijne znamię powinności moralnej. Bóg jest ukazany jako ostateczna podstawa obowiązku, grzech zaś jako bunt przeciwku Niemu, akt pychy, samowoli człowieka. Pojęcie to jest bardzo proste, łatwe do zrozumienia. Dlatego poprzez wieki

⁴⁵ Schemat powyższy zaczerpnąłem z artykułu H. J. Müllers, Was ist die Sünde?, w: Wege der Umkehr. Busse und Erneuerung im Ordensleben, Kvelaer 1972, 25 - 49.

⁴⁶ Por. tamże, 30.

utrzymało się w kazaniach, w katechezie i ogólnie w działalności duszpasterskiej. Ma jednak i strony ujemne. Jedną z nich jest przerzucenie pewnych rysów porządku społecznego na koncepcję Boga i na całą relację człowieka do Niego, jako do feudalnego władcy, w tym także Pana i Sędziego. Tworzenie listy nakazów i zakazów Bożych prowadziło do koncepcji etyki obowiązku, a w konsekwencji do ujęcia nauki o moralności w kategoriach minimalistycznych. Doskonałość chrześcijańską w związku z tym pozostawiono osobom stanu zakonnego i duchownego, czyniąc ją przedmiotem ascetyki. Takie rozumienie grzechu wiązało się z niewłaściwym pojmowaniem zarówno religii, jak i moralności. W tym świetle zrozumiałą jest zarzut wysunięty w swoim czasie przez K. Marksa, któremu koncepcja Boga przypisywała okres feudalny, a którego nakazy są przyczyną alienacji człowieka.

Inną cechą ujemną takiego pojmowania grzechu jest to, że prowadziło ono do rozumienia grzechu jako przekroczenia prawa moralnego, a w konsekwencji w znacznej mierze do statycznego i negatywnego, legalistycznego pojmowania moralności chrześcijańskiej i urzeczowienia samej koncepcji grzechu. To zaś z kolei odbiło się na pojmowaniu sposobów jego przewyżczenia. Kryło się w tym niebezpieczeństwo z jednej strony powierzchowności, tworzenia poczucia własnej sprawiedliwości (faryzeizm), lub z drugiej strony — niebezpieczeństwo skrupulanckiej bojaźliwości, wynikającej z często infantylnej obawy przed obrazą Boga⁴⁷.

Pojęcie obrazy Boga, kojarzące się z nieposłuszeństwem, jakim jest grzech, jest i obecnie w dość powszechnym użyciu. Jest to pojęcie używane już przez Ojców Kościoła, zwłaszcza przez Augustyna. Od nich zaczerpnął to pojęcie św. Tomasz⁴⁸. Pojęcie grzechu jako obrazy Boga uwydatnione zostało przez Sobór Trydencki i przyjęte przez wielu moralistów, a szczególnie stało się powszechne w potocznym użyciu w Kościele⁴⁹. Pojęcie to bardzo dobrze ukazuje, iż ostateczna podstawa prawa moralnego znajduje się w Bogu jako Prawodawcy i że człowiek powinien je posłusznie przyjąć i okazać gotowość jego zachowania. Kto zaś tego nie czyni, ten znieważa i obraża samego Prawodawcę. Określenie to ze względu na jego zbieżność z ludzkim pojmowaniem wykroczenia było łatwiejsze do zrozumienia. Trudniej jednak trafia do człowieka współczesnego. Jest ono też chyba, zbytnim uproszczeniem i w pewnym sensie antropomorfizmem nie wystarczającym do wyjaśnienia moralnej

⁴⁷ Por. tamże, 31.

⁴⁸ Por. S. Th., q. 77, a. 4.

⁴⁹ Nie trzeba dowodzić powszechności użycia tego określenia. Wystarczy tu wspomnieć o najczęściej przyjętej wśród wiernych formule podczas spowiedzi, zapowiadającej wyznanie grzechów: „Następującymi grzechami obraziłem Pana Boga”.

relacji między Bogiem i człowiekiem⁵⁰. Już zresztą F. Linßenmann zauważył, że pojęcie to raczej więcej zaciemnia niż wyjaśnia⁵¹.

Drugim najczęściej spotykanym określeniem grzechu jest „naruszenie porządku”⁵². Określenie to, wywodzące się głównie z tradycji Tomaszowej, akcentuje, iż przez grzech człowiek narusza ustanowiony przez Boga ład, odwraca się od Niego jako swego celu życiowego i zwraca się w nieuporządkowany sposób do stworzeń, to znaczy do ludzi lub do rzeczy. Tym ostatnim przypisuje wartość, której w sobie nie mają i w ten sposób podważa właściwą hierarchię wartości i celów. Na miejsce Boga człowiek stawia niejako uznane przez siebie bożki, kierując się przy tym miłością własną. To odwrócenie porządku jest też swoistym samoubóstwieniem⁵³. Tego rodzaju koncepcja ma podstawy w Piśmie Świętym. Opowiadanie o upadku grzechowym pierwszych rodziców wymienia jako element istotny pokusy do grzechu tę możliwość: „Będziecie jako Bóg znać dobro i zło” (Rdz 3, 5). Przekroczenie przykazania jest swego rodzaju niewłaściwą autoafirmacją człowieka. Św. Paweł dokładnie opisał to odwrócenie właściwego porządku przez grzech i wskazał w nim źródło wszystkich grzechów ludzi wobec siebie (por. Rz 1, 18-32).

Późniejsza teologia rozbudowała dość szeroko właśnie pojęcie grzechu jako nieporządku. Ukazała metafizyczne podstawy tego rodzaju koncepcji, przedstawiając Boga jako doskonałą prawdę i Dobro, a więc jako podstawę i cel życia ludzkiego, jako punkt wyjścia i dojścia w doskonaleniu się człowieka, jako sposób zrealizowania swego celu i przeznaczenia. Grzech jest zaprzeczeniem tego porządku, a tym samym negacją właściwego celu życiowego, brakiem w samym bycie. W tym pojęciu grzechu nie tyle jest podkreślone, że prowadzi on do śmierci, ile to, że mieści w sobie jej zarodek⁵⁴.

Podstawowe wymagania moralne w tym ujęciu wypływają z natury człowieka, z samego jego bytu i są zrozumiałymi konsekwencjami jego istnienia jako człowieka, afirmacją własnego istnienia i to w kontekście współżycia z ludźmi i rzeczami na drodze do rozwoju i doskonałości. Stąd wypływa słuszność zasady, że postępowanie człowieka musi odpowiadać jego bytowi. Wszelkie bowiem działanie jest wyznaczone samą naturą bytu działającego (agere sequitur esse). Człowiek zatem również spełnia swe człowieczeństwo a nie zaprzecza mu, gdy jego działanie jest zgodne z jego naturą. Powinność moralna wynika z samego bytu. Grzech w tym rozumieniu jest niejako samozniszczeniem, działaniem przeciwko

⁵⁰ Por. O. Mochti, dz. cyt., 319.

⁵¹ Por. Lehrbuch der Moraltheologie, 153.

⁵² Por. S. Witek, art. cyt., 26 nn.

⁵³ Por. O. Mochti, dz. cyt., 313 n.; H. J. Müller, art. cyt., 31 n.

⁵⁴ Por. H. J. Müller, art. cyt., 32.

rozwojowi człowieka, przeszkodą dla właściwego działania jego wolności — jest swego rodzaju brakiem rzeczywistej, właściwie pojętej wolności⁵⁵.

Takie rozumienie działania moralnego i powinności może być odniesione także do tego, co określa się jako „porządek nadprzyrodzony”. Chrzest udziela człowiekowi nowego istnienia i dlatego staje się on „nowym stworzeniem”. Ta nowa rzeczywistość jest podstawą wyznaczającą powinność moralną. Postępowanie człowieka winno odtąd rozwijać się jako realizacja podarowanej mu wspólnoty z Chrystusem. To, czym człowiek stał się przez łaskę, ma on urzeczywistniać w wolnym działaniu w porządku swego ściślejszego „bycia z Bogiem”⁵⁶.

Przedstawione tu ujęcie grzechu nosi w sobie pewien rys racjonalizmu. Pojmowanie grzechu jako czegoś, co sprzeciwia się naturze i rozumowi, ujawnia wiele przesłanek o charakterze humanistycznym. Przyjęcie wymagania zgodności z naturą i rozumem w działaniu ludzkim zawiera szereg elementów pozytywnych. Cenne w tej koncepcji jest więc podkreślenie potrzeby racjonalnego uzasadnienia dla norm, ukazanie, co jest normą niezmienną i absolutną, jaki jest sens tego, czego Bóg domaga się od nas. Koncepcja ta zakłada określoną interpretację prawa naturalnego, wyjaśnia na czym polega moralna powinność człowieka i tłumaczy fakt, że człowiek może zawieść w tej dziedzinie⁵⁷.

Przy założeniu, że nie pojmuje się człowieczeństwa w sposób całkowicie statyczny, można lepiej ukazać dążność człowieka do rozwoju, jego twórcze poszukiwanie właściwego porządku. Natomiast trudniej zrozumieć postępowanie człowieka jako wynik bezpośredniego, intuicyjnego przeżycia, trudniej też ukazać wszystkie komponenty postępowania wypływające z wiary, a może przede wszystkim z teologii Krzyża. Wprawdzie naruszenie „porządku” jest dobrze ukazane jako jego zaprzeczenie, jako bunt i sprzeciwienie się Bogu, lecz podobnie jak przy ujęciu grzechu jako przekroczenia przykazań nie dość wyraźnie ukazane jest odniesienie osobowe człowieka do Boga z wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami.

Trzecim wreszcie podstawowym określeniem grzechu jest „odmowa miłości Bogu”, jej odrzucenie. U podstaw tego rozumienia grzechu leży pojęcie Boga jako Boga miłości, który wzywa człowieka nie do czego innego, jak do oddania się Mu w miłości. „Przykazanie miłości” jest naczelnym i podstawowym nakazem Chrystusa (por. m.in. Mk 12, 29-31)⁵⁸.

⁵⁵ Por. H. J. Müller, art. cyt., 32 n.; J. Pieper, dz. cyt., 48 - 55.

⁵⁶ Por. H. J. Müller, art. cyt., 33.

⁵⁷ Por. tamże, 34; J. Pieper, dz. cyt., 55 - 62.

⁵⁸ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München² 1962, 65 - 81; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris 1965, 481 - 548.

Inne przykazania Boga, za którymi On sam stoi, są dane dla ochrony miłości i dla pomocy w jej spełnieniu. Wskazują kierunek i wytyczają granice ludzkiego działania, tworzą porządek, który bez miłości nie mógłby istnieć. W ten sposób są wyrazem Bożej miłości. Ich wypełnienie ma być świadectwem miłości człowieka do Boga, znakiem wiary w Niego i życia z Nim. Grzech w tym ujęciu jest odrzuceniem dialogu miłości z Bogiem, który On pragnie prowadzić z człowiekiem poprzez swego Syna, jest odrzuceniem wspólnoty zaofiarowanej przez Niego. Grzech, będąc wypowiedzeniem „nie” także wobec bliźniego, jest tym, co niszczy życie społeczne, jest przyczyną alienacji społecznej. Grzech jest także wypowiedzeniem „nie” przez człowieka wobec siebie samego. Odrzucając miłość, człowiek niejako kaleczy i gubi siebie samego. Grzech w tym ujęciu jest to także danie priorytetu wartościom stworzonym, skończonym przed wartością personalną, która ukazuje się jako nieskończona. Ujęcie to pozwala przedstawić naukę moralności chrześcijańskiej nie tylko jako etykę nakazów i zakazów, obwarowanych sankcjami. To ujęcie grzechu jest obecnie najczęściej spotykane w nauczaniu Magisterium Kościoła, w języku teologicznym i w akcji duszpasterskiej⁵⁹.

Cechy pewnego podobieństwa do powyższego ujęcia można dostrzec w określeniu grzechu jako „egoizmu”, szukania siebie samego, nieuporządkowanej miłości własnej. Myśl tę można znaleźć już u św. Augustyna. Wyraźnie występuje ona u św. Tomasza, który wskazał na związek grzechu z nieuporządkowaniem miłości: „inordinatus amor sui est causa omnis peccati”. Od niego nauka ta została przejęta przez scholastykę, a później podjęta przez neoscholastykę⁶⁰.

W wieku XIX myśl o grzechu jako egoizmie uczynili istotnym wątkiem swojej nauki o grzechu — hamartiologii J. Sailer i J. B. Hirscher. Nie był to jednak wpływ scholastyki (wiadomo, że np. Hirscher był jej zdecydowanym przeciwnikiem), lecz najprawdopodobniej uczynili to pod wpływem etycznej doktryny I. Kanta i protestanckiej teologii. Kant zdecydowanie starał się eliminować miłość własną z czynu moralnego. Jest rzeczą znaną, że wywarł on wpływ na Sailera (mimo całego jego anty-kantowskiego nastawienia)⁶¹, a poprzez niego i na Hirschera. W teologii protestanckiej, nie bez wpływu Kanta, egoizm jako wyrażenie istoty grzechu, znalazł szerokie rozwinięcie⁶².

⁵⁹ Por. H. J. Müller, art. cyt., 34 - 37.

⁶⁰ S. Th. I - II, q. 77, a. 4.

⁶¹ Por. O. Mochti, dz. cyt., 314 n.

⁶² Por. G. Fischer, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moral-theologische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers, Freiburg 1953, passim, szczególnie 48; B. Jendrosch, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, 178 - 204; J. Pryszmont, Z historii teologii moralnej w ostatnich wiekach. W kierunku odnowy, St. Theol. Vars. 21 (1983) nr 1, 21 n.

Dla katolickiej teologii tak mocne zaakcentowanie znaczenia egoizmu w życiu moralnym jest w takiej formie nie do przyjęcia. Ma bowiem u podstaw przesadne uwydatnienie przez protestantów skutków grzechu pierwotnego jako „zepsucia” natury ludzkiej przez ten grzech. Pojęcie to natomiast pozwala lepiej zrozumieć przekroczenie granicy między słuszną miłością własną a egoizmem, który staje się grzechem. Zachodzi tu wyniesienie własnego ja do roli centrum zamiast Boga i nadanie tak samo niewłaściwej perspektywy odniesieniu człowieka do współbraci i otaczającego świata⁶³. Wydaje się, że istotnie stosunki w dzisiejszym świecie są w szczególny sposób naznaczone piętnem egoizmu⁶⁴. Stąd uświadomienie sobie tego momentu poprzez tego rodzaju określenie grzechu może mieć niemałe praktyczne znaczenie⁶⁵.

Kończąc, wypada stwierdzić, iż można mówić o wyraźnym wzajemnym uzupełnianiu się głównych i najczęściej spotykanych określeń grzechu. Jednostronność w posługiwaniu się nimi prowadziła w przeszłości do opacznych i mylących pojęć o grzechu. To zaś odbijało się ujemnie zarówno na teorii moralności jak i na praktyce życia chrześcijańskiego.

Stąd wydaje się słuszne, iż autorzy współcześni akcentują potrzebę całościowego ujmowania problematyki grzechu i uwzględnienia w jego koncepcji wszystkich występujących w nim aspektów. Należy przy tym zwrócić także uwagę, że w pojmowaniu grzechu konieczne jest unikanie jednostronnego psychologizowania lub socjologizowania, to znaczy dostrzegania w zjawisku grzechu jedynie czynników psychicznych lub społecznych, a nie autentycznie moralnych. W tworzeniu poprawnej koncepcji grzechu wysiłki powinny iść w kierunku ukazania konstytutywnych elementów grzechu w sposób jak najpełniejszy, a jednocześnie przemawiający do dzisiejszego człowieka. Koncepcja ta winna ukazywać problem grzechu w płaszczyźnie odniesienia człowieka do Boga — nie pomijając przy tym wymiaru grzechu zarówno indywidualnego, jak i społecznego.

⁶³ Por. O. Mochti, dz. cyt., 314 n.

⁶⁴ Por. tamże, 315 n.

⁶⁵ Interesująca jest uwaga B. Weltego, że człowiek bywa niekiedy daleko od miłości. Właśnie dziś można mówić o zjawisku oddalenia od miłości (Liebesferne) i o jej inflacji. Por. *Dialektik der Liebe*, Frankfurt a. M. 1977, 50.