

Ks. JAN KOWALSKI

PRZYCZYNY OSŁABIENIA POCZUCIA GRZECHU WE WSPÓŁCZESNEJ SPOŁECZNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

W ostatnich dziesiątkach lat obecnego wieku, wieku cywilizacji technicznej i sekularyzacji, problematyka grzechu, zarówno w teorii życia chrześcijańskiego, czyli w teologii, jak i w działalności duszpasterskiej, przybiera na znaczeniu. Zyskuje na swej ostrości. Staje się wprost palącą. A to ze względu na osłabienie, a nawet utratę poczucia grzechu czy jego świadomości u szerokich rzesz wierzących oraz dokonujące się przesunięcia, gdy chodzi o wrażliwość moralną młodego pokolenia. Co Papież Pius XII w przemówieniu do katechetów zebranych w październiku 1946 roku w Bostonie formułował jeszcze w trybie przypuszczającym: „być może, że największym grzechem świata współczesnego jest to, że ludzie zaczęli tracić świadomość grzechu”¹, obecnie stało się rzeczywistością. Rzeczywistość tę potwierdza Jan Paweł II w adhortacji. Stawia on pytanie, które jest powtórzeniem wypowiedzianego już wcześniej: „Czy nie grozi człowiekowi współczesnemu zaćmienie sumień? Wypaczenie sumień? Martwota, «znieczulenie» sumień?”². Odpowiedź jego jest zdecydowana twierdząca. „Zbyt wiele znaków wskazuje na to, pisze Papież, że... takie zaćmienie istnieje, co jest tym bardziej niepokojące, że sumienie to, które Sobór nazwał „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka” (KDK nr 16), jest „ściśle związane z wolnością

¹ Pio XII, *Discorsi e Radiomessaggi*, Città del Vaticano 1947, t. VIII (1946), s. 288.

² Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, Città del Vaticano 1983, t. V, vol 1 (1982), s. 861.

człowieka... „Stąd też sumienie w zasadniczej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka a zarazem o jego stosunku do Boga”³. W tej sytuacji w sposób nieunikniony zaciera się także poczucie grzechu... „Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje również zaćmienie poczucia Boga, a kiedy zagubi się ów decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, ztraca się także poczucie grzechu”⁴.

W papieskim, zdecydowanym przekonaniu o współczesnym stopniowym zmniejszaniu się poczucia grzechu mieści się także samo określenie tego poczucia na płaszczyźnie duchowej. Z punktu bowiem widzenia materialnego, metaforycznie rzecz biorąc, mieć „poczucie grzechu” oznacza dostrzegać szybko i właściwie, że jakieś postępowanie jest złe: niesprawiedliwe, egoistyczne, niereligijne. Słowem to, co nazywa się delikatnością sumienia⁵. Natomiast na płaszczyźnie duchowej, jak je rozpatruje Jan Paweł II, „poczucie grzechu” jest świadomością chrześcijańską, że każdy błąd moralny, każde zło moralne odnosi się do Boga i odpowiada Mu słowem „nie”. To „nie”, trzeba tu dodać, to nie tylko każdy czyn przeciwny religijności, ale także wykroczenie przeciw braciom. Każde naruszenie dobra wspólnego jest również samo w sobie dotknięciem Boga samego: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, mnieście nie uczynili” (Mt 25, 45). Poczucie zatem grzechu, świadomość grzechu jest zjawiskiem, jest pojęciem religijnym, podobnie jak samo pojęcie grzechu. Jest on złem człowieka „religijnego” tzn. „powiązanego” przez świadome relacje osobiste ze Stwórcą i Odkupicielem ludzkości.

Liczne elementy kultury współczesnej stają na przeszkodzie zarówno rozumieniu, jak i posiadaniu poczucia grzechu, związanego z poczuciem Boga. Jan Paweł II wskazuje przede wszystkim na „sekularyzm”. Ilustrację, choć nie najbardziej charakterystyczną, daje Th. Rey-Mermet. Średniowiecze było na wskroś religijne. Zatem wiele mówiło się o grzechu, a także o pokucie w Kościele, który utożsamiał się ze społeczeństwem politycznym. Podobnie „Ancien Regime”, choć w duchu coraz bardziej zsekularyzowany i pobłażliwy dla grzechu. Ale od dwóch stuleci społeczeństwo, przynajmniej zachodnie, żyje sekularyzacją, co jest zresztą normalne, i poganizmem, co już jest mniej naturalne. „Jakie państwo, pyta Th. Rey-Mermet w swoich przemówieniach, w swoim prawodawstwie, odwołuje się jeszcze do Boga? Rzadko, bardzo rzadko”⁶.

³ Tamże, s. 860.

⁴ Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et Paenitentia”, Watykan 1984, nr 18. W dalszym ciągu Adhortacja cytowana będzie: R e P z odpowiednim numerem.

⁵ Th. Rey-Mermet, Croise. Pour une redécouverte de la morale, Limoges 1985, s. 108.

⁶ Tamże, s. 110.

Chyba tylko, można dodać, czasem prezydent Stanów Zjednoczonych AP, Ronald Reagan, albo prezydent Szwajcarii na zakończenie swojego przemówienia z okazji święta Konfederacji Helweckiej w dniu 1 sierpnia. Większość panujących jest przekonana, że wolność religijna zasadza się na jednakowym szacunku, zarówno dla ateistów, jak i wierzących. W ten sposób poczucie Boga zanika, a wraz z nim, jego cień, jakim jest poczucie grzechu. A jest to zjawisko masowe.

Jan Paweł II idzie dalej i określa sekularyzm jako zespół „poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo «utruty własnej duszy»”⁷. Poglądy te głosi m.in. marksizm, w różnych swoich odmianach, którego idee, jeśli nie teoretycznie to z pewnością praktycznie, wycisnęły swoje piętno na mentalności współczesnego człowieka, co nie jest bez znaczenia dla rozumienia grzechu. Otóż dla myślicieli marksistowskich, teologia moralna, tzn. całość norm, którym powinien się człowiek poddać i do których odwołuje się chrześcijaństwo, gdy mówi o grzechu, nie „zstąpiła z nieba”, nie jest objawiona przez Boga. Jest ona ideologicznym wytworem infrastruktury ekonomicznej. Ponieważ istnieje taka a nie inna infrastruktura ekonomiczna, stąd też w jakiejś epoce dominująca jest taka a nie inna teologia moralna. Co więcej, jest ona na usługach konkretnego systemu politycznego. Chociaż chrześcijaństwo głosi, że cechą właściwą doktryny moralnej jest jej pochodzenie od samego Słowa Bożego, tzn. bezpośrednio z Ewangelii, w gruncie rzeczy jest ona na służbie panującej klasy. Wystarczy, twierdzą marksiści, czytać niektóre dokumenty biskupów wypowiadających się w przeszłości, niektóre katechezy o własności prywatnej, czy o socjalizmie, aby dostrzec, że faktycznie teologia moralna chrześcijańska często funkcjonowała jako ideologia w służbie jakiejś klasy. Stąd nieufność do problemu grzechu, który jest rozwijany w powiązaniu z taką teologią moralną, a którego koncepcja pozwalała na trwanie alienujących struktur ekonomicznych. Koncepcja ta poddawała krytyce, przynajmniej do niedawna — twierdzą marksiści — postępowanie jedynie na płaszczyźnie indywidualnej z punktu widzenia czysto osobistego, intymnego. Zawinienie wobec Boga i nawrócenie serca, czego domagają się chrześcijanie, miałyby dyspensować od osądu przyczyn realnych ludzkiej alienacji. Przyczyn, które mają w rzeczywistości pochodzenie społeczne.

Wraz z Janem Pawłem II przyczyn zaniku poczucia grzechu we współczesnym społeczeństwie trzeba szukać także w „dwuznaczności,

⁷ Re P nr 18.

w którą się popada, przyjmując niektóre wyniki wiedzy ludzkiej⁸, zwłaszcza psychologii, psychoanalizy, socjologii, antropologii kulturalnej i etyki płynącej z relatywizmu historycznego.

Trudno wchodzić w szczegóły krytyki psychoanalitycznej pojęcia grzechu, zwłaszcza typu freudowskiego, praktycznie bardzo rozpowszechnionej. Psychoanaliza, przede wszystkim freudowska, wskazuje jakoby ludzkie postępowanie miało stanowić pewnego rodzaju kompromis pomiędzy rzeczywistością zewnętrzną i wymaganiami tego, co nieświadome. Postępowanie zatem ludzkie trzeba uważać za symptom, z którego wyciągnąć trzeba ukryty sens. Konflikty małżeńskie, konflikty w grupach, niezrozumienie między poszczególnymi osobami w grupach religijnych, to wszystko rodzi się nie jako wyraz grzechu, ale jako wyraz rzeczywistości psychicznej głębszej, tzn. jako symptom, który trzeba badać, aby nie zostawić na uboczu tego, co istotne. Stąd, zdaniem niektórych przedstawicieli psychoanalizy, po co przyklejać etykietkę moralności do ludzkiego postępowania i mówić o grzechu? Czy przez to człowiek nie skazuje się na twierdzenie, że nie może poznać korzeni nieświadomych, czy podświadomych swych postępowania?

W trosce, by „nie obciążać winą”⁹, psychoanaliza stawia znak zapytania nad wolnością ludzką. Sam Freud idzie tak daleko, iż głosi, że człowiek jest głęboko determinowany przez wielorakie poruszenia. Poczucie zaś zawinienia tkwi w przeszłości jego dzieciństwa. Wobec tego trzeba pytać, czy to, co nazywa się grzechem, nie jest przedłużeniem zastarzałych, nieprzyjemnych uczuć, psychologicznie bardzo odległych? U niektórych autorów to podanie grzechu w wątpliwość idzie tak daleko, że uważają oni chrześcijan za specyficznych neurotyków¹⁰.

Patrząc na przyczyny osłabienia poczucia grzechu z punktu widzenia porządku socjologicznego, należy sobie uświadomić, że od kilku dziesiątków lat, szczególnie od zakończenia drugiej wojny światowej, po raz pierwszy w historii ludzkości każdy człowiek na naszej planecie poczuł się solidarny. Stąd podwójne uczucie rodzące się u niego. Jego wybory etyczne są szczególnie uwarunkowane i nie wiadomo, jakie są priorytety w tej solidarności. Zatem jest rzeczą trudną z całą pewnością wskazać na osobistą odpowiedzialność. X. Thevenot jest zdania, że gdy stoi się wobec problemu pomocy dla kraju słabo rozwiniętego, który jest rządzony przez krwawego dyktatora, trzeba pytać: czy jest bardziej moralne udzielenie pomocy, wiedząc, że istnieje ryzyko niewłaściwego jej użycia przez dyktatora, czy też nie pomagać, aby spowodować upadek dyktatora, ale także zniszczenie gospodarki narodowej? W jaki sposób

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Por. X. Thevenot, *Les péchés. Que peut — on en dire?*, Paris 1984, s. 16.

kontrolować, czy zwyczaj cen na produkty przemysłowe w jakimś kraju jest w ostatecznym rozrachunku rzeczą dobrą, czy też złą. Kogo należy uprzywilejować w pomocy: Polskę czy kraje słabiej rozwinięte? W imię czego? W imię jakiej wartości? Ten „planetarny wymiar” problemów daje często chrześcijanom wrażenie, że są zwolnieni od odpowiedzialności etycznej, że tylko niektórzy technokraci, którzy mają wszystko w swym ręku, mogą widzieć to jasno. Stąd trudność odnalezienia siebie nawet w pojęciu grzechu społecznego. Toteż Jan Paweł II jest zdania, że „wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się... do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których zwalnia się jednostkę”¹¹.

Nie można pominąć jeszcze jednej przyczyny porządku socjologicznego, a mianowicie przemożnego wpływu środków masowego przekazu. Mass media niosą ze sobą pluralizm modeli etycznych. Jest to typowe np. w dziedzinie poszanowania życia, przerywania ciąży, rozwodów, współżycia i wspólnego zamieszkania ludzi młodych przed małżeństwem. Ta propaganda różnych postaw, niesiona przez mass media wprowadza w myślenie wielu niepewności w rozeznanii i osądzie moralnym. Z tym łączy się głoszenie nieograniczonej wolności i niczym nieograniczonej demokracji, co powoduje relatywizację idei nieposłuszeństwa Bogu, które leży u podstaw grzechu. Toteż Jan Paweł II jest zdania, że w „takiej sytuacji zatarcie, czy osłabienie poczucia grzechu jest skutkiem bądź odrzucenia w imię dążenia do osobistej autonomii jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji, bądź podporządkowania się wzorcom etycznym narzuconym..., nawet jeżeli potępia je sumienie jednostkowe...”¹².

Papież obarcza odpowiedzialnością za osłabienie poczucia grzechu, jak się wyraża, „pewien rodzaj antropologii kulturalnej”, która „poprzez wyolbrzymianie... uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziaływających na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność”¹³. Tym samym nie uznaje ona, że człowiek jest zdolny do wykonywania czynów prawdziwie ludzkich, a zatem także i grzesznych.

Jest oczywiście rzeczą niezaprzeczną, że uwarunkowania te i wpływy oddziałują na człowieka. Niemniej jednak nie w takim stopniu, by człowiek nie miał możliwości popełnienia grzechu. W jakiejś mierze za poglądem takim opowiada się, jak się wydaje, X. Thevenot. Powołując się na E. Morin, jednego z wielkich myślicieli francuskich, dla którego „w sercu każdego tkwi dwuznaczność i antagonizm”¹⁴, dochodzi do

¹¹ R e P nr 18.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Au coeur d'un il y a l'ambiguité et l'antagonisme.

przekonania, że w każdym czynie ludzkim istnieje pewnego rodzaju sprzeczność. Oznacza to, że mało jest takich działań ludzkich, które miałyby jedynie konsekwencje czysto humanistyczne czy czysto antyhumanistyczne. W rzeczywistości akt ludzki ma wielość skutków „doraźnych” i „na długą metę”, z których niektóre są sprzeczne ze sobą. Stąd dla X. Thevenot nie jest rzeczą właściwą mówić zawsze o czynach wywołujących podwójny skutek, bo w rzeczywistości każdy czyn ma wiele skutków, z których jedne są konstruktywne dla ludzkości, a inne destruktywne. Jako przykład podaje on sierpień 1980 r. w Polsce i pisze: „Jest rzeczą ewidentną, że miał on konsekwencje ogromnie pozytywne, ...ale równocześnie... towarzyszyły (mu) konsekwencje negatywne”¹⁵.

I dalej X. Thevenot, profesor teologii moralnej w Institut Catholique w Paryżu, kontynuuje: z aktu nazwanego dobrym wypływa zawsze dobro i zło. A z aktu nazwanego złym wypływają także owoce dobre i złe. Ta świadomość „dwuznaczności” ludzkich czynów czyni trudnym osąd, który pozwalałby widzieć jasno czy przeważa dobro, czy zło. W rzeczywistości sąd o dobru czy złu aktu ludzkiego będzie zawsze sądem o dominantach, o tym, co przeważa. Tak więc, gdy ktoś mówi: to postępowanie jest dobre, czy: to postępowanie jest złe, czyni skrót językowy. Żeby być całkowicie dokładnym trzeba by powiedzieć: to postępowanie ma raczej dominanty dobre, humanizujące, albo przeciwnie: dominanty raczej alienujące, czy dehumanizujące¹⁶.

W refleksji X. Thevenot, dotyczącej dobroci lub zła ludzkiego czynu, łatwo się dopatrzeć także wpływów etyki płynącej z pewnego relatywizmu historycznego. To zagadnienie porusza Papież w *Reconciliatio et Paenitentia*¹⁷. Etyka ta „relatywizuje normę moralną, negując jej absolutną i bezwarunkową wartość i w konsekwencji neguje istnienie aktów niegodziwych z natury, niezależnie od okoliczności, w jakich zostaną spełnione”¹⁸. Ten relatywizm, przed którym przestrzega adhortacja, uwydatnia się jeszcze wyraźniej u paryskiego moralisty na innym odcinku. Dla niego rzeczywistości istnieją tylko w obrębie jakiegoś schematu, tzn. w obrębie siatki elementów, które współdziałają między sobą kompleksowo. W związku z tym wyraża on żal, że dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące problemów etycznych nie wprowadziły jeszcze w swą problematykę „myśli systemicznej”, bowiem ta ostatnia przenika każdą kulturę współczesną. Stąd, w mniemaniu francuskiego teologa, pewien niepokój chrześcijan, zwłaszcza w dziedzinie regulacji urodzin. Płynie on — pisze X. Thevenot — stąd, że

¹⁵ X. Thevenot, dz. cyt., s. 18.

¹⁶ Tamże, s. 18 - 19.

¹⁷ R e P nr 18.

¹⁸ Tamże.

„refleksje teologów rozważają rzeczy jako rzeczywistości, które mają sens same w sobie”. Z tej racji rozważają często cykl owulacyjny sam w sobie jako wskaźnik woli Bożej. Otóż tak czyniąc, kontynuuje autor, zapomina się, że ten cykl owulacyjny jest wynikiem rozlicznych „systemów”, czasem bardzo szerokich. Np. cykl owulacyjny dokonuje się w „systemie”, który reprezentuje pełną osobowość kobiety. Sama kobieta żyje w „systemie” małżeństwa, a następnie: to małżeństwo istnieje w „systemie” rodzinnym, a rodzina w „systemie” ludności francuskiej, niemieckiej, polskiej, czy innej. Ta populacja zaś w „systemie” populacji światowej. W którym więc „systemie”, pyta X. Thevenot, cykl owulacyjny jest wyznacznikiem woli Bożej w stosunku do człowieka? Wydaje się, dodaje on, że od odpowiedzi na to pytanie zależy bardzo sąd o moralności regulacji urodzin. Ogólnie rzecz biorąc, trzeba stwierdzić, że nie jest rzeczą możliwą ustalić znaczenia czynu, jak tylko biorąc pod uwagę inne rzeczywistości, z którymi akt ten tworzy system. Stąd bardzo wielka kompleksowość interpretacji aktu, która prowadzi do uznania za grzeszne lub nie to, czy inne postępowanie.

Do takich poglądów, jak się wydaje, odnosi się papieskie określenie, że „chodzi tu o prawdziwe odwrócenie i upadek wartości moralnych”, o „problem nie tyle niezajomości etyki chrześcijańskiej”, co raczej o „problem sensu fundamentów i kryteriów postawy moralnej”¹⁹. Zawsze skutkiem takiego przewrotu etycznego, dodaje Papież, jest również „osłabienie znaczenia grzechu do tego stopnia, że w końcu przyznaje się iż grzech istnieje, ale nie wiadomo kto go popełnia”²⁰.

Na to niebezpieczeństwo zwraca uwagę w swojej najnowszej książce, która wzbudziła, zwłaszcza we Francji, ostrą krytykę, kardynał Joseph Ratzinger. „Doszło do tego, co nazwano „etyką celów”, czy — jak woli się mówić w Stanach Zjednoczonych, gdzie została w szczególny sposób wypracowana i rozpowszechniona — „etyką konsekwencji” — konsekwencjonalizmem: nic w sobie nie jest dobre ani złe, dobroć aktu zależy jedynie od jego celu i od jego konsekwencji przewidzianych i dających się obliczyć. Ale niektórzy moralści, zdając sobie sprawę z trudności takiego systemu, usiłowali złagodzić „konsekwencjonalizm” przez „proporcjonalizm”: działanie moralne zależy od oceny i spojrzenia człowieka, od proporcji dobra, które wchodzi w grę. Jeszcze jedna kalkulacja indywidualna, w sumie — tym razem, proporcji dobra i zła”²¹.

¹⁹ Tu Jan Paweł II powołuje się na swoje przemówienie do biskupów wschodniej Francji z 1 kwietnia 1982; por. Giovanni Paolo II, *Insegnamenti, Città del Vaticano* 1983, t. V, vol 1 (1982), s. 1081.

²⁰ Re P nr 18.

²¹ J. Ratzinger, V. Messon, *Entretien sur la foi*, Paris 1985, s. 104. Nb. O moralności celów mówi także P. Rémy, *Et le péché, q'en dire?*, Paris 1979, s. 92.

Taka sytuacja wytworzyła się w praktyce duszpasterskiej w rzeczywistości Kościoła w Polsce: wśród wiernych, wśród nauczających w zakresie sprawiedliwości. Dochodzi do tego, że kradzieży mienia społecznego, łapówkarstwa, sprzedawania spod ludy, nieróbstwa, marnotrawstwa materiałów, niedokładności wierni nie uważają za grzech, a duszpasterze tego nie przypominają ani nie pytają o to z racji Sakramentu Pokuty. Tymczasem Jan Paweł II ostrzega: „zamęt wywołany w sumieniach wielu wiernych w wyniku rozbieżności poglądów (nota bene: te rozbieżności na temat np. *occulta recompensatio* są poważne w polskiej rzeczywistości duszpasterskiej), czy nauczania teologii, w kaznodziejstwie, w katechezie, w kierownictwie duchowym — w odniesieniu do trudnych i delikatnych problemów moralności chrześcijańskiej, doprowadza do obniżenia czy niemal do zaniku prawdziwego poczucia grzechu”²². Oczywiście, że ostrzeżenie to może się odnosić do wszystkich dziedzin życia moralnego.

Gdy chodzi o braki w praktyce Pokuty sakramentalnej, Papież zalicza do nich „skłonność do zacierania kościelnego znaczenia grzechu i nawrócenia poprzez sprowadzenie ich do wymiaru faktów jedynie indywidualnych czy wręcz przeciwnie, skłonność do negowania osobowego wymiaru dobra i zła na rzecz uznawania jedynie ich wymiaru wspólnotowego, ... (oraz) nigdy nie zażegnane całkowicie niebezpieczeństwo spowszedniałego rytualizmu, który odbiera Sakramentowi jego pełne znaczenie i skuteczność wychowawczą”²³. I tu, o ile „negacja osobowego dobra i zła na rzecz uznawania jedynie ich wymiaru wspólnotowego” grozi, jak się wydaje, szczególnie światu zachodniemu, to polskiej rzeczywistości kościelno-pastoralnej grozi sprowadzanie znaczenia grzechu i pokuty do wymiaru faktów jedynie indywidualnych. No i częste objawy „spowszedniałego rytualizmu”. Ten ostatni dostrzega się nawet przy pobieżnej obserwacji. Wystarczy popatrzeć jak długo trwa „spowiedź” jednego penitenta, choćby dziecka czy nawet dorosłego w czasie rekolekcji, na zakończenie roku szkolnego, w Palmową Niedzielę, w pierwszy piątek miesiąca, a gdy się doda do tego stereotypy w wyznawaniu grzechów, ogólniki nie mające głębszego znaczenia, to dopełnia całości obrazu.

Nie można wreszcie pominąć, jak nie pomija Jan Paweł II, pewnych przyczyn porządku teologicznego osłabienia poczucia grzechu. Można śmiało powiedzieć, że teologia współczesna wprowadziła nowy obraz czy nowe obrazy Boga. Z tym wiąże się także inne spojrzenie na grzech. Wiadomo bowiem, że grzech ma zawsze własne obrazy Boga. Koncepcja

²² Re P nr 18.

²³ Tamże.

Trójcy Świętej, dla przykładu, wpływa bardzo mocno na rozumienie grzechu. Od kilku dziesiątków lat obserwuje się w teologii jej nowe rozumienie. Kładzie się większy nacisk na Ducha Świętego, a nie na Boga Ojca, który jest Prawodawcą. Natomiast doświadczenie Ducha Świętego pociąga za sobą doświadczenie wolności. A ponieważ ta wolność bywa niewłaściwie rozumiana, stąd zmniejszanie się wagi problemu grzechu.

Na ewolucję rozumienia grzechu ma ogromny wpływ nowe miejsce, jakie daje się krzyżowi i eschatologii. Krzyż ukazywany jest obecnie bardzo często jako rezultat grzechu kolektywnego wspólnoty ludzkiej, która poddała Jezusa niesprawiedliwemu osądowi. Gdy chodzi o eschatologię, to nie jest ona już ukazywana jako przede wszystkim radykalne zerwanie z tym światem. Wielu teologów podkreśla, często ekscesywnie, że istnieje kontynuacja między tym światem i światem innym, który będzie światem człowieka ponad tym światem. Stąd chrześcijanin jest zapraszany do tworzenia świata tu na ziemi przez swą aktywność, bo ten właśnie świat będzie przemieniony przez zmartwychwstanie. W konsekwencji grzech, który jest niewłaściwym stosunkiem do świata, będzie spontanicznie uważany jako pewien rodzaj przeciwstawiania się aktywności twórczej czy stwórczej.

Te wielorakie i bardzo złożone przyczyny, powodujące osłabienie a nawet utratę świadomości grzechu, wpływają w sposób widoczny na rozumienie grzechu, jego istoty. Następuje przemieszczenie, gdy chodzi o wrażliwość moralną, a co za tym idzie, o istotę grzechu.

Ewolucja pojęcia grzechu widoczna jest już na płaszczyźnie terminologicznej. Coraz częściej, nawet na katechezie i w homilii, nie używa się słowa „grzech”, albo używa się go bardzo rzadko, jakby wstydliwie. Jeszcze na początku lat sześćdziesiątych obecnego stulecia T. Żychiewicz pisał w *Znaku*, że człowiek współczesny nie lubi używać słowa grzech, woli powiedzieć: „popelnilem świństwo”, ale nie „popelnilem grzech”. Gdy Kongregacja do Spraw Wiary pozwoliła sobie użyć terminu „grzech śmiertelny” w dokumencie *Persona humana*, narobiło to w prasie wiele hałasu. Tymczasem św. Jan Apostoł nie obawia się mówić o grzechach, które prowadzą do śmierci, a św. Paweł o grzechach, które wykluczają z królestwa niebieskiego.

Żeby zrozumieć ewolucję samego już pojęcia „grzech”, trzeba uciec się do pewnych przejawów tego, co było ongiś i tego, co jest obecnie. Ongiś pojęcie grzechu miało brzemienne znaczenie w ludzkim życiu. Było związane z problematyką trybunału. Mówiono o sądzie Bożym, o sankcjach. Kładziono silny akcent na moment strachu i to do tego stopnia, że J. Delumeau mówił o teologii „pastoralnej strachu”. Co więcej, każdy był wzywany do całkowitego wyznania grzechów. Spowied-

nicy, zgodnie z zaleceniem Soboru Trydenckiego, zachęcali penitenta do powiedzenia wszystkiego²⁴.

Otóż ta jurydyczna koncepcja grzechu, brzemienna w konsekwencje²⁵, przerodziła się obecnie w koncepcję, która niewątpliwie tworzyła się poprzez relacje posłuchu niedyrektywnego. Grzech mianowicie łączono z miłosierną pomocą Boga. Zamiast wzbudzać strach, wzbudza się zaufanie. Zamiast kłaść nacisk na wyznanie całkowite, mówi się penitentowi: trzeba tylko wyznać to, co najważniejsze. Najczęściej zaś penitent nie zawsze wie, co najważniejsze. Trzeba też pytać, czy wykluczenie strachu w katechezie czy homilii nie prowadzi do przekreślenia podstawowego wymiaru bytu ludzkiego. Przecież strach, nieodłączny od człowieka, ma nie tylko charakter negatywny, ale może prowadzić do wysiłku.

Dawniej obowiązywała koncepcja grzechu o charakterze ontologicznym. Żeby ją wytłumaczyć używano symboliki, a mianowicie symbolu brudu, który oznaczał rzeczywistość „brudzącą”, a nawet zaraźliwą. Mówiono, zwłaszcza kaznodzieje rekolekcyjni do dzieci, o „duszy zabrudzonej grzechem”. Obecnie pozostawiono na uboczu tę symbolikę brudu (nie w Polsce) na rzecz koncepcji „relacjonalnej” (czy zawsze słusznie zarzucono koncepcję ontologiczną?). Grzech to niewłaściwe ustosunkowanie się do drugiego, do jego dobra. Stąd i Sakrament Pokuty to nie „pranie”, ale „pojednanie”.

Dawniejsza koncepcja grzechu była bardziej indywidualna. Grzech śmiertelny, jaki mógł najczęściej popełnić chrześcijanin, to był grzech przede wszystkim porządku seksualnego. Mógł poza tym opuścić Mszę św. Natomiast inne grzechy śmiertelne: zabójstwo, wielka kradzież wydawały się być niedostępne dla większości chrześcijan.

Obecnie sytuacja się diametralnie zmieniła. Dominuje raczej koncepcja grzechu społecznego, który choć ma być grzechem wszystkich, staje się czasem grzechem osoby. Oprócz tego, grzech ciężki obecnie, to już nie jest przede wszystkim grzech porządku seksualnego, ale raczej indywidualizm i fatalizm. Jest to po prostu odrzucenie włączenia się w dynamizm przemiany historii, czego Bóg się od człowieka domaga. Zatem, nieporządek obecnie podkreślany nie ma już charakteru nieporządku w dziedzinie efektywnej, ale nieporządku w dziedzinie politycznej, ekonomicznej i społecznej.

Wreszcie podkreślić trzeba, że do niedawna panowała także wszechwładnie legalistyczna koncepcja grzechu. Przykładem tego są przedsobo-

²⁴ DS 1638, 1740, 1743; por. S. Huet, Sakrament Pokuty w świetle teologii i psychohygieny, Warszawa, t. I, 1955, s. 195 - 221; H. Noldin, A. Schmitt, Summa Theologiae moralis, Barcelona 1944, t. II, nr 277.

²⁵ P. Rémy, dz. cyt., ss. 25 - 31.

rowe katechizmy, gdzie grzech określano jako dobrowolne nieposłuszeństwo prawu Bożemu i kościelnemu. Popelnia się grzech — można było czytać — gdy się wie, że rzecz jest zakazana, a mimo to chce się ją wykonać. Obecnie zaś nastąpiło przejście do koncepcji bardziej mistycznej. Grzech określa się jako odrzucenie pójścia za Chrystusem. Bardzo mało mówi się o prawie, nawet o „prawie Chrystusowym”, mimo że to ostatnie wyrażenie, trzeba podkreślić, jest wyrażeniem biblijnym, dokładnie Pawłowym²⁶.

Rzecz ciekawa, że tej koncepcji, bardziej legalistycznej, dawniejszej, towarzyszyła ostatecznie koncepcja teologiczna grzechu. W katechezie rozwijano kwestię krzywdy wyrządzonej Bogu przez grzech. Grzech, mówiono, dotyka i obraża Boga i dlatego trzeba go unikać. A zatem, rozwijając koncepcję legalistyczną, rozwijano w rzeczywistości koncepcję teocentryczną²⁷.

Natomiast koncepcja mistyczna, obecnie rozwijana (grzech jako odrzucenie wezwania Chrystusowego), rozwija zbytnio wizję antropocentryczną. Grzech jest przede wszystkim zamachem na drugiego człowieka. Myślenie takie rodzi jednak pytanie: czy Bóg ma jeszcze miejsce w takim pojęciu grzechu?²⁸

* * *

Sytuacja, jak widać, jest trudna, ale nie beznadziejna. Już od dwudziestu lat Sobór Watykański poprzez swe dokumenty głosi: „przyszły los ludzkości leży w rękach tych, którzy potrafią podać następnym pokoleniom rację życia i nadziei” (KDK nr 31). Odkrycie sensu grzechu i jego dramatu dla człowieka leży w jego ręku. Oczywiście, nie bez pomocy Bożej, której przekazicielem jest Kościół. „Trzeba nam — pisze P. Paupard za G. Danneelsem — dokonać rewaloryzacji argumentacji naszej wiary, aby można było dokonać ewangelizacji kultury współczesnej, a równocześnie uznać słuszne żądania tej formy konkretnej kultury religijnej, jaką jest religijność „ludowa”, tak bardzo bogata w wartości nieprzemijające. Ona przekazuje prawdziwy głód Boga, jaki tylko ludzie prości i ubodzy mogą odczuwać. Ona uzdolnia do wspaniałomyślności i ofiary, aż do heroizmu. Ona ma w sobie wyraźny sens Boga, Jego ojcostwa, Jego opatrności, Jego czułości, Jego bliskości miłosnej i ustawicznej”²⁹. Ona, trzeba dodać od siebie, uświadamia dramat grzechu, który jest zerwaniem z Bogiem-Miłością i Ojcem najlepszym.

²⁶ Por. tamże, s. 134, oraz: *La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale*, Paris 1984, ss. 511 - 513.

²⁷ X. Thevenot, dz. cyt., s. 21.

²⁸ Cytowane już dzieło *La foi des catholiques. Catéchèse fondamentale*, ss. 518 - 520, taką koncepcję przypisuje teologom (w liczbie mnogiej) wyzwolenia.

²⁹ P. Poupard, *Un Synode extra ordinaire, Esprit et vie* 96/1986(8).