

KS. WŁADYSŁAW KRZEŚNIAK

ISTOTNY ELEMENT ŻALU ZA GRZECHY

§ 1. DOTYCHCZASOWE OPINIE TEOLOGICZNE

Pewne jest, że wszystkie trzy elementy: boleść duszy (*detestatio*), obrzydzenie sobie grzechów, postanowienie poprawy w pewien sposób wchodzi w skład pojęcia żalu za grzechy: na to zgadzają się wszyscy teologowie. Brak któregoś z tych trzech elementów — przynajmniej w formie aktu wirtualnego — sprawia, że żal nie jest skuteczny, tzn. nie jest tą dyspozycją, jaka jest wymagana do zglądzenia grzechów; nie ma jednak zgody wśród teologów, jeśli chodzi o rozstrzygnięcie kwestii, który z tych elementów stanowi element istotny żalu za grzechy

Gonet¹, Billuart², z nowszych teologów Merkelbach³ twierdzą, że elementem istotnym żalu za grzechy jest jedynie boleść duszy z powodu grzechów popełnionych, *detestatio* poprzedza boleść a postanowienie poprawy jest elementem wynikającym z boleści.

Wyjaśniając swoją opinię Billuart najpierw stara się uzasadnić twierdzenie, że żal za grzechy nie może formalnie polegać na wszystkich trzech elementach: w tym celu podaje następującą argumentację:

Pierwszorzędny akt cnoty specjalnej musi być jeden, a nie może być zespołem aktów różniących się między sobą gatunkowo, ponieważ tylko jeden element decyduje o gatunku danego aktu i danej cnoty. A ponieważ żal za grzechy jest aktem

¹ *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 5, disp. 7 n.

² *Summa Sancti Thomae hodiernis academiae moribus accomodata seu cursus theologiae...* Parisiis 1904, t. IX, s. 209; *Tractatus de Sacramento Paenitentiae*, dissert. IV art. 1

³ *Summa Theologiae moralis*, Parisiis 1933, t. III, s. 417

pierwszorzędnym specjalnej cnoty pokuty, a elementy wchodzące w skład tego aktu, różnią się gatunkowo, istota jego nie może polegać na zespole wielu elementów gatunkowo różnych.

Następnie Billuart przechodzi do udowodnienia drugiej części swojej tezy: „Istota żalu za grzechy ...polega formalnie jedynie na boleści.”⁶

W pierwszym argumencie powołuje się na autorytet św. Tomasza, który wyjaśniając określenie żalu za grzechy przez siebie uważane za najbardziej stosowne, utrzymuje, że *dolor* jest rodzajem w tej definicji.⁷

Drugi argument opiera się na analizie aktu żalu za grzechy, jako pierwszorzędnego aktu pokuty: ponieważ żal za grzechy jest pierwszorzędnym aktem pokuty, polega on formalnie na tym akcie, który dotyczy grzechu jako obrazy Bożej, którą można zgładzić przez złożenie pewnego zadośćuczynienia: takim zaś aktem jest boleść nie zaś nienawiść.⁸

Akt, który dotyczy grzechu, jako obrazy Bożej, którą można zgładzić przez złożenie pewnego zadośćuczynienia, powinien coś odejmować grzesznikowi i ofiarować w pewien sposób Bogu: lecz nienawiść nie odejmuje nic grzesznikowi; boleść zaś odejmuje, ponieważ w niej grzesznik znosi pewne zło, mające charakter kary, tj. smutek.⁹

Wreszcie Billuart powołuje się na dwie racje potwierdzające opinię; jakiej jest zwolennikiem pierwszą z nich wyprowadza z pojęcia pokuty. Żal za grzechy jest aktem formalnym, a pokuta formalnie polega na znoszeniu kary.¹⁰

Drugą opiera na konsekwencjach nie do przyjęcia, płynących z opinii utrzymującej, że żal za grzechy polega formalnie na nienawiści grzechu. Jeżeli by bowiem żal polegał formalnie na nienawiści w stosunku do popełnionych grzechów, zbawieni

⁵ Op. cit.

⁶ Op. cit.

⁷ Por. św. T. Suppl. III p. q. 1 a 1.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Op. cit.

mogliby wzbudzić formalny akt żalu, a to się sprzeciwia opinii powszechnie przyjętej.¹¹

Nie wszyscy jednak teologowie podzielają opinię Billuarta i jego zwolenników. Wielu teologów jest zdania, że elementem istotnym jest akt *detestationis*; za głównego przedstawiciela tej opinii uchodzi Suarez.

Sw. Alfons opinię tę uważa za dość powszechną i bardziej prawdopodobną.¹²

Przystępując do rozstrzygnięcia zagadnienia, który z elementów składowych żalu za grzechy stanowi istotę tego aktu, Suarez stwierdza, że w grę mogą tu wchodzić cztery akty: chęć usunięcia grzechu, (*voluntas destruendi peccatum*), nienawiść grzechu (*odium peccati*), pragnienie, by grzechu nie było (*detestatio peccati*), oraz boleść z powodu grzechów popełnionych (*dolor de peccatis commissis*).¹³

Według Suareza *detestationem* stanowi pragnienie, by grzechu nie było popełnionego, dążenie woli, by tego rodzaju zło nie było popełnione.¹⁴

Akt pragnienia, by grzechu nie było (*detestatio*) różni się od zamiaru usunięcia grzechu (*ab intentione destruendi peccatum*), ponieważ akt pierwszy polega na unikaniu i odwróceniu się od grzechu, a drugi na atakowaniu; następnie akt pierwszy bezpośrednio dotyczy grzechu, a drugi odnosi się raczej do naprawienia zniewagi grzechem Bogu wyrządzonej.¹⁵

Po tym wyjaśnieniu wstępnym opinię swoją przedstawia Suarez w następujących słowach: „Należy stwierdzić, że żal za grzechy formalnie, czyli wprost jest aktem pragnienia, by grzechu nie było; pozostałe zaś akty towarzyszą temu pragnie-

¹¹ Tamże.

¹² *Theol. Mor.*, I, V Tract. de Paenit. cap. I § I, n. 435.

¹³ Por. *De Paenitentia*, disp. 4, sect. I, n. 4.

¹⁴ Por. *De Paenit.* (disp. III sect. 2 n. 8); *desiderium carendi illo malo* (ib. disp. III sect. 4 n. 3).

¹⁵ Od aktu *detestationis* należy według Suareza odróżnić *intentionem destruendi peccatum*, ponieważ *unus est per modum iugae aversionis voluntatis, scilicet detestatio, alter est per modum prosecutionis et intentionis; unde ille prior immediate versatur circa satisfactionem seu recompensationem peccati, tamże, sect. 3, n. 8.*

niu albo je uprzedzając, albo z niego wynikając, nie są jednak elementami istotnymi żalu za grzechy, ani nie są zawsze konieczne w żalu za grzechy, o ile są formalnie różne od aktu pragnienia, by grzechu nie było." ¹⁶

Według Suareza opinia jego opiera się na powszechnej nauce teologów, a przede wszystkim na nauce św. Tomasza; św. Tomasz ma według Suareza głosić ten pogląd w III q. 85, a. 1, a. 2, zwłaszcza w odpowiedziach na zarzuty; w III q. 84, a. 8. In IV Sent. disp. 17 q. 2. Wydaje się jednak, że z tekstów, na które powołuje się Suarez trudno jest wyprowadzić wniosek, że *detestatio* stanowi element formalny żalu za grzechy.

III q. 85 a. 1. św. Tomasz pisze: *Poenitere est de aliqua prius a se facto dolore Pertinet autem ad rationem rectam ut aliquis doleat de quo dolendum est, et se modo et fine quo delendum est; quod fidem observatur in paenitentia de qua nunc loquimur.*

III q. 85 a. 2: *Manifestum est autem, quod in paenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, inquantum est Dei offensa Unde necesse est ponere quod paenitentia est specialis virtus.*

Tamże ad 1.: *Si ergo in actu paenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis; sed intentio operandi ad delectionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub charitate.*

Tamże ad 2.: *Paenitentia respicit omnia peccata, sed tamen sub ratione speciali, inquantum scilicet sunt emendabilia per actus hominis cooperantis Deo ad suam iustificationem.*

Tamże ad 3.: *Paenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia homine cooperante.*

III q. 84 a. 8.: *Interior quidem paenitentia est qua quis dolet de peccato commisso.*

Z tekstów tych raczej wynika, że żal za grzechy jest formalnie boleścią lub zamiarem usunięcia grzechu.

¹⁶ Tamże.

Św. Alfons na uzasadnienie opinii, że *detestatio* jest tym elementem, na którym polega żal za grzechy, powołuje się na inny tekst *Summy teologicznej* św. Tomasza, mianowicie na III q. 87, a. I, w którym św. Tomasz według św. Alfonsa zamieścił następujące zdanie: *Exigitur ad remissionem ut homo actualiter peccatum commissum detestetur.*¹⁷

Następnie Suarez podaje następujące argumenty, przemawiające za słusnością jego opinii: Żal za grzechy jest najbardziej charakterystycznym i doskonałym aktem pokuty; taki akt polega na obrzydzeniu sobie grzechu.¹⁸

W przesłance niniejszej Suarez powołuje się na poprzednio podaną przez niego argumentację uzasadniającą, że właściwym aktem pokuty jest *detestatio*. Wydaje się, że chodzi tu o disp. III, sect. 2, n. 7, 8, w których Suarez wyjaśniając różnicę między nienawiścią a obrzydzeniem w stosunku do grzechu pisze: „Nienawiść może odnosić się do zła, które jest obecne; obecność bowiem nie znosi bezwzględnego charakteru zła. W stosunku do zła tego rodzaju może powstać pragnienie, aby nie było obecne i akt woli pragnącej, aby zło to nie zostało popełnione. W stosunku do dobra posiadanego obok upodobania może człowiek mieć pragnienie, by takiego dobra nigdy nie być pozbawionym; a więc przeciwny temu pragnieniu akt pragnienia: chcieć, aby grzech nie został popełniony, różni się od nienawiści. Dlatego w akcie tym ujawnia się istota pokuty w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak to wynika z nauki św. Tomasza zawartej w III. q. 84, a. 8; c i ad 3; q. 85 a. 4.”

Trudno jednak wywnioskować ze wskazanych tekstów, że

¹⁷ Jest to tylko streszczenie myśli św. Tomasza. W artykule tym św. Tomasz odpowiadając na pytanie: *utrum peccatum veniale possit remitti sine paenitentia* — wyjaśnia:

utrum peccatum (veniale et mortale) per paenitentiam quidem remittitur... Exigitur autem ad remissionem peccati mortalis perfectior paenitentia. ut scilicet homo actualiter peccatum mortale commissum detestetur, quantum in ipse est, ut scilicet diligentiam adhibeat ad memorandum singula peccata mortalia, ut singula detestetur. Sed hoc non requiritur ad remissionem venialium peccatorum; non tamen sufficit habituali displicentia requiritur quadam virtualis displicentia.

¹⁸ Op. cit.

tała jest nauka św. Tomasza, w tekstach tych mówi św. Tomasz raczej o pokucie jako o akcie nieupodobania w stosunku do grzechu (*de displicentia peccati*).

Według Suareza opinii, że właściwym aktem pokuty jest *detestatio*, sprzyja Sobór Trydencki, głosząc, że pokuta jest *detestatio peccati cum pio animi dolore*.¹⁹

Wydaje się, że i powołanie się na tekst dekretu nie rozstrzyga kwestii, ponieważ trudno przypuścić, że ojcowie Soboru użyli w tym dekreście wyrażenia: *detestarentur* w tym samym znaczeniu, w jakim używa go Suarez.

Zna Suarez opinię, według której głównym aktem pokuty jest boleść za grzechy i polemizuje z nią. Za podstawę do dyskusji bierze argumentację M. Cano z cz. II *Praelectiones de Paenitentia*, którą streszcza w następujących słowach: „Albowiem bardziej wymaga od nas Bóg jako zadośćuczynienia za grzechy, byśmy trapiли się boleścią i smutkiem, niż byśmy Mu cześć oddali, ponieważ szuka naszego pożytku, a do tego przyczynia się najbardziej ponoszenie dobrowolnych kar za grzechy”.²⁰

Dosłowny tekst argumentacji M. Cano jest następujący: „Zachodzi bowiem poważna różnica pomiędzy człowiekiem obrażonym a Bogiem: człowiek obrażony od obrażającego przede wszystkim wymaga nie tego, by znosił udrękę przez ponoszenie kary, lecz tego, by oddał tę część, którą odjął przez wyrządzenie krzywdy, chociaż również i to jako część zadośćuczynienia przyjmuje, że obrażający smuci się z powodu obrazy popełnionej w przeszłości. Bóg zaś przeciwnie, przede wszystkim wymaga tego, byśmy smucili się, gdy chcemy wynagrodzić szkodę wyrządzoną grzechem, przez nas popełnionym, i byśmy w ten sposób zmazywali kary należne za grzechy popełnione; drugorzędnie zaś tylko wymaga, byśmy Mu oddali cześć i uszanowanie, jakie Mu odjęliśmy, grzesząc.

¹⁹ Tekst ten ma być w r. 2 dekretu uchwalonego na sesji 14; w r. 2 tekstu tego nie ma; wydaje się, że chodzi tu o wyrażenie, że nawet ochrzczonym jest konieczna pokuta, *ut perversitate abiecta et emendata tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur*; tekst ten znajduje się w rozdziale pierwszym sesji 14. D. 894.

²⁰ Op. cit.

Dlaczego? Dlatego, że nie swojego, ale naszego szuka pożytku, a pożytek ten dla nas jest największy, gdy znosimy kary, dobrowolnie przyjęte za grzechy. Albowiem jak o tym naucza św. Jan Chryzostom w homilii wygłoszonej do ludu antiocheńskiego, nie ma lekarstwa bardziej stosownego, ani środka bardziej skutecznego przeciw grzechom, nad smutek i boleść z powodu grzechów — i tak jak robak drzewo i mól ubranie, z których pochodzą, niszczą, tak kara niszczy przyczynę, która ją spowodowała, tj. winę.²¹

Suarez jest odmiennego zdania: w odpowiedzi M. Cano twierdzi bowiem, że bez wątpienia *detestatio* jest tym, czego przede wszystkim od nas oczekuje Bóg — abyśmy mianowicie wolę naszą całkowicie od grzechu odwrócili i zwrócili do Niego; domaga się zaś boleści albo jako skutku wynikającego z tego aktu, albo byśmy w boleści znaleźli pomoc do większego obrzydzenia sobie grzechu i bardziej wytrwałego unikania go.²²

Następnie Suarez odrzuca opinię M. Cano, jakoby Bóg w pokucie naszej bardziej szukał naszego pożytku niż czci sobie należnej, pisze bowiem: „Jeśli zaś (jak się to często zdarza) przez boleść Cano rozumie obrzydzenie, niesłusznie utrzymuje, że Bóg ma na celu w tym akcie bardziej udręczenie nasze, niż cześć swoją — gdyż Bóg zamierza naszą karę i udręczenie z powodu chwały swojej”.²³

Nie zaprzecza Suarez, że Bóg w pokucie naszej zamierza również i pożytek nasz, lecz utrzymuje, że i ten pożytek nasz Bóg skierowuje do siebie, jako do ostatecznego celu.²⁴

Z rozumowania tego Suarez wyprowadza wniosek, że i my powinniśmy nasz żal odnosić do chwały Bożej jako celu pierwszorzędnego, ponieważ bardziej powinniśmy cenić chwałę Bożą niż nasz własny pożytek.²⁵

Dlatego według Suareza w składaniu zadośćuczynienia bardziej powinniśmy być nastawieni na zadośćuczynienie za krzyw-

²¹ *Praelect. de Poenit.*, p. II, s. 506.

²² *Op. cit.*

²³ *Op. cit.*

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

dę, niż na zadośćuczynienie za karę należną, ponieważ zadośćuczynienie za krzywdę jest czymś pierwszorzędnym w dziedzinie usprawiedliwienia, zadośćuczynienie zaś za karę jest czymś drugorzędnym, wynikającym z elementu pierwszorzędnego, zadośćuczynienie zaś za krzywdę Bogu wyrządzoną, o ile ono przez nas może być złożone, przede wszystkim dokonuje się przez pragnienie, by grzechu nie było (*per detestationem peccati*), o ile ono pochodzi z miłości Boga i intencji naprawienia czci Bożej, o ile ona od nas jest zależna.

Z rozumowania tego Suarez wyprowadza wniosek, że odwrócenie się od grzechu jest bardziej przez Boga zamierzone, niż zasmucenie nasze o ile ono ma charakter kary i o ile stanowi zadośćuczynienie za karę należną za grzechy.²⁶

Podstawą drugiego argumentu, wysuwanego przez Suareza na uzasadnienie opinii, że żal za grzechy formalnie polega na pragnieniu, by grzechu nie było, jest twierdzenie, że boleść duszy i inne elementy składowe żalu są konsekwencją detestacji; twierdzenie to według Suareza opiera się na nauce Soboru Trydenckiego, który określił żal za grzechy jako detestację i boleść z powodu grzechów oraz na powszechnej nauce teologów i na ogólnym przekonaniu wiernych.²⁷

Suarez twierdzi, że detestacja wywołuje postanowienie ukarania i zemszczenia się na sobie za winę przed Bogiem; i tu powołuje się na słowa św. Augustyna: — „kto żałuje za grzechy, gniewa się na samego siebie.”²⁸

Z tego, że boleść duszy i postanowienie ukarania siebie za winę są skutkami obrzydzenia i niechęci w stosunku do grzechów popełnionych, Suarez wyprowadza wniosek, że formalnym elementem żalu za grzechy jest obrzydzenie grzechów popełnionych.

3. Ostatni argument na uzasadnienie twierdzenia, że żal za grzechy polega formalnie na akcie obrzydzenia sobie grzechów popełnionych, Suarez wyprowadza z tekstu: *Scindite corda*

²⁶ Tamże.

²⁷ Op. cit., disp. IV, s. 2, n. 4.

²⁸ *Enarr, in. Ps. 74. Qui conteritur, irascitur sibi.*

vestra.²⁹ Według Suareza rozdarcie serca polega na odłączeniu serca od przywiązania do grzechu popełnionego, dzieje się zaś to odłączenie przede wszystkim i formalnie przez obrzydzenie sobie grzechów.³⁰

Poza argumentacją bezpośrednią na uzasadnienie, że jedynie obrzydzenie sobie grzechów stanowi element formalny żalu, Suarez podaje ponadto argumentację pośrednią, polegającą na wykazaniu, że elementem formalnym żalu za grzechy nie jest ani chęć usunięcia grzechu, ani nienawiść grzechu, ani boleść grzechem spowodowana.

Chęć usunięcia grzechu wg Suareza nie stanowi elementu formalnego żalu za grzechy, ponieważ nie wystarczy, by zaistniał żal za grzechy; sama bowiem chęć usunięcia grzechu nie stanowi wystarczającej dyspozycji na uzyskanie łaski usprawiedliwienia, ani nie stanowi tego zadośćuczynienia, jakim jest żal za grzechy.³¹

Według Suareza św. Tomasz w III q. 85 a. 2 ad 1 naucza, że postanowienie usunięcia grzechu wywołuje detestację, która stanowi wykonanie tego postanowienia.³²

Na podstawie tego tekstu Suarez wyprowadza wniosek, że chęć usunięcia grzechu jest aktem uprzedzającym żal za grzechy i wskutek tego nie może stanowić elementu formalnego żalu za grzechy.³³

Suarez dochodzi do przekonania, że formalne postanowienie usunięcia grzechu nie jest konieczne do tego, by zaistniał rzeczywiście żal za grzechy, postanowienie to bowiem nie należy do istoty żalu za grzechy, podobnie jak chęć wzbudzenia aktu

²⁹ Joel 2, 12.

³⁰ Op. cit.

³¹ Tamże, n. 5.

³² *Unde d. Thomas dicit ex illa voluntate oriri detestationem, per quam completur seu mandatur executioni illa voluntas.* Tamże, św. Tomasz w III q. 85 a 2 ad 1 pisze: *Si ergo in actu paenitentiae consideretur sola displicentia peccati praeteriti, hoc immediate ad charitatem pertinet, sicut et gaudere de bonis praeteritis, sed intentio operandi ad delectionem praeteriti requirit specialem virtutem sub charitate.*

³³ Tamże.



miłości, o ile jest ona różna od aktu miłości, nie stanowi istoty tego aktu.³⁴

I dlatego wg opinii Suareza Sobór Trydencki nie czyni specjalnej wzmianki o tym akcie, chociaż akt ten często uprzedza akt żalu za grzechy jako zamierzenie celu, albo jako akt, którym wola skutecznie pobudza się i nakazuje sobie wykonanie trudnego aktu żalu.

Drugi argument na uzasadnienie twierdzenia, że postanowienie usunięcia grzechu nie jest konieczne do żalu za grzechy, opiera się na analizie żalu za grzechy, jako aktu, którym człowiek składa Bogu zadośćuczynienie za krzywdę grzechem wyrażoną.

Nie zawsze postanowienie usunięcia grzechu, pisze, jest konieczne jako wewnętrzna przyczyna nakazująca wzbudzenie żalu za grzechy czyli obrzydzenia sobie grzechu, ponieważ akt wykonany przez wolę z tego względu, że jest sam przez się i wewnętrznie aktem woli, z zasady nie wymaga innego aktu odrębnego, który by nakazał jego wykonanie. W tym właśnie punkcie zachodzi różnica pomiędzy zadośćuczynieniem składanym Bogu, a zadośćuczynieniem składanym człowiekowi: składa się bowiem zadośćuczynienie człowiekowi przez czyny zewnętrzne, które muszą być nakazane przez wolę i dlatego tego rodzaju akt zadośćuczynienia musi poprzedzać wywołujący go akt postanowienia złożenia tego rodzaju zadośćuczynienia, Bogu zaś składa się zadośćuczynienie przez sam akt wewnętrzny i dlatego tego rodzaju zadośćuczynienie może być złożone, chociaż nie poprzedza go formalne postanowienie złożenia tego zadośćuczynienia.³⁵

Według Suareza nienawiść grzechu nie stanowi elementu formalnego żalu za grzechy, lecz jako akt formalny uprzedza akt żalu za grzechy, a wirtualnie zawiera się w akcie *detestationis*. Nienawiść grzechu — jako akt różny od obrzydzenia grzechu — nie jest według Suareza aktem koniecznym, by za-

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

istniał żal za grzechy, ponieważ konieczność ta nie da się udowodnić ani z Pisma św., ani z dzieł Ojców Kościoła.³⁶

Boleść z powodu grzechów popełnionych również nie jest elementem formalnym żalu za grzechy, ponieważ boleść, o ile jest aktem rćnym od detestacji, jest aktem wynikającym z detestacji, a przyjąwszy to rozróżnienie — zdaniem Suareza — wszyscy teologowie utrzymują, że boleść z powodu grzechów popełnionych towarzyszy elementowi istotnemu żalu za grzechy, lecz elementu tego nie stanowi.³⁷

Dlatego według Suareza określenie żalu podane przez Sobór Trydencki należy w należyty sposób tłumaczyć, a mianowicie, że żal za grzechy w istocie swojej jest obrzydzeniem grzechów, boleść zaś jest elementem towarzyszącym obrzydzeniu.³⁸

O tym, że taka jest myśl Soboru ma świadczyć to, że w rozdziale 2 na tej samej sesji użyli oni wyrażenia: *detestatio cum pio animi dolore*.³⁹

Biorąc za podstawę twierdzenie, że boleść z powodu grzechów popełnionych nie stanowi elementu formalnego żalu za grzechy, teolog hiszpański, franciszkanin, Andrzej Vega († 1560) doszedł do wniosku, że jeśli grzesznik pokutujący wykona właściwie akt detestacji, a akt ten nie wywoła boleści, pomimo tego akt detestacji będzie stanowił prawdziwą pokutę i żal wystarczający do usprawiedliwienia.

Suarez uważa, że opinia ta jest słuszna, jeśli chodzi o boleść jako akt władzy pożądawczej zmysłowej, lecz jeśli przez boleść rozumie się akt władzy pożądawczej umysłowej, akt woli, opinia Vegi budzi poważną wątpliwość.

Jeśli chodzi o przygotowanie na usprawiedliwienie wystarczy akt detestacji, ponieważ jedynie ten akt w nawróceniu grzesz-

³⁶ Por. *De Paenit.*, disp. IV, sect. 2 n. 6.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ *Quod idem Trid. c. 2 insinuaverit in illis verbis, detestationem cum pio animi dolore*. Tamże. W r. 2 tego tekstu nie ma, wydaje się, że chodzi tu o tekst z r. 1, w którym ojcowie soboru pouczają, że pokuta jest konieczna wszystkim, którzy zmasali się jakimś grzechem ciężkim *ut per-versitate abiecta et emendata tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur*. D. 894.

nika jest aktem wolnym bezpośrednio; boleść zaś jest o tyle aktem wolnym o ile wynika z aktu detestacji.⁴⁰

Jeżeli zaś skutek wewnętrznej przeszkody akt detestacji nie wywołał boleści, nie można o to obwiniać woli, ponieważ wola całkowicie zwróciła się do Boga i odwróciła się do grzechu przez akt detestacji; przeszkoda zewnętrzna nie może usunąć wystarczającego przygotowania na usprawiedliwienie.⁴¹

Jednak Suarez sądzi, że taki wypadek w tym życiu poza zdarzeniem cudownym zaledwie zdarzyć się może, dlatego za prawdopodobną uważa opinię, że akt detestacji o ile nie towarzyszy mu boleść — nie zasługuje na miano żalu za grzechy.⁴²

W rozumowaniu tym Suarez powołuje się na to, że boleść jako akt woli jest aktem wolnym o tyle o ile wypływa z aktu *detestationis*; twierdzenie to dotyczy problemu, czy boleść jako akt woli jest aktem wolnym, problem ten zostanie omówiony po przedstawieniu trzeciej opinii na temat elementu formalnego żalu za grzechy.

Według opinii większości teologów wszystkie trzy elementy: boleść duszy, obrzydzenie sobie grzechu i postanowienie poprawy należą do elementów istotnych żalu za grzechy.

Do zwolenników tej opinii są zaliczani: Palmieri,⁴³ Galtier,⁴⁴ Noldin,⁴⁵ Capello,⁴⁶ Św. Alfons,⁴⁷ Sporer-Bierbaum⁴⁸ i inni.

Św. Alfons we wskazanym tekście raczej opowiada się za opinią Suareza, według której do istoty żalu należy *detestatio*, pisze bowiem: „Inni utrzymują, że (żal za grzechy) polega na detestacji, której następstwem jest boleść; ta opinia jest dość powszechna i wydaje się, że jest bliższą prawdy, a to dlatego, że nie boleść jest przyczyną detestacji, lecz detestacja jest

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ *De Paenitentia*, Romae 1879, s. 216.

⁴⁴ *De Paenitentia*, Romae 1950, s. 40.

⁴⁵ *Summa Theol. Moralit*, Oeniponte 1955, t. III, s. 246.

⁴⁶ *Tractatus Canonico-Moralit de Sacramentis*, t. II, *De Paenitentia*, Taurinorum Augustae 1926, s. 102.

⁴⁷ Op. cit., VI, n. 434.

⁴⁸ *Theologia moralit decalogit et sacramentalit*, III, pr. 3, n. 58.

przyczyną boleści, a boleść dlatego jest pożyteczna, że wynika z detestacji w stosunku do grzechu; akt detestacji zaś powoduje w pierwszym rzędzie usunięcie winy, ponieważ jest aktem woli, pragnącej, by grzech nie był zaistniał." ⁴⁹

W konkluzji wprowadzie św. Alfons mówi o tym, że bez wątpienia do żalu wymagany jest i akt boleści i akt detestacji, ale wydaje się, że św. Alfons nie zamierza tu rozstrzygać zagadnienia, co należy do istoty żalu, ale jedynie wypowiada swoją opinię o tym, co jest wymagane jako element wchodzący w skład pojęcia żalu, nie tylko jako składnik istotny, ale i jako warunek bezwzględnie konieczny. ⁵⁰ Nic jednak św. Alfons nie mówi we wskazanym tekście o tym, że postanowienie poprawy jest również elementem formalnym żalu za grzechy.

Palmieri, podając rozstrzygnięcie omawianego zagadnienia twierdzi, że coś może być nazwane istotnym z dwóch względów: albo dlatego, że stanowi istotę; albo dlatego, że do istoty przynależy. ⁵¹

Stosując to rozróżnienie do zagadnienia istoty żalu za grzechy Palmieri jest zdania, że akt detestacji należy do istoty żalu, ponieważ jest jego wewnętrznym elementem składowym (*contritionis elementum intrinsecum*); boleść należy do istoty żalu za grzechy przynajmniej w drugi sposób. ⁵²

W innym miejscu Palmieri twierdzi, że boleść duszy jest również elementem istotnym żalu za grzechy w pierwszym znaczeniu. ⁵³ Palmieri stwierdza, że postanowienie poprawy jest elementem istotnym żalu, ale nie podaje wyjaśnienia, w jakim znaczeniu. ⁵⁴

Noldin bez podania opinii innych stwierdza, że żal za grzechy obejmuje jako elementy istotne: boleść, detestację i postanowienie poprawy. ⁵⁵

⁴⁹ Op. cit.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Op. cit., s. 215.

⁵² Tamże.

⁵³ Op. cit., s. 216.

⁵⁴ Op. cit., s. 216.

⁵⁵ *Contritio utrumque actum et dolorem et detestationis essentialiter complectitur propositum emendationis cum detestatione et dolore ad*

Galtier, chociaż wspomina o dwóch poprzednich opiniach, opinię trzecią uważa za zdanie większości i bardziej prawdopodobne i podaje jedynie argumentację za opinią trzecią.⁵⁶

Zwolennicy trzeciej opinii na jej uzasadnienie powołują się na następujące argumenty:

1. Według Galtiera Sobór Trydencki, określając pokutę wymaganą do zgładzenia grzechów — a tą pokutą jest oczywiście formalny żal za grzechy — wymienia wszystkie trzy elementy w jednakowy sposób.⁵⁷

Palmieri powołuje się na definicję żalu, podaną przez Sobór Trydencki i argumentuje tym, że to, co w definicji się zawiera, należy do istoty.⁵⁸

2. W argumentacji z Pisma św. i z Tradycji zwolennicy opinii trzeciej powołują się na te teksty, które były cytowane w uzasadnieniu, że boleść duszy, obrzydzenie sobie grzechów i postanowienie poprawy należą do elementów składowych żalu za grzechy.

3. Ponadto zwolennicy opinii trzeciej powołują się na następujące racje teologiczne:

Capello argumentuje ścisłym związkiem zachodzącym pomiędzy tymi trzema aktami.⁵⁹

Palmieri i Galtier podają odrębne racje teologiczne na uzasadnienie, że każdy z trzech omawianych aktów należy do istoty żalu za grzechy.

Zatem, że detestacja należy do istoty żalu za grzechy, wg Galtiera przemawia to, że jedynie akt detestacji jest aktem formalnie wolnym i jedynie on zmienia nastawienie woli w stosunku do popełnionego grzechu.⁶⁰

Tę samą rację teologiczną szerzej rozwija Palmieri: żal za grzechy, o ile odnosi się do grzechu uprzednio popełnionego — jest formalnie aktem wolnym; z tych dwóch aktów, które od-

essentiam contritionis pertinet. Tres igitur actus essentialiter in contritione continentur: dolor, detestatio et propositum. Op. cit., n. 246.

⁵⁶ Por. op. cit., s. 40.

⁵⁷ Op. cit., s. 40.

⁵⁸ Op. cit.

⁵⁹ Op. cit., s. 102.

⁶⁰ Op. cit., s. 40.

noszą się do grzechu uprzednio popełnionego, jedynie detestacja jest aktem formalnie wolnym, o ile wolny jest akt detestacji, za którym z koniecznością naturalną następuje; podobnie bowiem jak nie może się zdarzyć, abyś nie radował się z dobra, które posiadasz i które poznałeś jako dobro i jako dobro miłujesz, tak również, jeśli jesteś zdolny do aktu boleści, nie może się zdarzyć, byś nie bolał nad złem istniejącym w tobie, a które poznałeś jako zło i jako do zła odnosisz się z nienawiścią czyli z detestacją; a więc boleść jest aktem wolnym dlatego, że aktem wolnym jest detestacja; jeśliby więc detestacja nie należała do istoty żalu za grzechy, żal za grzechy jako taki nie byłby aktem formalnie wolnym w stosunku do grzechu uprzednio popełnionego; a tego przyjąć nie można".⁶¹

Z argumentacji tej wydaje się wynikać, że jedynie obrzydzenie sobie grzechu popełnionego z tego względu, że ono jedynie jest aktem formalnie wolnym wśród elementów żalu za grzechy, odnoszących się do przeszłości, stanowi element formalny żalu za grzechy; tym samym powyższa argumentacja wydaje się przemawiać za tym, że boleść duszy drugi z aktów odnoszący się do grzechów uprzednio popełnionych nie stanowi elementu istotnego żalu za grzechy.

Jednak Galtier i Palmieri — chociaż znają konsekwencje wynikające z wyżej omówionej argumentacji — utrzymują, że i boleść duszy jest elementem istotnym żalu za grzechy.

Na potwierdzenie tej opinii Galtier przytacza następującą argumentację:

Boleść ponieważ jest aktem wolnym nie z natury swojej lecz jedynie ze względu na swą przyczynę, ze względu na akt detestacji, z którego wynika, wprawdzie sama jedna nie może stanowić elementu formalnego, jednak należy do istoty, ponieważ:

a) nie może nie zaistnieć tam, gdzie został wzbudzony akt detestacji, jeśli wzbudzający ten akt detestacji, jest zdolny do doznawania boleści;

b) ponieważ tym samym, że aktu boleści nie ma, nie ma również formalnego aktu żalu, jak to ma miejsce u zbawionych,

⁶¹ Op. cit., s. 215.

którzy — chociaż grzechów nienawidzą — nie są z tego względu uważani za wzbudzających żal za grzechy, ponieważ nie mogą boleć z ich powodu. Dlatego detestację i boleść z ich powodu można uważać za jeden moralnie akt tak, że żal za grzechy można określić jako bolesne odwrócenie się od grzechów.⁶²

Ten sam argument podaje Palmieri w następującej formie: Nie może być odwrócenia się od grzechu bez boleści u tego, który jest zdolny do wzbudzenia aktu smutku lub boleści; z tego zaś naturalnego związku przynajmniej to wynika, że prawdziwego żalu za grzechy nie może być bez boleści. Ten zaś argument udowadnia z pewnością to, że, — by istniał żal za grzechy, — musi być również wzbudzona boleść. Dlatego jeśli nie z natury swojej, to przynajmniej ze względu na ten naturalny związek z aktem detestacji boleść jest elementem istotnym żalu za grzechy.⁶³

Następnie Palmieri na uzasadnienie, że boleść oprócz aktu obrzydzenia sobie grzechów należy do elementów istotnych żalu za grzechy, powołuje się na ten sam argument, jaki podaje Billuart na uzasadnienie, że jedynie boleść jest elementem istotnym żalu za grzechy; pisze bowiem:

„Sam cel żalu za grzechy zdaje się z natury swojej wymagać boleści, żal za grzechy jest bowiem nie tylko wirtualnym ale i formalnym aktem pokuty i jest wystąpieniem duszy przeciw grzechowi popełnionemu, o ile on jest obrazą Boga, za którą grzesznik może złożyć zadośćuczynienie; dlatego też chociaż nie jest rzeczą konieczną, by grzesznik zamierzał wyraźnie złożyć zadośćuczynienie za grzech, jednak akt duszy pokutującego jest tego rodzaju, że stanowi pewnego rodzaju ekspiację za grzech. Zadośćuczynienie zaś za grzechy składa się przez ponoszenie pewnej kary; karą zaś dla duszy jest boleść; a więc boleść należy do istoty żalu za grzechy, podobnie jak żal za grzechy z istoty swojej jest pewnego rodzaju ekspiacją za grzechy”.⁶⁴

Na uzasadnienie twierdzenia, że postanowienie poprawy na-

⁶² Op. cit., s. 41.

⁶³ Op. cit., s. 215.

⁶⁴ Op. cit., s. 216.

leży do elementów istotnych żalu za grzechy, Galtier powołuje się na jedną tylko rację teologiczną. Opiera się ona na analizie pojęcia postanowienia poprawy.⁶⁵

Palmieri podaje obszerniejszą argumentację. Pierwszą rację teologiczną opiera na twierdzeniu, że nie może być mowy u grzesznika o prawdziwej boleści z powodu grzechów i prawdziwego ich obrzydzenia bez postanowienia poprawy. Według Palmieriego — nie odnosi się prawdziwie z nienawiścią do popełnionej obrazy Boga, ani z jej powodu rzeczywiście nie boleje ten, kto — jeśli chodzi o przyszłość — jest obojętny, czy to chodzi o zgrzeszenie, czy o niegrzeszenie; by więc zaistniał rzeczywiście akt obrzydzenia grzechów swoich i akt boleści z powodu nich, powinno być przez wolę wzbudzone postanowienie niegrzeszenia na przyszłość. Innymi słowami: prawdziwe obrzydzenie sobie grzechu popełnionego i prawdziwa boleść z powodu tego grzechu powinny być tego rodzaju, by wola grzech ten nie tylko ogólnie, ale konkretnie tzn. ten właśnie grzech przez nią popełniany miała w nienawiści i od niego się całkowicie odwróciła; a nienawiść grzechu jest również aktem woli postanawiającej, by grzechu więcej nie popełniać.⁶⁶

Następna racja teologiczna podana przez Palmieriego opiera się na konieczności postanowienia poprawy do pojednania się z Bogiem. „I rzeczywiście nie może być przygotowanym na pojednanie z Bogiem ten, kto jest przygotowany jeszcze obrażać Boga albo obojętnie się do tego odnosi; kto bowiem jest tak nastawiony, nie zasługuje na przebaczenie u obrażonego, ale raczej na jego oburzenie; a więc elementem istotnym żalu za grzechy, będącego dyspozycją na usprawiedliwienie jest to, by wola była tak nastawiona, by nie chciała więcej grzeszyć, czyli by miała postanowienie niegrzeszenia więcej.”⁶⁷

Tak przedstawiają się opinie teologów na temat elementu formalnego żalu za grzechy. Celem zorientowania się, która z tych opinii jest najbardziej prawdopodobna, należy zająć się

⁶⁵ Op. cit., s. 41.

⁶⁶ Op. cit., s. 216—217.

⁶⁷ Tamże.

analizą i oceną argumentów wysuwanych na uzasadnienie każdej z nich; jasną jest rzeczą, że analiza ta przyczyni się do pełniejszego wyjaśnienia niektórych zagadnień, dotyczących pojęcia żalu.

§ 2. OCENA DOTYCHCZASOWYCH OPINII I ROZSTRZYGNIĘCIE ZAGADNIENIA

Przede wszystkim należy się zająć argumentacją wysuwaną przez Billuarta na uzasadnienie twierdzenia, że elementem formalnym żalu za grzechy może być jedynie jeden z elementów wchodzących w skład żalu za grzechy. Argumentacja ta opiera się na zasadzie, że element formalny decyduje o tym, do jakiego gatunku moralnego należy zaliczyć dany akt.

Przeciw tej argumentacji występuje stanowczo De San pisząc: „Argumentuje ponadto Billuart za pierwszą opinią, opierając się na twierdzeniu, że żal za grzechy jest aktem cnoty specjalnej; taki zaś akt jest jednym, a nie aktem złożonym z kilku różnych aktów różniących się gatunkiem między sobą. Lecz jest to bez wartości. Albowiem nie można zaprzeczyć temu, że żal, w jakikolwiek sposób będzie pojęty, jest aktem jednej cnoty oraz temu, że chodzi tu o żal jako bezpośrednią dyspozycję na usprawiedliwienie; a nic nie stoi na przeszkodzie, by żal ten składał się z kilku elementów.”⁶⁸

Różnica zdań zdaje się wynikać z różnego ujęcia rozstrzyganego zagadnienia: Billuart usiłuje wykazać, że jeden tylko z elementów wchodzących w skład żalu za grzechy jest tym elementem, który decyduje o tym, że zaistniał żal za grzechy i że żal za grzechy różni się gatunkowo od innych czynów ludzkich, cz. że zaistniał żal za grzechy jako akt cnoty specjalnej. De San mówiąc o istotnych elementach żalu, ma na myśli te elementy, których zaistnienie w pewien sposób jest

⁶⁸ *Tractatus de Paenitentia*, Bruges 1900, s. 379.

bezwzględnie wymagane do osiągnięcia usprawiedliwienia. Jasną jest rzeczą, że tym elementem, który decyduje o tym, że żal za grzechy jest uważany za akt cnoty specjalnej jest element jeden.

Pewnym jest, że żal za grzechy jest jedną z wielu dyspozycji wymaganych, by grzesznik mógł osiągnąć łaskę usprawiedliwienia oraz to, że żal za grzechy zawiera w sobie kilka elementów, różniących się między sobą.

Chodzi o to, czy formalny akt żalu jako akt odrębny wymagany do usprawiedliwienia, to akt jeden wyraźnie wykonany, w którym inne elementy są zawarte niewyraźnie np. żal za grzechy to akt boleści z powodu grzechów popełnionych, w którym niewyraźnie zawiera się i detestacja i postanowienie poprawy, czy też formalny akt żalu, to akt złożony z kilku aktów odrębnych, np. z formalnego wzbudzonego, wyraźnego aktu boleści, z różnego od niego aktu detestacji odrębnie wzbudzonego od aktu boleści i z różnego od nich postanowienia poprawy, też wyraźnie, formalnie.

Z argumentacji podawanej na uzasadnienie opinii trzeciej, wg której wszystkie trzy elementy: boleść duszy, detestacja i postanowienie poprawy należą do istoty żalu za grzechy, nie wynika, by zwolennicy tej opinii uważali, że formalny akt żalu obejmuje trzy wyraźne odrębne akty, ale raczej autorowie ci twierdzą, że wszystkie trzy elementy wchodzi w skład jednego pod względem moralnym aktu. Np. Capello,⁶⁹ Galtier,⁷⁰ Palmieri.⁷¹

⁶⁹ Op. cit., s. 100.

⁷⁰ Galtier podaje podobną argumentację: detestacja jest elementem formalnym, ponieważ jest jedynie elementem formalnie wolnym; boleść duszy również, bo nie może jej nie być u tego, kto grzechem się brzydzi, a jest zdolny do odczuwania boleści; postanowienie poprawy zaś *implicatur vera peccati detestatione, quia odisse peccatum est illud pro posse repellere*, op. cit., s. 40.

⁷¹ Palmieri wyraźnie stwierdza: *objectum feruntur, alterque ex altero naturaliter oritur, simul sunt, et se habent ad modum unius; dolor nempe est veluti modus quidam animi detestantis peccatum; unde ad detestationem comparatur tamquam modus eius: et idcirco unus completus constituitur aclus scilicet detestatio dolorosa*; op. cit., s. 216.

Te dwa akty: detestacja i boleść, ponieważ odnoszą się do tego samego przedmiotu i jeden z drugiego w sposób naturalny wpływa, razem są wzbudzane i stanowią jedną całość; a mianowicie boleść jest pewnym sposobem zachowania się duszy odwracającej się od grzechu; dlatego w stosunku do detestacji jest jakby jego sposobem; i dlatego akty te stanowią jeden zupełny akt, a mianowicie bolesne odwrócenie się od grzechów. Akt ten według Palmieriego zawiera postanowienie unikania grzechów na przyszłość, ponieważ nienawiść w stosunku do grzechu zawiera pragnienie unikania ich na przyszłość.⁷²

Zwolennicy opinii, według której wszystkie trzy elementy żalu za grzechy należą do jego istoty, stanowią jego elementy formalne, nie twierdzą tym samym, że do usprawiedliwienia konieczne są te trzy akty wyraźnie formalnie wzbudzane; zresztą rozpatrują oni następnie zagadnienia, czy do żalu za grzechy, stanowiącego przygotowanie na usprawiedliwienie wymagany jest formalny akt postanowienia poprawy, czy też wystarczy wirtualny (por. np. Palmieri s. 217; Galtier s. 51); i zagadnienie to różnie rozstrzygają.

Z tego wynika, że wszyscy teologowie są zgodni w tym, że wszystkie trzy elementy żalu za grzechy są konieczne do usprawiedliwienia, przynajmniej w tym znaczeniu, że zawierają się w jednym z tych elementów formalnie wzbudzonych.

A więc chodzi o to, który wśród elementów żalu za grzechy jest tym elementem, który decyduje o tym, że zaistniał formalny, wyraźny akt żalu za grzechy, jest tym elementem zasadniczym, w stosunku do którego inne elementy stanowią przygotowanie, względnie z którego inne elementy wynikają.

Wydaje się, że tym elementem jest taki akt, który z natury swojej i bezpośrednio realizuje cel wewnętrzny żalu za grzechy, który osiąga to dobro, które stanowi przedmiot formalny żalu za grzechy. Wynika to z pojęcia elementu formalnego.

Nie ma wątpliwości, że elementem tym nie jest postanowienie unikania grzechów na przyszłość, ponieważ postanowienie to jest wynikiem odwrócenia się od grzechów popełnionych w przeszłości przez akty boleści i detestacji. Pozostaje więc do

⁷² Tamże.

rozstrzygnięcia, czy elementem formalnym żalu za grzechy jest boleść, czy też detestacja.

Ponieważ wielu teologów utrzymuje, że boleść i detestacja tak są ze sobą związane, że stanowią jeden moralnie akt: bolesną detestację⁷³ i że boleść wynika z konieczności z aktu obrzydzenia⁷⁴ należy bliżej rozpatrzyć kwestię stosunku wzajemnego tych aktów pomiędzy sobą.

Zagadnieniem typu zajmuje się *ex professo* Suarez.⁷⁵ Rozstrzygając to zagadnienie Suarez na wstępie podaje argumentację przemawiającą za tym, że boleść i obrzydzenie sobie grzechów to jeden i ten sam akt.

Pierwszy argument opiera się na określeniu boleści, podanym przez św. Augustyna. Św. Augustyn określa boleść jako: nieupodobanie w stosunku do tego, co wbrew naszej woli nam się przydarzyło;⁷⁶ tym samym jest według Suareza i akt *detestationis*, ponieważ stanowi nieupodobanie w tym, co się sprzeciwia naszej woli, wprawdzie nie temu aktowi woli, którym grzech został dokonany, lecz temu, który wzbudza grzesznik, gdy od grzechu odwraca się.⁷⁷

Następnie Suarez powołuje się na Sobór Trydencki, który według niego uważa żal za grzechy za jeden akt, bo określił go jako boleść i obrzydzenie sobie grzechu.⁷⁸

Pomimo tych racji, przemawiających za tym, że boleść duszy i obrzydzenie sobie grzechów stanowią jedną czynność, Suarez jest zdania, że akty te pod względem fizycznym różnią się, choć pod względem moralnym stanowią jedną całość i za jeden akt są uważane.⁷⁹

Opinię swoją udowadnia Suarez przede wszystkim ogólnym zdaniem teologów, którzy, omawiając zagadnienia aktów władz

⁷³ *Detestatio peccati dolorosa* — Galtier, op. cit. (por. Palmieri, op. cit.), Suarez, op. cit.

⁷⁴ Np. De San: *ad detestationem peccatorum de necessitate sequitur dolor*, op. cit., s. 379.

⁷⁵ Op. cit., disp. III, sent. 4, n. 2, 3.

⁷⁶ *De Civitate Dei*, c. 15.

⁷⁷ Op. cit., disp. III, sent. 4, n. 2, 3.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

pożądawczych, rozróżniają miłość od zadowolenia, zadowolenie od pragnienia, a boleść od nienawiści i pragnienia uniknięcia zła; pomiędzy boleścią, a obrzydzeniem sobie grzechów zachodzi taki stosunek, jak pomiędzy boleścią a pragnieniem, by tego zła nie było.⁸⁰

Według Suareza nawet z określenia boleści podanego przez św. Augustyna da się wyprowadzić argument na potwierdzenie opinii, że boleść różni się od obrzydzenia, z określenia tego bowiem wynika, że boleść przypuszcza uprzednie zaistnienie pewnego aktu woli, a mianowicie niechcenia czegoś, a aktem tym w boleści jest niechcenie tego, aby grzech nie był zaistniał, a akt ten, to właśnie detestacja, a więc boleść przypuszcza uprzednie zaistnienie aktu detestacji i dlatego różni się od niego.⁸¹

Nie tylko św. Augustyn, ale i św. Tomasz i inni teologowie często mówią o boleści jako o nieupodobaniu w stosunku do zła.

Według Suareza „nieupodobanie” w tych wyrażeniach, albo oznacza wszelki akt woli w stosunku do zła, albo jest użyte na oznaczenie skutku, płynącego z aktu nieupodobania.⁸²

Gdy zaś o żalu za grzechy mówi się, że jest boleścią, ma się na myśli element, wynikający z żalu za grzechy, bez którego jednak nie ma ani istoty żalu za grzechy, ani nie nazywa się takiego aktu żalem za grzechy.⁸³

Na argumentację opartą na określeniu żalu podanym przez Ojców Soboru Trydenckiego Suarez nie daje odpowiedzi, tym samym — wydaje się — przyznaje, że nie posiada ona decydującej wartości dowodowej.

Według wielu teologów pomiędzy aktem detestacji i boleści zachodzi nie tylko stosunek następstwa czasowego, ale również stosunek przyczynowy w tym znaczeniu, że boleść jest skutkiem aktu detestacji.

Skot posunął się nawet do twierdzenia, że boleść nie jest

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

aktem wykonanym przez wolę, lecz tylko odczuciem w niej wywołanym przez uprzedzający go akt.⁸⁴

Suarez łagodzi opinię Skota, utrzymując, że boleść jest aktem życiowym i jako akt życiowy jest aktem wykonywanym przez władzę, za której pośrednictwem człowiek wykonywa czynności życiowe; boleść jednak według Suareza ma pewne podobieństwo z odczuciem, a mianowicie pod tym względem, że nie jest faktem pierwszym z natury swojej we władzy pożądawczej zmysłowej, lecz powstaje za pośrednictwem aktu odrazy czyli nieupodobania, jednak nie bez aktualnego współdziałania woli.⁸⁵

Nowsi teologowie, poruszający to zagadnienie, bez bliższych wyjaśnień stwierdzają, że boleść z konieczności wynika z aktu detestacji.⁸⁶

Inaczej ujmuje stosunek boleści do aktu detestacji Palmieri; według niego boleść to jakby pewien sposób zachowania się duszy odwracającej się od grzechu.⁸⁷

Według poglądu, przyjętego przez wielu teologów, grzesznik wykonuje w stosunku do popełnionego grzechu niżej wymienione akty w następującej kolejności: nienawiść grzechu (*odium*), obrzydzenie sobie grzechu (*detestatio*), boleść (*dolor*).

Ustosunkowanie się grzesznika odośnie grzechu popełnionego rozwijałoby się według tej opinii w sposób następujący: grzesznik opamiętawszy się po zmianie oceny popełnionego uczynku grzesznego, po uświadomieniu sobie, że grzechem Boga obraził, dlatego, że Boga miłuje, lub że od Boga się czegoś spodziewa, względnie dlatego, że Boga się lęka, odwraca się od grzechu przez akty nienawiści (*odii, simplicis displicentiae*); to odwrócenie się od grzechu rozwijając się, przyjmuje dalszą formę, a mianowicie w grzeszniku budzi się pragnienie, by grzech

⁸⁴ *Dolor non est actus elicited a voluntate, sed mere passio in illa exorta e priori actu — In IV Sent., dist. 14, q. 2.*

⁸⁵ *Op. cit. Disp. III, sent. 4, n. 2, 3.*

⁸⁶ *Capello: detestatio, proprie et stricte loquendo, est causa doloris, quae proinde est veluti effectus et necessaria consequentia detestationis peccati, op. cit. s. 6.*

⁸⁷ *Dolor est veluti modus quidam animi detestationis peccatum. Op. cit., s. 216.*

ten nie został popełniony, by dokonać tego, „jeśli to było możliwe”, by grzechu tego nie było; jest to akt detestacji.

Akt ten zawiera również pragnienie zniszczenia tego, co z grzechu moralnie trwa nadal.⁸⁸ Ten akt detestacji według jednych z konieczności, a według innych przy współdziałaniu woli, wywołuje ból, smutek z powodu grzechu popełnionego. Jeśli grzesznik zwróci uwagę na swoje plany na przyszłość, pod wpływem odwrócenia się od grzechu postanawia nie grzeszyć więcej.

Trudno jednak zrozumieć, w jaki sposób detestacja jako pragnienie, by grzech — jeżeli to było możliwe — przestał istnieć i by zniszczyć to, co z grzechu moralnie trwa, mogło wywołać z konieczności akt bólu z powodu popełnionego grzechu, albo przynajmniej być tym czynnikiem, za którego pośrednictwem (*quo mediante*) przy współdziałaniu woli powstaje w niej ból.

Wydaje się, że bardziej zrozumiałe jest przedstawienie kolejności aktów ustosunkowania się do grzechów popełnionych.

Uświadamiając sobie złość grzechu popełnionego, obrazę Bogu wyrządzoną, grzesznik ustosunkowuje się do grzechu popełnionego jako do zła, odwracając się od niego.⁸⁹

Jaki charakter przybiera ta tendencja? Nie jest to akt nienawiści (*odium*), prostego nieupodobania (*simplicis displicentia*), ponieważ grzech popełniony nie jest złem bliżej nieokreślonym, ale złem konkretnym, popełnionym przez danego grzesznika i w danej chwili w nim moralnie trwającym. W stosunku do zła obecnego po ujęciu jego obecności niechęć przyjmuje postać bólu — smutku. Tendencja ta nie może przybrać formy odrazy (*fugae seu abominationis*), ponieważ według terminologii powszechnie przyjętej, akt ten odnosi się do zła zagrażającego, jeszcze nieobecnego, takiego, które jeszcze wzbudzającego ten akt nie dotknęło.

⁸⁸ Na ten temat Suarez tak pisze: *Et ideo etiam includit ille actus efficaciam ad destruendum peccatum commissum, quatenus aliquo modo permanet habitualiter seu moraliter*, op. cit., disp. III. sect. 3, n. 6.

⁸⁹ Według wyrażenia św. Tomasza budzi się w grzeszniku w stosunku do grzechu popełnionego: *tendentia ut a quo*.

Następnie, jak zadowolenie z posiadanego dobra wywołuje chęć, by tego dobra nie być pozbawionym, tak boleść wywołuje chęć usunięcia tej boleści, jeśli odczuwający ją uzna to za możliwe. Grzesznik więc bolejąc nad grzechem, pobudzony nadzieją uzyskania przebaczenia u Boga, wzbudza pragnienie usunięcia boleści i obrazy Bożej, a raczej ich przyczyny — grzechów popełnionych. Pragnienie to, to akt detestacji. Ponieważ usunąć boleść i naprawić zniewagę Bogu wyrządzoną da się jedynie w sposób przez Boga wymagany, przez poddanie się władzy kluczków, akt detestacji wywołuje konsekwentnie postanowienie przystąpienia do Sakramentu Pokuty, a w konsekwencji postanowienie wykonania tego, co jest wymagane od grzesznika, by w tym Sakramencie mógł uzyskać odpuszczenie grzechów, czyli postanowienie wyspowiadania się i zadośćuczynienia. Odwrócenie się od grzechu jako obrazy Bożej, jeśli jest szczere i bezwzględne, wywołuje w praktykującym grzeszniku, myślącym o przyszłości, postanowienie unikania tego zła na przyszłość.

Z tego wynika, że raczej boleść duszy jest aktem poprzedzającym i wpływającym na powstanie aktu detestacji, a nie odwrotnie; pewne poparcie opinia ta znajduje w określeniu żalu podanym przez Ojców Soboru Trydenckiego, w którym na pierwszym miejscu jest wymieniona boleść, a na drugim detestacja.

Jeśli przez akt detestacji rozumie się ogólne odwrócenie się od grzechu (*odium peccati*); w tym wypadku najbardziej rozumiała byłaby opinia Palmieriego, według której boleść duszy jest tylko pewnym sposobem zachowania się duszy odwracającej się od grzechu przez akt detestacji; w tym wypadku rozumiałe jest wyrażenie „bolesne odwrócenie się od grzechu” (*detestatio peccati dolorosa*).

Jeśli zaś przez akt detestacji rozumie się pragnienie, by dokończyć tego, gdyby to było możliwe, by grzechu nie było, oraz pragnienie usunięcia tego, co z grzechu trwa, jasnym jest, że detestacja w tym znaczeniu nie jest tym samym, co boleść duszy; jeśli przez boleść duszy rozumie się akt władzy pożądczej, wywołany przez obecność zła, od którego dana władza się

odwraca, a polegający na pewnym niepokoju wywołującym niezadowolenie i przykrość.⁹⁰

W tym wypadku boleść byłaby tym samym co *detestatio*, jeśliby zostało przyjęte wyjaśnienie boleści podane przez De Augustinis. „Z obrzydzenia grzechu powstaje boleść czyli zasmucenie i pewnego rodzaju walka duszy usiłującej zło usunąć”.⁹¹ Wyjaśnienie boleści podane przez De Augustinis ani nie zostało przez autora uzasadnione, ani nie da się uzgodnić z ogólnie przyjętym wyjaśnieniem tego pojęcia.

Czy boleść duszy z powodu grzechów popełnionych jest aktem wolnym?

Jeśli przez akt boleści rozumie się tę formę odwrócenia się od grzechu, jaką przybiera to odwrócenie w grzeszniku, który ten grzech popełnił, wydaje się bez wątpienia, że jest to akt woli wykonany nie z konieczności, lecz z wyboru; grzesznik bowiem aktem wolnym decydował się na wykonanie czynu grzesznego, pomimo tego, że uświadomił sobie, że danym czynem Boga obraża, tak również aktem wolnym od wykonanego uczynku odwraca się dlatego, że stanowi on obrazę Boga, a ten dobrowolny akt odwrócenia się od grzechu przybiera formę boleści, z tego względu, że zło, od którego się odwraca, którego obecnie nie chce, przez niego zostało spowodowane i w nim nadal moralnie trwa. Wtedy tylko akt boleści w stosunku do uczynku grzesznego, wyrządzającego krzywdę Bogu, byłby aktem koniecznym, gdyby człowiek w stosunku do tego aktu nie mógł się inaczej ustosunkować; a nikt nie przeczy, że wobec uczynku grzesznego człowiek może zająć różne stanowisko, pomimo tego, że sobie uświadamia, że uczynek grzeszny wyrządza krzywdę Bogu i Boga obraża.

Dlatego św. Tomasz określa żal za grzechy jako *dolor pro peccatis assumptus*, wyjaśniając, że słowo *assumptus* zostało

⁹⁰ Por. określenie boleści podane przez św. Augustyna: *dolor est displicentia de his, quae nobis nolentibus accidunt* oraz wyjaśnienie dotyczące pojęcia boleści podane przez św. Tomasa.

⁹¹ *Ex detestatione peccati oritur dolor, seu afflictio et lucta quaedam animi conantis malum excutere (De re sacramentaria, Romae 1887, s. 30).*

użyte, by podkreślić, że boleść za grzechy jest aktem płynącym z wyboru.⁹²

Czy akt boleści jest poprzedzany przez akt niechcenia grzechu (*nolitionis peccati*)?

Suarez wyjaśniając określenie boleści podane przez św. Augustyna, opowiada się za zdaniem twierdzącym.

Św. Tomasz, wyjaśniając to samo określenie, pisze: „Choć grzechy w tym momencie, w którym zaistniały, były aktami od woli pochodzącymi, jednak gdy za nie żałujemy, już nie są aktami przez wolę chcianymi i dlatego istnieją wbrew naszej woli; wprawdzie nie ze względu na akt woli, który został przez nas wykonany, gdyśmy ich chcieli, ale ze względu na akt woli, jaki w danej chwili mamy, którym chcielibyśmy, by one nigdy nie zaistniały.”⁹³

Wydaje się, że niekoniecznie na podstawie określenia św. Augustyna i wyjaśnień tego określenia, podanych przez św. Tomasza i Suareza trzeba przyjąć, że akt boleści jest poprzedzony aktem niechcenia w stosunku do grzechów popełnionych; określenie św. Augustyna i wyjaśnienie tego określenia dadzą się wytłumaczyć również w sposób następujący: akt boleści to akt niechcenia grzechów wzbudzany przez tego, kto grzechy popełnił po uświadomieniu sobie, że grzechy te są w nim obecne. Za tą opinią przemawia sam tekst określenia boleści podany przez św. Augustyna: *dolor est displicentia* oraz te teksty św. Tomasza, w których mówi on o boleści jako akcie nieupodobania w stosunku do zła.⁹⁴

Wprawdzie św. Tomasz w III q. 84 a. 8 rozstrzygając kwestię, czy pokuta powinna trwać aż do końca życia, rozróżnia nieupodobanie i boleść oraz stwierdza, że pokuta wewnętrzna to

⁹² *Ideo manifestatur in praedicta definitione in quantum est actus virtutis, in hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet dolor; et obiectum in hoc quod dicitur pro peccatis; et electio; quæ requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicitur assumptus, Suppl. III, q. 1 a. 1.*

⁹³ Tamże, ad 1.

⁹⁴ Por. Suppl. III q. a 2 ad 1: *dolor in voluntate... nihil aliud est quam displicentia alicuius mali*; III q. 85 a. 1 ad 3: *dolor (paenitentia) est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scilicet offensam Dei et reatum poenae.*

ta, w której ktoś boleje z powodu grzechu popełnionego; że tego rodzaju pokuta powinna trwać aż do końca życia; zawsze bowiem powinno się nie podobać człowiekowi to, że zgrzeszył; jeśliby bowiem podobało mu się to, że zgrzeszył, tym samym popełniałby grzech i traciłby to, co uzyskał przez przebaczenie, że nieupodobanie się grzechu wywołuje boleść w tym, który jest zdolny boleć, a takim jest człowiek w tym życiu; zaś zbawieni nie są zdolni do odczuwania boleści i dlatego będą im się nie podobały grzechy popełnione w przeszłości bez żadnego smutku.

Z tekstu tego jednak nie wynika, by św. Tomasz był zdania, że boleść była poprzedzona przez specjalny akt nieupodobania w stosunku do grzechów popełnionych; w tekście tym bowiem św. Tomasz używa słowa boleść w dwóch różnych znaczeniach; gdy mówi, że wewnętrzna pokuta ma trwać aż do końca życia, stawia znak równości między boleścią, a nieupodobaniem w stosunku do grzechu, gdy zaś twierdzi, że nieupodobanie wywołuje boleść, przez boleść rozumie to, co w akcie tym jest najbardziej charakterystyczne, a mianowicie niezadowolenie i przykrość wywołane obecnością zła; wydaje się, że twierdzenie, że nieupodobanie wywołuje boleść, można zrozumieć w tym znaczeniu, że odwrócenie się od grzechu wykonującym ten akt w tym życiu przybiera formę boleści, wywołując to, co jest dla boleści najbardziej charakterystyczne, a mianowicie przykrość i niezadowolenie; odwrócenie się od grzechu u zbawionych tej formy nie przyjmuje, ponieważ nie są oni zdolni do odczuwania przykrości i niezadowolenia.

Z wyjaśnień powyższych wynika, że w ustosunkowaniu się do pokutującego grzesznika odnośnie grzechów popełnionych da się wyróżnić dwa odrębne elementy: odwrócenie się od grzechu w postaci boleści i następujące po tym akcie pragnienie, by grzechu nie było.

Wydaje się, że twierdzenie to jest najbardziej zgodne z przyjętym ogólnie poglądem na podział i kolejność czynności władz pożądawczych oraz określeniem żalu, podanym przez Ojców Soboru Trydenckiego.⁹⁵

⁹⁵ *Contritio... animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero.* (Sess. 14 r. 4D 897).

Ponieważ boleść duszy jest aktem różnym od pragnienia, by grzechu nie było, należy rozstrzygnąć, który z tych aktów jest elementem istotnym żalu za grzechy.

Zwolennicy opinii, że elementem tym jest boleść duszy, powołują się na św. Tomasza, który wyjaśniając określenie żalu za grzechy twierdzi, że boleść stanowi rodzaj najbliższy w tym określeniu.

Jednak wyjaśnienie to nie stanowi argumentu na uzasadnienie tezy, że boleść stanowi element formalny żalu za grzechy, ponieważ w określeniu żalu św. Tomasz przez boleść rozumie wszystkie akty, jakimi grzesznik ustosunkowuje się do grzechów popełnionych, żałując za nie.

Opinii św. Tomasza na omawianą kwestię należy szukać tam, gdzie zastanawia się on nad zagadnieniem, co w boleści w ogólnym znaczeniu jest elementem zasadniczym, istotnym, decydującym o tym, że zaistniał akt żalu za grzechy. Analizując bliżej boleść stanowiącą żal za grzechy, św. Tomasz stwierdza, że penitent wzbudza umiarkowaną boleść z powodu grzechów uprzednio popełnionych z zamiarem ich usunięcia;⁹⁶ że boleść pokutującego grzesznika jest nieupodobaniem, czyli odrzuceniem faktu przeszłego z zamiarem usunięcia jego następstw tj. obrazy Bożej i obowiązku poniesienia kary.⁹⁷

Z tego wynika, że w boleści żałującego grzesznika św. Tomasz wyróżnia boleść w znaczeniu ściślejszym oraz drugi element: zamiar usunięcia grzechów, zamiar usunięcia następstw z grzechów. Który z tych elementów według św. Tomasza jest elementem decydującym o zaistnieniu aktu żalu? Wychodząc z założenia, że tam, gdzie zaistniał specjalny akt pochwały godny, należy przyjąć istnienie specjalnej cnoty, św. Tomasz wyprowadza wniosek następujący: „Jasną jest rzeczą, że w pokucie znajduje się specjalny element aktu godnego pochwały, a mianowicie działanie w celu zniszczenia grzechu uprzednio popełnionego”.⁹⁸

Stosownie do tego wniosku przeprowadza św. Tomasz ana-

⁹⁶ *S. Th.* III q. 85 a 1 c.

⁹⁷ Tamże, ad 3.

⁹⁸ III q. 85 c.

lizę aktu boleści w odpowiedzi na zarzut pierwszy tego artykułu: „jeśli w akcie pokutującego grzesznika zwróci się uwagę jedynie na nieupodobanie w stosunku do grzechu przeszłego, akt ten należy zaliczyć do miłości, podobnie jak i radość z powodu dóbr przeszłych, lecz zamiar działania w celu zniszczenia grzechu przeszłego domaga się specjalnej cnoty poza miłością.⁹⁹

W a. 4 q. 85 św. Tomasz wyraźnie stwierdza, że właściwym aktem pokuty jest postanowienie usunięcia tego, co przeciw Bogu zostało dokonane.

Opierając się na tych tekstach można bez poważnej obawy zbłądzenia stwierdzić, że według św. Tomasza tym elementem, który decyduje o zaistnieniu żalu za grzechy, jest nie boleść jako nieupodobanie, ale postanowienie usunięcia grzechu czyli detestacja.

Drugi argument wysuwany na potwierdzenie opinii, że boleść jest elementem istotnym żalu za grzechy, polega na następującym rozumowaniu: żal za grzechy jest aktem pierwszorzędny pokuty, pokuta zaś ma za zadanie złożyć Bogu należne zadośćuczynienie za grzechy, zadośćuczynienie to ma polegać na tym, że człowiek odejmuje coś sobie i ofiaruje to Bogu; a tylko boleść odejmuje coś człowiekowi, ponieważ cierpiąc, człowiek znosi pewne zło mające charakter kary.

Wiemy, że na temat przedmiotu formalnego cnoty pokuty są różne opinie wśród teologów. Według św. Tomasza i większości nowszych teologów przedmiotem formalnym cnoty pokuty jest naprawienie krzywdy Bogu grzechem wyrządzonej, według Skota — wyrównanie między winą i karą; według Sua-reza — wyrównanie prawa Bożego i naprawienie tego wyrównania w wypadku naruszenia prawa Bożego; według De Lugo — pojednanie z Bogiem.¹⁰⁰

Ponieważ opinia św. Tomasza i większość teologów uchodzi za najbardziej prawdopodobną, będzie ona stanowiła podstawę do dalszych wyjaśnień.

Człowiek grzesząc, narusza porządek moralny, przez Boga ustanowiony, oraz wyrządza Bogu krzywdę osobistą, odmawiając

⁹⁹ Tamże, ad. 1.

¹⁰⁰ Por. De San, op. cit., s. 33 i nn.

Bogu chwały, która Bogu w najściślejszy sposób od człowieka należy się. Dlatego człowiek grzesząc, zaciąga w stosunku do Boga podwójny obowiązek: obowiązek poniesienia kary za naruszenie porządku moralnego przez Boga ustanowionego (*reatus poenae*) i obowiązek przebłagania Boga za krzywdę osobistą Bogu grzechem wyrządzoną (*reatus culpae*). Człowiek spełnia te obowiązki, naprawiając krzywdę osobistą i naruszenie porządku moralnego przez złożenie wymaganego przez Boga zadośćuczynienia.

Z traktatu o Odkupieniu wiemy, że człowiek nie może złożyć Bogu zadośćuczynienia *de condigno*, ani za grzech pierworodny, ani za grzechy uczynkowe, że Chrystus Pan przez mękę swoją złożył należne zadośćuczynienie za wszystkie grzechy całego rodzaju ludzkiego, chociaż zadośćuczynienie złożone przez Chrystusa Pana samo w sobie jest powszechne i doskonałe, jednak to nie uwalnia grzeszników, aby w zjednoczeniu z Chrystusem Panem składali zadośćuczynienie za grzechy przez siebie popełnione, jeśli chcą być zbawieni.

Według zdania obecnie powszechnie przyjętego Chrystus Pan zaczął składać zadośćuczynienie od pierwszej chwili wcielenia i składał je przez całe życie swoje, ale przede wszystkim zadośćuczynił Bogu za grzechy rodzaju ludzkiego przez mękę i śmierć krzyżową, które z pozytywnej woli Bożej konieczne były do dzieła Odkupienia; dlatego zbawienie nasze przypisywane jest Krwi i Śmierci Chrystusa Pana.

Wyjaśnienia teologiczne aktu, jakim Chrystus Pan złożył zadośćuczynienie, według Rivière'a dadzą się sprowadzić do trzech głównych teorii.¹⁰¹

Pierwszą z nich jest teoria kary (*la théorie du châtement*). Zwolennicy tej teorii przez karę w ścisłym znaczeniu rozumieją karę nałożoną za dobrowolne naruszenie jakiegoś porządku, inne motywy nałożenia kary nie są wykluczone, ale są one podporządkowane celowi głównemu i pierwszorzędnemu kary, a więc podmiotem właściwym boleści mającej charakter kary jest ten, którego dobrowolne naruszenie porządku ma być

¹⁰¹ *Rédemption*, art. DTC, t. 12, col. 1969 nn.

naprawione; wprawdzie ktoś inny może podjąć cierpienie i w ten sposób przynajmniej w pewnej mierze złożyć zadośćuczynienie za naruszenie porządku, jednak musi on mieć to specjalnie na celu. To pojęcie zadośćuczynienia do męki i śmierci krzyżowej Chrystusa Pana zastosowali protestanci, a w łagodniejszej formie niektórzy autorowie katoliccy, zwłaszcza kaznodzieje; obecnie według Rivière'a nikt tej teorii nie broni. Nie można bowiem przyjąć, że Chrystus Pan mógł być przez Ojca karany w ścisłym znaczeniu, następnie zwykłe poniesienie kary pozostawia niekniętym istotny element grzechu, jakim jest obraza Bogu wyrażona.

Drugą teorią jest teoria ekspiacji. „Jeśli z pojęcia kary zatrzymamy pewien element, a mianowicie fakt podlegania złu i odczuwania z tego powodu boleści, a usuniemy element 'zemsty i na jego miejsce wprowadzimy u tego, który nakłada karę, akt upodobania w szlachetności tego, który dobrowolnie przyjmuje boleść, mamy główne elementy teorii ekspiacji”.¹⁰²

Teoria ta unika najważniejszej trudności teorii kary, lecz nie wyjaśnia całkowicie istoty aktu zadośćuczynienia ze strony Chrystusa Pana, ponieważ:

a) w teorii tej cierpienie Chrystusa Pana staje się przedmiotem pierwszorzędny i bezpośredni, jeśli nie celem najwyższym planu Bożego, podczas gdy cierpienie to, o ile nawet stanowi element wchodzący w skład ekonomii odkupienia nie przestaje być złem, o którym można najwyżej powiedzieć, że Bóg je dopuszcza.

b) teoria ta kładzie nacisk na karę należącą za grzechy, tj. na jeden ze skutków grzechu, a nie uwzględnia podstawowego skutku grzechu, jakim jest *reatus culpae*; jeśli zaś cierpienie jest karą za grzechy, nie może równocześnie stanowić naprawienia krzywdy przez grzech wyrządzonej.

Trzecią teorią jest teoria naprawienia krzywdy Bogu wyrządzonej, czyli teoria zadośćuczynienia w ścisłym znaczeniu. Teoria ta abstrahuje od boleści jako elementu istotnego, a utrzy-

¹⁰² Rivière, op. cit.

muje, że decydującym momentem w zadośćuczynieniu jest upodobanie Boże w czynności, wykonywanej jako rekompensata nieporządku tkwiącego w popełnionym grzechu; elementem istotnym w teorii zadośćuczynienia jest zaofiarowanie Bogu wyrównania przez wykonanie aktu, oddającego Bogu należytą chwałę, oraz przyjęcie przez Boga tego wyrównania.

Według Stentrupa zadośćuczynienie za grzechy oznacza właściwie wykonanie pewnej czynności, dzięki której Majestat Boży otrzymuje chwałę w takim stopniu, że szkoda, jaka została wyrządzona przez grzech w chwale Bożej, zostaje naprawiona i wyrównana, zadośćuczynienie za grzechy nie jest więc tym samym, co poniesienie kary należnej za grzechy; zadośćuczynienie za grzechy nie wymaga koniecznie cierpienia, jeśli to cierpienie miało miejsce, cierpienie jest formalnie zadośćuczynieniem nie jako cierpienie, ale jako akt chwały oddanej Bogu wyrównujący tę chwałę, jakiej Boga grzech pozbawił. Według tej teorii Chrystus Pan złożył zadośćuczynienie nie tylko za winę, ale i za karę; jednak zadośćuczynienie za karę nie jest tym samym, co poniesienie kary; polega ono na wykonaniu takiej czynności dla chwały Bożej, która uwalnia od obowiązku poniesienia kary; jeśli zaś mówimy, że ktoś cierpi zasłużoną karę, my tym samym wyznajemy, że on nic nie ofiarował, albo nie może nic ofiarować, by uwolnić się od obowiązku poniesienia kary; jeśli więc mówimy, że Chrystus Pan zadośćuczynił za karę należną za grzechy ludzkie, my nie twierdzimy, że on wycierpiał karę należną tym, którzy zgrzeszyli, lecz że przez wykonanie czynności zadośćuczyniającej uwolnił ludzi od kary, na którą zasłużyli.¹⁰³

Teoria ta dopuszcza w zadośćuczynieniu element boleści i cierpienia, nie uważa go jednak za element istotny, formalny. Według tej teorii pojęcie zadośćuczynienia obejmuje również jako jeden ze swych elementów pojęcie ekspiacji.

Każdy akt oddania Bogu chwały, który ma na celu spełnienie wobec Boga obowiązku, wynikającego z popełnienia grzechu, stanowi zadośćuczynienie, niezależnie od tego, czy zawiera cierpienie jako element przypadłościowy.

¹⁰³ *Praelectiones theologicae de Verbo Incarnato. Soteriologia, Innsbruck 1889, s. 241 nn.*

Jeśli zaś cierpienie jako takie stanowi element istotny aktu wyrównującego krzywdę Bogu grzechem wyrządzoną, tak, że kładzie się nacisk nie na akt oddania chwały Bogu przez cierpienie, lecz na cierpienie, które jest aktem oddania chwały Bogu, pogląd ten jest zgodny z teorią ekspiacji.¹⁰⁴

Życie Chrystusa Pana ze względu na Jego godność, płynącą ze zjednoczenia osobowego, było nieustannym oddawaniem chwały Bogu z tego względu życie to przedstawia wartość nieskończoną pod względem moralnym, a tym samym staje się zdolne przywrócić to, co zostało przez grzech naruszone. Wystarczy, by było w tym celu ofiarowane i przyjęte. Tajemnica Odkupienia według tej teorii polega więc na przyjęciu przez Boga chwały o wartości nieskończonej, płynącej z życia Chrystusa Pana, a ofiarowanej przez Niego jako wynagrodzenie za grzechy całego rodzaju ludzkiego.

To, że dzieło Odkupienia zostało dokonane przez mękę i śmierć krzyżową, nie powinno według zwolenników tej teorii wpływać na odmienną ocenę całości dzieła Odkupienia; cierpienie w dziele Odkupienia jest elementem podporządkowanym miłości, stanowi bowiem okazję do okazania miłości i jest miłości wynikiem; cierpienie Chrystusa Pana według tej teorii nie przestaje być jednym z elementów wynagrodzenia za grzechy rodzaju ludzkiego; główna jego wartość płynie jednak z tego, że stanowi ono akt poddania się Bogu z miłości celem wyrównania zniewagi grzechem wyrządzonej.

Opinię tę Galtier uważa za powszechnie przyjętą (*doctrina communis*). Ten sam autor, rozróżniając w męce i śmierci Chrystusa Pana *per passionem poenae et per passionis ordinationem*, w drugim elemencie widzi *elementum formale seu determinativum, unde sit passioni et morti vis atque valor apud Deum*.¹⁰⁵

Według teorii ekspiacji męka i śmierć Chrystusa Pana jest bezwzględnie konieczna do dokonania dzieła zadośćuczynienia z natury swojej; grzech bowiem według tej teorii pociągnął za sobą obowiązek poniesienia kary i Chrystus Pan dokonał dzieła

¹⁰⁴ Rivière J., op. cit., col. 1970.

¹⁰⁵ *De Incarnatione et Redemptione*, s. 401.

zadośćuczynienia przez zniesienie cierpień należnych za grzechy, w zastępstwie grzeszników.

Lecz według zdania obecnie powszechnie przyjętego męka i śmierć Chrystusa Pana nie były konieczne do dokonania dzieła odkupienia z natury swojej, lecz jedynie z zarządzenia Bożego.

Według św. Tomasza najmniejsze cierpienie Chrystusa Pana wystarczyłoby do odkupienia rodzaju ludzkiego od wszystkich grzechów.¹⁰⁶

Komentatorowie twierdzą, że nie tylko najmniejsze cierpienie, ale każda czynność Chrystusa Pana, chociażby nie miała charakteru cierpienia byłaby wystarczająca.¹⁰⁷

Bóg jednak wybrał ten sposób odkupienia jako najodpowiedniejszy.¹⁰⁸

Ponadto św. Tomasz w III q. 46 a. 3 stara się wykazać, że ten sposób odkupienia przez mękę i śmierć krzyżową jest najodpowiedniejszym, ponieważ najbardziej odpowiada zamierzonemu celowi.

Dlatego św. Tomasz po wyjaśnieniu, że ten w znaczeniu ścisłym składa zadośćuczynienie za obrazę, który obrażonemu składa to, co on na równi lub bardziej miłuje niż jest niechętny czynności obrażającej, stwierdza, że Chrystus cierpiąc z miłości i posłuszeństwa, więcej oddał Bogu, jak tego domagało się wyrównanie wszelkiej zniewagi rodzaju ludzkiego;

1. ze względu na wielkość miłości, z której cierpiał;
2. ze względu na godność swego życia, które składał jako zadośćuczynienie, a które było życiem Boga człowieka;
3. ze względu na powszechność męki i wielkość cierpienia dobrowolnie podjętego.¹⁰⁹

Chociaż zadośćuczynienie złożone przez Chrystusa Pana samo w sobie jest powszechne i doskonałe to jednak nie uwal-

¹⁰⁶ *Secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. S. Theol., III, q. 46, 1. 5 ad 3.*

¹⁰⁷ Por. Hugon E., *Le mystère de la rédemption*, s. 99; Billot L., *De Verbo Incarnato*, 5 ed., s. 482; Bainvel J.-V. *Nature et surnaturel*, Paris 1903, s. 270.

¹⁰⁸ Por. *S. Th.* III, q. 46, a 3.

¹⁰⁹ Por. III, q. 48, a 2.

nia grzeszników od tego, by starali się w pewien sposób uzyskać dla siebie skutki zadośćuczynienia Chrystusa Pana.

Św. Tomasz wyjaśnia, że z tego względu, że męka Chrystusowa stanowi w pewnym znaczeniu ogólną przyczynę odpuszczenia grzechów, koniecznym jest, aby została zaaplikowana poszczególnym jednostkom celem zgładzenia własnych ich grzechów; dokonuje się to przez Chrzest, Pokutę i inne Sakramenta; mają one bowiem moc z męki Chrystusowej.¹¹⁰

Św. Tomasz wyjaśnia, że aplikacja męki Chrystusowej dokonuje się przez upodobnienie się do Chrystusa Pana. Upodobnienie to dokonuje się w Chrzcie sakramentalnie stosownie do tego, co napisał św. Paweł do Rzymian, 6, 4: „Zostaliśmy razem z nim pogrzebani w śmierć przez Chrzest”. Dlatego ochrzczonym nie nakłada się żadnej kary zadośćuczyniającej, ponieważ całkowicie są uwolnieni przez zadośćuczynienie Chrystusowe. A ponieważ Chrystus tylko raz umarł za grzechy nasze, jak o tym mówi św. Piotr I, 3, 18, dlatego człowiek nie może po raz drugi upodobnić się do Chrystusa w Jego śmierci przez Sakrament Chrztu.

Dlatego należy, aby ci, którzy po chrzcie zgrzeszyli upodobnili się do Chrystusa Pana cierpiącego przez poniesienie czegoś mającego charakter kary lub przez poniesienie cierpienia.¹¹¹

Czy to zadośćuczynienie, jakie człowiek ma złożyć w zjednoczeniu z zadośćuczynieniem Chrystusa Pana, by uzyskać udział w mocy męki Chrystusowej i otrzymać odpuszczenie grzechów polega formalnie na cierpieniu?

Wydaje się, że można twierdzić, opierając się na wyjaśnieniu pojęcia zadośćuczynienia, że w zadośćuczynieniu Chrystusa Pana i zadośćuczynieniu, jakie ma złożyć grzesznik, boleść odgrywa podobną rolę.

Grzesząc człowiek, wyrządził krzywdę Bogu, naruszył porządek przez Boga ustanowiony, a tym samym zasłużył na karę; krzywda Bogu wyrządzona i naruszenie porządku przez Boga ustanowionego domagają się wyrównania przez poniesienie kary, jeśli nie zostanie złożone Bogu należne zadośćuczynienie

¹¹⁰ Por. III, q. 49, a 1, ad 4.

¹¹¹ Por. III, q. 49, a 3, ad 2.

przez czynność, dzięki której Majestat Boży otrzyma chwałę, jaka Mu została przez grzech odebrana.

Chrystus Pan wymaganą czynność wykonał szczególnie przez mękę i śmierć krzyżową, dobrowolnie podjętą z miłości i posłuszeństwa Ojcu, a tym samym uwolnił grzeszników od poniesienia kary za grzechy, jeśli im moc męki i śmierci Jego zostanie w sposób przewidziany przez Boga zaaplikowana. Męka Chrystusa Pana stanowi formalnie zadośćuczynienie nie dlatego, że jest cierpieniem, ale że stanowi akt chwały Bożej a o tym, że cierpienie jest aktem chwały Bożej, decyduje nie sam fakt ponoszenia cierpienia, ale to, że zostało ono dobrowolnie podjęte z miłości i posłuszeństwa.

Podobnie i w zadośćuczynieniu wymaganym od grzesznika za grzechy po chrzcie św. popełnione, wśród czynności zadośćuczyniających cierpienie spełnia z pozytywnej woli Bożej szczególną rolę; jednak grzesznik składa zadośćuczynienie nie przez sam fakt, że cierpi, lecz dlatego, że cierpi dobrowolnie z poddaniem się woli Bożej, o wartości zaś cierpienia, jako zadośćuczynienia decyduje nie to, że ono jest cierpieniem, lecz, że ono przynosi chwałę Bogu, odjętą Mu przez grzech, ponieważ zostało dobrowolnie podjęte ze względu na Boga.

Cierpienie więc jako takie nie jest formalnym elementem zadośćuczynienia. Czy jest nim detestacja, chęć usunięcia grzechów?

Ponieważ o wartości czynków zadośćuczyniających, przede wszystkim decyduje to, że stanowią one akt chwały Bożej, ofiarowany Bogu w celu zadośćuczynienia i w tym celu zostają one przez Boga przyjęte, a o wielkości chwały Bożej, płynącej z wykonania aktu żalu, decyduje przede wszystkim motyw, z jakiego żal zostaje wzbudzony. Wartość żalu jako zadośćuczynienia płynie przede wszystkim z motywu, decydującego o jego wzbudzeniu.

W ten sposób da się wytłumaczyć różną skuteczność żalu płynącego z miłości; żalu płynącego z pobudek niższych, choć nadprzyrodzonych, oraz żalu płynącego z pobudek naturalnych, choć w każdym z tych aktów może być boleść i chęć usunięcia grzechu i postanowienia niegrzeszenia więcej.

A więc akt detestacji nie jest tym aktem, który z natury swojej decyduje o wartości zadośćuczynienia, podobnie jak o tym nie decyduje akt boleści.

Chodzi o to, który z tych aktów bezpośrednio i z natury swojej dąży do osiągnięcia celu pokuty, do złożenia Bogu należnego wyrównania za krzywdę grzechami wyrządzoną.

Wydaje się, że tym aktem jest akt detestacji, pragnienie by grzechu nie było; pragnienie to bowiem pokrywa się z pragnieniem wyrównania za krzywdę Bogu wyrządzoną; kto bowiem pragnie, by grzechu nie było, tym samym pragnie, by grzech, który zaistniał, przestał istnieć, tym samym pragnie grzech usunąć; ponieważ w tym pragnieniu grzesznik odnosi się do grzechu jako obrazy i krzywdy Bogu wyrządzonej, tym samym pragnie usunąć obrazę i krzywdę Bogu wyrządzoną; akt ten jest bezpośrednim przygotowaniem do uzyskania zgładzenia grzechów, które formalnie dokonuje się przez wlanie łaski; z aktem tym bezpośrednio łączy się pragnienie wykonania dalszych aktów wymaganych pozytywną wolą Bożą do uzyskania odpuszczenia grzechów, pragnienie wyznania grzechów w sakramentalnej spowiedzi i zadośćuczynienia za karę doczesną, jeszcze nie darowaną.

Wydaje się więc, że pragnienie usunięcia grzechu jako najdalej posunięty akt odwrócenia się od grzechu (*tendentiae ut a quo aversionis a peccato*) to akt zasadniczy w żalu za grzechy, w stosunku do którego boleść stanowi akt przygotowawczy bezwzględnie wymagany i wchodzący w skład pojęcia żalu za grzechy, a postanowienie poprawy, spowiadania się i zadośćuczynienia to konsekwencje pragnienia usunięcia grzechu, również bezwzględnie wymagane i stanowiące elementy składowe tego aktu.

Pragnienie usunięcia grzechu, wynikające z boleści grzechem spowodowanej i powodujące wymagane postanowienia, jeśli jest wzbudzone ze względu na Boga, jest elementem zasadniczym żalu za grzechy, jako bezpośredniego przygotowania na zgładzenie grzechów przez wlanie łaski, oraz jest tym elementem, który bezwzględnie *in ratione sui* jest wymagany, by mogło nastąpić wyrównanie zniewagi Bogu grzechem wyrządzonej.

W świetle tych wyjaśnień bez trudności można zanalizować wartość racji wysuwanych przez Billuarta na potwierdzenie opinii, że boleść jest elementem formalnym żalu za grzechy. Pierwszą z tych racji jest argumentacja oparta na etymologii słowa, *poenitentia*; *poenitentia* w znaczeniu formalnym według Billuarta to *poena seu dolore teneri*; żal za grzechy jest formalnym aktem pokuty, a więc elementem jego formalnym jest *poena seu dolore teneri*.

Etymologia słowa: *poenitentia* nie jest pewna. W nowszych czasach wielu autorów przyjmuje, że słowo to pochodzi od *paene* względnie *paenitus*, *penitus*;¹¹² nie jest więc pewną zasadą, na której opiera się Billuart. Zresztą boleść jako taka nie jest elementem, który z natury swojej i bezpośrednio realizuje cel wewnętrzny żalu za grzechy jako aktu pokuty, jakim jest wyrównanie krzywdy Bogu grzechem wyrządzonej; boleść bowiem o tyle stanowi zadośćuczynienie za krzywdę Bogu grzechem wyrządzoną, o ile stanowi akt chwały Bożej, przyjęty w tym celu przez Boga; a jest ona tym aktem, jeśli została dobrowolnie podjęta ze względu na Boga; elementem formalnym zadośćuczynienia jest więc nie boleść jako taka, ale dobrowolne jej podjęcie lub zniesienie ze względu na Boga, jako akt chwały Bożej ofiarowany i przyjęty jako zadośćuczynienie.

Druga z tych racji opiera się na tym, że zbawieni choć odwracają się od grzechu przez nienawiść, nie wzbudzają aktu żalu za grzechy, ponieważ nie boleją z powodu grzechów popełnionych.

Św. Tomasz wychodząc z założenia, że zbawieni posiadają cnoty kardynalne, twierdzi, że zbawieni posiadają również cnotę pokuty, jako część cnoty kardynalnej sprawiedliwości, chociaż cnota ta skłania w niebie do innych aktów, a mianowicie do dziękczynienia Bogu za miłosierdzie okazane w odpuszczeniu grzechów.¹¹³

Billuart wyjaśniając tę kwestię twierdzi, że zbawieni posiadają cnotę pokuty, chociaż nie wzbudzają boleści z powodu grzechów popełnionych, wykonują jednak akty nieupodobania

¹¹² Por. Galtier, op. cit., s. 1.

¹¹³ Suppl. III p. q. 16, a. 16, a. 2; In IV Sent. d. 17, q. 8.

w stosunku do tych grzechów, akty dziękczynienia za miłosierdzie okazane im w odpuszczeniu grzechów, oraz akty radości ze złożonego zadośćuczynienia.¹¹⁴

Z tekstów tych nie wynika, by zbawieni wykonywali akt detestacji bez boleści z powodu grzechów popełnionych, chyba, że przez akt detestacji rozumie się akt odwrócenia się od grzechów (*tendentiae a peccatis*) w takiej formie, w jakiej może on u zbawionych występować.

Jeśli się przyjmie, że zbawieni wykonują akt nieupodobania w stosunku do grzechów popełnionych, akt ten nie może przyjąć takiej formy, jaką przyjmuje u żyjących na ziemi, ponieważ grzechy, które stanowią obrazę Bożą, zostały zgładzone i krzywda nimi Bogu wyrządzona przestała istnieć, dlatego też zbawieni nie mogą do grzechów popełnionych odnieść się przez akt boleści, ani pragnąć ich usunięcia, gdyż one nie istnieją jako krzywda Bogu wyrządzona.

Z analizy argumentacji podanej przez Billuarta, wynika, że raczej akt detestacji, a nie boleść duszy stanowi element formalny żalu za grzechy, a więc że bardziej prawdopodobnym jest stanowisko zajęte przez zwolenników opinii, której głównym obrońcą jest Suarez.

Trudno jest jednak zgodzić się z Suarezem na to, że akt detestacji różni się od zamiaru usunięcia, zniszczenia grzechu (*ab intentione destruendi peccatum*); według Suareza bowiem detestacja polega na pragnieniu, by grzech nigdy nie był popełniony, by grzechu nigdy nie było (*desiderium velle nunquam peccasse, desiderium cavendi illo malo*), pragnienie to jest tym samym aktem co chęć usunięcia grzechu tylko z innego punktu rozważanym; jeśli bowiem grzesznik tak ustosunkowuje się do grzechu popełnionego, że pragnie, by grzech ten nigdy nie był popełniony, by grzechu tego nie było, by grzech ten przestał istnieć, tym samym pragnie, by grzech ten został usunięty, grzech popełniony nie może przestać istnieć, jeśli nie zostanie usunięty.

Suarez stwierdza, że pragnienie, by grzechu nie było i zamiar usunięcia grzechu tak są ściśle pomiędzy sobą związane, że

¹¹⁴ Por. op. cit., t. IX, s. 265.

mogą zaistnieć pomiędzy nimi różne rodzaje przyczynowości. Jeśli pragnienie, by grzechu nie było zostanie ujęte jako czynność, którą w pewien sposób składa się Bogu pewne zadośćuczynienie za krzywdę grzechem wyrządzoną, akt ten może być nakazany przez zamiar usunięcia grzechu, podobnie jak wybór jest nakazany przez intencję.

Jeśli zaś pragnienie, by grzechu nie było, jest rozważane jako pewna dyspozycja podmiotowa, może ono poprzedzać i przygotowywać wolę, by skutecznie usiłowała usunąć grzechy; podobnie człowiek chory dlatego, że choroba mu się nie podoba, zamierza i usiłuje chorobę usunąć.¹¹⁵

Z tego wynika, że nawet według Suareza istnieje pomiędzy aktem pragnienia by grzechu nie było, a aktem intencji usunięcia grzechu tak ścisły związek, że pomiędzy tymi aktami istnieje taka różnica, jaka zachodzi pomiędzy intencją a wyborem lub jaka zachodzi pomiędzy przygotowaniem bezpośrednim, a aktem wynikającym z tego przygotowania. Wydaje się, że tę różnicę można sprowadzić do różnicy myślniej, ponieważ tak, jak intencja i wybór stanowią elementy jednego aktu ludzkiego, tak pragnienie, by grzechu nie było i zamiar usunięcia grzechu stanowią jeden akt. Jeśli chodzi o drugie ujęcie związku przyczynowego pomiędzy pragnieniem, by grzechu nie było, a zamiarem usunięcia grzechu, z porównania przytoczonego wynika, że to, co ma stanowić dyspozycję jest tym samym, co akt z niej mający wynikać; jeśli bowiem człowiek chory chce, by choroby nie było, tym samym pragnie jej usunięcia.

Chociaż opinia Suareza, według której elementem istotnym żalu za grzechy jest akt detestacji, wydaje się bardziej prawdopodobną, niż opinia Billuarta, jednak nie wszystkie argumenty Suareza posiadają przekonującą wartość dowodową.

Nie da się utrzymać argumentacja oparta na tych tekstach z dzieł św. Tomasza, na jakie powołuje się Suarez, jeśli się przyjmie, że pragnienie, by grzechu nie było różni się od zamiaru usunięcia grzechu; Doktor Anielski bowiem w tych tekstach mówi o żalu za grzechy, jako o boleści wzbudzonej

¹¹⁵ Por. op. cit., disp. III, s. 3, n. 8.

z zamiarem usunięcia grzechu i właśnie na zamiar usunięcia grzechu wskazuje jako na element decydujący o tym, że zaistniał żal za grzechy jako akt specjalny cnoty pokuty.¹¹⁶ Argumentacja ta jednak posiada swą wartość, jeśli przyjmie się, że akt detestacji to akt pragnienia, by grzechu nie było, identyczny w rzeczywistości z zamiarem usunięcia grzechu.

Niewielką wartość dowodową posiada argumentacja Suareza wysuwana na uzasadnienie, że akt detestacji jest najbardziej charakterystycznym i doskonałym aktem pokuty; powoływanie się na wyrażenia Ojców Soboru Trydenckiego ma swoją wartość o tyle, o ile da się udowodnić, że Ojcowie Soboru używali słów: *detestatio*, *detestari*, w tym znaczeniu, jakie przypisuje tym wyrażeniom Suarez; wydaje się jednak, że w tekstach, na jakie powołuje się Suarez, Ojcowie Soborowi użyli słów: *detestatio*, *detestari* na oznaczenie całości nastawienia pokutującego grzesznika w stosunku do grzechów popełnionych.

Po wyjaśnieniach dotyczących pojęcia zadośćuczynienia łatwo jest rozstrzygnąć, kto ma rację M. Cano czy Suarez w dyskusji, czego od nas Bóg bardziej wymaga jako zadośćuczynienia za grzechy: boleści, czy oddania chwały odjętej Bogu przez popełnienie grzechu; jeśli istota zadośćuczynienia polega na wykonaniu takiego aktu, który wyrównuje naruszenie chwały Bożej, dokonane przez popełnienie grzechu, nie ulega wątpliwości, że w złożeniu zadośćuczynienia Bogu przez akty pokutne chodzi w pierwszym rzędzie i bezpośrednio nie o dobro grzesznika pokutującego, ale o oddanie chwały Bogu; chociaż bez wątplenia złożenie zadośćuczynienia za krzywdę Bogu wyrządzoną w konsekwencji wychodzi na dobre pokutującemu grzesznikowi.

Trudno też przyjąć argumentację Suareza, opartą na twierdzeniu, że boleść duszy jest konsekwencją aktu detestacji, ponieważ wydaje się bardziej prawdopodobne, że akt detestacji

¹¹⁶ Por. Suarez, *Theologia*, III, q. 85, a 1; a. 2 c; w 2 ad 1; ad 2; ad 3; III. q. 84 a. 8; q. 87 a 1) myśl św. Tomasza zawarta w tych tekstach została wyjaśniona przy analizie pierwszego argumentu Billuarta opartego na stwierdzeniu, że wg św. Tomasza boleść stanowi rodzaj najbliższy w określeniu żalu za grzechy.

jako pragnienie, by grzechu nie było, jest wynikiem boleści grzechem spowodowanej.

Trudno się zgodzić na to, że rozdarcie serc (*scissio cordium*) do którego nawołuje prorok Joel, jest tym samym, co akt detestacji w znaczeniu ścisłym, ponieważ wydaje się bardziej prawdopodobnym, że rozdarcie serc oznacza usunięcie od przywiązania do grzechu, jakim jest wszelka *tendentio a peccato ut a malo*, a niekoniecznie tylko akt detestacji w znaczeniu pragnienia, by grzechu nie było; raczej *scissio cordium* nasuwa myśl o bolesnym rozdarciu serc z powodu grzechów popełnionych.

Argumentacja pośrednia oparta na kolejności poszczególnych elementów żalu za grzechy ma o tyle wartość, o ile przyjmuje się kolejność następującą: *odium, detestatio, dolor*, traci zaś swą wartość, gdy się przyjmie kolejność: *dolor, detestatio*.

Z analizy argumentów wysuwanych na uzasadnienie różnych opinii dotyczących kwestii, co stanowi element formalny żalu za grzechy wynika, że więcej argumentów i o większej wartości dowodowej przemawia za opinią, że elementem tym jest akt detestacji w znaczeniu pragnienia, by grzechu nie było, o ile ten akt poprzedzony jest boleścią, polegającą na odwróceniu się od grzechu jako od zła obecnego i o ile akt ten wywołuje postanowienie wykonania tego wszystkiego, co z woli Bożej jest wymagane od grzesznika, by grzechy jego zostały zgładzone.