

KS. STANISŁAW WITEK

NARUSZENIE PORZĄDKU MORALNEGO A TEOLOGICZNE ROZRÓŻNIENIE GRZECHÓW

Właściwe rozumienie grzechu, zwłaszcza w teologicznym jego rozróżnieniu, ma duże znaczenie praktyczne. Wpływa ono na formowanie ocen rozmaitych czynów, kształtuje w wielkiej mierze sumienia katolików, ujawnia się zwłaszcza w traktowaniu sakramentu pojednania. Sądziłoby się zatem, że przy kilkuwiekowych tradycjach teologii moralnej dotychczasowa koncepcja grzechu powinna być doprecyzowana. Wydaje się jednak, że tak niestety nie jest, zwłaszcza w obiegowym posługiwaniu się tym pojęciem przez duszpasterzy. Powody są rozliczne. Od dawna spotyka się w świadomości zbiorowej rozmaite interpretacje grzechu. I tak można się spotkać z pojmowaniem go w sposób magiczny, kultyczny, fatalistyczny, dualistyczny, socjologiczny, egzystencjalistyczny itd.¹ Podświadomie nawet teologowie mogą ulegać tym koncepcjom. Od czasów opublikowania dzieł A. Hesnarda² problem grzechu stał się wręcz drażliwy. Dla wielu ludzi, pod wpływem odkryć psychologii głębi, jest on tylko zaburzeniem świadomości czy emocjonalności, jakby rodzajem skrupułu moralnego, który trzeba tylko usunąć, aby przywrócić człowiekowi naruszoną równowagę psychiczną. Sobór Watykański II, z racji swego charakteru duszpasterskiego, nie zajął się w tej kwestii analizą pojęć teologicznych, dając tylko pewne stwierdzenia ogólne³.

Celem obecnego artykułu jest podjąć to zagadnienie i dokonać potrzebnych uściśleń. Ze względu na złożoność zagadnienia grzechu wydaje się właściwe dokonać tej próby na tle ogólniejszej teorii naruszenia porządku moralnego. W tym dopiero kontekście łatwiej będzie przeprowadzić teologiczne rozróżnienie grzechów, o które szczególnie nam chodzi.

¹ Por. F. Scholz. *Schuld Sünde Fehlhatlung*. Augsburg 1971 s. 38-45.

² *L'Univers morbide de la faute*. Paris 1949; tenże. *Morale sans péché*. Paris 1954.

³ KL 109; KO 4; KK 2. 11. 36. 44. 56. 59; DRN 1; DSP 7; DZ 5; DA 7; DM 8; KDK 13. 22. 25. 27. 37. 38. 40. 58.

I. NARUSZENIE PORZĄDKU MORALNEGO

1. Podstawowe relacje życia ludzkiego. Całą rzeczywistość ujmujemy w trzech warstwach bytowych, o wielkiej nierówności znaczenia. Pierwszą sferą jest Bóg i „świętość” (wartość sacrum) wszystkiego, co z Nim się łączy; drugą jest ludzkość jako zbiór osób indywidualnych i grup społecznych; trzecią natomiast jest świat przedmiotów, obejmujący zwierzęta, rośliny i rzeczy martwe. W stosunku do konkretnej osoby ludzkiej te trzy sfery bytu mają rozmaity charakter. Bóg jest początkiem i ostatecznym celem życia i dążeń człowieka we wszystkich relacjach. Konkretnie osoby ludzkie są współdziałającymi i współdziałanymi w osiągnięciu celu życia, znajdując się w tym samym istotowo układzie relacji wobec innych bytów. Świat przedmiotów stanowi zespół środków do osiągnięcia celu człowieka i nigdy nie może przyjąć charakteru centralnego.

W powyższym podziale rzeczywistości na trzy sfery bytowe pojawiają się fundamentalne stosunki, jakie je łączą między sobą. Z punktu widzenia jednostki zasadniczymi relacjami są: odniesienie do Boga, odniesienie do innych ludzi jako jednostek (relacje interpersonalne) i grup społecznych (relacje społeczne), odniesienie do własnej rzeczywistości życia cielesnego i duchowego, wreszcie odniesienie do świata przedmiotów w najrozmaitszych jego specyfikacjach⁴. Przy bliższej analizie pojawiają się tu jeszcze inne wyróżnienia. Boga ujmujemy w Nim samym oraz pośrednio w osobach i rzeczach, w jakich ujawnia się Jego obecność i działanie. Grupy ludzkie w największym uproszczeniu występują w tej perspektywie jako społeczeństwo kościelne (Lud Boży) i cywilne. W tych ramach realizują się zależności i styczności niższego rzędu, jak więź małżeńska, rodzinna, przyjacielska, sąsiedzka, koleżeńska itd. W stosunku do siebie człowiek musi uwzględniać różne sfery ciała i ducha, a mianowicie dziedzinę przeżyć uczuciowych, działanie umysłu i woli, kształtowanie charakteru jako wyrazu osobowości moralnej itd. W relacjach do świata przedmiotów żywych czy martwych — będącego zewnętrznym środowiskiem człowieka — trzeba uwzględnić różnicę stopnia jego zorganizowania; wrażliwość u zwierząt i życie wegetatywne u roślin wymagają trochę innego sposobu ich traktowania, aniżeli ma to miejsce wobec rzeczy. Przedmioty te mogą zresztą występować w rozmaitych układach (rzeczy poświęcone, pamiątki rodzinne, symbole społeczne itd.), a to odpowiednio modyfikuje nasze zachowanie się wobec nich. Tylko w bardzo rzadkich przypadkach przedmioty materialne występują bez kontekstu wartości dodatkowych, przekraczających ich własną treść wewnętrzną.

⁴ Por. Scholz, jw. s. 11-16.

2. Obowiązki moralne i poczucie powinności. W przedstawionym układzie relacji, które stanowią teren działania ludzkiego, pojawia się pojęcie obowiązku moralnego. Obowiązek wypływa tu z podwójnej racji. W znaczeniu bardziej statycznym chodzi o to, aby właściwych relacji człowieka nie pogwałcić, a więc zachować sprawiedliwość we wszystkich jego odniesieniach. Oddanie każdemu (Bogu, człowiekowi itd.) tego, co mu się słusznie należy, jest najogólniejszym wyrazem pełnienia dobra i unikania zła. W ujęciu bardziej dynamicznym, będącym specyficzną domeną moralności, chodzi o zaangażowanie człowieka w sensie pozytywnym. Ma on realizować swoje odniesienia w sposób optymalny. Polega to na zgodności czynów z finalizmem natury ludzkiej, z nadprzyrodzonym powołaniem chrześcijanina i z właściwymi obowiązkami stanu i zawodu, jakie wynikają z pełnionej przez człowieka roli i zajmowanej pozycji w społeczeństwie. Są to obowiązki, w sensie obiektywnym, możliwe do ustalenia i zewnętrznie często sprawdzalne. W osobistym przeżyciu działającego powinno im odpowiadać poczucie zobowiązania, a więc przekonanie wewnętrzne o tym, że należy spełnić wszystko, do czego się jest powołanym. Mówimy tutaj o poczuciu powinności, którego treść i natężenie zależą od sumienia indywidualnego jednostki. W przypadku obowiązków zewnętrznych na pierwszy plan wysuwa się odpowiedzialność prawna. Społeczeństwo może się domagać w rozmaity sposób, nie wyłączając sankcji karnych, aby dany człowiek spełnił swoje obowiązki. Inaczej jest z odpowiedzialnością moralną związaną z poczuciem powinności. Zależnie od stopnia i rodzaju sumienia ulega ona znacznym modyfikacjom⁵.

3. Pojęcie wykroczenia moralnego. Mówiąc o „wykroczeniu moralnym” mamy na myśli treść szerszą niż w używanym zazwyczaj terminie „grzech”. Wykroczenie moralne jest naruszeniem porządku moralnego. Dzieje się to przez niedopełnienie obowiązku, które następuje wtedy, gdy nie zostaną zachowane relacje człowieka wobec rozmaitych sfer bytu, niezależnie od zaangażowania i odpowiedzialności sprawcy. Faktycznie stało się coś, czego być nie powinno, a co możemy zaobserwować i osądzić z zewnątrz, opierając się na właściwych przesłankach rozumowania. W określenie to wchodzi treść zarówno „grzechu materialnego”, jak i „grzechu formalnego”, zwłaszcza o ile są one uchwytnie z zewnątrz. Mówimy tu bowiem o złu moralnym w sensie obiektywnym, abstrahując od subiektywnej wartości postępowania ludzkiego. Wprowadzenie takiego obiektywnego określenia wykroczenia moralnego jest potrzebne, gdyż inaczej narażamy się na niebezpieczeństwo etyki sytuacyjnej; musimy to zrobić dla ratowania praw sumienia i możliwości własnej

⁵ Tamże s. 16-24.

decyzji u konkretnego człowieka, w przeciwnym razie zacieramy obiektywizm porządku moralnego, tracąc możliwość oceny czynów ludzkich z punktu widzenia przedmiotowości. Takie podkreślenie zewnętrznej sfery działania ludzkiego nie dopuszcza do pełnej subiektywizacji moralności. Pozwala to również tworzyć normy ogólnie obowiązujące, formułować określone wymagania moralne, wypracowywać kodeksy właściwego postępowania etycznego itd.

Pojęcie wykroczenia moralnego opiera się na pojęciu obowiązku ciążącego na konkretnym człowieku. Takie wykroczenie następuje zawsze wtedy, gdy obowiązek moralny zostanie naruszony z jakiegokolwiek powodu. Konkretnie obowiązki moralne łączą się ze sprawiedliwością w zachowaniu podstawowych relacji człowieka oraz z wypełnianiem zadań życiowych w ramach „porządku miłości” (*ordo caritatis*). Ile razy nastąpi jakieś naruszenie cudzych praw w układzie sprawiedliwości (aspekt statyczny) albo niewłaściwe ustawienie dążeń w układzie miłości (aspekt dynamiczny), tyle razy — obiektywnie biorąc — zachodzi pogwałcenie porządku moralnego. Jego faktycznym sprawcą jest działający człowiek, niezależnie od tego, jaką wartość posiada dany czyn w jego osobistym przeświadczeniu⁶. W zetknięciu się dwóch wymiarów działania ludzkiego, w sferze przedmiotowości i podmiotowości, naruszenie porządku obiektywnego nazywamy wykroczeniem moralnym; z pogwałceniem porządku subiektywnego łączy się zagadnienie grzechu.

II. POJĘCIE GRZECHU I JEGO ROZRÓŻNIENIE TEOLOGICZNE

1. Pojęcie grzechu. Istnieje podwójna możliwość przy wartościowaniu moralnym działania ludzkiego. Jeżeli dany człowiek wie, jakie są jego obowiązki moralne i należycie je respektuje, jego czyn jest dobry obiektywnie i subiektywnie. Weźmy jednak przypadek niewłaściwej formacji sumienia: Człowiek nie przeżywa poczucia powinności, mimo że obiektywnie jest obowiązany do pewnego sposobu zachowania się moralnego; będzie on wtedy narażony na łamanie obiektywnego porządku moralności, choć sprawa osobistej odpowiedzialności pozostanie pod znakiem zapytania. Jeżeli jednak ten człowiek jest przekonany o ciążącym na nim obowiązku moralnym, wynikającym z omówionej potrójnej relacji, a więc przeżywa poczucie powinności i tylko decyzją woli świadomie występuje przeciw swemu sumieniu, popełnia grzech we właściwym tego słowa znaczeniu.

W pojęciu grzechu obowiązek ujmujemy przede wszystkim w kategoriach religijnych. Ma on bowiem podłoże religijne, sens religijny, sank-

⁶ Por. Ps 18, 12-13.

cję religijną itd. Dzieje się tak z tej racji, że naruszenie obowiązku moralnego przechodzi przez filtr naruszonego poczucia powinności w sumieniu indywidualnym, które formowane przez zasady obiektywne. następuje w układzie najwyższego finalizmu człowieka. Nie chodzi tu zatem o przyjęte społecznie reguły postępowania, ale o relację bytu psychofizycznego do ostatecznego celu życia oraz kompleksu celów pośrednich, traktowanych jako środki działania. Grzeszność czynu polega na tym, że nie jest to naruszenie porządku moralnego w sensie czysto negatywnym (*negatio boni*); na tym właśnie polega wykroczenie moralne. Mamy tu do czynienia z aktem pozytywnym o kierunku ujemnym (*privatio boni*). Może się to dokonać w podwójny sposób: albo przez czyn przeciwny danemu obowiązkowi, albo przez niewłaściwe spełnienie obowiązku. Gdy dodamy tu opuszczenie czynu należnego, pojawiają się trzy odmiany grzechu: grzech przez opuszczenie (*peccatum per omissionem*), grzech przez dopuszczenie się niewłaściwego aktu (*peccatum per commissionem*) i grzech przez niewłaściwe spełnienie tego, co być powinno (*peccatum per imperfectionem actus*).

Tradycyjne określenia grzechu pozostają w mocy, gdy chodzi o ich treść istotną. Grzech jest to świadome i dobrowolne wykroczenie przeciw powinności moralnej. Obiektywnie łączy się to zazwyczaj z naruszeniem czy niewypełnieniem obowiązku moralnego. Wyjątkiem od tej zasady jest grzech rozumiany czysto subiektywnie na skutek błędnie uformowanego sumienia; widzi się go wtedy tam, gdzie nie ma wykroczenia moralnego. W tym przypadku o ile pouczenie ze strony kapłana nie pomoże, ponieważ człowiek jest przekonany o słuszności swojego stanowiska, potrzebuje on raczej lekarza neurologa czy psychiatry aniżeli spowiednika jako interpretatora moralności. W perspektywie fundamentalnej grzech jest rzeczywistością o sensie teologicznym. Stanowi on świadomie dopuszczone zakwestionowanie całkowite lub częściowe relacji w finalistycznym układzie życia ludzkiego, czyli niewłaściwe ustawienie jego sensowności. Ponieważ decydujące tu relacje między człowiekiem a Bogiem, między ludźmi a światem rzeczy są przedmiotem różnego rodzaju praw (prawo naturalne, Boże, ludzkie itd.), można z pewnym przybliżeniem twierdzić, że grzech jest osobistym (czyli świadomym i dowolnym) naruszeniem prawa religijno-moralnego. Nie jest to jednak określenie ścisłe i dlatego lepiej go nie stosować. Nie wszystkie nasze obowiązki moralne zostały przewidziane i określone przez jakieś prawo. W wielkiej mierze zależą one od zmiennej i nieziennej, ale zawsze osobistej i niepowtarzalnej formy życia, jak stan, wiek, płeć, zawód, okoliczności zewnętrzne itd. To wszystko tworzy sytuację niemożliwą do ogarnięcia z zewnątrz. Równocześnie realizacja obowiązków podlega nieustannie decyzjom sumienia człowieka oraz funkcji roztropności w wyborze działania. Jedne prawa się spełnia, inne

natomiast pomija, jako konkurujące z poprzednimi (konflikt praw i obowiązków). Na tle potrzeby nieustannych wyborów etycznych powstały różne systemy moralności, oferujące zasady pomagające do rozstrzygnięcia konfliktów sumienia. Ich różnorodność i skomplikowanie mogą u zwykłego człowieka — gdyby je znał i traktował poważnie — wprowadzić więcej zamieszania w sumieniu, aniżeli pomóc w roztropnej decyzji. Nic więc dziwnego, że w ramach ułatwień duszpasterskich do wielkiego znaczenia doszła kazuistyka moralna. Mnożyły się różne wykazy grzechów, oczywiście w ujęciu abstrakcyjnym. Były to teoretyczne wykazy chorób, a nie opis indywidualnych przypadków ludzkich. Przedstawiano obiektywne możliwości wykroczeń moralnych, a identyfikowano w praktyce z prawdziwymi grzechami, przenosząc je mechanicznie na teren sumienia ludzkiego. Reakcją na ten stan rzeczy, nie lepszą niż dotychczasowe abstrakcje, była etyka sytuacyjna. Zostawiała ona człowieka decyzji całkowicie nie kontrolowanej, a nawet arbitralnej: to potwierdzało nieograniczoną wolność sumienia i otwierało drogę wszelkiej anarchii moralnej.

2. Teologiczne rozróżnienie grzechów. Jak wynika z poprzednich rozważań, wielkość grzechu i jego kwalifikacja zależą od dwóch czynników: 1. obiektywnej wielkości obowiązku, jaki został naruszony przez określony grzech człowieka; 2. subiektywnie od stopnia, w jakim człowiek sprzeciwił się własnemu poczuciu powinności moralno-religijnej. W zwyczajnym użyciu tego słowa pojęcie grzechu ma charakter wykroczenia: oznacza to, co się dzieje niezależnie od człowieka, zachodzi w rzeczywistości zewnętrznej, nawet choćby działający tego nie zamierzał (np. fakt zabicia człowieka); czy ten obiektywny akt jest grzeszny czy nie i ewentualnie w jakim stopniu obciąża człowieka, zależy to od jego strony subiektywnej. Aby więc mówić naprawdę o grzechu, a nie o jakimś zdarzeniu zewnętrznym, choćby nieszczęśliwym i godnym potępienia, musimy wziąć pod uwagę całą osobistą sferę postępowania moralnego, jak uświadomienie, motywacja, stopień wolności decyzji itd., co praktycznie jest nieraz nie do przeniknięcia. O tym zastrzeżeniu musimy pamiętać, ile razy dla pewnego uproszczenia języka mówimy o teologicznej wartości poszczególnych „grzechów”, zamiast mówić dokładniej o wartości poszczególnych wykroczeń moralnych branych in genere. To ostatnie bowiem wcale nie musi oznaczać, że człowiek, który takie wykroczenie popełnił, automatycznie dopuścił się grzechu tej samej klasy.

W tradycji podręcznikowej rozróżnienie teologiczne grzechów uzależnia się od rodzaju stosunku człowieka do Boga. Jedne z aktów moralnie ujemnych przekreślają ten stosunek, inne zaś tylko go osłabiają. W pierwszym przypadku mówi się o grzechu śmiertelnym albo ciężkim (peccatum mortale, grave), w drugim zaś o grzechu powszednim albo lekkim (peccatum veniale, leve). W dotychczasowej praktyce pojęcia „grzech śmier-

telny” i „grzech powszedni” były parą odpowiadającą pojęciu „grzech ciężki” i „grzech lekki”, do tego stopnia, że je odpowiednio utożsamiano. Tak więc „grzech śmiertelny” równał się „grzechowi ciężkiemu”, „grzech powszedni” zaś „grzechowi lekkiemu”⁷. Zauważamy jednak w takim stawianiu sprawy poważną trudność; połączono tu dwie rzeczy o treści całym odmienną. Jedna mianowicie z tych par kwalifikacji („grzech ciężki” i „grzech lekki”) opiera się na różnicy ilościowej, która odnosi się przede wszystkim do materii. Druga zaś para kwalifikacji („grzech śmiertelny” i „grzech powszedni”) wywodzi się z różnicy jakościowej, i to posuniętej in infinitum (analogia życia i śmierci). Identyfikowanie tych dwóch par grzechów, o treści różnej z natury rzeczy, zbyt wiąże moralność czynu z jego elementem materialnym. Odpowiada to postawie legalistycznej w dawniejszej moralności, a odbiega od współczesnej orientacji personalistycznej. W konsekwencji niewielka nawet różnica progu między tym, co uważano za „materię lekką”, a tym, co traktowano jako „materię ważną” (np. choćby kilka złotych więcej w kradzieży czy kilka dodatkowych gramów zakazanego pokarmu), miała sprowadzać skutki różniące się w sposób niewiarygodny, aż do potępienia wiecznego włącznie. Przy materii ważnej ten sam akt (*caeteris paribus*) miał powodować zerwanie człowieka z Bogiem i zniweczenie łaski uświęcającej, a więc odrzucenie od szczęścia wiecznego. Na pierwszy rzut oka widać, że chodzi tu o sprawy nieproporcjonalne i że dla takiego postępowania moralistów łatwo znaleźć prototyp w praktyce faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Nic więc dziwnego, że u obserwatorów musiało to wzbudzać postawę niedowierzania i lekkiego traktowania grzechu śmiertelnego czy piekła, skoro grzech śmiertelny można popełnić w błahych okolicznościach; do piekła człowiek miał się dostawać za rzeczy czasem małosłowne, co do których żaden człowiek rozumny nie przywiązywałby wagi. Nasze traktowanie sprawiedliwości Bożej, która przecież łączy się z miłością Bożą i ostatecznie jest postawą Ojca niebieskiego, było w tej perspektywie co najmniej nieporozumieniem.

Decyzja, za Bogiem czy przeciw Bogu, dokonuje się w centrum osobowości człowieka i nie może być wynikiem przypadku. Procesy psychiczne odbywające się na peryferiach świadomości nie mogą być czynnikiem decydującym⁸. Tak samo między człowiekiem a Bogiem nie powinna wchodzić ani miara, ani waga materii. Stosunek człowieka do ostatecznego celu nadprzyrodzonego przekracza wszelkie kryteria materialne. Zależy on

⁷ Np. D. M. Prümmer OP. *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. T. 1. Ed. 15. Barcinone-Friburgi B.-Romae 1961 s. 242; H. Noldin SI. *Summa theologiae moralis*. T. 1. Ed. 32. Oeniponte 1957 s. 272; Ks. J. Keller. *Etyka katolicka*. Cz. 1. Warszawa 1957 s. 324-333.

⁸ Scholz, jw. s. 47-54.

ostatecznie od Bożej inicjatywy zbawczej, która w ujęciu wiary nigdy nie zawiedzie; zależy też od podjęcia tej inicjatywy wolną decyzją ludzką, która nie może być wymierzona z zewnątrz, w sposób apodyktyczny. Skutek nie przekracza przyczyny, zwłaszcza w sprawach tak wielkiej wagi. Zewnętrzne naruszenie porządku moralnego, i to w dziedzinie używania środków, nie może z natury rzeczy pociągać tak groźnej konsekwencji, jaką jest utrata Boga i potępienie na wieki; nastąpiłoby to wówczas, gdyby człowiek zamierzał zerwać z Bogiem, absolutyzując siebie czy rzeczy ziemskie i stawiając je na miejscu właściwego celu ostatecznego.

Poprzednie nastawienia przejęto chyba z dziedziny prawa, które zaciążyło nad teologią moralną. Prawo musi operować ściśle określonymi kryteriami zewnętrznymi. „De internis non iudicat praetor”. Tymczasem istota moralności rozgrywa się w niedocieczonym sumieniu ludzkim. Świat zewnętrzny, wraz z ilościowymi wyznacznikami materii grzechów, jest terenem, na którym się realizują wolne decyzje ludzkie. Z przyjętego tu punktu widzenia nie możemy więc kryteriów zewnętrznych wprowadzać jako podstawę do teologicznego rozróżnienia grzechów. Z tych powodów rezygnujemy zatem z sygnalizowanego powyżej utożsamiania „grzechów śmiertelnych” z „grzechami ciężkimi” i „grzechów powszednich” z „grzechami lekkimi”. Sprawa wymaga innego postawienia.

Ogólnie grzechy dzielimy na dwie grupy: grzechy powszednie, bliskie stanowi łaski, bo go nie rugujące, i grzechy śmiertelne. O tym zasadniczym podziale decyduje kategoria jakości grzechu (*differentia in infinitum*), związana z pozytywnym lub negatywnym stosunkiem do ostatecznego celu człowieka. Dopiero między grzechami powszednimi może być ważna kategoria materii z różnych względów, np. naprawiania skutków. W grzechach śmiertelnych nie jest ona bez znaczenia, ale w tragicznej sytuacji nadprzyrodzonej człowieka (śmierć duszy) stoi mimo wszystko na drugim co najmniej planie.

a) **Grzech powszedni.** Wszystkie razem grzechy powszednie stanowią klasę wykroczeń, które nie sprowadzają śmierci duchowej⁹. Są one jak choroby, które różnią się rodzajami, ciężkością przypadku, sposobem właściwej terapii, ale jedno mają wspólne: nie zniszczyły jeszcze życia ludzkiego. Relacja człowieka do Boga, osób ludzkich i świata przedmiotów jest w pewien sposób zaburzona, ale w zasadzie się utrzymuje i wymaga tylko sprostowania¹⁰. Nie jest to nastawienie na stworzenia jako ostateczny cel życia¹¹. Następuje tylko pewne niedociągnięcie w sto-

⁹ 1 J 5, 16; Scholz, jw. s. 72-77.

¹⁰ „[...] Manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod affertur, quo retardatur ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale” (C. G. III, c. 144).

¹¹ STh I-II, q. 89, a. 1, ad 3.

sowaniu środków¹². Sprawa sprowadza się ostatecznie do wyrównania „porządku miłości”. W życiu nacechowanym grzechami powszednimi Boga kocha się w zasadzie na pierwszym miejscu. Nie następuje więc podważenie samej miłości Bożej ani nawet doskonałego jej stopnia, jeżeli on jest osiągnięty. Zakłócenie następuje w aktach miłości¹³. Polega ono na wprowadzeniu dysharmonii w zespołach relacji miłości na skutek jej przerostu wobec stworzeń. Dla zobrazowania tego przerostu św. Tomasz posługuje się obrazem człowieka, który zbyt długo zabawia w drodze, ale zasadniczo z niej nie zbacza¹⁴.

Tak więc w grzechu powszednim finalizm życia ludzkiego jest zachowany. Podstawowa opcja człowieka na rzecz porządku moralnego ustanowionego przez Boga nie ulega zachwianiu. Bóg jest traktowany jako cel ostateczny, ludzie jako współdziałający w zbawieniu, rzeczy zaś nie przerastają kategorii środków. Oczywiście, istnieje pewna amplituda wahań, która zresztą charakteryzuje całe życie psychiczne człowieka. Pojawiają się więc rozmaite postacie niedociągnięć, o formach cięższych czy lżejszych. Podstawą do ich rozróżnienia jest dyskwalifikowane poprzednio kryterium ilościowe. Jeżeli nie może ono decydować o grzechu śmiertelnym, to w ramach grzechów powszednich znajduje pełne zastosowanie. Tutaj im większa jest materia, tym cięższy jest grzech, oczywiście przy takim samym stopniu zaangażowania świadomości i wolności ludzkiej. W oparciu o kryterium wielkości materii rozróżniamy w ramach grzechu powszedniego różne odmiany stopnia zła: od „grzechu ciężkiego” przez „grzech lekki” aż do tego, co nazywano „niedoskonałością moralną”, a co stanowi grzech najłżejszy. Analogię możemy wskazać w chorobach: od przypadków najcięższych, prawie beznadziejnych, przez zwykłe zachorowania aż do pospolitego kataru. Granica między wykroczeniami w tej kategorii jest płynna i czasem trudna do uchwycenia. Nie ma to jednak znaczenia istotnego, bo nie zmienia rodzaju grzechu. Zmienność ciężkości wynika z rozmaitej materii traktowanej przedmiotowo oraz z właściwości podmiotowych aktu, jak wrażliwość moralna, świadomość, wolność.

Do klasy grzechów powszednich zaliczyliśmy powyżej „niedoskonałości moralne”. Wydaje się bowiem, że takich niedoskonałości bezgrzesznych po prostu nie ma. Jeżeli traktujemy grzech jako niedopełnienie powinności moralnej i naruszenie przez to relacji do Boga, ludzi czy rzeczy, każdy fakt kwalifikowany dotąd jako „niedoskonałość” jest świadomym i dobrowolnym spowodowaniem braku należnego dobra, a więc konkretnym grzechem. Biorąc pod uwagę materię oraz zaangażowanie człowieka może

¹² Tamże II-II, q. 24, a. 10, c.

¹³ *De malo* q. 7, a. 2, ad 13; G. Hopfenbeck. *Beichtseelsorge*. Werl/Westf. 1959 s. 673.

¹⁴ *In I Sent.* D. 1, q. 3 ad 4.

to być nawet grzech bardzo lekki, ale nie przestaje należeć jednak do tej kategorii. Tak jest, gdy chodzi np. o obowiązki wzięte na siebie w ramach tzw. „stanu doskonałości” albo też dla osiągnięcia wyższego poziomu życia duchowego poza ramami instytucjonalnymi. Wprawdzie takie podjęcie dodatkowych obowiązków jest rzeczą najzupełniej wolną, gdy jednak podejmie się tego rodzaju świadomą decyzję, to wszystko przestaje być dziedziną czystej dowolności i staje się normalnym zakresem indywidualnej działalności moralnej danego człowieka. Jeżeli się takich obowiązków (świadomie i dobrowolnie) nie realizuje, jest to aktem moralnie złym i pociąga za sobą sankcje duchowe¹⁵. Kto nie podejmował się takich zobowiązań, ten pod te kategorie nie podpada i metafizyczna jego niedoskonałość w stosunku do osób na wyższym poziomie duchowości w niczym go nie obciąża. Nie mamy obowiązku spełniania czynów „maksymalnie dobrych”, bo zresztą to jest niemożliwe. Powinniśmy za to w każdych warunkach indywidualnych pełnić czyny „dobre optymalnie”. To więc, co u jednego człowieka będzie grzechem (a nie niedoskonałością), to u drugiego można wprawdzie traktować jako niedoskonałość, ale nie mającą charakteru moralnego. Najwyżej może to być niedoskonałość stanu czy stopnia rozwoju, i to tylko w pewnym kontekście. Pojęcie niedoskonałości moralnej jest więc na tyle nieuzasadnione, że lepiej tej kwalifikacji nie stosować.

b) **Grzech śmiertelny.** Zgodnie z sensem określenia językowego, grzech śmiertelny oznacza śmierć duszy. Zostaje tu zerwana relacja teleologiczna człowieka wobec Boga na skutek zaistnienia świadomego i wolnego zachowania się w ten sposób, że tego nie da się pogodzić ze stanowiskiem stworzenia i godnością dziecka Bożego¹⁶. Różni się to w zasadniczy sposób od mniej czy więcej niebezpiecznej choroby duszy w grzechu powszednim. Nastąpił tu obiektywny czyn niezgodny z finalistycznym nastawieniem człowieka wierzącego na Boga jako cel ostateczny, a przy tym dokonany przez sprawcę z pełnym zaangażowaniem świadomości i woli, a więc całkowicie poczytalnego¹⁷. Ponieważ układ relacji moralnych obejmuje nie tylko bezpośrednio odniesienie do Boga, grzech śmiertelny może nastąpić również na drodze ubocznej, przez niewłaściwą

¹⁵ „In domibus Ordinum religiosorum illud permagni sane refert, sanctorum, quibus reguntur, legem vigere observantiam: cum qua, non solum magna christiani populi utilitas, sed ipsa sodalium sempiterna salus coniungitur” (Pius X. Motu proprio. *In domibus*. 11 IX 1907. ASS T. 41:1908 s. 35 n.); por. Pius XII. Alloc. *Haud mediocri*. 11 II 1958. AAS T. 50:1958 s. 160.

¹⁶ Nie musi to być „grzech z podniesioną ręką”, grzech przeciw Duchowi Świętemu, jak twierdził H. Schell. Por. Scholz, jw. s. 64-72.

¹⁷ Por. J. Schreiner. *Par le péché l'homme se détourne de Dieu*. „Concilium” 1969 nr 50 s. 35-46.

relację do ludzi czy przedmiotów, której nie da się pogodzić z porządkiem ustanowionym przez Boga.

W najwyraźniejszym przypadku, czyli wprost wobec Boga, człowiek wierzący zrywa należną relację, gdy obala we własnym zakresie cały porządek finalistyczny: Boga przestaje uważać za swój cel ostateczny i ustanawia własny cel gdzie indziej. Będzie to zazwyczaj osobiste dobro, traktowane egoistycznie, a więc skoncentrowanie się na sobie, z pominięciem praw Bożych i ludzkich¹⁸. Przede wszystkim chodzi tu o grzechy przeciw cnotom teologicznym: wierze, nadziei i miłości. Z natury rzeczy grzechami śmiertelnymi są więc grzechy świadomego buntu przeciw Bogu, zwątpienie w zbawienie, zaufanie tylko rzeczom ziemskim, kompletny egoizm jednostkowy posuwający się aż do samoubóstwienia. Każdy grzech śmiertelny jest także przeciwstawieniem się miłości Bożej¹⁹. Następuje tu odwrócenie porządku miłości²⁰. Relację wobec Boga można też zerwać przez jakikolwiek inny grzech, jeżeli świadomie i dobrowolnie przekracza się jakieś przykazanie Boże (zazwyczaj chodzi o wyraźne nakazy Dekalogu²¹), ale robi się to lekceważąc sobie *explicite* autorytet Boga jako Prawodawcy moralnego (*in contemptum legislatoris*). Nie decyduje wtedy sam przedmiot czynu, który mógłby też podpadać pod grzech powszedni, ale motywacja wykluczająca synowski związek człowieka z Bogiem i mieszcząca w sobie wyraźny bunt stworzenia wobec Stwórcy. Dochodzi tu do uwidocznienia ogólniejszej tendencji: wszystkie bowiem grzechy śmiertelne, oddzielając człowieka od Boga, mieszczą w sobie — przynajmniej *implicite* — Jego pogardę²².

Jeżeli chodzi o inne relacje człowieka w porządku religijno-moralnym, na pierwszy plan wybijają się odniesienia wobec ludzi. Analogicznie do tego, że w każdym grzechu śmiertelnym mieści się brak miłości Bożej, najcięższym wykroczeniem jest tutaj grzech nienawiści, będący streszczeniem wszystkich grzechów przeciw człowiekowi. Istotowo nie da się go połączyć z miłością ku Bogu, nawet gdyby ktoś subiektywnie nie chciał miłości Bożej wykluczać. „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg

¹⁸ „[...] Totaliter intentio mentis avertatur in ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale” (C. G. III, c. 144). Por. STh III, q. 86, a. 2, c.

¹⁹ STh II-II, q. 13, a. 2, c.; q. 24, a. 11, c.; tamże q. 12, a. 5; q. 66, a. 6, c.; q. 105, a. 1, c.; q. 115, a. 2, c.; q. 132, a. 3, c. Por. Sent. damnata Baii: Pius V. Bulla *Ex omnibus afflictionibus*. 1 X 1567, sent. 70, D. 1070.

²⁰ „[...] Homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod praefert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit” (*De Carit.* Q. un. a. 6, ad 7).

²¹ Por. Pius XII. Alloc. *L'inscrutabile consiglio*. 22 II 1944. AAS T. 36:1944 s. 73 n.

²² *De Verit.* Q. 12, a. 1, ad 6; q. 15, a. 5, ad 2; STh II-II, q. 86, a. 2, c.

jest miłością. [...] Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą” (1 J 4,8.20). Chodzi nie tylko o nienawiść w sensie emocjonalnym. W pewnym sensie o wiele gorsza i bardziej dotkliwa jest kompletna obojętność wobec drugiego człowieka, będąca zabijaniem go przez milczenie, pogardę, chłód, lekceważenie, pomijanie itd. Poza dziedziną przeżyć wewnętrznych i płynących stąd negatywnych zachowań się do wykroczeń śmiertelnych, motywowanych przez nienawiść człowieka (zwykle na skutek przesadnej miłości siebie), trzeba zaliczyć wszelkie formy odbierania mu zasadniczych dóbr życiowych. Takimi grzechami są: pozbawienie życia, odebranie zdrowia, zniszczenie kariery, odebranie czci i dobrej sławy, rozbitcie małżeństwa i rodziny, odebranie podstaw bytu materialnego itd. We wszystkich tych wypadkach drugiego człowieka traktuje się jako środek w walce o osiągnięcie egoistycznych celów; znika już relacja do ludzi jako osób, a pojawia się traktowanie ludzi jak przedmiotów. To wszystko nie da się pogodzić ze wspólną drogą dzieci do Ojca. Kto człowieka uważa za swoją zdobycz, musi obrazić śmiertelnie wspólnego Boga i nie może się uważać za brata dla innych ludzi. Konsekwencją jest grzech śmiertelny. W tej grupie istnieje obecnie wiele grzechów śmiertelnych, których się nie dostrzega na skutek krótkowzroczności.

Terenem zaistnienia grzechów śmiertelnych może być wreszcie niewłaściwy stosunek człowieka do świata zewnętrznego. Kryterium pozwalające rozpoznać, kiedy odniesienie do świata przesłania i wyklucza miłość Boga, pośrednio czy bezpośrednio, daje nam św. Jan Apostoł. Mówi on: „Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od tego świata” (1 J 2, 15-16). Chodzi o przesadną miłość rzeczy ziemskich, będącą wyżywaniem się popędów człowieka. Może to odnosić się do znaczenia społecznego jako pogoni za prestiżem, chciwości w gromadzeniu i posiadaniu majątku, postawienia własnej przyjemności zmysłowej na pierwszy plan w życiu. Ile razy te rzeczy względne są absolutyzowane, tylekroć wchodzą w konflikt z należyтым ustosunkowaniem się do Ojca. Akty spełnione w tym duchu muszą prowadzić do zerwania naszej relacji z Bogiem i postawić człowieka w sprzeczności z finalistycznym porządkiem życia. Taki grzech jest śmiertelny. Na skutek zwrócenia się do stworzeń w sposób niewłaściwy (*conversio inordinata ad creaturas*) następuje odwrócenie się od Boga (*aversio a Deo*)²³.

Na zakończenie streścimy tok myśli całego artykułu. Istnieje szeroka

²³ STh I-II, q. 77, a. 8, ad 2; q. 84, a. 4, c.; II-II, q. 10, a. 3, c. Por. A. Marc. *Signification du devoir*. „Nouv. Rev. Théol.” T. 74:1952 s. 830; G. Siegmund. *Psychologie des Gottesgläubens*. Münster i.W. 1937 s. 3, 99, 317.

dziedzina wykroczeń moralnych będących obiektywnie naruszeniem porządku moralnego. Grzechami są one tylko wtedy, gdy stanowią wyraz osobistej decyzji w zajęciu postawy wobec trzech sfer bytu: Boga, ludzi i przedmiotów, i to w zakresie finalistycznego układu życia ludzkiego. Wiele wykroczeń moralnych nie ma więc charakteru grzechów, jeżeli nie są one postacią zaangażowania się psychiki człowieka w realizowanie jakichś czynów. W grupie grzechów wyróżniamy — z teologicznego punktu widzenia — grzechy powszednie i grzechy śmiertelne; rezygnujemy natomiast z utożsamiania ich z grzechami lekkimi i ciężkimi. To ostatnie rozróżnienie ma charakter ilościowy, gdy w grzechu powszednim i śmiertelnym zachodzi różnica jakości (*in infinitum*). W grzechach powszednich następuje choroba duszy, która może mieć rozmaite stopnie natężenia: od schorzeń ciężkich, prawie beznadziejnych, przez lekkie aż do najmniejszych. Do ostatniej kategorii zaliczamy niedoskonałości moralne. Poza tym zakresem (grzech powszedni o minimalnej materii), niedoskonałości są dla oceny człowieka bez większego znaczenia, bo stanowią normalny przejaw kondycji ludzkiej. Grzechy śmiertelne są oderwaniem się od Boga i zniweczeniem relacji finalistycznej przez niewłaściwe uformowanie jednej z trzech głównych relacji składających się na religijny porządek moralny: odniesienia do Boga jako celu ostatecznego, do ludzi jako współosób i do świata przedmiotów jako środków.

TRANSGRESSION DE L'ORDRE MORAL ET DISTINCTION THEOLOGIQUE DES PECHES

Résumé

Il existe un large éventail de fautes morales qui sont objectivement qualifiées comme transgression de l'ordre moral. Elles ne deviennent péchés que lorsqu'elles sont l'expression d'une décision personnelle de l'homme prise par rapport aux trois sphères de l'être: Dieu, hommes et objets, dans l'aspect final de la vie humaine. Maintes fautes morales n'ont pas par conséquent le caractère de péchés, là où elles ne sont pas le résultat de l'engagement de l'esprit humain dans la réalisation des actions blâmables. Dans l'ensemble des péchés, il convient de distinguer — du point de vue théologique — des péchés véniels et des péchés mortels; l'on ne saurait toutefois les identifier aux péchés mignons et péchés graves. La différence entre deux derniers groupes a le caractère quantitatif et concerne la matière-même du péché, tandis que la distinction entre péché véniel et péché mortel tient compte de l'élément formel et indique la différence de qualités (*in infinitum*). Des péchés véniels entraînent une maladie de l'âme, plus ou moins dangereuse: de l'état grave, presque sans espoir, jusqu'au moins grave et presque léger. A cette dernière catégorie appartiennent les imperfections morales. En dehors du fait qu'elles sont qualifiées de péchés véniels dont la matière est infime, les imperfections n'ont aucune

importance dans le jugement que l'on porte sur l'homme puisqu'elles résultent de la condition humaine. Des péchés mortels sont par contre actes par lesquels on se détache de Dieu, états où le rapport final se trouve anéanti du fait du mauvais établissement de l'une des trois grandes relations qui composent l'ordre moral: relation à Dieu en tant que fin finale, aux hommes comme co-existant et au monde d'objets comme moyens.