

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 43/4, 75-94

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I: WYPOWIEDZI STOLICY APOSTOLSKIEJ. 1. Wypowiedzi papieskie. — 2. Wskazania dla pogłębienia teologii moralnej. **II. SPRAWOZDANIA.** 1. Biblijne podstawy teologii moralnej. — 2. Wystawa książek o tematyce moralnej. — 3. Zajęcia z teologii moralnej w Łódzkim Seminarium Duchownym. **III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI.** 1. Aktualność myśli ojców Kościoła. — 2. Zagadnienie ilości teologicznych gatunków grzechu*.

I. WYPOWIEDZI STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. Wypowiedzi papieskie (AAS 64, 1972, nr 6—10)¹

Świętość jest powołaniem Ludu Bożego. Nic więc dziwnego, że temat ten pojawia się często w treści enuncjacji papieskich. Między innymi list apostołski proklamujący beatyfikację o. Maksymiliana Kolbego (*Divinum illud*, 17. XII. 71, s. 401—407), podkreśla charakterystyczne cnoty błogosławionego, a zwłaszcza wiarę, miłość i pokorę. Czytamy: „Całe jego życie mówi o miłości ku Bogu i ludziom. Cała bowiem jego przedsiębiorcza aktywność miała na celu dobro bliźnich, tak, że jego obchodzenie się z biednymi oraz więźniami ..., była jak gdyby jakąś pieśnią na cześć stworzeń, wyrrywającą się z serca. To także stanowi argument, w świetle którego tamto poświęcenie własnego życia, kiedy w Oświęcimiu podstawił samego siebie za współwięźnia (o czym pamiętamy) nie może być uważane za coś przypadkowego, lecz za ukoronowanie całego życia. Wszystkie zaś jego cnoty moralne opierały się na całkowitym zapomnieniu o sobie” (s. 405).

Polski franciszkanin objawił i dopełnił swoją świętość przez osobistą ofiarę. Jest więc zrozumiałe, że do przedstawicieli zakonu braci mniejszych mówi Paweł VI (*Il nostro animo*, 12. VI. 72, s. 436—440) o potrzebie miłości, ducha ofiary i umiłowania krzyża. Mówiąc o tym, stwierdza, że jest to konieczny warunek prawdziwej odnowy życia zakonnego (s. 437). Odnowa i świętość życia zakonnego ma na celu nie tylko osobiste dobro duchowe zakonników, lecz przede wszystkim jest publicznym świadectwem i znakiem dla Kościoła. Papież głosi otwarcie: „Droga krzyżowa, oto właściwe znaczenie życia zakonnego, pojętego jako „postępowanie za Chrystusem” — zgodnie z przykładem i nauką Chrystusa, który powiedział: kto chce iść za Mną, niech zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje (Mt 16, 24). Św. Franciszek, wierny obraz Chrystusa, jest tego żywym poświadczeniem. I wy, którzy zostaliście powołani, aby postępować jego

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński, Warszawa.

¹ W niniejszym sprawozdaniu ograniczymy się do zagadnienia świętości, przenosząc omówienie innych tematów do następnego Biuletynu.

śladami, macie obowiązek, zawsze nowy i zawsze naglący, przedstawiać autentyczne odbicie tego ideału, jako przykład i jako pokrzepienie dla Kościoła, w tym czasie, w którym powstaje tak silna pokusa, by wymazała z Ewangelii stronicę krzyża" (s. 438).

Podobnie wzniosłą i odpowiedzialną rolę w Kościele spełniają instytuty świeckie. Do przełożonych tych instytutów przemawia papież z okazji kongresu międzynarodowego (*Ancora una volta*, 20. IX. 72, s. 615—620). Szczególną cechą tych instytutów stanowi to, że członkowie ich łączą w sobie oba strumienie życia chrześcijańskiego. Żyją bowiem zarazem jako „świeccy” i jako „konsekrowani”, dzięki czemu są szczególnie cennym ogniwem w charyzmatycznej strukturze Kościoła. Przez swój osobisty wybór i poświęcenie „są w świecie świadectwem wyższości wartości duchowych i eschatologicznych, to jest absolutnego charakteru chrześcijańskiej miłości”. Mówi następnie papież: „Być w świecie, czyli być zaangażowanym w tworzenie wartości doczesnych, jest waszym sposobem bycia Kościołem i czynienia go obecnym, oraz zwiastowania światu zbawienia” (s. 617).

Miesiąc później, przemawiając do podobnego audytorium, to jest do przełożonych zakonów oraz instytutów świeckich (*Laissez Nous*, 19. X. 72, s. 688—691) również mocno akcentuje obowiązek doskonałej świętości, pojętej jako bezkompromisowe wcielanie w życie Ewangelii (s. 688). „Krótko mówiąc, powinniście dążyć do doskonałości ewangelicznej (por. Mt. 5, 48), w taki sposób, abyście byli nieustannie żyjącym znakiem transcendencji Królestwa Bożego” (s. 689). Nie oznacza to odrzucania naturalnych i osobowych wartości, lecz ich ocenę w świetle chrześcijańskiej hierarchii wartości, oraz w duchu słów: „kto chce zachować swoje życie, straci je” (Mt. 16, 25 (s. 690).

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Wskazania dla pogłębienia teologii moralnej

Ważnym dokumentem zawierającym wskazania dla teologii moralnej jest list sekretarza stanu, kard. J. Villot, do arcybpa Neapolu, kard. C. Ursi, z dn. 29. X. 1972 z okazji przeniesienia relikwii św. Alfonsa M. Liguori do Neapolu na okres uroczystości związanych z zakończeniem obchodów stu-lecia ogłoszenia tego świętego doktorem Kościoła („*Osservatore Romano*”, 30—31. X. 1972). List ten przesłany w imieniu Pawła VI może uchodzić za wyraz dyrektyw papieskich w odniesieniu do studiów w dziedzinie teologii moralnej.

Dokument bardzo wysoko ocenia zasługi św. Alfonsa dla Kościoła na polu jego wszechstronnej i owocnej działalności duszpasterskiej. Gorliwość duszpasterska leżała też u podstaw jego dokonań w zakresie teologii moralnej, które wysuwają go jako wzór dla dzisiejszych moralistów. Żyjąc bowiem w czasach trudnych i pełnych zamieszania spowodowanego przez laksymy moralny i rygorystyczny jansenizm, św. Alfons potrafił dostrzec potrzeby ówczesnego chrześcijaństwa i odważnie podjął próbę odnowy i pogłębienia teologii moralnej, a dzięki płynącemu z żywej wiary zapałowi oraz ogromnemu wysiłkowi rzetelnej pracy naukowej z powodzeniem tej odnowy dokonał.

W życiu można wyróżnić przede wszystkim trzy tematy: określenie istoty życia chrześcijańskiego i profilu teologii moralnej, zalecenia odnośnie do osobistego wkładu moralistów oraz omówienie źródeł teologii moralnej.

Dzisiejsze wysiłki nad odnową teologii moralnej list ocenia pozytywnie. Postępując bowiem za wskazaniami soboru teologia moralna nie ulega przemijającym naciskom bieżącej chwili, lecz „idąc naprzeciw znakom czasu”, stara się odpowiedzieć rzeczywistym potrzebom Kościoła i ludzkości.

Teologowie świadomi, że teologia moralna nie może być tylko „interpre-

tacją kodeksu moralnego i ćwiczeniem się w kazuistyce" (choć i to jest niezbędne), usiłują zawrzeć w niej i przedstawić najgłębszą rzeczywistość życia chrześcijańskiego. Tę zaś, według słów listu, stanowi powołanie w Chrystusie i jego przyjęcie. Oba te czynniki są „łaską zbawienia i tematem centralnym” teologii moralnej. Stwierdzenie to jest nie tylko nawiązaniem do znanego tekstu DKF 16 (teologia moralna ma przedstawiać wzniosłość powołania Boga w Chrystusie), lecz zdecydowanie uwypukla doniosłość tej idei wysuwając ważką tezę, że nauka o powołaniu ma oparcie w doktrynie św. Pawła, św. Augustyna (*De spiritu et littera*, Pl. 44, 199—246) i św. Tomasza (STh., I—II, q. 106). Dokument wyjaśnia, że ten ostatni przez powołanie rozumie łaskę Ducha św., która stanowi istotny element nowego prawa. W życiu chrześcijańskim decydującym czynnikiem jest więc nadprzyrodzoność, „owoce Ducha św.”, a w dalszej kolejności dopiero posłuszeństwo przykazaniom, chociaż konieczność norm i wzorów dla lepszego ukazania drogi postępowania jest niezaprzeczalna.

Sprawę odnowy i pogłębienia teologii moralnej stawia dokument wobec sumienia moralistów jako zadanie najwyższej wagi. Wzorem tu powinien być św. Alfons, który w teologii moralnej opracowanej na nowo przez siebie wycisnął „znięcie własnej osobowości, doświadczenia i sumienia. „Osobisty wkład teologa w dzieło pogłębienia doktryny moralnej, to przede wszystkim jego własne doświadczenie, a następnie poczucie poważnej odpowiedzialności wobec ludzi, społeczności, Boga i Kościoła, własne przemyślenia i gruntowne studia naukowe. To wszystko ma pomóc w zrozumieniu samej istoty moralności chrześcijańskiej, ułatwić poznanie dzisiejszego człowieka, jego mentalności i problemów. List usilnie zachęca, by wbrew niektórym głosom sceptycznym o możliwości opracowania wskazań moralnych w zmieniającym się dzisiaj świecie, podjąć odważny, sumienny i odpowiedzialny wysiłek nad pogłębieniem teologii moralnej, w którym zostałyby zachowane „nieutralne wartości ducha ludzkiego i chrześcijańskiego oraz jego tradycji”, a równocześnie wykorzystany dotychczasowy dorobek nauki moralnej. Świadomość odpowiedzialności ma także ustrzec przed skrajnościami i jednostronnością w przedstawianiu obowiązków, a więc zarówno przed rygoryzmem i nakładaniem powinności niedostatecznie uzasadnionych, jak arbitralną pobłażliwością czy też poddawaniem w wątpliwość obowiązków uzasadnionych w pełni.

Obowiązek troski o pełną humanizację i chrystianizację świata (KDK, 15, 11, 40, 38, 42 nn., 57) odnosi się także do moralistów, którzy winni tej ważnej sprawie dopomóc. Zadaniem jednak teologii moralnej jest ukazanie, że ukształtowania pełnego chrześcijanina (zwłaszcza mając na uwadze miłość międzyosobową) nie sposób osiągnąć bez realizowania w praktyce religii (przez modlitwę, medytację, kult) także i takich jej wartości, jak rzeczywistość krzyża, pomoc łaski zbawiającej i przynoszącej wolność.

Św. Alfons jest również wzorem w korzystaniu z osiągnięć przeszłych wieków i w poznawaniu człowieka we współczesnej mu sytuacji. Dla zdobycia tego poznania należy uwzględnić wszystkie dostępne środki; tylko w tym wypadku bowiem będzie można przedstawić wyczerpująco życie chrześcijańskie jako natchnione wiarą. Nadzwyczaj ważną jednak sprawą jest oparcie się o Pismo św. jako podstawowe i najważniejsze źródło teologii moralnej. List postulat ten uzasadnia bliżej, ukazując, że w przekazie biblijnym zawiera się: „rozwiniecie powołania w Chrystusie, które to zagadnienie stanowi pierwszorzędny temat teologii moralnej; misterium Chrystusa, które jest kluczem dla pełnej antropologii teologicznej chrześcijanina; podstawowe normy, które ujmują człowieka całościowo: stan ciągłego nawracania się, wiara i miłość do Boga Ojca, naśladowanie (*sequela*) Chrystusa, życie z wiary i życie sakramentalne; główne wartości i postawy takie jak bezinteresowna miłość, sprawiedliwość, pragnienie dźwignięcia krzyża (obce nastawieniu egoistycznemu) itp. Pismo św. zawiera także kazanie na Górze,

w którym sam Chrystus rysuje obraz człowieka jako członka Królestwa Bożego, a także w listach św. Pawła przykład prób pierwszych chrześcijan zmierzających do określenia konkretnych norm dla wyznawców Chrystusa tych czasów.

Ważnym też źródłem dla pogłębienia teologii moralnej winny się stać badania nad „dziejami idei moralnych Ludu Bożego” będące wyrazem ujmowania przez chrześcijan życia ludzkiego i naśladowanie Chrystusa w Duchu św. w różnych okresach. Hermeneutyka naukowa i rozeznanie chrześcijańskie mają dopomóc do wydobycia wartości autentycznie ludzkich i chrześcijańskich Ludu Bożego, do ich zachowania i uczynienia owocnymi także dzisiaj. Z tym łączy się także poznanie tendencji i dążeń współczesnych, bo przecież i dzisiaj Duch św. działa, oraz rozeznanie wpływów heterogennych — obcych duchowi Chrystusa. Określenie, jaki jest prawdziwie głos Ludu Bożego należy jednak do jego pasterzy, co wynika z hierarchicznej struktury Ludu. Stąd magisterium doktrynalne i pastoralne Kościoła stanowi „element istoty oraz i normę najbliższą i powszechną dla teologii moralnej”.

Szczególną powinnością teologii moralnej jest zrozumienie człowieka dzisiejszego i to człowieka wszystkich kultur. Dlatego konieczne jest zapoznanie się z istotnymi osiągnięciami nauk świeckich, co stanowi warunek trafnego zastosowania wskazań dla poszczególnych dziedzin. Niezbędny jest także dialog z ludźmi nawet nieznanymi Ewangelii oraz wspólny wysiłek z niechrześcijanami w rozwiązywaniu problemów współczesnych w sposób realny i odpowiadający godności ludzkiej. Teologia moralna winna obejmować nie tylko katolików, lecz mieć charakter uniwersalny — wносить swój ogólnoludzki wkład i być do przyjęcia przez wszystkich ludzi. „Był to zresztą postulata tradycyjnej nauki katolickiej o powszechnej i wieczystej wartości tzw. prawa naturalnego, którego stróżem i autentycznym tłumaczem jest magisterium Kościoła”.

List kończy się zachętą i przypomnieniem skierowanym do biskupów i kleru o obowiązku gorliwej ewangelizacji, czynnego szerzenia Królestwa Bożego przez przepowiadanie dostosowane do warunków dzisiejszych i obecnego położenia ludzi rozmaitych stanów, zwłaszcza zaś młodzieży, przy zastosowaniu środków masowego przekazu i nowoczesnych sposobów pracy duszpasterskiej oraz przy wydatnej pomocy laikatu.

Jakkolwiek dyrektywy zawarte w liście idą w zasadzie po linii wskazań soborowych i wypowiedzi Pawła VI przy rozmaitych okazjach, podanie ich w formie autorytatywnej i usystematyzowanej, w postaci wyraźnie sprecyzowanych założeń, posiada swoją wymowę. Mimo, iż wskazania te odpowiadają na ogół tendencjom dzisiejszej teologii moralnej, pewne podkreślenia, nie raz kilkakrotnie i z naciskiem, służą wyjaśnieniu i jasnemu ustawieniu niektórych zagadnień w uprawianiu teologii moralnej. Do takich szczególnie akcentowanych sformułowań należą: zwrot o potrzebie pogłębienia teologii moralnej (częściej się mówi o tym aniżeli o odnowie); apel do moralistów wzywający do odważnego, odpowiedzialnego i wyczerpującego wysiłku i to w oparciu także o osobiste doświadczenie; zachęta do szerokiego korzystania z doświadczeń i osiągnięć minionych wieków oraz do jak najlepszego i pełnego poznania człowieka dzisiejszego w całej jego rzeczywistości.

Może najbardziej znamienne jest podkreślenie konieczności ukazania życia chrześcijańskiego jako zakotwiczonego w nadprzyrodzoności, którego podstawą stanowi dzieło zbawcze Chrystusa; ma to znaleźć wyraz w rozwijaniu nauki o powołaniu człowieka jako temacie podstawowym chrześcijańskiej nauki moralnej. Mimo bowiem wyraźnego wskazania w DKF 16 temat ten nie zawsze był dostatecznie doceniany przez współczesnych teologów. Z tym większą satysfakcją należy podkreślić słuszność poczynań polskich moralistów, którzy tak zdecydowanie wybrali powołanie jako idee naczelną przy opracowywaniu podręcznika teologii moralnej.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. Biblijne podstawy teologii moralnej

Pod takim hasłem obradował XXII Włoski Tydzień Biblijny (25—30. IX. 72) potraktowany jako spotkanie interdyscyplinarne biblistów i moralistów. Kongres zgromadził z górą 150 specjalistów z Włoch i zagranicy. W ambitnie podjętej problematyce zjazdu da się wyodrębnić trzy grupy tematyczne: 1. podstawy dialogu między biblistami i moralistami; 2. etyka Starego Testamentu; 3. etyka Nowego Testamentu.

Dialog interdyscyplinarny. P. Valori w referacie pt. *Objawienie biblijne a filozofia moralności*, stawia przede wszystkim pod adresem Biblii pytanie o absolutny charakter norm etycznych. Ów absolutny charakter został bowiem wielostronnie zakwestionowany na terenie filozofii, socjologii czy historii moralności, także wewnątrz świata chrześcijańskiego. Jedynym „absolutem”, za którym opowiadają się jeszcze pewne kierunki filozoficzne jest godność osoby ludzkiej, ale sama filozofia nie potrafi do końca tej godności wyjaśnić lub uzasadnić.

Hamel kieruje pod adresem Biblii analogiczne pytanie ze stanowiska teologicznego (*Prawo moralne a problemy, jakie bibliście stawia teologia*). Chodzi o to, w jaki sposób refleksja intelektualna spotyka się z prawdą objawioną dotyczącą moralności. Autor próbuje skonstruować zasady zdrowej hermeneutyki, która uwalniając się od dosłownego tłumaczenia tekstu, nie prowadzi mimo to do pozbawienia orędzia biblijnego całej jego mocy. Według autora, pierwotna, „oryginalna” teologia nie miała charakteru „moralnego”; ten pojawił się dopiero w wyniku konfrontacji świadomości chrześcijańskiej z światem pogańskim. Biblia zatem zachowuje swą niezmienną wartość jedynie w przedmiocie transcendentnej podstawy moralności, natomiast w zakresie konkretnych norm („kategorialnych”) zawiera także elementy względne, zależne od kontekstu kulturalno-historycznego.

W sposób zasadniczy stawia całe zagadnienie D. Capone: *Czy i w jakim sensie zachowuje swój walor historyczność moralnej osobowości, w biblijnej wizji człowieka, w świetle Paschalnego Misterium Chrystusa*. Chodzi tu o osobę jako podmiot moralności, osobę „zanurzoną” w historii zbawienia i postawioną w mistycznej obecności Chrystusa uwielbionego w — Kościele. Autor konstruuje z materiału biblijnego coś w rodzaju definicji tożsamości osobowej chrześcijanina, którego życie moralne jest już antycypacją pełni eschatologicznej. Chrystus jest tym punktem, w którym spotyka się wymiar absolutny i konkretno-historyczny chrześcijańskiej moralności.

Etyka Starego Testamentu. F. Festarozzi daje kapitalną rehabilitację etyki ksiąg sapiencjalnych (*Wartość doświadczenia a etyka sapiencjalna*). Księgi te, niesłusznie oskarżane o przyziemność i naturalizm, są w gruncie rzeczy przykładem religijno-etycznej refleksji sprowokowanej i wzbogaconej zarazem doświadczeniem ludzkim.

W sposób jeszcze bardziej konkretny ową interakcję między objawieniem a doświadczeniem ludzkim przedstawia referat F. Lage p. t. *Humanistyczny charakter Księgi Powtórzonego Prawa*, umieszczający zagadnienie na tle ewolucji Objawienia Starego Testamentu. Wartościowym owocem tej ewolucji było wzbogacenie etyki przymierza o elementy humanistyczne i personalistyczne.

A. Penna prezentuje *Dekalog w interpretacji proroków*. Prelegent szeroko referuje obecny stan interpretacji Dekalogu, wnioskując, że zbiór „dzieściorga przykazań” nie był dla proroków naczelnym tekstem etycznym. Do samego tekstu prorocy odnosili się z pewną dozą swobody, w ich oczach bowiem nie uchodził za „kodeks kompletny i doskonały”. Znaczenie Dekalogu bardziej zależy od stosowania pryncypiów naturalno-etycznych niż od egze-

gezy biblijnej. Sens biblijny Dekalogu nie leży w sformułowaniach konkretnych, lecz w tym, że zachowanie przykazań jest aktem posłuszeństwa i wiary.

Etyka Nowego Testamentu. (Wymienimy tylko najważniejsze z 13-tu wygłoszonych referatów). P. Rossano wypowiada się na temat: *Św. Paweł a etyka hellenistyczna* ukazując, w jak oryginalny sposób św. Paweł łączy specyficzne elementy bytu chrześcijańskiego (wspólnota trynitarna) z określoną warstwą pojęć etycznych pogańskiego pochodzenia. Istota chrześcijańskiej syntezy nie polega jednak na sformułowaniach słownych, lecz na przetwarzającej mocy tajemniczego dynamizmu Ducha, działającego w rzeczywistości ludzkiej i przewyciężającego podstawową słabość człowieka.

J. de la Potterie zajmuje się tematem *Przykazania moralne w relacji do Chrystusa według św. Jana*. Jan kładzie nacisk na „przykazanie”, odnoszące się do wiary i miłości, wiążące w sposób bezpośredni z osobą Chrystusa. Wiążę owa nie jest statyczna, lecz dynamiczna. Listy respektują w większym stopniu płaszczyznę horyzontalną. Etyka Nowego Testamentu nie da się sprowadzić do czystego kerygmatu, ale też nie reprezentuje w pełni rozwiniętego systemu norm szczegółowych; stąd Kościołowi przypada nadal rola twórcza w tym zakresie.

S. Martini omawia zagadnienie: *Dekret Soboru Jerozolimskiego i problemy, jakie stwarza dla studium etyki N. Testamentu*. B. Bagatti zajmuje się konfrontacją etyki żydowskiej i chrześcijańskiej w czasach apostołskich. G. Giavini analizuje etykę kazania na górze w zestawieniu z prawem Starego Testamentu. P. Dacquino mówi o nowym sposobie istnienia chrześcijanina uczestniczącego w synostwie Bożym i ożywianego Duchem Świętym. Mamy tu do czynienia z eschatologicznym charakterem życia codziennego.

Sprawozdawcy podkreślają wielki pożytek tego spotkania biblijno-moralnego. Szczególnym jego owocem było zidentyfikowanie wspólnego, biblijnego przedmiotu, odrębnych przecież metodologicznie, dociekań. Ze względu na doniosłość problematyki oraz jej nieprzemijającą aktualność, z dużym zainteresowaniem oczekujemy ukazania się w druku pełnego tekstu prelekcji, do którego będzie można sięgnąć z korzyścią.

Opracowano na podstawie sprawozdań w: „Rivista di Teologia Morale”, 4 (1972) 567—580 i „Pentecostes. Revista de Ciencia Morales”, nr 31, t. 10 (1972) 43—54.

Ks. Jerzy Bajda, Warszawa

2. Wystawa książek o tematyce moralnej

Interesującą wystawę książek o tematyce moralnej zorganizował w Madridzie Instytut Nauk Moralnych w dn. 27. XII. 1971 — 15. I. 1972. Celem jej było zapoznanie wykładowców i studentów z najnowszymi publikacjami z zakresu wiedzy o moralności. Jakkolwiek w imprezie udział wzięła stosunkowo niezbyt wielka ilość wydawców (149) spośród tych, do których skierowano zaproszenia, organizatorzy zgromadzili poważną liczbę 1211 pozycji.

Wystawa dała możliwość dokonania interesującego przeglądu prac z zakresu etyki, jakie w roku 1971 ukazały się. Niemalą pomocą jest katalog prezentowanych książek pt. *Libros de Moral 1971*. Zawiera on pięć działów: indeks systematyczny, indeks autorów, indeks rzeczowy i indeks wydawców oraz ogłoszenia. Indeks pierwszy, najważniejszy i stanowiący podstawę dla innych, został opracowany według tradycyjnych bibliografii i podaje szczegółowe dane opisu bibliograficznego. Ułożony został według następującego schematu: periodyki (0001—0012), dzieła o tematyce moralnej jako podstawo-

wym przedmiocie (0013—568) oraz książki z dziedzin pomocniczych: nauki teologiczne (0569—0785), nauki o człowieku (0786—1089) i dzieła różne (1090—1181). Zamykał go zestaw publikacji, które dotarły już po sporządzeniu katalogu (1192—1211). Indeks rzeczowy zaznacza krótko z treścią wystawianych pozycji, względnie z charakterystycznym aspektem danych opracowań.

Impreza pozwoliła organizatorom na dokonanie interesujących podsumowań i uogólnień, przede wszystkim w odniesieniu do dwóch zagadnień: stref geograficznych i „wielkich tematów” dzisiejszej moralistyki. Wyróżniono pięć takich stref myśli etycznej. W strefie łacińskiej (centrum Rzym) można wyodrębnić trzy zasadnicze tendencje w opracowaniu zagadnień moralnych, pozostające niekiedy wobec siebie w pewnej opozycji: jedna to tradycyjny sposób traktowania zagadnień moralnych do kazuistyki włącznie, druga dąży do odnowy teologii moralnej w oparciu o klasyczne źródła oraz trzecia, która podejmuje próby dialogu z ideologiami współczesnymi, jak marksizm, socjalizm i nauki o człowieku. Dostrzega się tutaj rosnące wpływy strefy centralnoeuropejskiej i północnoamerykańskiej.

W strefie niemieckiej i centralnoeuropejskiej (w tym Francja i Belgia) zainteresowania kierują się ku nowoczesnej filozofii oraz antropologii i to ujmowanych spekulatywnie. Traktowanie źródeł teologicznych uwzględnia najnowsze sposoby ujęć, np. demityzację. Dzieła z tego rejonu cechuje krytyczna niezależność w stosunku do dawnych opracowań oraz pewne nastawienie praktyczne. Praktyczna przydatność uważana jest za sprawdzian powodzenia w realizacji postulatów odnowy.

W strefie anglosaskiej wybijają się na czoło nauki o człowieku i kosmosie, prace nad ujęciem metodologii moralności oraz dotyczące nowej analizy systemów tradycyjnych.

Na podstawie niezbyt licznych dzieł z Dalekiego Wschodu (India, Japonia) organizatorzy wyciągają wnioski, że dominującym akcentem tamtejszych prac jest zbliżenie się do etyki zachodniej z jednoczesnym zachowaniem wartości własnych ideologii.

W pracach z terenu Południowej Ameryki przeważają tendencje spirytualistyczne. Najciekawszym tego przykładem są dzieła Piotra Ubaldi, który podjął interesujące próby przedstawienia wszechstronnie ujętej i pełnej syntezy poglądów etycznych.

Według opinii organizatorów w krajach bogatych, o cywilizacji technicznej, można dostrzec trudne do bliższego określenia tendencje szukania wspólnych punktów stycznych z prądami z zakresu sekularyzacji i śmierci Boga. Są to na ogół poglądy etyczne, które usiłują się odciąć od tradycyjnych i religijnych ujęć, zakładających normy zewnętrzne i zajmują się przede wszystkim człowiekiem i ideałami humanitarnymi, jak pokój, walka z głodem i wojną, sprawiedliwość, dobrobyt, kultura etc.

Może najciekawszym ustaleniem dokonany przez organizatorów wystawy jest stwierdzenie, że „wielkimi tematami” nauk moralnych są dzisiaj: „metody nauk moralności i analiza systemów moralnych, podstawy i charakterystyka działania etycznego i moralnego, antropologia, podstawy socjoekonomiczne i psychologiczne moralności, wymiary historyczne, biblijne i ekumeniczne moralności chrześcijańskiej, wychowanie moralne”. Natomiast w publikacjach o charakterze popularnym dobitnie akcentuje się wymiar eklezjalny życia chrześcijańskiego, z zapoznaniem aspektów jurydycznych i sakramentalnych.

Oczywiście wśród tematów wydawanych książek poczesne miejsce zajmują palące zagadnienia dzisiejszego dnia, jak narkotyki i alkoholizm, środki społecznego przekazu, pokój i wojna, siła i rewolucja, marksizm, dowartościowanie kobiety, młodzież, seks, małżeństwo, wychowanie seksualne, celibat kapłański itp.

Nietrudno stwierdzić, jak cenną była inicjatywa hiszpańskich moralistów,

a zamiar jej kontynuowania w przyszłości jest godny uznania. Można przypuszczać, że inicjatywa ta zostanie podjęta przez inne ośrodki, bardziej reprezentatywne i łatwiej dostępne dla szerszych kręgów zarówno wykładowców jak i studiujących.

Na podstawie: F. Ferrero, *Libros de la Moral*, Pentecostes, Revista de Ciencias Morales, z. 28, t. 10 (1972), 39—42.

Ks. Jan Pryszmont, Warszawa

3. Zajęcia z teologii moralnej w Łódzkim Seminarium Duchownym

Wbrew pozorom seminarium duchowne jest terenem wielce podatnym na eksperymentowanie. Program studiów nie wiąże twórczej inwencji wykładowcy, a sposobu jego realizacji nie określa się żadną normą ściśle obowiązującą. Sytuacja ta stanowi szansę i niebezpieczeństwo. To ostatnie, biorąc pod uwagę dydaktyczną stronę zajęć, ujawnia się głównie w pozostawaniu przy tradycyjnej formie wykładu, która aktualnie nie daje oczekiwanych rezultatów. Auditorium seminariów duchownych nie jest bezkrytycznie chłonnym odbiorcą przekazywanych treści; zgłasza zapotrzebowanie na problem bardziej niż na tezę. Wydaje się przeto, że wykład-monolog, będący dydaktycznym odpowiednikiem tezy wymaga przetworzenia w dialog, jako odpowiednik problemu.

Powyższe uwagi znajdują ogólniejsze potwierdzenie w wielokrotnych rozmowach osób zainteresowanych, zwłaszcza w czasie dorocznych ogólnopolskich spotkań teologów moralistów. Niełatwo natomiast o konkretne propozycje rozwiązań tej, wspólnej wszystkim uczelniom pomaturalnym, trudności. Ze wspomnianą szansą łączy się jednak odpowiedzialność, która nie pozwala na pochopność w działaniu. Należałoby jednak, liczyć się także z faktem, że i przesadna ostrożność niesie szkodę i ostatecznie równowagę się z nieostrożnością.

Mając to na uwadze, w Łódzkim Seminarium Duchownym podjęto pewne próby udoskonalenia formy zajęć z teologii moralnej. Podzielenie się na tym miejscu realizowanym projektem podyktowane jest podwójną racją: potrzebą wymiany zdań, bez której niepodobna myśleć o dalszych udoskonaleniach, względnie o korekcie eksperymentu, a także chęcią odnotowania kilku faktów, które sygnalizują konieczność możliwie szybkiego wprowadzenia zmian.

Obserwacja środowiska seminaryjnego ukazuje przede wszystkim, że forma wykładu nie jest adekwatnym wyjściem naprzeciw zaciekawieniu słuchaczy problematyką moralną. Wykład, który przedstawiając normy etyczne, spełniał dawniej także funkcję czynnika informującego o problemie etycznym, w tym ostatnim względzie ustąpił miejsca innym czynnikom: prasie, telewizji, filmowi. Krąg informacji zdobywanych tą ostatnią drogą jest stosunkowo wąski, i to głównie z powodu pewnej nieumiejętności wyostrożonego patrzenia na rzeczywistość w aspekcie moralnym. Niemniej, te właśnie czynniki są pierwszym źródłem pytań i rozwiązań. Treści wykładu pojawiają się na drugim miejscu. Jeśli nie uwzględniają w należnym stopniu spraw bieżących, tłumią czujność słuchacza, względnie nie dosięgają go w ogóle wskutek bariery obronnej, jaką się wówczas otacza. Jeśli natomiast ich treści są zaktualizowane, następuje myślowa konfrontacja poglądów odbiorcy z wiedzą proponowaną, ale bez możliwości ukazania miejsc niezrozumiałych i wątpliwych, wyrażenia odmienności własnych widzeń, i, ostatecznie, słusznego pogłębienia wiedzy. Konfrontacja bowiem prowadzi do rozwiązania problemu, ale nie jest jeszcze samym rozwiązaniem. Autorytet

kompetentnego wykładowcy i zręcznego dydaktyka nie jest z zasady aż tak dalekosiężny i skuteczny. Zresztą złudna jest nawet siła autorytetu, który fascynuje i zniewala audytorium zamiast inspirować myślenie i kształtować umiejętność zdobywania wiadomości i posługiwania się nimi.

Drugi spośród faktów skłaniających do zastanowienia się nad udoskonaleniem zajęć dotyczy bezpośrednio kwestii nadprzyrodzoneści i argumentacji teologicznej. Obserwując wspomniane środowisko zauważa się zmniejszenie podatności alumnów na zagadnienia tego typu, pryncypialnie przecież w studiach seminaryjnych. Narzucający się tutaj łatwy wniosek swoistej laicyzacji kandydatów do kapłaństwa byłby bez wątpienia zbyt pospieszny. Wydaje się natomiast, że w grę wchodzi większy krytycyzm w przyjmowaniu przekazywania treści, który w konsekwencji rodzi żądanie pogłębienia traktatów na temat życia nadprzyrodzonego oraz uściślenie powiązań nadprzyrodzoneści z naturalną sferą życia. Niedopełnienie tych braków powoduje zatrzymanie uwagi w połowie drogi, na argumentacji tylko racjonalnej. Skutki tego stanu widoczne są dość jasno w pracy duszpasterskiej. Homilie i prelekcje księży bywają nierzadko poprawnymi przemówieniami świeckimi.

U podstaw prezentowanego projektu znalazło się przeświadczenie, że rola prowadzącego zajęcia winna sprowadzać się w istocie do funkcji przewodnika, który wiedzie przez nowe tereny myśli, w miejsce tradycyjne pojmowanego zadania dostarczyciela gotowej informacji. To ostatnie kojarzy się paradoksalnie z powszednim doświadczeniem niedoskonałości komercyjnych, które odtrącają klienta od drzwi sklepowych wywieszką oznajmającą przyjęcie towaru.

Równocześnie jednak, mimo wszelkie zastrzeżenia, nie można było nie dostrzec informacyjnych walorów wykładu, które uległyby zaprzepaszczeniu przez proste zastąpienie go całkowicie formą wspólnej pracy. Studiujący powinien znaleźć w osobie wykładowcy kompetentnego przewodnika, który byłby świadom dróg i planu działań i który by zatem swoim słowem faktycznie wprowadzał w problematykę moralną.

Konieczność uwzględnienia obu wymogów zrodziła myśl postawienia pierwszego kroku, za którym, w okresie późniejszym mogą nastąpić dalsze. Wprowadzona już zmiana zasadza się na zespoleniu głosu wykładowcy z głosem słuchacza, wskutek czego pierwszy przestaje być jedynie wykładowcą, a drugi tylko biernym słuchaczem. Prowadzący zajęcia otwiera zagadnienie, ukazuje linie jego rozwoju i zręby zawartej w nim problematyki. Kwestie trudniejsze i szczególnie aktualne z punktu widzenia przyszłej pracy duszpasterskiej stają się przedmiotem wspólnych, lecz uprzednio przygotowanych dyskusji. Studenci otrzymują wcześniej tekst dyspozycji dialogu wraz z podaniem pomocniczej lektury. Dwie osoby opracowują pisemnie własne przemyślenia, które następnie stają się podstawą dyskusji z udziałem całego audytorium. Opinie wymienia się na zasadzie całkowicie wolnego szukania prawdy. Prowadzący zajęcia jest wówczas jednym z dyskutujących, choć w kwestiach spornych do niego należy głos rozstrzygający, a ponadto, na zakończenie dyskusji, jemu przypada obowiązek zestawienia wyrażonych myśli oraz wyprowadzenie wniosków. Każdą z takich rozmów ujmuje się w pisemnych sprawozdaniach, które przygotowują kolejno wyznaczani w tym celu klerycy. Wreszcie wszyscy alumni zobowiązani są do oddania jednej w roku pracy kontrolnej z zakresu bieżącego materiału. Temat pracy podany na początku roku jest tak pomyślany, by piszący miał sposobność przedstawiania prawdziwie swojego tekstu, z własnym spojrzeniem na zagadnienie. Zostawia się też tutaj swobodę wyboru lektur pomocniczych. Takie są zewnętrzne i formalne cechy zmian. Ich znaczenie ukazuje wewnętrzna struktura tej konstrukcji.

Przed wszystkim zachowana zostaje podstawowa i pozytywna rola eksperta, jaką tradycyjnie spełniał wykładowca. Czasowe ograniczenie jego

wystąpień zastąpione jest wzmożeniem stawianych mu wymagań. Treści, które kiedyś sam przekazywał, stają się punktem wspólnego dojścia całego zespołu, co zakłada nie tylko wnikliwsze przygotowanie się profesora do zajęć, ale i konieczność przewidywania trudności, nowych zapytań i umiejętności prowadzenia myśli studentów.

Seminarzyści natomiast wyprowadzeni są tym sposobem z funkcji biernych sekretarzy całorocznych przemówień wykładowcy. Jego wprowadzenia do poszczególnych zagadnień, w miarę intelektualnego dojrzwania audytorium, mogą coraz wydatniej odbiegać od tradycyjnego wykładu na rzecz głosów i opracowań członków zespołu. Ale już w początkowej fazie realizacji projektu doprowadza się uczestników do miejsc otwartych, a więc do ukazania pytań, na które wspólnie szuka się odpowiedzi. Na tym etapie naczelne zadanie sprowadza się do takiego ukształtowania zespołu, by maksymalna ilość kwestii wyrastała z jego własnych przemyśleń i odczuć.

Dodatkową, lecz nie drugorzędną, korzyścią jest konieczna przy tym domowa praca seminarzystów. Dotychczasowy porządek zaważał ją prawie wyłącznie do pamięciowego przyswajania sobie wyłożonego materiału. Aktywność intelektualna malała w ten sposób do minimum. Nowy obowiązek czynnego włączenia się w formowanie zagadnień i traktatów wymaga znacznie intensywność myślenia dzięki wymogom przybrania twórczej postawy wobec studiowanej problematyki. Także lektura tekstów przetwarza się w analizę ich treści, tym bardziej, że wnosi ona propozycje nieznanne, a nie tylko poszerza krąg myśli podany na wykładzie w zakresie zasadniczo wystarczającym.

Wypada wreszcie podkreślić zupełnie niedocenianą w szkoleniu seminaryjnym wagę pisemnego opracowania własnych przemyśleń studiującego. Przygotowanie na piśmie katechez i homilii nie wypełnia tego braku. Jako formy prostego wykładu teologii zakładają uprzednie, głębsze przeanalizowanie poszczególnych kwestii w oparciu o ścisłą terminologię i argumentację teologiczną. Byłoby znakiem naiwności zastanawianie się, czy pisanie jest istotnie korzystną formą studiowania. Dlatego też w przyjętym układzie po prostu przywiązuje się duże znaczenie do budowania własnych, choć drobnych, prac ćwiczebnych.

Na koniec pozostaje pytanie o rezultaty. Wprawdzie myśli się o nich spoglądając jeszcze w przyszłość, niemniej już teraz można przekazać kilka **spostrzeżeń, niekoniecznie rewelacyjnych**. Na konto osiągnięć trzeba by najpierw wpisać zainteresowanie alumnów cotygodniową godziną dyskusji. I choć pozostaje wiele do zrobienia, by nadać tym rozmowom większy porządek, a nawet należy rygor, to przecież głosy wypowiedzi zasługują prawdziwie na uwagę — nierządno zaskakują trafnością spojrzenia oraz wcale dojrzałym i poważnym traktowaniem poruszanych problemów. Zaskakują również i prowadzącego zajęcia swoją nowością, której nie zawsze zdolny jest natychmiast sprostać. Sięgają, bywa, do osobistych doświadczeń i lektur pozaobowiązkowych. I to najwięcej cieszy, że studiujący szukają, szperają po książkach i periodykach. Nie wszyscy, oczywiście, ale tacy właśnie, zaciekawieni, nie należą do wyjątków.

Z większą obiektywnością można się tutaj wypowiedzieć na temat pisemnych prac rocznych — dysertacji, które stosuje się od sześciu już lat. Są silnym argumentem na potwierdzenie przekonania o ich dużej mocy przyspieszania procesu formacji intelektualnej. Postęp między pierwszą a ostatnią pracą jest aż nazbyt widoczny. Z pewnością w chwili, kiedy rozwój duszpasterstwa specjalistycznego zmusza kapłanów do przygotowywania tekstów prelekcji, ta forma pracy zdaje się szczególnie przydatna.

Spośród trudności na pierwsze miejsce wysuwa się problem przerobienia materiału objętego ramowym programem studiów seminaryjnych. Są jednak nadzieje po temu, by przy sprawniejszej organizacji zajęć uniknąć szkodli-

wych luk bez rezygnowania z formy współpracy. Tymczasem, w momentach krytycznych, powraca się czasowo do tradycyjnego wykładu.

Nie można pominąć konieczności możliwie doskonałej organizacji czasu prowadzącego zajęcia. Dzielenie go między seminarium a systematycznie uprawiane duszpasterstwo przekreśla szanse powodzenia. Wszelkie zajęcia pozanaukowe i pozadydaktyczne winny być przedmiotem osobistego wyboru profesora. Warto podkreślić, że na tę sprawę zwraca uwagę wyraźne zalecenie *Directorium* na temat studiów seminaryjnych wydane przez episkopat Polski, a opracowane w oparciu o odnośny dokument rzymski.

Pozostaje wreszcie, by zatrzymać się przy kwestiach zasadniczych, sprawa natury zewnętrznej, choć nie mniej ważna od poprzednich, wyposażenia sal wykładowych i pomocy naukowych, prosta teoretycznie, wielce natomiast kłopotliwa w realizacji. Nie można sensownie pracować mając do dyspozycji tylko mały prostokąt tablicy i kawałek kredy. Potrzeba absolutnie pracowni teologicznych z odpowiednią aparaturą. Pozostawanie w tym względzie w tyle nawet za szkołami podstawowymi jest grubym nieporozumieniem.

Ks. Tadeusz Sikorski, Łódź—Warszawa

III. Z NOWYCH PUBLIKACJI

1. Aktualność myśli ojców Kościoła

W ostatnim okresie ukazały się na półkach księgarskich dwie tematyczne antologie pism ojców Kościoła. Jedna jest poświęcona modlitwie: *Antologia modlitwy patrystycznej. Modlitwy i rozmyślenia łacińskich ojców Kościoła*, tł. ks. H. Wójtowicz, Sandomierz, Wyd. Diecezjalne, 1971, s. 278. Druga zaś dotyczy sakramentów: *Misterium sakramentów. Ojcowie Kościoła o sakramentach*, tł. ks. W. Kania, w: *Sakramenty wiary*, Kraków, wyd. Apostolstwa Modlitwy, 1970, s. 113—267.

Fakt ten podnosi zagadnienie aktualności myśli ojców Kościoła w teologii życia wewnętrznego. Zawsze doceniano znaczenie dzieł ojców Kościoła dla teologii, ale lata po II wojnie światowej charakteryzują się znacznie większym zainteresowaniem patrystyką. Okres ten można śmiało nazwać „prawdziwym renesansem patrystyki” (ks. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 5). Nowy impuls dał tym studiom II Sobór Watykański. Wystarczy tu stwierdzić, że dokumenty soborowe cytują co najmniej 60 ojców i pisarzy kościelnych. *Dekret o formacji kapłańskiej* zawiera wyraźną zachętę do studium, w czym ojcowie Kościoła Wschodu i Zachodu przyczynili się do wiernego przekazania i wyjaśnienia poszczególnych prawd Objawienia (por. nr 16). Ożywienie w czasach współczesnych na polu patrystyki przejawia się w wydawaniu dzieł ojców Kościoła i monografii o nich. Dowodów zaś na oddziaływanie inspiracji soboru w tym zakresie dostarcza chociażby praca: *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, pr. zb., Catania 1964 Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, s. 640.

Obecny ruch teologiczny charakteryzuje się sięganiem do autentycznej myśli ojców poznawanej bezpośrednio na podstawie ich dzieł, a nie z szeregu cytatów, które nie brały pod uwagę osobowości oraz warunków życia i działalności różnych pisarzy wczesnochrześcijańskich. M. Pellegrino pisze, że w dzisiejszej teologii nie można korzystać z pism ojców Kościoła jako z bezosobowego skarbu, biorąc kilka zdań wyrwanych z kontekstu, aby podeprzeć nim jakąś z góry przyjętą tezę (*Il posto dei Padri nell' insegnamento teologico*, „Seminarium” 18, 1966, 893—901).

J. M. Szymusiak w artykule *Aktualność Ojców Kościoła po Soborze*

Watykańskim II, „Znak” 18 (1966) s. 984, podkreśla, że ważna jest znajomość myśli pierwotnych teologów, którzy byli bliżej niż my samych początków Objawienia. Ich pisma odznaczają się głębią i wszechstronnością zainteresowań teologicznych. Są oni klasykami myśli chrześcijańskiej. Podobnie na ten temat wypowiada się A. Saenz (*Actualidad de los Padres de la Iglesia*, „Stromata” 26(1970), 89—97). Jego zdaniem aktualność pisarzy wczesnego chrześcijaństwa wynika z faktu, że są oni naszymi ojcami w wierze.

Obecna teologia patrystyczna stara się przedstawić ojców Kościoła w aspekcie dynamicznym, jako źródło duchowego życia Kościoła. „Udając się do ojców — pisze ks. A. Bober we wstępie do wzmiankowanej antologii patrystycznej dotyczącej sakramentów — możemy znaleźć wiele nowych podniet, możemy ubogacić rozumienie aktualnego życia Kościoła, możemy zanurzyć się w nieprzerwanym nurcie tradycji płynących do nas z samych źródeł”.

Aktualność ojców Kościoła w teologii życia wewnętrznego dostrzegał już F. Cayré nazywając ich pierwszymi mistrzami duchowymi chrześcijaństwa. Na czym ona zasadzała się? Odpowiedzi na to pytanie w pewnej mierze udziela już tytuły rozdziałów jego pracy *Spirituels et mystiques des premiers temps*, Paris 1960: 1. Pierwsi świadkowie Ducha Św. w Kościele; 2. Ojcowie, jako kwalifikowane narzędzie Ducha Św. w Kościele; 3. Ojcowie — ludzie Kościoła par excellence; 4. Ojcowie jako kontemplacyjni wielkimi tajemnic; 5. Promotorzy życia chrześcijańskiego; 6. Mistycy i nauczyciele życia wewnętrznego; 7. Asceci chrześcijańscy. Autor podkreśla znaczenie i aktualność zwłaszcza dwóch wybitnych nauczycieli duchowości chrześcijańskiej: św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna.

Dzisiaj zwraca się wiele uwagi na aspekty twórczości ojców dotyczące ascetyki i mistyki. Taki postulat wysunął A. Hamman w artykule *Les Pères comme source de la théologie spirituelle*, Seminarium 21 (1969) 200—211. W dorobku ojców bowiem zagadnienia te mają nie mniejsze znaczenie niż aspekty dogmatyczne. Jak stwierdza ks. A. Bober, ojcowie „nie znają teologii gabinetowej, wyobcowanej z ascetyki i mistyki” (*Antologia patrystyczna*, s. 5).

Ostatnio sprawą aktualności jednego z wielkich ojców Kościoła, św. Hieronima, w teologii życia wewnętrznego zajął się P. Antin. W artykule *Saint Jérôme directeur mystique*, *Revue d'histoire de la Spiritualité* 48 (1972) 25—29, stwierdza, że św. Hieronim sam będąc mistykiem był kierownikiem duchownym swoich korespondentek. Duchowym podopiecznym, z którymi łączyła go przyjaźń, stawiał on wysokie wymagania i kierował je ku najwyższemu ideałom mistyki. Na podstawie jego twórczości epistolarnej można stwierdzić, że św. Hieronim był mistrzem życia duchowego, spokrewnionym z ojcami Wschodu zwłaszcza przez umiłowanie i polecenie gorącej i nieustannej modlitwy.

Jako dowód aktualności ojców Kościoła w teologii życia wewnętrznego a zarazem renesansu patrystyki u nas można uznać wydanie wyżej wzmiankowanych antologii ojców Kościoła.

Antologię modlitwy patrystycznej przygotował i teksty przełożył ks. H. Wójtowicz, profesor Seminarium Duchownego w Sandomierzu. Wybór tekstów poprzedza artykuł J. M. Szymusika *Modlitwa u najstarszych Ojców Kościoła* (s. 7—22). Autor w nim podaje szkic rozwoju modlitwy i kształtowania się duchowości chrześcijańskiej w okresie ojców apostołskich i w okresie przednicejskim. Dwie serie źródeł umożliwiają poznanie modlitwy pierwszych wieków: rozprawy ojców o modlitwie i same modlitwy w dziełach ojców. Istnieją trzy rozprawy o modlitwie napisane w okresie przednicejskim, autorstwa Tertuliana, Orygenesisa i św. Cypriana.

Ks. H. Wójtowicz w swej antologii wykorzystał drugie źródło, jako ważniejsze do poznania modlitwy w ujęciu ojców. Na antologię składa się wybór modlitw i rozmyślań zawartych w kazaniach i traktatach łacińskich

ojców Kościoła, zwłaszcza złotego okresu patrystyki. Wybrane teksty zostały ujęte w cztery grupy. Grupa pierwsza ma za przedmiot człowieka: człowiek wyobrażeniem Boga, grzech człowieka, człowiek w pokusie, rachunek sumienia i pokuta, powrót do Boga, poznanie Boga przez miłość, miłość bliźniego, umiłowanie pokoju, miłość do świata, ewangeliczne ubóstwo, świętość ciała, eschatologia. Teksty grupy drugiej dotyczą Boga: w obliczu Boga, tajemnica Trójcy Świętej, o zamieszkaniu Ducha Świętego, wcielenie Syna Bożego, życie Jezusa, krzyż Chrystusa, zmartwychwstanie Chrystusa. Trzecim zaś głównym tematem patrystycznych modlitw i rozmyślań jest przede wszystkim łaska: chrzest, łaska, wiara, nadzieja, miłość, Kościół, w oczekiwaniu ponownego przyjścia Chrystusa. Ostatnia grupa tekstów traktuje wprost o modlitwie: obowiązek modlitwy, modlitwa Pańska, tajemnica ołtarza, Eucharystia, modlitwy do Matki Bożej, inne modlitwy.

Najwięcej tekstów w antologii ks. H. Wójtowicz zaczerpnął z *Wyznań św. Augustyna*. Jest to zrozumiałe, albowiem wielki biskup Hippon tam chętnie korzystał z okazji modlitewnego wypowiedzenia przed Bogiem osobistych stanów duszy. Modlitwy patrystyczne innych autorów uderzają nas również swą głębią i szerokością tematyki. Zwraca na przykład uwagę piękny tekst modlitwy o dotrzymanie obietnic złożonych na chrzcie św., zawarty w dziele św. Hilarego *De Trinitate* XII. 57. PL 10, 471 (*Antologia*, s. 169).

Wartość antologii podnosi nie tylko sam wybór tekstów, ale i dobre indeksy na końcu książki: biblijny, imion, nazw i tytułów oraz rzeczowy. Podkreślając znaczenie pracy, można też postawić kilka pytań. Czy tłumaczonych tekstów nie należałoby uzupełnić objaśnieniami? Czy w antologii tego typu konieczne były teksty łacińsko-polskie, chociaż, jak pisze bp P. Gołębiowski w słowie wstępnym, praca jest przeznaczona także dla katolików świeckich obok kapłanów, alumnów i osób zakonnych? Życzyć by można sobie było, by bibliografia była bardziej kompletna. Brak w niej na przykład ważnej w tej materii pracy: C. Vaggini, G. Penco, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964. Pełniejszy zestaw książek i artykułów na temat modlitwy w ujęciu patrystycznym niż ks. J. Szymusiak podaje G. Bosio, *Preghiera ed Eucaristia. Via a Dio in San Giovanni Crisostomo*, Seminario 21 (1969) 677 n. Z uznaniem należy podtrzymać myśl ks. H. Wójtowicza o zamiarze wydania drugiej części antologii modlitw i rozmyślań patrystycznych z pism greckich ojców Kościoła. U wschodnich bowiem pisarzy wczesnochrześcijańskich znajduje się nie mniejsze bogactwo głębokich w treść takich tekstów niż u łacińskich ojców. Jako przykład warto podać modlitwę wieczorną św. Makarego, Egipcjanina, zawartą w brewiarzu obrządku jacobickiego i tłumaczoną przez M. Stokowską w: H. de Lubac, *Katolicyzm*, Kraków 1961, s. 238. Ta modlitwa jest bardziej treściwa niż podobna modlitwa św. Augustyna, zawarta w *Wyznaniach* 13, 35—37. PL 32, 867 (*Antologia modlitwy*, s. 237n).

W antologii dotyczącej sakramentów wyboru tekstów patrystycznych dokonał i wstępem poprzedził ks. A. Bober. Tłumaczem przeważającej ilości tekstów jest ks. W. Kania. Tłumaczami zaś wybranych fragmentów pism Ojców Kościoła są: ks. A. Bober i ks. M. Bednarz. We wstępie (s. 115—127) ks. A. Bober omawia zwięźle niektóre dzieła ojców Kościoła o sakramentach. Okres przednicejski nie przyniósł nam rozpraw teoretycznych odnośnie do sakramentów, tylko raczej opisy. Na temat Eucharystii i chrztu głębokie refleksje rozwija *Didache*, św. Justyn, św. Ireneusz, Hipolit Rzymski i św. Cyprian. W okresie zaś ponicejskim chrzest *ex professo* omawia św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, Teodor z Mopswestii i św. Augustyn. O Eucharystii traktuje przede wszystkim św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, św. Ambroży i Cyryllonas Syryjczyk. Kapłaństwo natomiast jest przedmiotem specjalnych rozpraw św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Jana Chryzostoma i św. Grzegorza Wielkiego.

Ks. A. Bober podkreśla aktualność dzieła św. Jana Chryzostoma o kapłaństwie. Dzięki temu „karmiły się stulecia, a i dziś mimo upływu półtora tysiąca lat od jego napisania, nie straciło nic ze swej wartości i rumieńce jego wcale nie przyblakły. I nic w tym dziwnego, bo *De sacerdotio* Chryzostoma porusza wечно żywy temat w Kościele: godność, obowiązki i odpowiedzialność kapłana” (s. 120).

Po wstępie zamieszczone są wybrane dzieła i fragmenty pism ojców Kościoła. Z wyjątkiem *Didache*, podanej w nowym, starannym przekładzie ks. W. Kani, wszystkie teksty zbioru ukazują się w języku polskim po raz pierwszy. Teksty tłumaczone z języka syryjskiego, greckiego i łacińskiego dotyczą trzech sakramentów: chrztu, eucharystii i kapłaństwa.

W części pierwszej antologii znajduje się: *Nauka Dwunastu Apostołów*, *Homilia 13* św. Bazylego zachęcająca do chrztu, tekst św. Ambrożego wypisany na chrzcielniczy w Mediolanie oraz mowy katechetyczne św. Jana Chryzostoma. Druga część zawiera między innymi dzieło św. Ambrożego *O tajemnicach* oraz pieśni Cyryllona Szyrczyka o Eucharystii i o umyciu nóg. Na treść części trzeciej składa się: *Mowa o kapłaństwie* św. Efrema, *Homilia 16 o Księdze Rodzaju* Orygenesa oraz św. Leona Wielkiego list 6 do biskupa Anastazjusza.

Szczególną uwagę warto zwrócić na mowy katechetyczne św. Jana Chryzostoma. Zawierają one piękne teksty na temat chrztu i są wyjątkowo trafnym dowodem aktualności nauk ojców. Prawie wszystkie wskazówki dotyczące katechumenów i neofitów można by bez zastrzeżeń skierować pod adresem wierzących XX wieku. Tak np. św. Jan Chryzostom przypominał często, że neofici winni świecić zawsze dobrym życiem. Doskonałym wzorem dla nich jest św. Paweł po nawróceniu. Chrząst bowiem implikuje postawę apostołską. „Nic Boga tak nie cieszy, jak to, że troszczycie się o swe członki i braci, że zabiegacie o zbawienie bliźnich” (s. 160).

Omówione prace w obecnej dobie odnowy posoborowej mogą oddać nam cenne usługi w przybliżeniu autentycznej myśli ojców. Obok zaś istniejących już antologii ogólnych ks. A. Bobera i ks. M. Michalskiego, będące na naszym terenie pierwszą próbą tematyczną zbiorów, przyczynią się do stopniowego uzupełnienia luki w teologicznej literaturze polskiej.

Ks. Antoni Młotek, Wrocław

2. Zagadnienie ilości teologicznych gatunków grzechu

Wydawałoby się, że powszechne wyodrębnianie dwóch teologicznych gatunków grzechu, grzechu śmiertelnego i grzechu powszechnego jest całkowicie oczywiste i logicznie poprawne. Bez żadnej bowiem reszty ujmuje się w nich przewinięcia człowieka w dwie wykluczające się grupy. Okazuje się jednak, że podział ten nie nastęrcza trudności tylko w swoim teoretycznym ujęciu. W praktyce natomiast uznanie poszczególnych złych czynów człowieka zwłaszcza za grzech śmiertelny stanowi często bardzo poważny problem. Z jednej bowiem strony skutki tego rodzaju grzechu są niezwykle poważne: utrata łaski uświęcającej, a wraz z nią wszystkich cnót nadprzyrodzonych, darów Ducha Świętego i dotychczasowych zasług, zeszpecająca duszę zmaza, niewola szatańska oraz wieczna kara w piekle. Z drugiej zaś strony moralnie złe czyny człowieka, którym się te skutki przypisuje, wydają się być niezgodne do spowodowania czegoś podobnego. Dopuszczający się ich bowiem człowiek nie przejawia zawsze wyraźnie złej woli ale w najrozmaitszy sposób jest niejako do nich zmuszony warunkami swojego życia lub swoich słabości i nałogów. Poza tym trudno jest uwierzyć, że skutki te rzeczywiście następują np. po złamaniu postu, niepójściu w niedzielę lub święto na Mszę

św., opuszczeniu pewnej części brewierza lub chwilowym poddaniu się popędom swojej zmysłowej natury.

Zastanawiając się nad powyższym problemem niektórzy autorzy doszli do przekonania, że podział grzechów na śmiertelne i powszednie zawiera w sobie pewne niedokładności. I dlatego należałoby, ich zdaniem, częściowo go zmodyfikować.

Za przedstawiciela tych, którzy w omawianym zakresie zdają się iść najdalej w wysuwaniu nowych propozycji, można by uznać M. Sáncheza OP. W artykule *Por una división tripartita del pecado* („Studium” 10, 1970, 347—358) proponuje on mianowicie trójczłonowy podział grzechu, ukazujący jako odrębne teologiczne gatunki: grzech śmiertelny, powszedni ciężki i powszedni lekki. Podkreśla przy tym, że chodzi mu nie o przeciwstawienie się dotychczasowemu dwuczłonowemu podziałowi, lecz jedynie o pewne uzupełnienie go i dokładniejsze wyjaśnienie.

Aby to wykazać, zestawia naprzód wysuwane już w przeszłości inne zróżnicowania grzechu. Wspomina więc o F. K. Linsenmannie, który utrzymywał, że grzech śmiertelny niekoniecznie musi się utożsamiać z grzechem ciężkim, a powszedni z lekkim. Śmiertelny bowiem i powszedni wyrażają subiektywne nastawienie człowieka. Ciężki zaś i lekki mają na względzie materię czyli przedmiot grzechu. Stąd możliwe jest dopuszczenie się grzechu ciężkiego, który subiektywnie nie będzie śmiertelnym, jak również popełnienie grzechu lekkiego, który subiektywnie będzie grzechem śmiertelnym.

Zna też M. Sánchez opinię H. Schella, w myśl której śmiertelnymi są jedynie „grzechy z podniesioną ręką”, czyli takie, w których człowiek zwraca się wprost przeciw Bogu i niejako otwarcie Go wyzywa. Ciężkimi natomiast są grzechy pożądlivosti, przez które człowiek nie występuje wprost przeciwko Bogu, niemniej jednak nie pozwalają mu one przyjmować Komunii św. Referuje pogląd P. Schoonenberga, według którego są trzy rodzaje grzechu, a mianowicie: „grzech do śmierci”, w którym człowiek do końca życia wykazuje brak pokuty, zwyczajny grzech śmiertelny, z powodu którego traci się, choć nie ostatecznie, łaskę uświęcającą, i grzech powszedni, który wprawdzie nie powoduje tego ostatniego skutku, ale zadaje pewną ranę miłości.

W bezpośrednim sąsiedztwie P. Schoonenberga stawia M. Sánchez Kevin O'Shea, który wyróżnił aż cztery gatunki grzechu, a mianowicie: grzech śmiertelny, utożsamiający się z wyżej wymienionym „grzechem do śmierci”, grzech poważny, odpowiadający powyższemu zwyczajnemu grzechowi śmiertelnemu, grzech powszedni, w którym osoba ludzka nie jest w pełni zaangażowana i nie traci zasadniczego ukierunkowania na Boga, i grzech lekki, najczęstszy w życiu człowieka, ale za to zawierający w sobie najmniej złości moralnej.

Dalej M. Sánchez zaznacza, że proponowany przez niego trójczłonowy podział grzechu, nie jest wcale czymś nowym. Już bowiem Orygenes wyróżnił trzy kategorie grzechu będące czymś podobnym do ran w ciele ludzkim. Bywają one lekkie, które można bardzo łatwo wyleczyć, ciężkie, wymagające interwencji doświadczonego lekarza, i nieuleczalne, które trzeba powierzyć osobistej trosce najwyższego autorytetu lekarskiego. Podobną opinię wypowiadali także: kard. Kajaetan, który pewne przekroczenia praw pozytywnych nazwał „powszednimi grzechami ciężkimi” (*gravia peccata venialia*), z czego wynika, że przyjmował on też istnienie powszednich grzechów lekkich, oraz inny dominikanin, Ludwik z Grenady, zachęcający do unikania zarówno grzechów śmiertelnych, jak i powszednich, z których jedne są bardzo ciężkie, bliskie grzechowi śmiertelnemu, a inne — lekkie, małe, ale za to o wiele częściej popełniane.

Zestawia też M. Sánchez tych współczesnych autorów, którzy już się posługują propagowanym przez niego trójczłonowym podziałem grzechu. Należą do nich mianowicie: R. Blomme i A. Winklhofer. Pierwszy z nich

utrzymuje, że grzechy śmiertelne są wyraźnym buntem przeciwko Bogu, mającym swe źródło w szczególnej złości i pogardzie Boga. Za ciężkie uważa grzechy słabości, których źródłem jest pożądlivość człowieka. Wszystkie inne zaś, pochodzące z uwarunkowań ludzkiego działania, zalicza do grzechów powszednich. Podobnie też zapatruje się drugi z wymienionych autorów, który stwierdza, że grzechy śmiertelne pozbawiają człowieka wiecznego zbawienia, gdyż odłączają go całkowicie od Boga. Grzechy ciężkie nie powodują wprawdzie tak poważnego skutku, niemniej jednak narażają Boże życie w człowieku na duże niebezpieczeństwo. I wreszcie grzechy lekkie są wyrazem niedostrzegania przez człowieka w Bogu najwyższego i absolutnego dobra.

Sam natomiast M. Sánchez swój trójczłonowy podział grzechu wyjaśnia na przykładzie zaczerpniętym z życia małżonków i przyjaciół. W małych nieporozumieniach przeżywają oni względem siebie pewną oziębłość. Kiedy indziej dochodzi u nich do zatargu i zadawania ran. W najgorszym zaś przypadku następuje ich całkowite zerwanie ze sobą i niejako pogrążenie się w duchowej śmierci. Analogicznych odpowiedników grzechu lekkiego, ciężkiego i śmiertelnego można by, zdaniem M. Sáncheza, dopatrzeć się również w chorobach, przeżywanych przez człowieka. Raz mianowicie są to tylko lekkie niedyspozycje. W innym przypadku zachodzą bardzo ciężkie niedomagania. A na koniec dochodzi do dolegliwości śmiertelnych.

M. Sánchez uważa, że z podziałem trójczłonowym wiąże się niemałe korzyści. W pierwszym rzędzie pozwala on przeciwstawić się dotychczasowemu bardzo łatwemu „pozbawianiu człowieka łaski uświęcającej i posyłaniu go do piekła” przez zbyt pochopne uznawanie licznych jego czynów od razu za grzechy śmiertelne, choć one w rzeczywistości takimi nie były. Jest to tym ważniejsze, że zwalczania tej swoistej „inflacji grzechów śmiertelnych” domagają się liczni współcześni moralści, którzy sądzą, iż prawdziwe grzechy śmiertelne wcale nie zachodzą tak często, jak to się nieraz sądzi. W szczególności zaś gorszy ich to, że, jak obliczył B. Häring CSSR, przekroczenie aż około 240 przepisów Kościoła obwarowano groźbą popełnienia grzechu śmiertelnego. Tymczasem grzech taki jest czymś zbyt poważnym, by móc nim tak bez troski szafować.

W tym kontekście bardzo wymowne są również przytoczone przez M. Sáncheza stwierdzenia dawnych autorów. Św. Augustyn np. pisał, że określenie grzechów, które nie pozwalają osiągnąć królestwa Bożego, jest bardzo trudne i zarazem najniebezpieczniejsze. Św. Rajmund z Peñafort doradzał, by nie być zbyt skorym w uznawaniu grzechów za śmiertelne. Św. Tomasz z Akwinu zaznaczył, że chociaż już z powodu jednego grzechu śmiertelnego traci się łaskę, to jednak utrata ta nie jest czymś łatwym. Dlatego trzeba być bardzo ostrożnym w ustalaniu grzechu śmiertelnego. W tej sytuacji najlepsze wyjście widzi M. Sánchez w przyjęciu trójczłonowego podziału. Pozwoli on bowiem zobowiązać ludzi np. do zachowywania postu, uczęszczania na Msze św. i wygłaszania zapowiedzi przedślubnych w sposób poważny (*sub gravi*) bez równoczesnego grożenia im utratą łaski uświęcającej i wiecznym potępieniem.

Zwraca też M. Sánchez uwagę na to, że w myśl nauczania kard. Karetana za prawdziwie śmiertelne trzeba uważać jedynie te grzechy, które przeciwstawiają się miłości. Przypomina, że według św. Tomasza wielkość winy płynącej z przekroczenia prawa ludzkiego należy mierzyć nie wielkością dobra, lecz intencją prawodawcy. Znamienny jest również dla niego fakt, że w konstytucji *Paenitemini* Kościół zobowiązuje wiernych pod grzechem ciężkim tylko do istotnego zachowywania przepisów postnych. Wreszcie zauważa, że współcześni moralści zwracają większą uwagę na wewnętrzną dyspozycję grzeszącego niż na materię grzechu. Dlatego np. J. Fuchs SJ pisze, iż w grzechu istotnym elementem jest nie 10 cm. czy milion dolarów, ale powiedzenie przez człowieka Bogu: „nie”.

M. S á n c h e z zdaje sobie dobrze sprawę z tego, że jego wywody, zmierzające do uzasadnienia konieczności wyodrębnienia powszednich grzechów ciężkich, które nie powodują wyszczególnionych wyżej skutków grzechu śmiertelnego mogą nie powodują okazją do przyjęcia się w teologii moralnej niezbędnie bezpiecznego laksyzmu. Mimo to jednak nie rezygnuje ze swojej propozycji, bo widzi w niej jedyny środek pozbycia się wspomnianej „inflacji grzechu śmiertelnego”. Zaznacza przy tym, że nie chodzi mu absolutnie o całkowite zaprzeczenie istnienia tego rodzaju grzechu. I jego bowiem zdaniem człowiek jest zdolny dopuścić się go, gdy z całą odpowiedzialnością dokona czynu, zrywającego przyjaźń z Bogiem.

Poza tym przyjęcie trójczłonowego podziału grzechu. M. S á n c h e z gotów jest uznać za jeden ze sposobów realizowania soborowego postulatów odnowy teologii moralnej, przywrócenia tej dyscyplinie teologicznej pozytywnego nastroju, ukazania piękna i dynamizmu życia chrześcijańskiego oraz podkreślenia, że jarzmo Chrystusa jest naprawdę słodkie, a brzemień lekkie.

Trzeba przyznać, że podobne do powyższych propozycje i stwierdzenia można też spotkać u innych współczesnych autorów. Tak np. B. H ä r i n g dzieli ostatnio grzechy na śmiertelne, poważne i lekkie, przy czym zaznacza, że prawdziwe odwrócenie się od Boga, zadające śmierć życiu Bożemu w duszy, zdarza się u przeciętnego katolika rzadko. Częściej natomiast dopuszcza się on grzechów poważnych i lekkich, będąc mniej lub bardziej świadomym swojego postępowania (por. I. K a ł u c k i CSSR, *Pobyt o. B. Häringa w Polsce*, „Colectanea Theologica” 32, 1972, z. 2, 107).

Tak samo ojcu Malachiaszowi wydaje się, „że raczej trudno jest popełnić grzech śmiertelny. Raczej nie za często spotykają spowiednicy człowieka, który, czyniąc zło, czynił je z całkowitą aprobatą swej woli i w pełni świadomości zła. Bo problem grzechu śmiertelnego jest kwestią stwierdzenia: „Wiem dokładnie, jak bardzo Ci zależy, abym tego nie czynił; jak bardzo chcesz, abym czynił rzeczy przeciwne moim złym uczynom. Mając pełną świadomość tego, z całkowitą aprobatą swej woli czynię to właśnie, czego dla mnie nie chcesz” (*Pocztą Ojca Malachiasza*, t. III, Kraków 1972, 158).

Spotkać się można również z twierdzeniem, że termin „grzech ciężki” odnosi się nie tylko do grzechów śmiertelnych, które są ciężkimi obiektywnie i subiektywnie, ale i do powszednich całkiem dobrowolnych, które mogą subiektywnie bardzo obciążać sumienie i hamować w duszy działanie Boże, choć łaski uświęcającej jej nie pozbawiają” (*J. Woroniecki OP, Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, „Szkoła Chrystusowa” 17, 1938, 245).

Wreszcie dla ukazania panującego w omawianym przedmiocie różnicowania opinii warto wspomnieć o takim oto przypadku. Zdarza się mianowicie, że „absolwentka uniwersytetu mając za sobą studia filozoficzne, praktykująca i wierząca, uważa, iż rzucone w zniecierpliwieniu, mocne słowo pod adresem zacinającego się zamka jest grzechem śmiertelnym, a w każdym razie zjawiskiem odcinającym ją od Eucharystii. Ta sama osoba natomiast żywo dyskutuje nad niezyciową jej zdaniem postawą Kościoła w sprawie rozwodów” (*E. S u j a k, Sprawy ludzkie*, Kraków 1972, 12).

Z przedstawionych dotychczas opinii zdaje się niedwuznacznie wynikać, że dzielenie grzechów na śmiertelne i powszednie jest rzeczywiście sprawą bardzo trudną. Wydaje się jednak, że przyjęcie trójczłonowego podziału grzechu nie usuwa tej trudności. W podziale tym bowiem brak jest jasnego rozgraniczenia między poszczególnymi gatunkami grzechu. Poza tym opiera się on nie na jakichś solidnych podstawach biblijnych, patrystycznych czy eklezyjalnych, ale tylko na pewnej analogii z chorobami człowieka i zachodzącymi w jego życiu różnymi naruszeniami przyjaźni. Wreszcie także w ramach wyodrębnionych w nim trzech gatunków grzechu istnieje nadal potrzeba dostrzegania różnych stopni zła moralnego.

Czy więc nie jest rzeczą bardziej wskazaną pozostać przy dotychczasowym

dwuczłonowym podziale. Obejmuje on bowiem wszystkie moralnie złe czyny człowieka. i ukazuje dwie wyraźnie różne grupy.

Między tymi dwoma grupami grzechów trudno jest dostrzec jeszcze jakąś trzecią. Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, by zarówno w ramach pierwszej z nich, jak i drugiej wypuklać duże różnicowanie pod względem wielkości zła moralnego. Ważne jest również to, na co autorzy propagujący trójczłonowy podział grzechu nie zwracają należytej uwagi, że mianowicie grzechy obiektywnie śmiertelne mogą być u poszczególnych jednostek tylko grzechami powszednimi z powodu ich niedostatecznej świadomości lub dobrowolności. I ten właśnie fakt nakazuje być bardzo ostrożny w ocenianiu konkretnych złych czynów poszczególnego człowieka, a tym bardziej w uznawaniu ich za grzechy śmiertelne.

Skoro zaś postępowano dotąd w tym względzie niewłaściwie, sposobem zaradzenia złu wydaje się być stosowniejsze usunięcie nadużyć, a nie wprowadzenie trójczłonowego podziału grzechu. W tym świetle znaczący jest przykład Kościoła, który, chociaż posiada od Chrystusa rzeczywistą władzę związywania i rozwiązywania spraw sumień ludzkich, jest ostatnio bardzo ostrożny w zobowiązaniu wiernych do zachowywania swoich nakazów pod sankcją grzechu ciężkiego Zniósł też wiele z dotychczasowych tego rodzaju sankcji.

Jest jeszcze inna racja przemawiająca za posługiwaniem się dwuczłonowym podziałem grzechu. Chodzi mianowicie o jego wielowiekową tradycję, opartą na Piśmie św., ojcach Kościoła i magisterium Kościoła. Wprawdzie w Piśmie św. nie dokonano wyraźnego podziału grzechu, lecz ukazano go w całości jako szczególne zło, polegające na niesprawiedliwości względem Boga i zerwaniu z Nim przez człowieka więzów przyjaźni (por. É. Béaumont, *Le problème du péché dans la Bible*, „Laval Théologique et Philosophique” 25, 1969, 88—89 i 114). Można też w Piśmie św. dostrzec pewne rozróżnienie dwóch kategorii grzechów. Szczególnie ważne jest tu porównanie grzechów z belką i żdźbłem, gdyż belka zdaje się trafnie symbolizować grzechy śmiertelne, o których na innych miejscach powiedziano, że zadają człowiekowi śmierć duchową, pozbawiają go miłości Bożej i królestwa niebieskiego oraz czynią winnym kary wiecznej. Natomiast żdźbło — to symbol codziennych grzechów powszednich, do których powinni się poczuwać również ludzie sprawiedliwi. I tym się właśnie tłumaczy, dlaczego Chrystus nakazał się modlić o odpuszczenie grzechów wszystkim bez wyjątku swoim wyznawcom łącznie z Apostołami. Św. Jan Apostoł zaś zaznaczył, że ci, którzy uważają się za nie posiadających grzechów, sami siebie oszukują i nie ma w nich prawdy.

Jeszcze wyraźniej dwuczłonowy podział grzechów występuje u ojców Kościoła. I tak niektórzy z nich zwracają szczególną uwagę na odstępowo od wiary, morderstwo i nieczystość jako na tzw. grzechy główne, za które wyłączano z Kościoła i z których trzeba się było spowiadać publicznie, podczas gdy od pozostałych grzechów można się było uwolnić dzięki zwyczajnej pokucie i uczynkom miłosierdzia (por. ks. K. Schenk, *Paenitentia christiana*, w: *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 2, Lublin 1964, 14).

Św. Ambroży wyraźnie pisze o grzechach mniejszych i większych, czyli cięższych (por. *Wybór pism. O pokucie...* tłum. W. Szoldrski, CSSR, Warszawa 1971, 10). Również św. Augustyn kładzie nacisk na różnicę zachodzącą między grzechami ciężkimi a powszednimi, które nazywa też małenkimi (por. *Państwo Boże. Przetłum. i objaśn. napisał ks. W. Kubicki*, Poznań 1937, ks. 21, r. 27). To samo można powiedzieć o św. Cezarze z Arles, który jednym grzechem, określanym jako główne, ciężkie i większe, przypisuje powodowanie śmierci duchowej, a drugim — mniejszym, małutkim, lekkim — tylko przyćmiewanie blasku duszy (por. A. Voog SJ, *Le péché et la distinction des péchés dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, „Nouvelle Revue Théologique” 84, 1962, 1065). Wreszcie warto tu jeszcze wspomnieć

o św. Grzegorzem Wielkim, piszącym o różnicy między tym człowiekiem, który „ma grzechy większe”, a tym, który „ma maleńkie, bardzo lekkie grzechy” (por. *Dialogi*, tłum. W Szołdrski, Warszawa 1969, 39).

Jeżeli zaś chodzi o Magisterium Kościoła, to w pierwszym rzędzie trzeba wspomnieć o bulli *Exsurge Domine* Leona X, w której posługuje się on tylko wyrażeniami „grzech powszedni” i „grzech śmiertelny” (por. *Breviarium fidei*, Poznań 1964, VII, 57). To samo można powiedzieć o dekretach Soboru Trydenckiego, w którym ponadto użyto wyrażań: „grzechy lekkie i codzienne, zwane powszednimi” i „grzechy ciężkie”, równoznaczne z śmiertelnymi. Ważne jest przy tym, że według soboru człowiek może zgrzeszyć tylko dwójako: ciężko albo lekko. W pierwszym przypadku traci łaskę, staje się nieprzyjacielem Boga i zasługuje na karę wieczną. W drugim zaś nie przestaje być sprawiedliwym, bo nie traci łaski. Gdy przy tym chodzi o spowiedź, to konieczne jest wyznanie tylko wszystkich świadomych grzechów śmiertelnych. Powszednie zaś można bez winy przemilczeć i odpokutować innymi środkami, chociaż na spowiedzi wyznaje się je słusznie, pożytecznie bez żadnej pychy (por. *tamże*, 70, 74, 101, 103, 458, 534).

Nie bez znaczenia dla omawianego tematu jest również to, że św. Pius V uznał za błędną opinię Bajusa, według której wszystkie grzechy zasługują na wieczne potępienie, z czego wynikałoby, że nie ma w ogóle grzechów z natury swojej powszednich (por. *tamże*, 114 i 117) oraz, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego jest mowa tylko o grzechach śmiertelnych i powszednich jako o przedmiocie sakramentu pokuty (por. kan. 856, 901, 902).

Mając te wszystkie świadectwa na uwadze niektórzy autorzy utrzymują, że podział grzechów na śmiertelne i powszednie stanowi nawet dogmat wiary (por. ks. A. Borowski, *Teologia moralna*, Lublin 1960, 317; V. Vergiete OP, *Grzech*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbior. Poznań 1967, 299).

W tej sytuacji może się wydać dziwne, że Sobór Watykański II w ogóle nie wspomina o podziale grzechu. To zaś, co o nim twierdzi, zdaje się ograniczać go jedynie do grzechu śmiertelnego. Przypisuje mu bowiem zniewagę i obrazę Boga, zadanie ran Kościołowi oraz zburzenie należytego stosunku człowieka do Boga, siebie samego i innych stworzeń (por. KK 11, KL 109, KDK 13). A może ta swoista powściągliwość soboru ma być pewną przestrogą przed dotychczasowym zbyt łatwym posługiwaniem się nazwami „grzech śmiertelny” i „grzech powszedni”?

Jakkolwiek by było, wydaje się, że potrzebą obecnej chwili jest dojście w omawianej dziedzinie do odpowiedniego umiaru. Z jednej mianowicie strony należy się wyzbyć bezpodstawnego nadania złym czynom ludzkim miana grzechów śmiertelnych. Z drugiej zaś nie powinno się całkowicie tej nazwy unikać lub przesadnie wymagać od prawdziwego grzechu śmiertelnego pełnej i aktualnej świadomości i dobrowolności, czy tym bardziej wyraźnego buntu i podniesienia ręki przeciwko Bogu. Nie może bowiem chodzić o to, „aby człowiek miał przed każdym grzechem śmiertelnym osobno się zastanawiać nad złem w nim zawartym i osobno dawać na nie dobrowolne przyzwolenie. Nieraz bowiem... przyzwolenie to dał sobie raz na zawsze i teraz przy każdej sposobności daje folgę tej skłonności, nie troszcząc się zupełnie o to czy go od Boga odwraca czy też nie” (J. Woroniecki, *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, dz. cyt., 244).

Trzeba także pamiętać, że „zawyczał grzesznik, nawet gdy popełnia grzech ciężki, nie zamierza bezpośrednio i przez całkowicie wyraźną intencję odwrócić się do Boga... Proces psychiczny polega przede wszystkim na przewrotnym zwróceniu się zapominającej o Bogu miłości własnej do jakiegoś dobra stworzonego” (B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. I, Poznań 1962, 336).

Poza tym, gdyby się chciało wykluczyć z grzechów śmiertelnych tzw. grzechy słabości, mające swe źródło w pożądlivosti, to jak należałoby wtedy

rozumieć pozbawienie w Piśmie św. królestwa Bożego i skazanie na piekło ogniste takich grzeszników, jak rozpustnicy, pijacy, chciwcy, zawistni itp.?

Na zakończenie niniejszego studium warto przytoczyć trafne pouczenie B. Häringa: „Nigdy nie zapominajmy, że: Jest rzeczą o wiele ważniejszą i przy pomocy łaski Bożej o wiele łatwiejszą, by dążyć obecnie ku Bogu jako swemu ostatecznemu celowi, niż zgłębiać zagadnienie, czy popełnione czyny były grzechami ciężkimi czy też powszechnymi” (*Nauka Chrystusa*, t. I, dz. cyt., 351). Tym bardziej, że może „są... one dlatego skryte przed nami, byśmy się nie ociągali w pracy zdążającej ciągle do unikania wszelkich grzechów” (św. Augustyn, *Państwo Boże*, dz. cyt., ks. 21, r. 27).

O. Jan Wichrowicz OP, Kraków