

ANTROPOLOGICZNY WYMIAR SAKRAMENTU POKUTY: RADYKALNE NAWRÓCENIE CHRZEŚCIJANINA GRZESZNIKA

Od momentu, gdy B. Xiberta¹ odkrył na nowo (w roku 1922) starodawną ideę wspólnotowego wymiaru sakramentu pokuty, zagadnienie pojednania z Kościołem pojawiało się dosyć często w literaturze teologicznej, zwłaszcza w dobie posoborowej. Uznajemy bez zastrzeżeń ten niepodważalny wymiar sakramentu pokuty, o którym w ostatnich dziesięcioleciach napisano już bardzo wiele i pisze się wciąż aż do dzisiaj. Niemniej odczuwamy nadal wyraźny brak studium o innym jeszcze ważnym aspekcie tegoż sakramentu, jakim jest jego wymiar antropologiczny.

Trzeba koniecznie zgłębić na nowo całą strukturę sakramentu pokuty, poszukując równowagi pomiędzy różnymi elementami procesu pokutnego. Jeżeli Kościół odkrył na Soborze Trydenckim ściśle powiązanie pomiędzy indywidualnym wyznaniem grzechów, funkcją szafarza i usprawiedliwieniem ochrzczonego grzesznika, to nieodzowne jest także spójne wyjaśnienie przez teologię tego pokutnego procesu restrukturyzacji w Chrystusie i w Kościele każdego grzesznego (ciężko) chrześcijanina² – procesu, w którym winny dojść organicznie do głosu wszystkie istotne jego elementy.

¹ *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Roma 1922.

² Gdy mówimy tutaj o grzechu lub o grzeszności człowieka ochrzczonego, to – o ile nie sygnalizujemy czegoś innego – mamy zawsze na uwadze grzech jako ciężkie zerwanie z Bogiem, ze wspólnotą i z samym sobą. Punktem odniesienia dla pojmowania sakramentu pokuty jako prawdziwego pojednania jest właśnie sytuacja grzechu śmiertelnego, w jakiej się znajduje penitent, który prosi Kościół o sakramentalne wybaczenie. Punktem odniesienia, który będziemy mieli wciąż na uwadze, starając się lepiej zrozumieć naturę i specyficzny skutek tego sakramentu, jest wypowiedź Soboru Trydenckiego, iż chodzi tu o „lekarstwo życia”, przeznaczone dla tych, którzy po chrzcie świętym „popadli w niewolę grzechu i są pod władzę szatana”, dlatego też potrzebują „odnowienia łaski i pojednania się z Bogiem” DB 1668; 1670; 1701; *Ordo Paenitentiae* 2. Inne przypadki, w których nie

Duszą sakramentu pokuty jest ewangeliczne nawrócenie. Sakramentalny obrzęd pokuty wymaga nie tylko zmiany postawy, nastawienia, względnie tego oto konkretnego działania (mogłoby to mieć miejsce w przypadku tzw. spowiedzi z pobożności), ale także rzetelnego, autentycznego nawrócenia, czyli przeobrażenia, transformacji całej osoby ochrzczonego grzesznika. Zmiana, jaka się dokonuje w tym sakramencie, nie dotyczy wyłącznie sposobu działania, ale także sposobu bycia. Usprawiedliwienie ochrzczonego grzesznika trzeba zatem rozumieć jako odbudowę całej jego osoby poprzez proces pokutny, dzięki któremu z niesprawiedliwego i nieprzyjaciela Boga grzesznik staje się człowiekiem sprawiedliwym i przyjacielem Boga. Otóż to stawanie się winno się urzeczywistniać zgodnie z normalnym rytmem życia psychicznego i zespalać się organicznie ze zmianą własnego postępowania moralnego, które z samej swej natury wymaga pewnego czasu, albowiem chociaż samo wybaczenie grzechów dokonuje się w jednej chwili, to przecież zmiana wyboru zasadniczego (opcji fundamentalnej) – od której sakrament ten nie jest wcale daleki – nie zwykła dokonywać się nagle w sposób mniej lub bardziej mechaniczny. Wybaczenie grzechów w pokucie nie dokonuje się w ten sam sposób, jak na chrzcie. Tragiczna głębia grzechu śmiertelnego wymaga, aby człowiek ochrzczony, którego charakter chrzcielny znacznie się pogorszył, przebył pokutną drogę swej osobistej przemiany i pełnego swojego pojednania się z Bogiem w Kościele.

Jedną z częstszych skarg, jaką słyszy się obecnie w odniesieniu do zwyczajnej formy celebrowania sakramentu pokuty, jest ubolewanie nad tym, iż jawi się on na ogół jako praktyka przesadnie indywidualistyczna, formalna, mechaniczna i rutynowa. W wielu przypadkach wyznanie grzechów nie sprawia wrażenia, jakoby miał to być znak prawdziwego nawrócenia. Przesadnie się polega na skuteczności samego rozgrzeszenia sakramentalnego – pojmowanego na sposób mniej lub bardziej magiczny – dochodząc niekiedy nawet do tego, iż penitent rozgrzeszony czuje się w jakiś sposób zwolniony z osobistego zaangażowania, jakiego wymaga nawrócenie ewangeliczne.

Zagościło już u nas podejrzenie, iż niewiele się zmieni aktualny stan rzeczy, jeśli upragniona odnowa sakramentu pokuty ograniczy się do

jest nieodzowne całkowite nawrócenie w sensie ścisłym, należy pojmować analogicznie do typowego przypadku nawrócenia i pojednania chrześcijanina, który zgrzeszył ciężko. Por. Z. Alszeghy – M. Flick, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, w: *Magistero e Morale*, Bologna 1970, s. 183n; J. Burgaleta – M. Vidal, *Sacramento de la penitencia. Critica pastoral del nuevo Ritual*, Madrid 1975, s. 46–50.

samego tylko obrzędu³ Opowiadamy się oczywiście za większą częstotliwością celebracji wspólnotowych, ale musimy też jasno i dobitnie stwierdzić, iż rozwiązanie teologicznego, liturgicznego i duszpasterskiego problemu pokuty eklezjalnej nie polega w swej istocie na zmianie rytu indywidualnego i przeobrażeniu go w jakiś inny, bardziej wspólnotowy, chociaż staramy się – proszę jednak dobrze nas zrozumieć – zdewaluować nieco znaczenie wspólnotowych celebracji pokutnych. Chcemy mianowicie powiedzieć, iż sama odnowa obrzędu nie sięga jeszcze tej głębi kryzysu, jaki przeżywa obecnie ten sakrament. Kryzys ten ma natomiast charakter nie tylko pastoralny lub liturgiczny, ale jest faktycznie kryzysem tożsamości teologicznej. Wystarczy tylko się przyjrzeć różnorodności argumentów, aby dostrzec wielość perspektyw, w horyzoncie których opracowywane są wnioski nierzadko sprzeczne w tym, co dotyczy samej istotnej struktury tego sakramentu⁴.

Grzech jako zerwanie z sobą samym

Chcąc skonkretyzować temat będący przedmiotem niniejszego szkicu teologicznego, omówimy najpierw pokrótce antropologiczny wymiar grzechu, albowiem sposób jego rozumienia warunkuje bez wątpienia tę ideę, jaką się ma odnośnie do sakramentu pokuty i każdego z jego istotnych elementów.

Życie w grzechu oznacza opowiedzenie się za nie-łaską. Ta zaś nie-łaska jest czymś znacznie większym od zwykłego braku łaski. Bycie grzesznikiem zakłada mianowicie sprzeciwienie się i sponiewieranie tego najgłębszego jądra osoby, dzięki któremu, przez które i w którym urzeczywistnia się ona zgodnie z planem określonym przez Boga w Chrystusie. Życie w grzechu jest nie tylko doświadczeniem jakiegoś braku w duszy, przekroczeniem prawa Bożego lub odczuwaniem wyrzutów w sumieniu⁵ Poczucie, iż jest się grzesznikiem, zakłada

³ Należałoby dokonać wnikliwej analizy praktyki rozgrzeszenia zbiorowego, jakie się stosuje w niektórych przypadkach. L. M. Chauvet (*Pratiques pénitentielles et conceptions du péché*, Le Supplément 120–121 [1977], 41–64) uznaje ją za dwuznaczną podejrzewając, iż wielu chrześcijan podchodzi do sakramentu pokuty z psychicznym nastawieniem na osobistą niewinność przy równoczesnym przesunięciu akcentu na grzeszność zbiorową pod naciskiem kulturalnego „super-ego”, które powoduje reakcję wielkiego oburzenia moralnego na anonimowego i mitycznego kozła ofiarnego wielkich grzechów świata.

⁴ Zob. mój artykuł: *La necesidad de la confesión individual e integra de los pecados mortales en la perspectiva de las actuales sinterpretaciones teológicas*, Studium Overtense 8 (1980), 143–205.

⁵ Te niepełne ujęcia i takie połowiczne pojmowanie grzechu prowadzą do tego, że się traktuje i przeżywa sakrament pokuty jako swego rodzaju środek do wywabiania plam,

przeżywanie pewnej zażyłości z rzeczywistym światem grzechu, który alienuje, niszczy i pozbawia typowo ludzki korzeń samych jego podstaw. Oddalenie się od Boga niesie wraz ze sobą zerwanie z sobą samym, pozbawiając osobę najgłębszej rzeczywistości jej bytu osobowego. Być osobą i zarazem grzesznikiem oznacza: żyć głęboko zanurzonym w jak największej sprzeczności. Wyzbycie się Boga Stwórcy i Zbawiciela niszczy bowiem strukturę tego, co sprawia, że dana jednostka jest konkretną osobą i zarazem społecznym podmiotem. Grzech „wynaturza” osobę i zakłóca całkowicie ten organiczny porządek, jaki zespala ją harmonijnie ze światem ją otaczającym, w którym urzeczywistnia się ona faktycznie jako osoba.

Jeżeli bycie „człowiekiem” i „grzesznikiem” zakłada stwierdzenie w sobie samym egzystencjalnej sprzeczności, to stwierdzenie to staje się o wiele silniejsze w zespoleniu „chrześcijanina” i „grzesznika”. Grzech pogarsza bowiem znacznie wewnętrznego człowieka, zrodzonego z wody i Ducha. Wypacza w człowieku ochrzczonym obraz Chrystusa. Zniekształca dokonany na chrzcie wybór zasadniczy, wyznaczając życiu nowy kierunek. Zmienia istotnie odczucia i działania, które zwracają się ku sobie samemu, powodując nowe akty grzechu. Chrześcijanin, powołany do urzeczywistniania się w Chrystusie i w Kościele od momentu swego chrzcielnego wyboru, pomniejsza swym grzechem własny projekt życia osobowego i zanurza swą egzystencję w nowej orientacji podstawowej, która się konkretyzuje i rozwija w ramach jego poszczególnych wyborów konkretnych.

Zgadamy się z tym, że w większości naszych upadków i uchybień, traktowanych każde z nich osobno, nie zrywa się komunii miłości z Bogiem, co oznacza, że nie popadamy w grzech śmiertelny. Powinniśmy jednak mimo to unikać takiego nastawienia, zgodnie z którym popełnienie grzechu śmiertelnego byłoby czymś praktycznie niemożliwym. Jeżeli bowiem grzech ciężki lub śmiertelny traktuje się jako istotną zmianę wyboru zasadniczego, poprzez którą zrywa się komunie miłości z Bogiem (a ujęcie to jest całkowicie poprawne), to przecież może ktoś mimo wszystko błędnie pomyśleć, jakoby grzech śmiertelny miał miejsce tylko wtedy, gdy ktoś się otwarcie i bezpośrednio sprzeciwia Bogu, wyrażając jawnie swe pragnienie zerwania z Nim. Święta Kongregacja Doktryny Wiary przypomniała w związku z tym już

jako trud, pokutę lub naprawienie naruszonego porządku Bożego, względnie jako pewne odciążenie psychologiczne, dzięki któremu grzeszność nie zakłóca już pokoju wewnętrznego.

w roku 1975, że „człowiek grzeszy śmiertelnie nie tylko wtedy, gdy jego czyn pochodzi z bezpośredniej pogardy Boga i bliźniego, lecz także wówczas, gdy świadomie i dobrowolnie – z jakiegokolwiek przyczyny – wybiera to, co jest poważnym nieporządkiem moralnym”⁶ Nie należy zatem oczekiwać, aż nastąpi całkowite załamanie się wiary, aby móc stwierdzić, iż dopiero wtedy urzeczywistnia się zerwanie wyboru zasadniczego; jak stwierdza odnowiony *Obrzęd Pokuty*, grzech śmiertelny (w przeciwieństwie do opcji fundamentalnej) pojawia się wówczas, gdy ktoś odchodzi „od zjednoczenia z Bogiem w miłości”⁷, a przecież grzech przeciw miłości nie jawi się nam jako tak trudny do popełnienia, jak grzech przeciwko wierze. Mając ponadto na uwadze „prawo stopniowania”, zgodnie z którym należy oceniać odpowiedzialność danej osoby w kontekście jej wyborów etycznych, trzeba powiedzieć, iż podobnie jak z konkretnych poszczególnych czynów dobrych rodzi się i dojrzewa cnota, tak z tzw. grzechów lekkich lub powszednich może – oczywiście nie na skutek zespolenia ich w jedno, czyli ich ilości, ale z racji stopniowej zmiany jakościowej – rodzić się nastawienie (wada), które predysponuje do popełnienia grzechu śmiertelnego.

Zgadzamy się tutaj zasadniczo z refleksją J. Imbacha⁸ w tej kwestii: „Teologia moralna rozważa upadki «obiektywne», czyli ciężko grzeszne dla ducha: wyzysk, eksploatacja, brak skrupułów, zabójstwo, cudzołóstwo... Inne grzechy traktuje jako powszednie, albowiem jawią się one na zewnątrz jako mniej ciężkie, chociaż gdy się im przyjrzymy dokładniej, dostrzeżemy w nich, w ich korzeniu i podstawie, całkowity egoizm i ukrytą negację miłości – rzeczy, które zawierają w sobie otwartą negację Boga. Może dojść nawet do tego, że postępowanie moralnie obojętne, ale ustawiczne, z mężem lub żoną, okaże się znacznie cięższe od przypadkowego braku wierności małżeńskiej, po którym ten ktoś, kto się sprzeniewierzył, zapytuje sam siebie, jak mogło dojść do tego. Otóż, chociaż w pierwszym przypadku (ciągła obojętność) nie istnieje na pozór jakiś «obiektywnie poważny» brak, to przecież wina może być znacznie większa, aniżeli w przypadku tej jedynej zdrady wierności małżeńskiej; jednakowo można natomiast zranić śmiertelnie daną osobę”

⁶ *Deklaracja o niektórych zagadnieniach dotyczących etyki seksualnej – Persona humana*, nr 10, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 102.

⁷ *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, s. 14n (zwl. nr 7 i 5).

⁸ *Perdónanos nuestras deudas*, Santander 1983, s. 92.

Radykalne nawrócenie chrześcijanina grzesznika

Chcąc właściwie pojmować sakrament pokuty, jako sakrament pojednania i nawrócenia grzesznego chrześcijanina, trzeba koniecznie mieć na uwadze radykalne nawrócenie: nawrócenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc inne od nawrócenia ogólnego lub codziennego, będącego faktycznym wymogiem dla każdego wiernego chrześcijanina, który stara się codziennie, ustawicznie być wiernym wymogom wynikającym z chrztu.

Radykalne nawrócenie ochrzczonego grzesznika zakłada świadomość grzechu śmiertelnego jako zerwania z Bogiem, z Kościołem i sobą samym. To radykalne nawrócenie dokonuje się zazwyczaj w konkretnym czasie, określonym i ograniczonym osobistą historią penitenta⁹ Sakrament pokuty jest potrzebny do wybaczenia grzechów powszednich, nieodzowny natomiast do przebaczenia grzechów ciężkich. Nie można utożsamiać struktury sakramentu pokuty, jako sakramentu ogólnego lub codziennego nawrócenia (spowiedź pobożnościowa), z sakramentem pokuty jako sakramentem radykalnego nawrócenia (sakrament prawdziwego pojednania, zakładający istnienie uprzedniego zerwania). Sakramentalna łaska pokuty winna się dopasować do konkretnej sytuacji każdego chrześcijanina ciężko grzesznego; skoro zaś jest to sakrament radykalnego nawrócenia, urzeczywistnia się on jednorazowo, osiągając od razu swój cel, mianowicie: całkowite wykolenie grzechu ciężkiego, radykalną przemianę osoby penitenta oraz pełne pojednanie z Bogiem i z Kościołem¹⁰

Sakrament pokuty dokonuje przemiany zasadniczego wyboru u grzesznego chrześcijanina

Odczytując na nowo teologię św. Tomasza, odkrywamy wagę wymiaru antropologicznego, bez którego omawiany sakrament byłby mocno okrojony. Ograniczanie się do samego tylko pojednania z Kościołem lub do funkcji szafarza celem wyjaśnienia specyfiki tego sak-

⁹ Por. J. Burgaletta, *La celebración penitencial y la teología del sacramento de la penitencia*, w: *Los Sacramentos hoy: teología y pastoral*, Madrid 1982, s. 59.

¹⁰ Myśl o „pełnym” pojednaniu z Bogiem i Kościołem zespala się ściśle z ideą „całkowitego” przewyciężenia grzechu ciężkiego: kiedy grzeszny chrześcijanin przewycięża sytuację poważnego zerwania, zamyka tym samym pewien etap i rozpoczyna nowy, typowy dla świętych, którzy jeszcze pielgrzymują i nie są bynajmniej zdyspensowani od praktykowania zwyczajnej pokuty.

ramentu byłoby głębokim fałszowaniem rzeczywistości pokuty jako takiej.

Łaska pokuty działa w samej osobowej głębi penitenta, aby ożywić w nim na nowo charakter chrzcielny, sparaliżowany grzechem. Zmianę opcji fundamentalnej poprzedza zazwyczaj swoiste dojrzewanie, które winno mieć miejsce w podświadomości danej osoby, kiedy to łaska wpływa psychologicznie na osobiste życie człowieka. Radykalne nawrócenie nie jest oczywiście czymś namacalnym w życiu ochrzczonego grzesznika. Zakłada natomiast głęboką przemianę ludzkiej psychiki. Radykalne nawrócenie powoduje zmianę w sercu człowieka, która nie dokonuje się jednak w sposób mechaniczny. Jest to bowiem proces osobistego dojrzewania, dokonujący się w czasie, kiedy to grzesznik zespala się coraz bardziej ze wspólnotą od chwili, gdy porzuca zamiar grzeszenia (nawrócenie zaczątkowe), aż po żal za grzechy, ze wspólnotą, która jest zawsze otwarta na pełne odzyskanie penitenta.

Ten proces pokutny zawiera w sobie pokonanie kolejnych etapów¹¹, których granic refleksyjna świadomość nie potrafi określić z matematyczną dokładnością. W ten sposób zasadniczy wybór Boga kształtuje się odpowiednio w całej psychologicznej złożoności penitenta, przenikniętej dynamizmem łaski.

Każdemu etapowi odpowiada określona struktura osoby, która nie zawsze ujawnia się na zewnątrz. Z każdą sytuacją grzechu, a także mniej lub bardziej doskonałego żalu, zespala się stopniowe przeobrażanie się penitenta i w tym sensie klasyczny aksjomat: *vi clavium ex attrito fit contritus*, dopasowuje się do personalistycznego nastawienia współczesnej teologii łaski i moralności. Tomistyczna nauka, która się domaga nie tylko ontycznej, ale i psychologicznej przemiany, zespala się ze współczesnym docenieniem życia psychicznego, które nie składa się żadną miarą ze zwyczajnego tylko następstwa poszczególnych aktów oddzielonych nawzajem od siebie.

Wybór zasadniczy rozpoczyna się więc zarodkowo w tym zaczątkowym nawróceniu, konsolidując się później ontycznie i psychologicznie w przejściu od żalu mniej doskonałego do żalu usprawiedliwiającego. Oba te momenty radykalnego nawrócenia (żal zaczątkowy i żal

¹¹ Podejmując ten problem, Z. Alszeghy stwierdza, że „nawrócenie ma swój początek i rozwój sięgający aż do momentu usprawiedliwienia (kiedy miłość wysunęła się na plan pierwszy), po którym winno trwać nadal” Z. Alszeghy, *Discussioni sulla necessità della confessione*, *Rassegna di Teologia* 14 (1973), 76.

usprawiedliwiający) dokonują się na ogół w sposób nie-refleksyjny, atematyczny i nie-pojęciowy¹².

Sakrament pokuty zmierza do „totalnego” zniszczenia grzechu

Pierwotna struktura obrzędu pokuty (spowiedź – zadośćuczynienie – rozgrzeszenie) zmienia się wówczas, gdy – poczynając od IX wieku – odwraca się porządek pomiędzy zadośćuczynieniem a rozgrzeszeniem, i zaraz po wyznaniu grzechów kapłan udziela sakramentalnego rozgrzeszenia, nie czekając na realizację zadośćuczynienia. Dotąd bowiem cała uwaga koncentrowała się na dziełach pokutnych; od tego zaś momentu istotny akcent kładzie się na wyznanie grzechów (spowiedź), które stanie się stopniowo samym centrum całego obrzędu pokutnego, odsuwając na plan dalszy zadośćuczynienie, i to tak dalece, że już w XII wieku zostaje ono zastąpione upokarzającym i zawstydzającym charakterem samej spowiedzi: *Oris confessio est maxima pars satisfactionis*¹³.

Ginie w ten sposób aspekt procesowo-czasowy, cały zaś obrzęd zostaje zredukowany i skoncentrowany na momencie wyznania grzechów, połączonego z rozgrzeszeniem. Nie ma już teraz żadnego powodu do opóźniania pojednania, albowiem sama spowiedź dopełniła na swój sposób zadośćuczynienia. Zapomina się tym samym o przypadającej w udziale penitentowi jego części aktywnej, gdyż nałożenie mu pokuty ma charakter coraz bardziej symboliczny – na skutek ograniczenia jej do odmówienia tej lub innej modlitwy.

Trzeba więc obecnie położyć szczególny nacisk na ten zapomniany już aspekt sakramentu pokuty, jak to czyni zresztą nowy *Obrzęd*, przypominając, iż „doniosłą rolę w tym sakramencie spełnia sam nawracający się wierny”, albowiem „przez swoje akty współdziała w samym sakramencie”, a „doświadczając w ten sposób w swoim życiu miłosierdzia Bożego i głosząc je, sprawuje razem z kapłanem liturgię Kościoła, który nieustannie się odnawia” (nr 11). Oznacza to, że

¹² Nie powinno się mieszać nie-koncepcyjnego charakteru poszczególnych kroków radykalnego nawrócenia z nieodzownym i zawsze refleksyjnym poznaniem całkowitego nawrócenia, które powinno być dostępne dla refleksji tak samo, jak dostępny jest dla niej grzech ciężki. Ten stopień refleksyjnego poznania własnej sytuacji osobowej wystarcza do umotywowania tego poziomu „pewności moralnej”, do jakiego może dojść zazwyczaj chrześcijanin po wnikliwym rachunku sumienia.

¹³ Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, 143; PL 205, 342. „Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescitiae dominans, nihil eorum quae commisit, nuntio Dei denegavit” *De vera et falsa paenitentia*, 10, 25; PL 40, 1122.

współczesne dopasowanie obrzędu sakramentalnego do procesu radykalnego nawrócenia nie kończy się sakramentalnym rozgrzeszeniem, ale wypełnieniem zadośćuczynienia.

Tradycyjna teologia odróżnia wybaczenie winy, jako przekreślenie kary wiecznej, od wybaczenia kary, jako zlikwidowania tzw. pozostałości grzechowych (*reliquiae peccati*), o których mówią św. Tomasz¹⁴ i Sobór Trydencki, mając na uwadze sakramentalne zadośćuczynienie¹⁵ Wyjaśnijmy pokrótce tę myśl: Grzech ciężki pozostawia po sobie jakieś ślady. Jego skutki trwają zazwyczaj także po jego wybaczeniu, naznaczając – nawet mocno – psychiczne i moralne nastawienie grzesznika zranionego poważnie w swym życiu wewnętrznym. Pomimo otrzymanego już rozgrzeszenia pozostaje więc w nim nadal pewien nieporządek powodujący, że nie potrafi on zintegrować harmonijnie wszystkich aspektów psychologicznych i moralnych, albowiem rany grzechowe powodują w nim pewien opór. Te pozostałości jego osobistej historii obciążają go tak mocno, że jawi się jako nieodzowny pokutny wysilek zmierzający do stopniowego wyzwalań się z następstw grzechu, czyli konieczność kontynuowania radykalnego nawrócenia. Chociaż penitent otrzymał już kapłańskie rozgrzeszenie, to przecież w aktualnym ujęciu tego obrzędu sakramentalnego należy mieć jeszcze na uwadze fakt, że się nie nawrócił i nie przeobraził całkowicie.

Myśl o wybaczeniu „kary doczesnej”, trudnej niewątpliwie do zrozumienia dla ludzi nam współczesnych, można by wyjaśnić spoczywającą na penitencie koniecznością pojednania się z sobą samym pod skutecznym działaniem sakramentalnej łaski pokuty, względnie przy współpracy wspólnoty kościelnej, która jako działający podmiot pojednania „przyczynia się swą... miłością, przykładem i modlitwą” (KK 11) do pełnego odzyskania grzesznego chrześcijanina. W każdym z tych znaczeń wypada przypomnieć słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w encyklice *Redemptor hominis* (nr 20): „Nie możemy jednak zapominać, że samo nawrócenie jest aktem wewnętrznym o szczególnej głębi, w którym człowiek nie może być zastąpiony przez innych, nie może być «wyreęczony» przez wspólnotę. Chociaż więc wspólnota braterska wiernych uczestniczących w nabożeństwie pokutnym ogromnie dopo-

¹⁴ *STh.* III, q. 86, a. 5.

¹⁵ „...medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis actionibus tollunt” DS 1690. „Te zadośćuczynne kary... leczą również pozostałości grzechów, a występne nawyki, spowodowane złym życiem, usuwają przez akty cnót przeciwnych” BF VII, 463.

maga w akcie osobistego nawrócenia – to jednak w ostateczności trzeba, ażeby w tym akcie wypowiedział się człowiek sam całą głębią swego sumienia, całym poczuciem swej grzeszności i swego zawierzenia Bogu”

W nowym *Obrzędzie Pokuty* szafarz tego sakramentu przybiera postać lekarza, który „powinien poznać choroby dusz i stosować odpowiednie lekarstwa” (nr 10). Ta „medyczna”, czyli lecznicza, funkcja spowiednika winna być uwypuklana w teologii i pokutnej praktyce Kościoła. Kapłan powinien bowiem się troszczyć o penitenta i opiekować się nim analogicznie do lekarza zajmującego się pacjentem. W tym horyzoncie poznawczym pasterski dialog między kapłanem a penitentem nie będzie się jawił jako coś zewnętrznego lub przypadkowego w odniesieniu do sakramentu pokuty. Innymi słowy: nie powinniśmy oddzielać psychicznej i moralnej płaszczyzny penitenta od płaszczyzny sakramentalnej, jak gdyby każda z nich funkcjonowała niezależnie od tej drugiej. Pasterski dialog kapłana z penitentem jest skuteczny nie tylko ze względu na swą treść, względnie sposób jego prowadzenia, ale także dlatego, że przenika go całkowicie łaska sakramentu. Jeśli więc nie chce się sprowadzić pokuty sakramentalnej do jakiegoś sakramentalnego mechanizmu łaski, trzeba koniecznie mieć na uwadze fakt, że sam gest rozgrzeszenia wymaga, jako taki, kontekstu intersubiektywnej komunikacji. Kiedy indywidualne wyznanie grzechów jest nieodzowne, jak to ma miejsce w przypadku radykalnego nawrócenia, dokonuje się go nie tylko ze względu na ważność sakramentu, ale przede wszystkim z myślą o pełnej aktywności ludzkiej – psychicznej i moralnej – zespolonej ściśle z drogą wyboru zasadniczego¹⁶

Terapeutyczny język wiary

Język wiary wyrażał się niejednokrotnie w kategoriach terapeutycznych. Zbawienie jest przecież synonimem wyleczenia, uzdrowienia¹⁷ Ściśle mówiąc, nie ma języka teologicznego bez różnorodnych zapośredniczeń. W ciągu dziejów teologii posługiwano się różnymi zapośredniczeniami zaczerpniętymi z kosmologii, metafizyki, socjologii itd. Terapeutyczne pośrednictwo języka wiary może nam dopomóc w zro-

¹⁶ Por. Z. Alszeghy, *La confessione dei peccati sacramentalmente perdonati*. La Civiltà Cattolica 130 (1979) III, s. 13–24.

¹⁷ Por. W. Foerster-Fohrer, TWNT VII, 990. 997n.

zumieniu psycho-dynamicznej struktury radykalnego nawrócenia. Nawrócenie i przemiana osoby ochrzczonego grzesznika są uzależnione nawzajem od siebie. Nie ma prawdziwego nawrócenia, jeśli się nie dokonuje równocześnie odzyskanie, czyli uzdrowienie, całej osoby. *Actio paenitentiae* pierwotnej instytucji pokutnej można by oddać obecnie, z perspektywy pokutnika, jako zespół decyzji i czynności pokutnych, niezbędnych do zmiany wyboru zasadniczego.

Łaska sakramentu pokuty nie działa w człowieku – że tak powiemy – w sposób „czysto duchowy” Wciela się bowiem w osobistą głębię każdej jednostki, przejmując z jej wnętrza dążenia życia psychicznego i motywy takiego, a nie innego, postępowania. Odkrycie dynamicznej nieświadomości kazało nam się liczyć z faktem, że ludzka subiektywność nie jest tak przejrzysta, jak dawniej sądzono; że subiektywne rozumienie własnej sytuacji osobowej napotyka niejednokrotnie na trudności pewnych nieświadomych mechanizmów, które wymykają się świadomości i w konsekwencji także rozumnej kontroli. Złożoność każdej ludzkiej podmiotowości, wyjątkowej i niepowtarzalnej, ukazuje, że nie można mówić o nawróceniu abstrakcyjnie lub też o pokucie wspólnej – dla wszystkich – która działa jak lekarstwo „na wszystkie choroby” Specyficzna łaska sakramentu pokuty jest łaską wcielaną i warunkowaną przez subiektywność każdego penitenta. Powinna więc ona się stosować do własnej konstytucji każdej osoby rozumianej jako wnętrze, które ucieleśnia się zewnętrznie i historycznie w jakimś systemie autentycznie ludzkich odniesień. Wszystko więc, co byłoby tylko magicznym mechanizmem lub anonimowym działaniem bezosobowym, winno zostać przezwyciężone w praktyce pokutnej jako coś, co wynaturza i zniekształca właściwe znaczenie znaku sakramentalnego.

Kapłan powinien wykonywać swą posługę jako osoba, która się zwraca do drugiej osoby, nad którą ciąży brzemień konkretnej słabości duchowej i która potrzebuje w konsekwencji jakiegoś szczególnego podejścia. Niewidzialna i wewnętrzna rzeczywistość penitenta winna być zobiektywizowana w sposób odczuwalny i zewnętrzny, albowiem to, co ma być wyrażone słowem, winno zostać przeniknięte, i to możliwie najgłębiej, refleksyjną świadomością. W tej kwestii już św. Hieronim stwierdził, że: *si quem serpens diabolus occulte memorderit et nullo conscio eum peccati veneno infecerit*¹⁸, czyli że w przypadku, gdy ani chory, ani lekarz, nie uświadamiają sobie konkretnej sytuacji

¹⁸ Hieronimus, *In Ecclesiasten commentarius* 10, 11; PL 23, 1096.

grzechu, nie da się pokonać zakażenia lub choroby. Bardziej znane jest jednak inne zdanie św. Hieronima, przypomniane przez Sobór Trydencki w rozdziale dotyczącym spowiedzi sakramentalnej: *Si enim erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat medicina non curat*¹⁹

Ten terapeutyczny język wiary i teologii pomaga nam dostrzec, że wybaczenie, jakiego Bóg udziela w sakramencie pokuty, i przemiana serca ochrzczonego grzesznika nie są dwiema różnymi rzeczami. Nawrócenie grzesznego chrześcijanina nie dokonuje się samo przez się na marginesie sakramentu. Sakramentalna łaska przebaczenia nie daje grzesznikowi jakiegoś innego daru, różnego od radykalnego nawrócenia. Sakramentalny obrzęd pokuty nie wlewa człowiekowi łaski innej od nawrócenia. Radykalne nawrócenie i pojednanie z Kościołem stanowią dwa aspekty nierozzerwalnie zespolone z pojednaniem się z Bogiem. W konsekwencji funkcja szafarza nie polega wyłącznie na udzieleniu rozgrzeszenia (pojednania penitenta), ale także na doprowadzeniu do końca radykalnego nawrócenia chrześcijanina obciążonego ciężkim grzechem, w ramach tego konkretnego i dokładnie określonego okresu jego własnej historii, podczas którego penitent wyzwala się z balastu swej słabości i przywraca w sobie ponownie pełnię swej opcji chrzcielnej.

Pokuta czy pojednanie?

Obu tych pojęć, które są kluczowe do zrozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty, nie należy przeciwstawiać sobie nawzajem, jak gdyby chodziło obecnie o położenie kresu rządów „pokuty” i o oficjalne opowiedzenie się za „pojednaniem”²⁰ To pewne, że wyrażenie „sakrament pojednania” bardziej odpowiada odczuciom człowieka współczesnego i że „sakrament pokuty” może wywoływać obrazy przewycięzonego już etapu, bardziej typowego dla religijności obskuranckiej, odrzucającej obecnie przez człowieka nastawionego raczej docześnie, światowo i otwarcie. Bez wątpienia, człowiek dzisiejszy nie jest nieczuły na ideę odzyskania sensu życia, pojednania się ze sobą samym lub zmianę swego nastawienia życiowego. A przecież w głębi tych idei kryje się ostateczny sens prawdziwej pokuty, ewangelicznej *metanoia*.

¹⁹ Tamże; DS 1680. „Jeśli bowiem chory wstydzi się odkryć ranę lekarzowi, sztuka lekarska tego nie uleczy, czego nie rozpozna” BF VII, 458.

²⁰ Takie nastawienie, naszym zdaniem całkowicie chybione, wyraża P. de Clerk, *Célébrer la pénitence ou la réconciliation?*, Revue Théol. de Louvain 13 (1982), 387–424.

W sakramencie pokuty nie ma pojednania bez pokuty rozumianej przynajmniej jako wymóg późniejszego zrealizowania otrzymanego wcześniej rozgrzeszenia sakramentalnego. Pojęcia pojednania i pokuty wzajemnie się warunkują i wyjaśniają. Penitent, który otrzymuje sakramentalne wybaczenie, powinien być dysponowany nie tylko do zrealizowania dobrych zamierzeń, ale także do przynoszenia owoców i wykonywania dzieł pokutnych na drodze swego osobistego nawrócenia. W rzeczy samej pojednanie bez pokuty nie zespałoby się należycie z wolnością i odpowiedzialnością człowieka, albowiem penitent przyjmowałby wówczas przebaczenie w sposób zdecydowanie pasywny, bez osobistego zaangażowania. A przecież Bożego przebaczenia, udzielanego poprzez obrzęd sakramentalny, nie należy pojmować jako zwykłej tylko amnestii. Kiedy św. Tomasz mówi o tzw. aktach penitenta, traktując je jako materię sakramentu, podnosi go tym samym do rangi koncelebransa tegoż sakramentu: w nim również Kościół odbywa pokutę i urzeczywistnia odkupienie dokonane przez Chrystusa. Akty penitenta, którym towarzyszy zawsze łaska sakramentalna, odradzają na nowo w Ciele Pańskim zagubionego wiernego, aż po pełne zespolenie go w żywotnym przepływie miłości eklezjalnej. Nie może zaistnieć pełna integracja kościelna bez pełnego wyleczenia-uzdrowienia.

Zgodnie z powyższym, trzeba stwierdzić, że sakrament pokuty zawiera w sobie nie tylko pojednanie z Bogiem i pojednanie z Kościołem, ale także pojednanie z sobą samym. Antropologiczna struktura pojednania grzesznego chrześcijanina aktualizuje się w pokucie dzięki temu, co dotyczy penitenta jako aktywnego podmiotu w dziele jego własnego pojednania. Jawi się w tym kontekście jako nieodzowne odzyskanie na nowo znaczenia sakramentalnego zadośćuczynienia, czyli dzieł pokutnych, zaleconych przez szafarza tego sakramentu, który w tym wypadku działa nie tylko, ani zasadniczo, jako sędzia, lecz przede wszystkim jako lekarz, nauczyciel i pasterz.

Wymiar antropologiczny a sprawowanie sakramentu

Byłoby bardzo pożądane, aby w sakramentalnym obrzędzie pokuty wyrażał się bardziej adekwatnie nie tylko czynnik eklezjalny, ale także antropologiczny, uwypuklając z punktu widzenia kultycznego, nauczycielskiego, leczniczego i pasterskiego, funkcję szafarza podczas całego procesu radykalnego nawrócenia. Po tej linii zdają się zresztą iść nowsze sugestie dotyczące pewnego otwarcia „sakramentalnej

przestrzeni” procesu pokutnego, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Zaraz po spowiedzi indywidualnej następowałyby wówczas sakramentalne zadośćuczynienie, czyli czas poświęcony na pogłębienie nawrócenia poprzez określone dzieła pokutne, sam zaś proces kończyłby się, osiągając swój punkt szczytowy, w ramach obchodów Triduum Paschalnego, wspólnotową celebracją, podczas której udzielano by zbiorowego rozgrzeszenia²¹

Chodzi tu zasadniczo o odzyskanie pierwotnej struktury procesu pokutnego, w którym zadośćuczynienie poprzedzało akt sakramentalnego rozgrzeszenia, w przeświadczeniu, iż obecne formy sprawowania tego sakramentu wykazują swoiste jego „zniekształcenie” polegające na tym, iż nie uwypukla się harmonijnie wszystkich jego istotnych elementów²².

Już w roku 1979 hiszpańska Konferencja Episkopatu zasygnalizowała możliwość umieszczania zadośćuczynienia przed sakramentalnym rozgrzeszeniem, przywracając mu w ten sposób jego tradycyjne miejsce w całym procesie pokutnym. „W ten sposób – stwierdzali biskupi – uwypukla się z większą siłą wyrazu to, że pojednanie nie jest jakimś momentem wyizolowanym w życiu chrześcijanina, lecz procesem, który ma swe znamienne etapy”²³.

Inne ujęcia są uzasadnione aktualnymi formami sprawowania sakramentu pokuty, podanymi w nowym *Rytuale*, który daje możliwość wspólnotowego celebrowania tego sakramentu ze spowiedzią i rozgrzeszeniem ogólnym włącznie, celem wyjścia na przeciw takiemu problemowi duszpasterskiemu, jakim jest choćby spowiedź wielkanocna. Odnosi się bowiem wrażenie, że chrześcijanie, którzy przystępują do sakramentu pokuty tylko od czasu do czasu, mają zaś zwyczaj spowiadać się tuż przed Wielkanocą, nie przywykli przystępować tak faktycznie i autentycznie do tego sakramentu na skutek braku właściwego przygotowania. Udziela się zazwyczaj tym chrześcijanom rozgrzeszenia, nie dostrzegając u nich nawet prawdziwej postawy na-

²¹ Por. A. Nocent, *Celebrare la riconciliazione: annotazioni e proposte*, Rassegna di Teologia 24 (1983), 193–204; J. Aldazabal, *La celebración de la penitencia en el itinerario cuaresmal*, Phase 22 (1982), 127–143; D. Borobio, *Penitencia-Reconciliación*, Barcelona 1982; P. Tena, *Sobre el Ritual de la Penitencia. Se puede mejorar la „obra penitencial”?*, Oración de las Horas 2 (1975), 19–21; tenże, *Celebración de la penitencia en etapas*, tamże 3 (1977), 15–18.

²² Por. D. Borobio, *Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy*, Phase 22 (1982), 101–125.

²³ Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones Doctrinales y Pastorales del Episcopado Español*, nr 65.

wrócenia i zadając im tylko symboliczną pokutę, która nie ma nic wspólnego z grzechem popełnionym. Zachęty do nawrócenia padają niejednokrotnie w próżnię i pozostają zazwyczaj na płaszczyźnie czysto teoretycznej. Powstaje w ten sposób wrażenie, że sakrament pozostaje w wielkiej mierze nieudany i że zwyczajne środki duszpasterskie jawią się jako całkowicie niewystarczające do właściwego rozwiązania tak poważnej kwestii.

Chcąc rozwikłać ten problem, niektórzy uważają za rzecz stosowną zespolenie obrzędów pokutnych z podanym w *Obrzędach Pokuty* trzecim „Obrzędem pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem” W ten sposób Kościół mógłby bowiem autoryzować generalne rozgrzeszenie dla tych penitentów, którzy po wspólnotowym przeżyciu celebracji pokutnej, podczas której dąży się do wzbudzenia uczuć typowych dla prawdziwego nawrócenia, są gotowi uzupełnić ten proces pokutny w określonym odstępie czasu (np. w ciągu miesiąca), oświadczając, iż to ogólne rozgrzeszenie będzie ważne tylko pod warunkiem, że penitenci mają szczerze pragnienie indywidualnego wysповідania się w podanym czasie²⁴.

W oparciu o tezę radykalnego nawrócenia grzesznego chrześcijanina, która wyjaśnia antropologiczny wymiar procesu pokutnego, chcielibyśmy włączyć w sposób organiczny w tkaninę pojęć teologicznych istotne elementy sakramentu pokuty. Akcentujemy aspekt antropologiczny, albowiem sądzimy, że w dobie obecnej nie został on jeszcze wydobyty należycie na światło dzienne zarówno z teologicznego, jak też liturgicznego i pastoralnego punktu widzenia.

Pojmując sakrament pokuty jako antropologiczną i eklezjalną drogę prowadzącą do zaktualizowania radykalnego nawrócenia ochrzczonego grzesznika, uważamy, że dowiedliśmy w kontekście personalistycznym tego, co wyjaśniał już św. Tomasz w ramach innych założeń pojęciowych, że mianowicie istnieje w tym sakramencie aktywny udział penitenta obok tych czynności, jakie realizuje w nim Kościół. Ten pierwszy punkt został wystarczająco już chyba wyłożony w powyższym studium. Gdy chodzi z kolei o udział Kościoła, to nawiązywaliśmy tu także do niego, zwłaszcza we wskazaniach dotyczących funkcji szafarza. Chrystus – wyjaśnia ten wielki Doktor średniowieczny – działa na dwa sposoby: wewnątrz w sercu grzesznika – za pośrednictwem Ducha Świętego, ale także za pośrednictwem swego szafarza, uzupeł-

²⁴ Por. M. Zalba, *La doctrina católica sobre la integridad de la confesión y sus implicaciones respecto a las absoluciones comunitarias*, Gregorianum 64 (1983), 95–136.

niając to, co już Sam rozpoczął w sercu grzesznego chrześcijanina, i urzeczywistniając w ten sposób jego pełne pojednanie z Bogiem i pełne wyzwolenie z grzechu.

Należałoby jeszcze ukazać bogatą i wieloraką współpracę całej wspólnoty kościelnej, która „jako lud kapłański, w różny sposób współdziała w dziele pojednania, które zostało jej powierzone przez Boga”²⁵; jednak z racji rozpiętości tego tematu nie możemy go tutaj przedstawiać.

W sumie, podchodzimy zawsze z uznaniem do jakiegokolwiek propozycji takiego sprawowania tego sakramentu, w którym dochodzi bardziej adekwatnie do głosu jego odniesienie do Boga, który działa ustawicznie w Kościele i przez Kościół, a także jego wymiar czasowy, uwzględniający cały proces nawracania się w czasie, dzięki któremu dokonuje się radykalne nawrócenie grzesznego chrześcijanina, proces, w którym zadanie kapłana ujmuje się z o wiele szerszej perspektywy, aniżeli patrząc na niego tylko jako na człowieka udzielającego sakramentalnego rozgrzeszenia.

Tych, którzy się leczą z ran spowodowanych własnym grzechem, oczekuje i przygarnia z wieloraką troską cała wspólnota kościelna. Ostatecznie bowiem to Matka Kościół, przeniknięta dogłębnie rzeczywistością miłosierdzia, znosi bóle rodzenia „aż Chrystus... się ukształtuje” ponownie w swoich synach (Ga 4, 19).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁵ *Obrzędy Pokuty...*, nr 8.