

Ks. Janusz Królikowski*
WT UPJPII, Kraków

SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA. KRYZYS WSPÓŁCZESNY I KRYZYS DOKTRYNALNY

Sakrament pokuty i pojednania – spowiedź – stał się w ostatnich dziesięcioleciach przedmiotem rozmaitych interpretacji teologicznych, które wpłynęły na jego praktykowanie. Niejednokrotnie proponowane interpretacje przyczyniły się do wywołania rozmaitych sytuacji kryzysowych w jego praktykowaniu albo przynajmniej wzbudzają podejrzliwość w stosunku do niego. Sytuacja domaga się ponownego przemyślenia niektórych aspektów teologii sakramentu pokuty i pojednania. Wydaje się, że utrwalona doktryna kościelna w tej materii sugeruje potrzebę przemyślenia zwłaszcza trzech kwestii: jaka jest specyficzna łaska sakramentu spowiedzi, na czym polega upodobnienie do Chrystusa, którego ten sakrament dokonuje, oraz w czym wyraża się jego właściwa eklezjalność. Na te trzy kwestie zostaje zwrócona uwaga w niniejszym artykule, przy bezpośrednim odniesieniu się do wspomnianych przejawów kryzysu w dziedzinie pokuty sakramentalnej.

Kościółowi zależy nie tylko na tym, żeby jak najliczniejsi przystępowali do spowiedzi. Ale żeby każdy upokorzony i wywyższony przez spowiedź uświadomił sobie, że należy do społeczności świętych i na nowo zostaje do niej przyjęty po to, by wziąć na siebie odpowiedzialność za Kościół.

Adrienne von Speyr¹

Zarówno praktyka, jak i teologiczne rozumienie sakramentu pokuty napotykają dzisiaj rozmaite trudności. Dotyczy to nie tylko Kościołów, które bardziej bezpośrednio zmagają się z problematyką ekumeniczną, jak na przykład Kościół w Niemczech, który musi odpowiadać na rozmaite wyzwania mające swoją genezę w tradycji luteranńskiej, czy też Kościołów dotkliwie cierpiących z powodu braku kapłanów, a więc szafarzy tego sakramentu, lecz także tych Kościołów – jak na

* Ks. Janusz Królikowski, dr hab. teologii dogmatycznej, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl.

¹ A. von Speyr, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1992, s. 72.

przykład w sytuacji polskiej – które muszą stawić czoło gwałtownym współczesnym wyzwaniom kulturowym, antropologicznym, ideologicznym, czy też łatwo ulegają prądom teologicznym, wprawdzie już przebrzmiałym, ale z rozmaitych powodów – przede wszystkim z racji poszukiwania „atrakcyjnych” nowości bądź braku zmysłu krytycznego, zapewnianego przez solidną refleksję teologiczną – wdzierających się do aktualnego wykładu teologii, przepowiadania i katechezy.

Reforma sakramentu pokuty zainicjowana przez Sobór Watykański II i wprowadzona w następnych latach dotyczyła przede wszystkim samego obrzędu i nie była w stanie decydująco wpłynąć na interpretację teologiczną oraz ożywić wiary w ten sakrament i jego znaczenie duchowe². Jediną, wątpliwą zresztą, nową propozycją, którą podjęto w dziedzinie praktyki, opartą w znacznym stopniu na błędnej interpretacji nauczania soborowego, było rozszerzenie praktykowanych form pokuty o rozgrzeszenie ogólne. Już pobieżna ocena tej propozycji pozwala jednak na stwierdzenie, że zagadnienie samych zewnętrznych aspektów pokuty nie może oznaczać jej reformy. Zachodzące dzisiaj zjawiska, które towarzyszą sprawowaniu sakramentu pokuty i refleksji nad nim, skłaniają do podjęcia dalszej refleksji teologicznej, która pokazuje zarówno podstawy teologiczne tego sakramentu, jak i kierunki dalszego ich rozwijania, a także – co z tego oczywiście wynika – uwzględniania tych kwestii w przepowiadaniu oraz katechezie. Taka jest jedyna właściwa droga do pogłębienia praktyki w Kościele.

PRZEJAWY KRYZYSU

Podejmując tutaj diagnozę dotyczącą kryzysu sakramentu pokuty, ograniczam się tylko do niektórych jego aspektów. Za niewątpliwie pierwszy i podstawowy aspekt tego kryzysu trzeba uznać rozmycie teologicznego rozumienia sakramentu w ogólności³. W teologii XX wieku podjęto wszechstronną i znaczącą refleksję zmierzającą do pogłębionego rozumienia sakramentów, szeroko nawiązując do kategorii fenomenologicznych i personalistycznych, tak że nie ulega wątpliwości, iż dzisiaj mówimy już o sakramentach nie tylko inaczej, ale przede wszystkim lepiej, niż mówiono o nich na początku XX wieku. Dzięki temu rzeczywiście stają się one w coraz większym stopniu „znakami spotkania z Bogiem” za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i Kościoła, w których adoruje się Trójcę Świętą, a człowiek przyjmuje uświęcające go działanie Boże⁴. W ramach tej odnowionej sakramentologii dają się jednak zauważyć pewne słabe punkty, upowszechnione za sprawą uznania, z którym spotkali się teologowie propagujący pewne tezy o silnej koncentracji antropo-

² Por. A. Bunini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983, s. 645–664.

³ Por. J. Ratzinger, *Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979.

⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.

logicznej. Nie ulega wątpliwości, że Karl Rahner jest tym teologiem, którego prace w najwyższym stopniu wpłynęły na przemiany w sakramentologii współczesnej⁵. Są jednak w jego teologii pewne słabe punkty, które w znacznym stopniu będąc dość spójne w ramach jego globalnej wizji teologicznej, stają się zdecydowanie mniej przejrzyste, jeśli zostaną wyrwane z tego bardzo specyficznego kontekstu. Jeśli więc powiemy za Rahnerem, że sakramenty są tylko szczególnie znaczącym wydarzeniem historycznym w życiu człowieka, w których ogólna historia zbawienia utożsamia się z konkretnym życiem człowieka, a zatem jeśli w sakramentach wyraża się tylko to, co już dokonuje się na poziomie egzystencjalnym biegu życia ludzkiego, to wtedy ulega pełnemu zagubieniu ich jedyne i szczególne znaczenie, które sytuuje się na poziomie działania Bożego na rzecz człowieka⁶.

Takie ujęcie teologiczne potraktowane z całą konsekwencją i wprowadzone do codziennej praktyki stanowi oparcie dla tej dwuznaczności, którą można spotkać w niejednokrotnie powtarzanych stwierdzeniach ludzi odrzucających sakrament pokuty bądź traktujących go bardzo zdawkowo i powierzchownie. Czym są na przykład takie wypowiedzi: jeśli w życiu małżeńskim popełniam jakiś błąd, to rozmawiam z żoną, aby wspólnie rozwiązać problem; jeśli pojawia się jakiś konflikt w życiu wspólnotowym, to trzeba zdobyć się na otwarte porozmawianie na ten temat; jeśli dopuszczam się jakiejś niesprawiedliwości wobec innych, to powinienem uczciwie to naprawić. Czy zatem do tego wszystkiego potrzeba jeszcze księdza z jego posługą sakramentalną spełnianą w imieniu Kościoła? Co on może mieć do powiedzenia na te tematy? A Bóg – czy Boga dotyczą nasze ludzkie, przygodne, ograniczone działania, których konsekwencje sprowadzają się tylko do „tego świata”? Czy nasz ziemski grzech może obrazić wiecznego Boga? Czyż Bóg nie jest miłosierny, a więc i tak odpuści nam grzechy, byle z naszej strony pojawiła się jakakolwiek myśl o zmianie życia? Czy Bóg potrzebuje wyznawania naszych grzechów przed innym człowiekiem? Takie i tym podobne wypowiedzi wynikają – owszem – z powierzchownej praktyki życia, ale w znacznym stopniu odzwierciedlają to, co na wyższym poziomie abstrakcji można przeczytać u niejednego teologa, zwłaszcza wtedy, gdy operuje jednostronnie w ramach tak zwanego zwrotu antropologicznego, którego ewidentnym znakiem jest psychologizacja podstawowej problematyki dotyczącej sakramentów w ogóle, a pokuty w szczególności. „Sakramentami” stają się więc już same wewnętrzne przeżycia człowieka, a więc sytuujemy się na poziomie czysto immanentnym, gdzie nie ma miejsca na działanie Boga i Kościoła. W każdym razie w jednym i drugim

⁵ Por. A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999.

⁶ O pojęciu sakramentu u Rahnera por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 332–347. Popularny zarys sakramentologii Rahnera zawiera: K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1997.

przypadku ujawnia się zjawisko kryzysu, które zostało wspomniane na początku, odzwierciedlając się w aktualnym osłabianiu się praktyki sakramentalnej.

Chociaż więc pokuta zawsze była sakramentem najtrudniejszym i najbardziej wymagającym – stwierdzenie to dotyczy zarówno teorii, jak i praktyki, a w zakresie praktyki dotyczy zarówno penitenta, jak i szafarza⁷ – wymienione defekty nie mogą pozostać pominięte w nauczaniu kształtującym dzisiejszą praktykę pokutną w Kościele. Kwestia jest tym ważniejsza, że dotyczy bardzo kluczowego elementu życia ludzkiego, jakim jest wina moralna, która stanowi pewną stałą w życiu każdego człowieka oraz z którą jako pierwszą od zawsze człowiek stara się jakoś uporać, o czym świadczy powszechne poszukiwanie zbawienia, głęboko znaczące jego dzieje.

Także dzisiaj nikt rozsądny nie usiłuje w praktyce eklezjalnej eliminować problemu, o czym świadczy wspomniane dążenie do – wprawdzie radykalnej – transformacji praktyki pokuty w Kościele. Chociaż odnosi się wrażenie, że jej zwolennicy chcieliby powiedzieć, iż nadszedł czas rozpoczęcia wszystkiego od nowa, to w gruncie rzeczy ich propozycje sytuują się na linii wcześniejszej praktyki, uznającej zasadniczy problem istnienia winy w człowieku oraz jej odpuszczenia udzielanego z zewnątrz – od Boga.

Zwolennicy radykalnej transformacji praktyki pokutnej w Kościele, zanim zaczną radykalizować swoje propozycje, dążąc do nadania dewiacjom formalnego charakteru sakramentalnego, powinni uczciwie rozważyć tę okoliczność, która dzisiaj przedstawia się jako poważna przeszkoda dla wszystkich wysiłków reformistycznych, nieważne, czy uprawnionych, czy też skrajnych, a która musi być traktowana jako drugi istotny moment kryzysu⁸. Chodzi o osłabienie teologicznego rozumienia grzechu i moralnej świadomości grzechu osobistego. Ten moment odzwierciedla się już w przytoczonych wyżej wypowiedziach, w których wychodzi się właściwie z założenia, że grzech jest na pierwszym miejscu tylko „błędem”,

⁷ Nie przypadkiem więc pokuta jest także sakramentem, który w swoim zewnętrznym rozwoju przeszedł poważne modyfikacje, odzwierciedlające się oczywiście także w doktrynie i w teologii. Por. A. Ziegenaus, *Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975.

⁸ W polskiej teologii może nie widać jeszcze „pisanych” oznak takich wysiłków, ale dyskusowanie o nich zarówno wśród teologów, jak i przede wszystkim wśród kapłanów jest rzeczą na porządku dziennym. Podejmując kwestię rozgrzeszenia ogólnego, warto rozważyć radykalne, ale prawdziwe słowa kard. J. Ratzingera, napisane po ogłoszeniu przez papieża Jana Pawła II adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*: „Kto przyznaje Kościołowi nowe władze, których nie znał do tej pory, ma więc obowiązek wykazać ich ograniczenia. Innymi słowy – kto stwierdza, że Kościół może odpuszczać także grzechy ciężkie przez rozgrzeszenie ogólne, musi wykazać, skąd pochodzi to jego prawo. Nikt dotąd nie dostarczył i nie będzie mógł dostarczyć dowodu na takie prawo przysługujące Kościołowi. Kościół nie może po prostu powiedzieć: «Ja odpuszczam wam»; może tylko powiedzieć, w odpowiedzi na wyznanie grzechów: «Ja odpuszczam tobie». Musi zachować tę pokorę” (J. Ratzinger, *La celebrazione del sacramento con l'assoluzione generale*, „L'Osservatore Romano” [wł.], 27 II 1985, s. 5).

czymś nieudanym, czymś, co nie wyszło, co zasadniczo zwraca się tylko przeciw bliźniemu lub przeciw samemu grzeszącemu, a nie przeciw Bogu. Podstawowe rozumienie grzechu jako „wielkiej obrazy Boga”⁹ w znacznym stopniu zostało wyparte ze świadomości religijnej, czego dowodzi zarówno lektura katechizmów, jak i lektura prac z teologii moralnej¹⁰. Trzeba tymczasem zauważyć, że kwestia takiego rozumienia grzechu sytuuje się na poziomie ściśle dogmatycznym. Taką definicję grzechu podaje Katechizm Kościoła katolickiego i szeroko ją uzasadnia¹¹. Jeśli nie uwzględni się tego faktu, to oznacza, że niebezpiecznie zanika charakter teologiczny grzechu.

Takie redukcyjne, czysto immanentne rozumienie grzechu jest uwarunkowane szerokim wpływem dzisiejszych koncepcji ewolucjonistycznych, które pomniejszają odpowiedzialność moralną człowieka, a więc opowiadają się za dość ograniczonymi typami antropologii. W takich ujęciach człowiek jest zasadniczo rozumiany jako byt „niedokończony”, przed którym jest jeszcze otwarta droga ewolucji, prowadząca do osiągnięcia prawdziwego człowieczeństwa. Od takiego bytu, na obecnym etapie jego rozwoju, nie można więc domagać się jakiegś wyższej i radykalniejszej odpowiedzialności. Aby można było czegoś takiego od niego oczekiwać, gdyż zachodziłaby konieczność włączenia relacji z Bogiem do samej natury ludzkiej, czyli jakiegoś jej ubóstwienia. Konsekwencją takiego zabiegu byłoby to, że nie można by już przedstawiać człowieka jako bytu „niedokończonego”, ale jako byt, który jest niewątpliwie najdoskonalszy w ramach stworzenia widzialnego, chociaż oczywiście może on faktycznie upaść w tej doskonałości oraz że tylko w historycznie określonej egzystencji taka doskonałość może prowadzić do celu. W takim ujęciu grzech nie zmienia jednak statusu człowieka wobec Boga, gdyż należy do porządku ewolucyjnego, a ten porządek naturalny jest już porządkiem boskim.

Niedocenywanie człowieka, które utożsamia grzech ze słabością¹², jest ściśle związane z błędną postawą zajmowaną w stosunku do Boga i z niejasnym pojęciem Boga. W ramach teologii pokuty takie podejście zauważa się w mało rozważanej kwestii – także dlatego, że jest trudna do uchwycenia, co oczywiście nie uzasadnia jej eliminacji z refleksji teologicznej – a mianowicie tendencji do mówienia o Bogu już tylko jako Tym, który przebacza, który działa łagodnie i nas kocha, który – co więcej – potrzebuje naszej miłości i pojednania się z nami. Wyrazem tego zjawiska, w którym kryje się dużo łatwego romantyzmu i sentymentalizmu, jest mówienie wyłącznie o sakramencie *pojednania*, bez odwołania się do pierwszorzędного określenia, którym jest *pokuta*. Gdy cały sakrament sprowadza się

⁹ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 1: DH 1669: *tantam Dei offensionem*; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11.

¹⁰ Por. F. Ocariz, *La realtà del peccato nella cultura e nella catechesi della Chiesa*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, pr. zbiorowa, t. 2, Torino–Leuman 1985, s. 281–294.

¹¹ Por. KKK 1850.

¹² Por. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart 1966, s. 46.

do pojednania, łatwo wyłania się z niego skrzywiony, antropomorficzny obraz Boga. W takim obrazie gubi się ściśle należący do biblijnego obrazu Boga gniew i sąd¹³. Bóg, który byłby już tylko Bogiem przebaczącym człowiekowi, niemal w sposób konieczny i automatyczny stałby się zatem – jak sarkastycznie zauważył Friedrich Nietzsche – „starym” Bogiem. Trzeba tymczasem pamiętać, że warunkiem pojednania, będącego dziełem Bożym, jest podjęcie przez człowieka właśnie pokuty, z należącym do niej osobistym uznaniem grzechu i jego wyznaniem przed Bogiem, którego konkretność gwarantuje „spowiedź” – *confessio* – w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Również z niego nie należy więc rezygnować w nauczaniu o kwestii pojednania człowieka z Bogiem, gdyż wyraża ono ważny aspekt praktyki pokutnej¹⁴.

Nie chodzi tutaj o przechodzenie z jednego stanowiska na drugie i mówienie, że jedno jest lepsze od drugiego, ale o szukanie równowagi teologicznej. Nie można oczywiście – w kwestii sakramentu pokuty – dążyć do jednostronnego oparcia go na surowości Boga i sądowniczym charakterze tego sakramentu, ale w integralnej teologii pokuty również te ważne kwestie nie mogą zostać pominięte. Podstawowym jednak brakiem w rozważanej tutaj kwestii nie jest bynajmniej nieznanie surowości, gniewu i sprawiedliwości Boga, ale przede wszystkim jest nim zagubione rozumienie Jego świętości. Jest to zagadnienie, które nie należy wprost do sakramentu pokuty – sytuuje się raczej na poziomie wstępnym, czyli tworzy coś w rodzaju „okoliczności” umożliwiających jego adekwatne rozumienie. Bardzo poważnym problemem dzisiejszego świata jest niezdolność do uchwycenia świętości Boga i uznania jej za Jego istotę, a tym samym w jej perspektywie spojrzenie na nasze życie i działanie¹⁵. Tymczasem z Pisma Świętego jednoznacznie wynika, że powinna ona stanowić pierwszorzędny punkt odniesienia – jego formę, można by powiedzieć bardziej tradycyjnie – dla człowieka wierzącego: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2). Stwierdzenie to stanowi ośrodek teologii biblijnej oraz nauczania Kościoła o życiu chrześcijańskim. Sobór Watykański II przypomniał ten fakt w konstytucji *Lumen gentium*, dając wykład o „powszechnym powołaniu do świętości w Kościele”¹⁶.

Świętość utożsamia się z wartością absolutnie Doskonałego, z najwyższym Światłem, z absolutnym Dobrem, który nie potrzebuje karać ani mścić się (w sensie antropomorficznym) za grzech, ale który z samej swej natury koniecznie go odrzuca, który oddala go i demaskuje go w jego braku wartości. Wobec Jego oblicza grzech zostaje odrzucony jak cząstka ziemskiej materii od promieniującej siły

¹³ Por. H. Caselles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.

¹⁴ Warto zwrócić uwagę na to, iż papież Jan Paweł II w swoich przemówieniach do spowiedników bardzo często odwołuje się do tego określenia i zachęca do jego stosowania.

¹⁵ Por. L. Scheffczyk, *Die Heiligkeit Gottes. Ziel und Form der Christenleben*, w: *Gott der Heilige und das Heil*, Hrsg. L. Scheffczyk, H. Schlier, Th. Schnitzler, St. Augustin 1979, s. 15–46.

¹⁶ Por. J.M. Yanguas, *Llamada universal a la santidad, preceptos e consejos*, w: *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, ed. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 1075–1091.

słońca. Pojęcie świętości Bożej wskazuje na nieskończony dystans ontologiczny, jaki oddziela od Niego człowieka – dystans, który przez grzech zostaje jeszcze pogłębiony i którego człowiek nie jest w stanie pokonać o własnych siłach, a tym samym skazuje się na nicość. Pojęcie to pokazuje również Boga jako jedyne, który jest źródłem przebaczenia dla człowieka w jego wędrówce pojednania, a więc tego, który otwiera przed człowiekiem perspektywy wiecznego istnienia.

Racje tej sytuacji kryzysowej, które tutaj wspomniałem, są tak głęboko zakorzenione i tak subtelne, złożone dla przeciętnego człowieka, że może pojawić się nawet uzasadniona wątpliwość, czy w ogóle można je przezwyciężyć, a tym samym przywrócić pełne znaczenie sakramentowi pokuty. Te poważne oznaki kryzysu w pewnym sensie pokazują nam jednak bardzo naocznie, mimo napotykanego przeciwności, jak powinien być ważny dla Kościoła i dla wierzących sakrament, który – potraktowany obiektywnie – urzeczywistnia w sobie wartości o tak żywym znaczeniu dla człowieka w dziedzinie religijnej i osobowościowej. W przeszłości, ponieważ nie kwestionowano obiektywnej ważności tego sakramentu, a także w duszpasterstwie istniała głęboko zakorzeniona świadomość faktu, że spowiedź indywidualna, w swoim najlepszym ujęciu, jest sposobem wychowania dorosłych, którego efektem było kultywowanie zainteresowania duchowo-teologicznego tym sakramentem, pozostającym zresztą zawsze jakoś problematycznym, a przede wszystkim trudnym w przeżywaniu. Mimo że teologia tego sakramentu nie zawsze była najwznioślejsza – co widać w przeroście kazuistyki, do której często było sprowadzane nauczanie o spowiedzi – to wypełniała tę lukę teoretyczną.

Pierwszym zadaniem, które staje w naszych czasach przed Kościołem, jest przywrócenie świadomości specyficznego charakteru sakramentu pokuty oraz – co więcej – jego szczególnej głębi mistycznej. W tym kontekście powróci także kwestia jego skuteczności i konieczności w życiu chrześcijańskim. Podobnie jak w okresie reformacyjnego kryzysu spowiedzi skuteczną odnowę tego sakramentu zaczęto od ukazania jego specyfiki dogmatycznej, tak również dzisiaj nie wystarczy psychologiczno-pragmatyczna argumentacja zamierzająca do przystosowania go do przeciętnej wrażliwości współczesnego człowieka, ale jest konieczne jak najgłębsze wniknięcie w jego tajemnicę. Można tego dokonać także przyjmując antropologiczny punkt wyjścia w wyjaśnianiu miejsca tego sakramentu w życiu człowieka, ale jego sens musi być ukazany pierwszorzędnie na drodze teologicznej, niejako „odgórnie”. Jeśli tego się nie uczyni – jak pokazują już doświadczenia wielu Kościołów, na przykład w Europie Zachodniej – praktyka sakramentalna zostanie w sposób nieunikniony sprowadzona do dwóch sakramentów, a mianowicie do chrztu i Eucharystii, a pokuta zostanie ograniczona do pobożności prywatnej. Wynika to między innymi z tego, że dzisiejsza psychologizacja nie tylko eliminuje z zakresu swoich zainteresowań to wszystko, co dotyczy winy i jej uznania, ale przede wszystkim sama psychologia prezentuje się jako właściwe antidotum na tę „chorobę”. Ten drugi problem urósł do wręcz monstrualnych rozmiarów, zamykając wszystkie inne drogi, które prowadzą do podjęcia tego problemu, jak na przykład

drogę teologiczną. Zasługuje jednak na uwagę fakt, że w ramach dzisiejszych poszukiwań filozoficznych ta droga na nowo zostaje otwarta¹⁷.

Jeśli chce się skutecznie odpowiedzieć na te tendencje, które kwestionują bądź pomniejszają sakrament pokuty, trzeba przede wszystkim, aby sakrament pokuty był głębiej rozumiany jako specjalny aspekt tajemnicy zbawienia. Aby dojść do takiego rozumienia, jest nieodzowne wydobycie jego aspektów dogmatycznych, które najskuteczniej i najbardziej bezpośrednio wprowadzają w tę tajemnicę. Podstawowego znaczenia nabiera w tym względzie kwestia szczególnej pozycji pokuty wśród innych sakramentów, a ściślej w jego relacji do podstawowego sakramentu chrztu. W niniejszym opracowaniu chcemy więc zwrócić uwagę na zasadnicze aspekty doktrynalne sakramentu pokuty, które odpowiadają na omówione wyzwania, a przede wszystkim wskazują na sens zbawczy spowiedzi.

ŁASKA SAKRAMENTALNA

Szukając teologicznego rozumienia sakramentu pokuty, szczególnej roli w tym procesie nabiera uznanie i uzasadnienie, że pokuta nie tylko – jak wszystkie inne sakramenty – opiera się na chrzcie, ale że – pod pewnym względem – stanowi jego odnowienie i pogłębienie. Ta prawda doktrynalna posiada także daleko idące znaczenie religijno-duszpasterskie. Możemy z całą pewnością stwierdzić, że jeśli duszpasterstwo w Kościele zdołałoby ukazać pokutę jako odnawianie się wydarzenia chrzcielnego i łaski chrzcielnej, to dostarczyłoby w ten sposób istotnego środka pozwalającego na trwałe kształtowanie świadomości chrzcielnej, będącej podstawą życia chrześcijańskiego i domagającej się nieustannej aktualizacji. Stałaby się ta świadomość jakby atmosferą, która stale otacza wierzącego, stanowiąc bijące źródło jego życia duchowego. Praktyka wyraźnie potwierdza, że ilekroć udaje się to osiągnąć, tylekroć milkną liczne głosy krytyczne kierowane pod adresem spowiedzi jako faktu mechanicznego i zwyczajowego, jakby z zewnątrz dodanego do wiary. Spowiedź, traktowana jako odnowienie pierwotnego wydarzenia chrzcielnego, z tego rozumienia czerpie swoją przekształcającą siłę, ukazując swoje bezpośrednie i twórcze znaczenie w całości życia chrześcijańskiego.

Nie chodzi tutaj o ocenę teologiczno-duszpasterską tego związku dwóch sakramentów, ale o ukazanie jego znaczenia dogmatycznego. Ważnym punktem odniesienia w tym przypadku jest już to, że tradycja chrześcijańska, w samej tylko swojej terminologii ściśle związała sakrament pokuty z sakramentem chrztu, na przykład definiując pokutę jako „mozolny chrzest – *baptismus laboriosus*”¹⁸. W języku symbolicznym bardzo wcześnie ta sama myśl została wyrażona za pomocą obrazu

¹⁷ Por. A. Chappelle, *Les Fondaments de l'Étiq. La symbolique de l'action*, Bruxelles 1988, s. 149–183.

¹⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 39, 17.

„deski ratunkowej po rozbiciu, jakim jest utrata łaski”¹⁹. Idea „mozolnego chrztu” została włączona do ściśle dogmatycznej doktryny pokutnej opracowanej na Soborze Trydenckim²⁰. Powrócono do tego wymownego obrazu w Katechizmie Kościoła katolickiego²¹. Są to wstępne argumenty przemawiające za skutecznością obrazu w odniesieniu do tej ważnej treści doktrynalnej.

Z tego powodu, począwszy już od Tertuliana, sakrament pokuty mógł być określony mianem *paenitentia secunda*²², po pierwszej pokucie, która miała miejsce w chrzcie. Było to zarazem to samo przekonanie, które w *Didaskaliach*, pochodzących z początku III wieku, a opracowanych w środowisku syryjskim, doprowadziło do następującego sformułowania: „Przez włożenie rąk w pokucie lub przez chrzest jest się uczestnikiem Ducha Świętego”²³. Ta wypowiedź pozwala bardzo jasno określić teologiczne znaczenie pokuty w relacji do sakramentu chrztu. Według poprawnej interpretacji oznacza, że życie chrześcijańskie jest egzystencją w mocy Ducha Świętego we wspólnocie wierzących, to znaczy tych, którzy są pełni tego Ducha. Zostają oni ukonstytuowani w nowym bycie, otrzymanym przez Chrystusa definitywnie za pośrednictwem swojej śmierci i zmartwychwstania, a zarazem są uczestnikami także tych mocy zmartwychwstania wywyższonego Pana, które są udzielane przez Ducha Świętego. Ta zbawcza moc jest przekazywana w Kościele zarówno przez chrzest, jak i przez pokutę. Ponieważ jednak pokuta jest „drugim” chrztem, musi być jej przyznana także zdolność pogłębienia nowego bytu w Chrystusie, ukonstytuowanego i zapoczątkowanego przez chrzest – zdolność zintensyfikowania go, dalszego budowania pierwotnej komunii z Chrystusem czy też zradykalizowania podjętej decyzji pójścia za Chrystusem na historycznej drodze życia w tym świecie, który jest światem grzesznym. Z tego też względu pokuta może być uznana za sakrament udzielany w sytuacji świata zagrożonego przez grzech, aby rozwijać i udoskonalać komunię z Chrystusem nawiązaną przez chrzest, a więc za sakrament, który odgrywa nieodzowną rolę w prowadzeniu życia chrześcijańskiego do dojrzałości i doskonałości²⁴.

Przy bliższym rozpatrzeniu to zagadnienie zdaje się jednak napotykać poważną trudność. Była ona dotychczas rozwijana w taki sposób, że może zrodzić się wrażenie, iż grzech, który jest jakby „warunkiem” pokuty, a więc oddzielenie od życia w Chrystusie i w Duchu, jest w życiu chrześcijanina sytuacją wręcz normalną. Można by nawet założyć – a często nie jest to założenie tylko teoretyczne – na podstawie takiego rozumowania, że grzech jest koniecznością w życiu chrześci-

¹⁹ Tertulian, *De paenitentia* 4, 2.

²⁰ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 2: DH 1672.

²¹ Por. KKK 1446.

²² Tertulian, *De paenitentia* 7, 10.

²³ *Didascalia Apostolorum* II, 41.

²⁴ Szczegóły dotyczące praktyki i znaczenia „drugiej pokuty” w pierwotnym Kościele można znaleźć w: H. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse in ältesten Christentum bis Cyprian un Origenes*, Bonn 1940.

janina, sprawiającą, że przez sakrament pokuty jego komunია z Chrystusem może zostać umocniona i pogłębiana. Taka interpretacja byłaby oczywiście całkowicie abstrakcyjna, zupełnie oderwana od konkretnego i indywidualnego wydarzenia zbawienia. Natomiast interpretacja, która realistycznie opiera się na tej rzeczywistości, traktuje poważnie to, co zostało powiedziane nieco wcześniej, niejako ubocznie, a mianowicie że ten porządek rzeczy, odzwierciedlający się w strukturze sakramentów, ma swoją wagę w sytuacji świata zagrożonego przez grzech. Jest to zagrożenie, od którego także chrześcijanin nie jest wolny. Zauważył to już Sobór Trydencki, stwierdzając, że jeśli człowiek nieustannie trwałby w łasce chrzcielnej, to nie byłoby konieczne ustanowienie sakramentu pokuty²⁵. Biorąc jednak pod uwagę konkretną sytuację egzystencjalną ochrzczonego, który rzeczywiście nie jest wolny od grzechu, ten sakrament – nie tylko z punktu widzenia Boga – jest nowym dobrodziejstwem, poniekąd jeszcze większym od chrztu, który już sam w sobie jest rzeczą niezmierną, gdyż sprawia odnawianie się rzeczywistości chrzcielnej na wyższym poziomie, to znaczy umożliwia głębsze wniknięcie łaski chrzcielnej w ludzką egzystencję.

Prawda doktrynalna, według której pokuta jest rozwinięciem i głębszym zakorzenieniem się rzeczywistości chrzcielnej, ma swoje oparcie w tym, że w aktualnym porządku zbawczym chodzi o coraz dalej idącą aktualizację zbawienia udzielanego przez Boga. Wszystko to ma oczywiście odniesienie do konkretnej sytuacji zbawienia człowieka, poddanego grzechowi, wykluczając wszelkie fałszywe dedukcje dotyczące jakiegokolwiek konieczności grzechu.

Sprawa nie jest bynajmniej prosta. W historii teologii i historii sakramentu pokuty stwierdzamy, że często pojawiały się trudności pojęciowe dotyczące uznania wewnętrznego związku między chrztem i pokutą. W ten na przykład sposób w pierwotnym Kościele z tego wewnętrznego związku dwóch sakramentów wyprowadzano błędny wniosek, że pokuta – podobnie jak chrzest – mogłoby być przyjmowana tylko raz w życiu. Była to niesłuszna zasada, którą utrzymywał jeszcze św. Ambroży: „Sicut unum baptisma, ita una paenitentia”²⁶. Kościół starożytny jednak szybko zrozumiał, że mimo głębokiego związku między chrztem i pokutą należało także wydobyć zachodzące między nimi różnice, aby sakrament pokuty mógł zyskać swoją autonomię. W czasach nowożytnych słabe rozróżnianie między chrztem i pokutą stało się przyczyną tego, że we wspólnotach reformowanych odrzucono sakrament pokuty, gdyż uważano, że wszystkie jego skutki mogą być tak samo sprawione i udzielone przez chrzest i wiarę w chrzest. Dzisiaj pojawia się to samo niebezpieczeństwo, gdy zbyt ogólnikowo określamy pokutę mianem sakramentu odpuszczenia grzechów. W rzeczywistości bowiem także chrzest jest sakramentem odpuszczenia grzechów, jak wyznajemy w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim, tak że można by powoływać się na jakiegokolwiek

²⁵ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 1: DH 1668.

²⁶ Ambroży, *De paenitentia* 2, 10.

odnawianie wiary chrzcielnej, aby dostąpić jego skuteczności w tym względzie. Bardzo wiele mówi się dzisiaj na przykład o celebracji Eucharystii jako sakramencie odpuszczania grzechów oraz uzasadnia jej samowystarczalność zbawczą²⁷. Taką argumentację zastosowano w wielu wypadkach w ramach zachęt do częstej Komunii świętej, nie wyjaśniając równocześnie kwestii grzechu ciężkiego, który może być odpuszczony tylko za pośrednictwem spowiedzi sakramentalnej. Stąd też dzisiaj w wielu miejscach wierni licznie przystępują do Komunii świętej bez wcześniejszej spowiedzi z grzechów ciężkich. Do tej sytuacji przyczyniło się także rozdzielenie w czasie przystępowania do pierwszej spowiedzi i pierwszej Komunii świętej, które nie uwzględnia relacji zachodzących między teologią i pedagogią²⁸. Problem pojawia się także w kontekście niejednoznacznego nauczania na temat pozasakramentalnych form pokuty. Znowu trzeba stwierdzić, że często pomija się fakt ich skuteczności wyłącznie w odniesieniu do grzechów powszednich. Staje się więc nieodzowne przypomnienie przejrzystego rozróżnienia między chrztem i pokutą. Najlepszym sposobem uchwycenia tej różnicy będzie teologiczne zgłębienie się w specyficzną naturę relacji z Jezusem Chrystusem, która urzeczywistnia się w sakramencie pokuty.

UPODOBNIENIE DO CHRYSSTUSA

Jest zasługą teologii sprzed Soboru Watykańskiego II, że studiowała sakramenty nie tylko jako narzędzia łaski różniące się między sobą, odpowiadające na ludzkie potrzeby egzystencjalno-zbawcze, lecz także jako zróżnicowane formy upodobnienia do Chrystusa, mające swoje źródło w pełni Bożego i ludzkiego życia Jezusa. Także ten decydujący element teologicznego rozumienia sakramentów ulega dzisiaj pewnemu rozmyciu, gdy główny nacisk sakramentologii jest kładziony na fenomenologiczny opis sakramentów, a tym samym jednostronnie na ich znaczenie antropologiczne, bez zwracania uwagi na ich *chrystokształtność*. Jest to konsekwencją zachwiania się wiary w prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, wiary, która musi być zachowywana w sposób trwały i niezmienny, tak samo jak wiara w Jego prawdziwe człowieczeństwo. Należy uznać za symptomatyczne – a tym samym destrukcyjne – że w wielu wykładach sakramentologii, zarówno naukowych, jak i popularnych, ten fakt w ogóle nie jest brany pod uwagę. O pokucie mówi się tylko jako nowym nawróceniu do Chrystusa, wydarzeniu wiary i odnowieniu pójścia za Chrystusem. Wszystkie te kwestie zasługują oczywiście na uwagę, gdyż łączą się z kwestiami dotyczącymi intencji, moralności i ascezy, ale nie wprowadzają one

²⁷ Por. H. Manders, *Un Dieu qui restaure toutes choses. L'aspect de la réconciliation des prières eucharistiques romaines*, „Concilium” [fran.] 61 (1971), s. 103–111.

²⁸ Por. J. Galot, *Eucaristia e penitenza. Problema teologico e pastorale*, „La Civiltà Cattolica” 125 (1974), s. 132–141.

w tę głębię duchową, a nawet mistyczną, która może zostać ukazana jedynie przez zestawienie ich z podstawową kwestią upodobnienia do Chrystusa i kształtowania obrazu Chrystusa w człowieku. Jeśli uzasadnienie sakramentu pokuty ograniczałoby się tylko do argumentów o charakterze ascetyczno-moralnym, byłoby rzeczą bardzo trudną utrzymanie jego znaczenia także w Kościele katolickim. Z tego powodu, analizując różne „apologie” sakramentu pokuty, odnosi się wrażenie, że werbalnie uznają one jeszcze zasadnicze i nieodzowne miejsce sakramentu pokuty pośród innych form pokuty, ale nie umieją – a niekiedy może nawet nie chcą – obiektywnie uzasadnić takiego pierwszeństwa.

Sobór Watykański II, posługując się tradycyjnym językiem, w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* stwierdza: „Szafarze łaski sakramentalnej jednoczą się najściślej z Chrystusem Zbawicielem i Pasterzem” (nr 18). Także nowe *Obrzędy pokuty* podjęły niektóre zagadnienia, opierając się na perspektywie chrystologicznej, ale nie dokonały ich szerszego wyjaśnienia²⁹. Tym, co należałoby najpierw wyjaśnić, jest kwestia szczególnego upodobnienia do Chrystusa, dokonującego się za pośrednictwem sakramentu pokuty, które różni się od upodobnienia dokonującego się za pośrednictwem chrztu, skoro pojawia się problem grzechu popełnionego *po* tym sakramencie, a więc problem odrzucenia ofiarowanego zbawienia.

Jeśli chce się uwypuklić ten specyficzny aspekt, należy patrzeć przede wszystkim na śmierć Jezusa Chrystusa, ale nie od razu pod jej aspektem zwycięstwa, w którym dominuje światło chwały i zmartwychwstania, ale pod aspektem wyrażającego się w tej śmierci dramatu i wielkości sądu Bożego dokonanego nad grzechem, który Jezus Chrystus „za nas” wziął na siebie. Zgodnie z tym, co mówi św. Paweł w 2 Liście do Koryntian: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (5,21). Oznacza to, że Chrystus, który nie był grzesznikiem, został uczyniony krwawą ofiarą zastępczą. „Skreślił dłużny zapis, przygniatający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża” (Kol 2,14). Św. Tomasz z Akwinu z właściwą sobie przejrzystością stwierdza:

Oportet quod illi post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid poenalitatis, vel passionis quam in seipsis sustineant³⁰.

Można mieć zastrzeżenia pod adresem katolickiej soteriologii zadośćuczynienia, jaka została wypracowana na gruncie refleksji św. Anzelma i św. Tomasza z Akwinu, oraz do jej aplikacji w przepowiadaniu kościelnym, ale nie można jej zarzucić, że bagatelizowała podstawową kwestię sądu Bożego nad ludzkim grzechem, którego krzyż Chrystusa jest manifestacją. Nie można zapominać, że do tej soteriologii odwołuje się także Sobór Trydencki w wykładzie doktrynalnym na

²⁹ Por. *Obrzędy pokuty*, Katowice 1981; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 3 i 7b.

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 49, a. 3, ad 2.

temat sakramentu pokuty, gdzie podkreśla, że wierzący, spowiadając się, uczestniczy w zadośćuczynieniu dokonany przez Chrystusa³¹. Zasadą soteriologii zadośćuczynienia jest nie tylko mocne oparcie się na teologii św. Pawła, w której jest szeroko obecna teologia grzechu, ale także jasne ukazanie kwestii zadośćuczynienia za grzech. Bosko-ludzkie zadośćuczynienie za grzech dokonane przez Jezusa Chrystusa pozostaje ośrodkiem soteriologii, a inne jej aspekty są manifestacjami jego wielkości i skuteczności, obejmującymi całą rzeczywistość ludzką³².

Poprzez krzyż Jezus Chrystus – przyjęty w miejsce człowieka – poddał się osądowi trybunału Bożego, będącego oczywiście trybunałem łaski, w którym Bóg potwierdził swoją sprawiedliwość, a więc także swoją świętość, w sposób odpowiadający przepastnemu bezmiarowi grzechu. Jeśli więc sakramenty w ogóle są znakami, dzięki którym człowiek może upodobnić się do obrazu Chrystusa, to na tym tle należy zatem wyjaśniać specyficzny charakter sakramentu pokuty – istotę tego, co II Sobór Watykański rozumie przez *unitio intima Christo*. Jest to zjednoczenie z Chrystusem, który – jako ofiara prześlągalna (ekspiacyjna) (1 J 4,10) – poddał się osądowi w odniesieniu do grzechu, stając się właśnie przez to Wyzwolicielem i Odkupicielem z grzechu. W sakramentalnym wydarzeniu pokuty dokonuje się to samo – grzesznik jednoczy się z Chrystusem cierpiącym, wnikając w intencję i w dzieło ekspiacyjne Odkupiciela, chociaż czyni to oczywiście w inny sposób niż Chrystus, gdyż pokutuje za swoje osobiste grzechy. Wierzący, przyjmując łaskę w sakramencie pokuty, nie przyjmuje jej na mocy faktu, że – paralelnie do tego, co uczynił Jezus posłusznie przyjmujący śmierć na krzyżu – spogląda jeszcze raz na swoje nieposłuszeństwo i swoje domaganie się absolutnej autonomii, ale na mocy tego, że jednoczy się z Chrystusem wysługującym mu łaskę, a w ten sposób może być synem z Synem. Dlatego św. Paweł mówi o „byciu współ-pogrzebanym” z Jezusem Chrystusem w chrzcie, o „współ-ukrzyżowaniu” starego człowieka, o umieraniu i życiu „z Chrystusem” (por. Rz 6,4–14). Wierzący jest przeznaczony do tego, „by się stał na wzór obrazu [...] Syna” (Rz 8,29). Istotą łaski sakramentu pokuty jest moc bycia z Synem. Podczas gdy chrzest jako sakrament przeznaczony dla wszystkich czyni uczestnikiem tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w całej jej rozciągłości, to inne sakramenty akcentują jakiś szczególny aspekt wydarzenia paschalnego. Sakrament pokuty czyni uczestnikiem śmierci Chrystusa, w której został wypowiedziany najwyższy i ostateczny sąd nad grzechem (por. Rz 8,13; Ga 3,14; Kol 2,14), oraz uczestnikiem Jego zmartwychwstania, w którym został On uznany i przyjęty przez Ojca. Mimo oczywistej różnicy między dziełem Chrystusa i dziełem nawracającego się grzesznika nie ma przeszkód, by nastąpiło w tym przypadku mistyczne zjednoczenie z Chrystusem wynagradzającym, na mocy którego grzesznik wypełnia także funkcję odkupieńczą i staje się uczestni-

³¹ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 8: DH 1690.

³² Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 279–332.

kiem wydarzenia odkupienia nie tylko dla siebie, lecz także dla świata, ponieważ odpuszczenie grzechów jest zawsze faktem społecznym.

Ta refleksja, mająca charakter rzeczywiście mistyczny, odpowiednio rozwinięta, może nam umożliwić konieczne wyjaśnienie także w odniesieniu do innego zagadnienia, które dzisiaj jawi się jako kontrowersyjne, a które dotyczy konkretnego wydarzenia sakramentalnego. Chodzi o stwierdzenie, któremu jeszcze Sobór Trydencki nadawał dużą wartość jako idei przewodniej w traktowaniu sakramentu pokuty³³ i które dzisiaj znika nawet z dokumentów kościelnych, a mianowicie, że do tego sakramentu na sposób wewnętrzny należy *charakter sędowniczy*³⁴. Ogólnie mówiąc, wskazuje on, że pokuta jest sakramentalną antycypacją sądu nad ludźmi zarezerwowanego Jezusowi Chrystusowi, że w pokucie szafarz reprezentuje Chrystusa Sędziego oraz że grzesznik dobrowolnie poddaje się temu najwyższemu osądowi.

Teologia współczesna dystansuje się od tej prawdy z tych racji, które zostały już wspomniane w odniesieniu do dzisiejszych nieporozumień dotyczących idei Boga i pojęcia grzechu. Często powraca się do znanego stwierdzenia Lutra, który mówił o „tyraniu spowiedzi usznej”. Tymczasem właśnie w tym miejscu sytuuje się decydujący moment, pozwalający na określenie specyfiki tego sakramentu w stosunku do chrztu, który dokonuje odpuszczenia grzechów w formie czystego aktu łagodności Bożej. Charakter sędowniczy stanowi nieodzowną podstawę uzasadnienia niektórych istotnych elementów sakramentu pokuty, takich jak osobiste wyznanie win, dzieła zadośćczyniące i autorytatywna absolucja. Aby to zrozumieć, należy przede wszystkim oczyścić interpretację sądu dokonującego się w sakramencie pokuty od wszelkich zestawień ze świeckim postępowaniem sądowym ani nie można tego wszystkiego sprowadzić do modelu spekulacji prawnej opartej na schemacie przestępstwo – kara. Podstawa teologicznego rozumienia sądu sytuuje się w ramach sądu miłosierdzia, którego – w wypełniającym momencie historii zbawienia – Ojciec dokonał nad Jezusem Chrystusem, a w którym teraz może uczestniczyć także człowiek jako żyjący w zainaugurowanym przez Niego czasie ostatecznym. Jest więc uczestniczeniem w sądzie ostatecznym, który dla chrześcijanina dokonał się wraz z przyjęciem sakramentu chrztu. Celem tego sądu – inaczej niż ma miejsce w sądzie ziemskim – nie jest zewnętrzne potępienie lub zewnętrzna deklaracja rozgrzeszenia, ale wyzwolenie wewnętrzne i wynagrodzenie za obiektywnie istniejącą winę, a tym samym odnowienie religijnej relacji człowieka z Bogiem, która jest antycypacją komunii eschatologicznej³⁵.

³³ Por. Sobór Trydencki, *Doktryna o sakramencie pokuty*, rozdz. 2: DH 1671.

³⁴ Por. tamże, rozdz. 6: 1685; por. kan. 9: DH 1709.

³⁵ W tym miejscu wyjaśnia się, dlaczego element boskiego przebaczenia i ludzkiego wyznania grzechu teologia katolicka traktuje jako jeden z istotnych aspektów pojęcia religii i samego wyznania wiary. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 81, a. 1.

Uznanie, że człowiek upodabnia się do Chrystusa, podejmując ekspiację i przyjmując Boży sąd łaski, umożliwia także głębszą ocenę – na poziomie praktyczno-religijnym – miejsca człowieka-grzesznika w sakramencie pokuty. Tutaj manifestuje się cały personalizm tego sakramentu, który dzisiaj słusznie usiłuje się podkreślić, chociaż jego podstaw często nie szuka się w tym miejscu. We wspomnianej psychologizacji, której poddane są interpretacje tego sakramentu, wierni są zawsze narażeni na niebezpieczeństwo traktowania siebie jako penitentów, a zatem i innych, w pewnym sensie jako moralnie niższych, bądź też mogą uważać się za upokorzonych przez spowiedź i pokutę, za sprowadzonych do roli „nędznych grzeszników”, którzy muszą wstydzić się i czuć się poniżeni. Podobne dwuznaczności, które są oczywiście niebezpieczne dla sakramentu pokuty, nie pojawiają się, jeśli zostanie dobrze ujęta kwestia specyficznego upodobnienia do Chrystusa, dokonującego się w sakramencie pokuty. Jest się wtedy w stanie uznać, że grzesznik wyznający swoje winy wznosi się na poziom szczególnej godności i wewnętrznej wielkości. W swojej grzesznej sytuacji urzeczywistnia coś z tego, co Max Scheler – idąc po linii analizy filozoficznej – określił jako „wieczne w człowieku”, ale co tylko myśl teologiczna może określić bardziej szczegółowo, gdy sięga do idei upodobnienia do Chrystusa w dziele ekspiacji i odkupienia. W takim przypadku egzystencja wierzącego osiąga nowy i szczególny charakter egzystencji w Jezusie Chrystusie, gdyż wchodzi on w Jego dzieło w jego kluczowym momencie i w jego szczególnej skuteczności.

Refleksje te prowadzą do podjęcia ostatniego aspektu szczególnej „jakości” zbawczej tego sakramentu, aspektu, który należy dowartościować także pod względem osobistym, ale który równocześnie ściśle łączy się z kwestią eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty.

WYDARZENIE EKLEZJALNE

Z kwestii dotyczącej specyficznego upodobnienia do Chrystusa urzeczywistnianego za pośrednictwem pokuty może zostać wyprowadzony ostatni szczególny charakter należący do natury zbawczej tego sakramentu, a mianowicie charakter najbardziej intensywnego zaangażowania osobistego oraz współuczestnictwa w nim ze strony człowieka, który nie ma sobie równego w żadnym sakramencie.

Jako „mozolny chrzest” i „*operosa probatio* – pracowite doświadczenie”, pokuta zawsze miała na celu doprowadzenie penitenta do szczególnego współuczestnictwa w dziele odpuszczenia grzechów, które w Kościele prowadziło niekiedy do jednostronnych w sensie rygorystycznym interpretacji, niemających ścisłego uzasadnienia na poziomie teologicznym, jak na przykład u św. Cypriana z Kartaginy († 258), który dziełom pokutnym penitenta przypisywał – a więc tego się wówczas

wymagało – pełną wartość zadośćczynną i traktował *satisfactio* jako integralne przeciwieństwo grzechu³⁶.

Mimo prezentowanych braków zasadniczy cel takich ujęć był zawsze skoncentrowany na upodobnieniu się penitenta do Jezusa Chrystusa w Jego dziele odkupienia. Takie upodobnienie nie mogłoby bowiem być zrozumiane i urzeczywistniane w sensie realnym, jeśli grzesznik nie wzięłby na siebie także kary – goryczy cierpienia, która wypływa z grzechu, zadośćczyniąc w ten sposób za swój grzech. Ta zresztą myśl o bolesnym wynagrodzeniu za grzech, urzeczywistnianym w zjednoczeniu z odkupieńczym dziełem Jezusa Chrystusa, bardzo szybko została pogłębiona w tym sensie, że akcent z działania zewnętrznego został przesunięty na żal wewnętrzny oraz na centralny akt osobowy, którym jest nawrócenie (*metanoia*). Jednocześnie to nawrócenie nigdy nie mogło być rozumiane jako wydarzenie wyłącznie wewnętrzne i duchowe, ponieważ także właśnie w widzialnym wydarzeniu sakramentalnym musiała ona uzewnętrznić się i niejako zmaterializować. U źródeł tego wszystkiego stało w pewnym czasie przekonanie, powiększające odpowiedzialność za grzech, według którego grzech popełniony po chrzcie przez chrześcijanina byłby cięższy od grzechu popełnianego przed chrztem lub popełnianego przez poganina. Ponieważ wierzący grzesznik już żył we wspólnocie z Chrystusem, musiał zaangażować się w przywrócenie tego zjednoczenia. Z tej racji, która już sama przez się nie ma charakteru ascetycznego lub tylko etycznego, ale opiera się na osobistej relacji ochrzczonego z Chrystusem, wyłonił się wymóg, aktualny tak wówczas, jak i obecnie, szczególnego uczestniczenia grzesznika w wynagrodzeniu za grzech osobisty. To uzasadnione przekonanie otrzymało następnie tak silną i trwałą strukturę teologiczną, że dzieła penitenta, czyli skonkretyzowana *metanoia*, były nawet traktowane jako materia konieczna dla tego sakramentu, bez której nie może on mieć miejsca. W konsekwencji spowiedź jest jedynym sakramentem, którego przyjęcie w stanie niegodności jest równocześnie przyjęciem ważnym i godziwym.

Ta *operosa probatio*, wtedy jak i dzisiaj, była uzasadniona tym, że Bóg traktuje poważnie grzesznika i nie usprawiedliwia go bez jego osobistego współdziałania. Była to ta sama myśl, którą Augustyn lapidarnie wyraził w znanej formule: „*Quis te creavit sine te, non te iustificat sine te*”³⁷. Jest to zasada globalnie charakteryzująca rozumienie sakramentów w Kościele katolickim, ponieważ sakramenty nie tylko są – jak dzisiaj niejednokrotnie mówi się, nawiązując do ewangelickiej teologii słowa – zgodą na zbawienie, która zostaje widzialnie potwierdzona, czy też „słowem definitywnym”. Sakramenty jednak nie są słowem, którego człowiek ma wysłuchać i biernie przyjąć, ale są „działaniami” Jezusa Chrystusa, zwraca-

³⁶ Por. Cyprian, *Epistola* 15, 1.

³⁷ Augustyn, *Sermo* 119, 13.

jącymi się do człowieka jako roszczenie egzystencjalne, a on jest wezwany do uczestniczenia w nich przez swoje osobiste działanie³⁸.

Działanie człowieka w żadnym sakramencie nie jest oczywiście tak silnie zaakcentowane i tak intensywne, jak w sakramencie pokuty. Jednak nie dokonuje się to ze względu na wymóg karcenia lub samoumartwienia, ale raczej ze względu na głębokie uznanie, że odwrócenie się od grzechu (*metanoia*) jest możliwe tylko wtedy, gdy osoba jest integralnie zaangażowana, co nie ma nic wspólnego z bezdusznym rygoryzmem. Osobista decyzja przeciw Bogu nie może być wyeliminowana bez ponownego zwrócenia się do Boga, tak samo poważnego i całkowitego. Chrześcijaństwo pierwotne stało na stanowisku, że nawrócenie dokonujące się tylko w sposób wewnętrzny jest narażone na niebezpieczeństwo stania się pokutą pozorną (*simulatio paenitentiae*), prowadzącą tylko do pozornego pojednania. Te podstawowe zasady, które zostały wyprowadzone z osobistej odpowiedzialności penitenta, mogą dzisiaj odegrać dużą rolę w wyjaśnianiu szczególnie dyskutowanej aktualnie kwestii, dotyczącej motywacji osobistego wyznania winy. To wyznanie – jako zasada – nie ma na celu upokorzenia czy samoumartwienia penitenta, ale wynika z personalistycznego uznania (które ma także znaczenie psychologiczne), że grzech zostaje tym bardziej odrzucony i oddalony od człowieka, im bardziej otwarcie zostaje wyznany w autentycznym samoosądzeniu w obliczu Boga, jak i w obliczu brata, z tym że ten brat musi otrzymać od Kościoła misję odpuszczania grzechów. Zaangażowany w analizę kwestii z pogranicza psychiatrii i teologii, niemiecki psychiatra Albert Görres znacząco zauważył: „Sumienie, które milczy, jest sumieniem chorym; człowiek niezdolny do uznania swojej winy i który nadal cierpi z jej powodu, nie jest człowiekiem wyzwolonym, ale kaleką duchowym”³⁹. W 1983 roku, czasie Synodu Biskupów poświęconego pokucie i pojednaniu w Kościele kard. Joseph Ratzinger mówił:

Tylko jeśli [wina] wychodzi na jaw za pośrednictwem oskarżenia człowiek powraca do wspólnoty z innymi ludźmi i staje się istotą społeczną. Odrzucając wyrażenie winy zamyka się w sobie i uchyla się od więzi społecznej. Tylko osobiste wyznanie jest aktem rzeczywiście społecznym. Ci, którzy – pod pretekstem racji społecznych – niszczą ją, są fałszywymi prorokami⁴⁰.

Wśród rozmaitych analiz zagadnienia osobistego wyznania win dla otrzymania przeznaczenia na uwagę zasługują wypowiedzi Paula Ricoeura, który na drodze filozoficznej uzasadnia, że takie wyznanie sytuuje się w szukanej przez dzisiejszego człowieka perspektywie nadziei. Kwestia nabiera więc szczególnej

³⁸ O znaczeniu słowa w sakramencie por. E.J. Killmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice*, t. 1: *Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988, s. 245–251. O znaczeniu zbawczym słowa por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 183–196.

³⁹ Cyt. za: J. Ratzinger, *La celebrazione del sacramento*, s. 5.

⁴⁰ Wypowiedź opublikowana w: G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi del 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre – 29 ottobre 1983)*, Roma 1985, s. 263.

aktualności w świecie, który żyje pod naciskiem rozmaitych form beznadziejności czy wprost rozpaczy⁴¹.

Warunki, które wraz ze strukturą sakramentu pokuty zostały nałożone na osobę, nie mogą być także posądzane o rygoryzm etyczny lub jednostronny ascetyzm, ponieważ począwszy od czasów Kościoła pierwotnego, wrażliwość wierzących coraz precyzyjniej uznawała, że grzech nie może być odpuszczony lub wynagrodzony przez samego grzesznika, ale tylko przez samego Boga, który ponadto udziela nawracającemu się grzesznikowi łaski. W przypadku sakramentu kwestia ta została zintegrowana z eklezjalnym wymiarem pokuty.

Wymiar eklezjalny, odpowiadający charakterowi sakramentu pokuty, znalazł szczególnie jasne wyrażenie w starożytnej pokucie kościelnej, która realizowała się publicznie w formie ekskomuniki i pojednania. Opierała się na przekonaniu, że grzesznik nie zaciąga winy tylko w stosunku do dalekiego i transcendentnego Boga, ale także w stosunku do Chrystusa żyjącego w Kościele. Wychodząc z tego przekonania, Kościół nie rozciągnął na grzesznika swojej władzy nakładania pokuty, która w gruncie rzeczy jest władzą boską, ale przede wszystkim podjął wraz z grzesznikiem dzieło ponownego włączenia go do komunii świętych. Tutaj znajdują wyjaśnienie częste zachęty kierowane przez Ojców Kościoła do wiernych, aby wynagradzać, składać ofiary, modlić się w zjednoczeniu z grzesznikami. Św. Ambroży stwierdza więc: „Cały Kościół bierze na siebie ciężar grzesznika, któremu ma towarzyszyć w jego cierpieniu swoim płaczem, modlitwą i bólem”⁴². Łączy się z tym także ciągle zapewnienie penitentów, że Kościół jest solidarny z nimi i że – na mocy łaski i pełni Ducha, którą jest przyodziany – uczestniczy w wynagrodzeniu i w uzdrowieniu grzechu, a tym samym we włączeniu na nowo grzesznika do komunii świętych⁴³.

Św. Augustyn, który dokonał znaczącego usystematyzowania teologii pokuty, stale przypominał, że pokuta może być skuteczna tylko w łonie Kościoła, ponieważ tylko Kościół może skutecznie wstawiać się za grzesznikami przed obliczem Boga. Taki jest na przykład sens jego zachęty: „Czyńcie pokutę, tak jak jest czyniona w Kościele, aby Kościół modlił się za was”⁴⁴. Znaczenie, które zostało przyznane współdziałaniu Kościoła, ujawnia się także w sposobie traktowania aktu zwieńczającego postępowanie pokutne, czyli pojednania. Istniało ogólne i zakorzenione przekonanie, że w pojednanie dokonywane przez biskupa lub kapłana, czyli w definitywne zwolnienie penitenta z winy, udzielane na mocy władzy wiązania i rozwiązywania danej Kościołowi, faktycznie i wewnętrznie włącza się cały Kościół, oczywiście Kościół w swoich świętych, w swoich członkach, ożywionych

⁴¹ Por. K. Mrówka, *Filozoficzny sens przebaczenia*, Tarnów 2008.

⁴² Ambroży, *De paenitentia* 1, 15.

⁴³ Por. P. Ganne, *La route vers la vie. Péché, pardon et communion des saints*, Québec 2006, s. 87–126.

⁴⁴ Augustyn, *Sermo* 392, 3.

przez Ducha Świętego. Stąd też Ojcowie często mówili o Kościele jako „Matce pokutującej”. W XII wieku Izaak ze Stella pisał: „Tylko Chrystus cały jako Głowa złączona z Ciałem, czyli Chrystus z Kościołem, może odpuszczać grzechy”⁴⁵.

Specyficzny element eklezjalny sakramentu pokuty, który tutaj się wyłania, jest dzisiaj najłatwiej akceptowany i najmniej kontestowany, chociaż równocześnie ciągle nie zostaje wyrażony w swoim znaczeniu faktycznym lub nawet jest źle rozumiany. Ma to miejsce tam, gdzie na przykład utrzymuje się, że w liturgiach pokutnych lub zbiorowych praktykach pokutnych wymiar eklezjalny znajduje bardziej autentyczne wyrażenie niż w spowiedzi indywidualnej. Kto jednak rozważy to stwierdzenie w perspektywie teologii sakramentów, łatwo dostrzeże kryjący się w tym błąd. Nie odrzucając pozytywnego znaczenia rozwijających się nabożeństw pokutnych, trzeba powiedzieć, że wspólnota grzeszników (którą z założenia jest wspólnota zgromadzona na nabożeństwie pokutnym) naprawdę może modlić się do Boga o odpuszczenie grzechów, a także otrzymać odpuszczenie grzechów lekkich. Jednak grzesznicy nie reprezentują rzeczywiście komunii świętych, która jako jedyna uczestniczy w odpuszczeniu grzechów. Już z samego tego powodu, a można by podać jeszcze wiele innych, trzeba uznać za nieuniknioną konsekwencję to, że w nabożeństwach pokutnych nie może wyrazić się wymiar eklezjalny pokuty. Stąd też słusznie podkreśla się potrzebę jasnego rozróżniania – zarówno w teorii, jak i w praktyce – między nabożeństwem pokutnym i sprawowaniem spowiedzi sakramentalnej⁴⁶.

Na linii tego tradycyjnego przekonania kościelnego sytuuje się ten nurt teologii protestanckiej, który zabiega o przywrócenie spowiedzi indywidualnej. Jest to nurt wystarczająco znaczący, który zasługuje na zauważenie także w refleksji katolickiej, szukającej egzystencjalnych uzasadnień dla sakramentu pokuty. Na zauważenie zasługuje wypowiedź Dietricha Bonhoeffera: „W tym jedynym bracie, któremu wyznaję mój grzech i który odpuszcza mi grzech, już spotkałem całą wspólnotę”⁴⁷. Inny przedstawiciel tej tradycji stwierdza: „Gdzie praktykuje się spowiedź” i gdzie „każdy wierzący wie o swoim bracie, że on spowiada się osobiście, tam rodzi się wspólnota”⁴⁸. Oznacza to, że osobista spowiedź sakramentalna jest znacząca pod względem eklezjalnym – opierając się na niej, nabiera znaczenia i mocy także wspólnotowa pobożność pokutna. Praktyka już pokazała, że ogólne rozgrzeszenie nie może zastąpić indywidualnego wyznania grzechów i – co więcej – tam, gdzie zostaje ono zagubione, tam z biegiem czasu zanika także kolektywna praktyka pokutna.

⁴⁵ Izaak ze Stella, *Sermo* 2.

⁴⁶ Por. *Obrzędy pokuty*, nr 37.

⁴⁷ D. Bonhoeffer, *Gemeinsamen Leben*, 8. Aufl., München 1970, s. 98.

⁴⁸ E. Zellweger, *Beichte und Vergebung*, Basel 1959, s. 13.

* * *

Przywołane w niniejszym opracowaniu niektóre elementy doktryny sakramentu pokuty i pojednania, zwłaszcza jej aspekty chrystologiczne, wskazują bardzo wyraźnie, że jest to sakrament, w którym urzeczywistnia się wzajemna relacja, wcielana po ludzku, Jezusa Chrystusa Odkupiciela i wierzącego-grzesznika, w czym uczestniczy Kościół jako Matka pokutująca i uświęcająca. Dokonuje się to na mocy uczestniczenia w obiektywnej rzeczywistości pojednania dokonanego przez Chrystusa, osądzającego swoją męką i śmiercią ludzki grzech. Spowiedź jawi się więc jako sakrament zstępującej miłości Boga, która w Kościele zniża się do człowieka, aby dać mu się łaskawie do dyspozycji, jeśli chce przekroczyć samego siebie w swojej sytuacji grzechu. W sakramencie pokuty i pojednania ma więc miejsce teofania Boga Odkupiciela i powrót człowieka – w Chrystusie – do Ojca mocą Ducha Świętego. Św. Ambroży wyjątkowo trafnie stwierdza: „Facies ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti, in tuis te invenio sacramentis”⁴⁹. Tylko odkrycie tych aspektów sakramentu pokuty może być drogą do skutecznego pokonywania kryzysów, które się pojawiają w religijnym spojrzeniu na niego i korzystaniu z jego dobrodziejstw duchowych.

BIBLIOGRAFIA

- Bonhoeffer D., *Gemeinsamen Leben*, 8. Aufl., München 1970.
- Bozzolo A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999.
- Bunini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983.
- Caprile G., *Il Sinodo dei Vescovi del 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre – 29 ottobre 1983)*, Roma 1985.
- Caselles H., *La Bible et son Dieu*, Paris 1989.
- Chapelle A., *Les Fondaments de l'Étique. La symbolique de l'action*, Bruxelles 1988.
- Galot J., *Eucaristia e penitenza. Problema teologico e pastorale*, „La Civiltà Cattolica” 125 (1974), s. 132–141.
- Ganne P., *La route vers la vie. Péché, pardon et communion des saints*, Québec 2006.
- Haag H., *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündlehre*, Stuttgart 1966.
- Killmartin E.J., *Christian Liturgy: Theology and Practice*, t. 1: *Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988.
- Manders H., *Un Dieu qui restaure toutes choses. L'aspect de la réconciliation des prières eucharistiques romaines*, „Concilium” [fran.] 61 (1971), s. 103–111.
- Moysa S., *Słowo zbawienia*, Kraków 1974.
- Mrówka K., *Filozoficzny sens przebaczenia*, Tarnów 2008.
- Ocariz F., *La realtà del peccato nella cultura e nella catechesi della Chiesa*, w: *Salvezza cristiana e culture odierne*, praca zbior., t. 2, Torino–Leuman 1985, s. 281–294.

⁴⁹ Ambroży, *Apologia prophetae Davis* 12, 58.

- Poschmann H., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse in ältesten Christentum bis Cyprian un Origenes*, Bonn 1940.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Zum Begriff des Sakramentes*, München 1979.
- Ratzinger J., *La celebrazione del sacramento con l'assoluzione generale*, „L'Osservatore Romano” [wł.], 27 II 1985, s. 5.
- Scheffczyk L., *Die Heiligkeit Gottes. Ziel und Form der Christenleben*, w: *Gott der Heilige und das Heil*, Hrsg. L. Scheffczyk, H. Schlier, Th. Schnitzler, St. Augustin 1979, s. 15–46.
- Schillebeeckx E., *Chrystus Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.
- Schönborn Ch., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002.
- Speyr A. von, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1992.
- Yanguas J.M., *Llamada universal a la santidad, preceptos e consejos*, w: *Dar rasón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, ed. T. Trigo, Pamplona 2004, s. 1075–1091.
- Zellweger E., *Beichte und Vergebung*, Basel 1959.
- Ziegenaus A., *Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975.

THE SACRAMENT OF PENANCE. CONTEMPORARY CRISIS AND THE DOCTRINAL RESPONSE

Summary

The sacrament of Penance and Reconciliation – a confession – in the recent decades has become a subject of manifold theological interpretations which have influenced its practicing. Recursively suggested interpretations have resulted in various critical moments in its practicing, or at least they contribute to the rise of suspicions directed at it. The situation calls for reconsideration of certain aspects of the theology of the sacrament of Penance and Reconciliation. It appears that the Church doctrine preserved in this matter implies the need for consideration of the three most vital questions, namely: what is the specific grace of the sacrament of Penance, what does the likeness of Christ, resulting from this sacrament, consist in, and how is the actual ecclesiality of the sacrament manifested. This article focuses on these three questions, positioning itself in a direct reference to the mentioned symptoms of the crisis in the sphere of sacramental penance. In the case of the first question the reader's attention is brought to the relation between the sacrament of Penance and Baptism, which makes it possible to grasp the specificity of sacramental penance. The second question emphasises the truth that the likeness of Christ the Redeemer, who through his death judges men's sins, may be achieved only by penance. As far as the third question is concerned, it is reminded that through conversion and penance

a Christian renews his bond with the Church that in turn supports the sinner in the act of conversion and penance.

Keywords: penance, reconciliation, conversion, confession, sacramental grace, Church

Słowa kluczowe: pokuta, pojednanie, nawrócenie, spowiedź, łaska sakramentalna, Kościół