

Teologia sakramentu pokuty i pojednania. Deficyty i propozycje

The Theology of the Sacrament of Penance and Reconciliation
– Deficiencies and Suggestions

Teologiczne usytuowanie sakramentu (pokuty i pojednania)

Teologia sakramentu pokuty i pojednania nie jest truizmem. Każdy sakrament, żeby mógł właściwie spełniać swoją funkcję, domaga się dobrego ugruntowania w refleksji teologicznej. W nawiązaniu do św. Augustyna średniowieczny teolog Piotr Lombard w *Sentencjach* określił przedmiot teologii jako jedność *res* i *signa*, chodzi zatem o naukę o rzeczywistości i o znakach¹. Schemat ten nawiązywał do starożytnego podziału św. Bazylego na *teologię* jako doktrynę o Bogu i *ekonomię* rozumianą jako historię zbawienia. Teologia miałaby zajmować się tajemnicą Boga w Nim samym, natomiast ekonomia skupiać się na tajemnicy zbawienia realizowanego przez Chrystusa². Tak więc w całej historii teologii za właściwy jej przedmiot (*subiectum* – podmiot) uważano Boga, który udziela się w historii i znakach (*signa*). Zatem *res* stanowiłaby właściwy przedmiot refleksji teoretycznej, natomiast *signa* obejmowałyby sferą szeroko pojętej soteriologii, czyli nauki o Kościele i sakramentach, jako refleksję nad dokonującym się zbawieniem „tu” i „teraz”. Zasada ta znalazła swoje bezpośrednie przełożenie w rozumieniu sakramentu u wspomnianego już Lombarda, który wymienia dwa jego elementy: zewnętrzny znak (*sacramentum tantum*) oraz wewnętrzną rzeczywistość, czyli wspólnotę życia z Bogiem (*res sacramenti*)³, definiując jednocześnie: *Sakramentem we właściwym tego słowa znaczeniu nazywa się to, co jest znakiem łaski Bożej i formą niewidzialnej łaski w taki sposób, że ją wyobraża i jest jej przyczyną. Zatem sakramenty zostały ustanowione nie tylko po to, by oznaczały łaskę,*

¹ Por.: P. Lombard, *I Sent*, I, c. 1, 1.

² Por.: Bazyli, *Epistula*, 8, 3; *Adversus Eunomium*, PG 29, 577.

³ Por.: P. Lombard, *IV Sent*, d. 22, c. 2.

*ale żeby również uświęcały*⁴. W świetle powyższego sakrament jawi się jako ustanowiony przez Chrystusa znak, który oznacza wewnętrzną łaskę i przez jego spełnianie udziela jej. Ta współzależność, a właściwie jej rozumienie i interpretacja zawsze rodziły liczne napięcia (np.: rozumienie obecności Chrystusa w Eucharystii na sposób platońskiego modelu „rzeczywistość-obraz” czy kwestii chrztu jako znaku [*signum*], w którym realizuje się indywidualizacja oraz konkretyzacja Jezusa Chrystusa [*res*] w życiu chrześcijanina) i mniej lub bardziej wpływały na jakość życia sakramentalnego. Dlatego należałoby tutaj krótko wspomnieć historyczne osiągnięcia na polu dialogu między sakramentologią ogólną (*de sacramentalis in genere*) a szczegółową (*de sacramentis in specie*). Sakramentologia ogólna pokazuje przede wszystkim, czym jest każdy sakrament, który ma jedno źródło w Chrystusie i urzeczywistnia się w Kościele, natomiast sakramentologia szczegółowa umiejscawia te znaki w życiu człowieka odkupionego. Dzięki sakramentologii ogólnej można było wyjaśniać w świetle jednego pojęcia podstawowego, ale przede wszystkim wyodrębnić każdy ze znaków łaski jako sakrament ustanowiony przez Chrystusa. Pozwoliło to uniknąć dowolności interpretacyjnej, ale także powiązać naukę o sakramentach z innymi dziedzinami: antropologią, chrystologią, eklezjologią, charytologią, liturgiką, teologią pastoralną. Za sprawą sakramentologii szczegółowej z większą jasnością dostrzeżono specyfikę łaski, która zostaje nam darowana w każdym z siedmiu sakramentów. Każdy z nich udziela *konkretnej* łaski Chrystusa, zawsze jedynej i wyjątkowej. Nie jest to jakaś abstrakcyjna *gratia Dei*. Siedmiu sakramentów nie należy więc umieszczać pod parasolem drugorzędnego i wtórnego pojęcia sakramentu.

Ta ogólna charakterystyka pokazuje, że niewłaściwy stosunek między *signa* i *res* – a zwłaszcza ich „rozchodzenie się” – rodzi liczne nieprawidłowości w praktyce sakramentalnej (urzeczowienie, automatyzm, formalizm, powierzchowność, magiczność). Wniosek nasuwa się jeden: im bardziej będziemy potrafili objąć intelektualnie *res*, czyli to, czym zajmuje się cała teologia (*theos-logos*), tym owocniejsze będzie sprawowanie sakramentów (*signa*).

Współczesne doświadczenia. Trudności i zagrożenia

Po wstępnych uwagach, mających na celu podkreślenie teologicznego charakteru znaku sakramentalnego, należy teraz przejść do

⁴ Tamże, d. 1, n. 2.

omówienia sakramentu pokuty i pojednania, zaczynając od ukazania go w kontekście współczesnych doświadczeń. Jak wiadomo, przechodził on, zwłaszcza w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, największą spośród wszystkich sakramentów ewolucję (tzw. triada montanistów, pokuta kanoniczna, pokuta „taryfikowana” itd.). Trudności związane z tym sakramentem istnieją i obecnie. W literaturze przedmiotu wskazuje się na przynajmniej dwa główne symptomy (ilościowy i jakościowy) współczesnego kryzysu, które na poziomie *praxis* uwidaczniają się w postaci: spadku liczby osób przystępujących do spowiedzi, zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży, a także obniżenia się jakości w spowiadaniu się. Drugi z wymienionych symptomów każe nam zastanowić się nie tylko nad tym, „czy się jeszcze spowiadamy”, ale „jak się spowiadamy”, co wymaga bardzo subtelnej analizy zjawisk jemu towarzyszących, na które składa się pooświeceniowy kryzys historyczny (kwestionujący aktualną dyscyplinę sakramentu) oraz egzystencjalny (uwalniający współczesnego człowieka od poczucia winy). Byłoby jednak sporym uproszczeniem stwierdzenie, że powyższe trudności są po prostu wyrazem zaniku wiary. Czynniki te są o wiele głębsze, dotyczą bowiem głębokich zmian społeczno-kulturowych, mających decydujący wpływ na charakter sakramentu pokuty i pojednania. Spróbujmy wymienić najważniejsze przejawy wspomnianego kryzysu oraz ich przyczyny. Z całą pewnością diagnoza ta – niewyczerpująca się w wymienionych poniżej aspektach – będzie pomocna w nakreśleniu szans i sposobów przezwyciężenia tego kryzysu⁵.

Niektóre przejawy „kryzysu”⁶

1) Niechęć do spowiadania się w konfesjonale (przez „kratę”) w atmosferze pewnej anonimowości.

2) Infantylnizm w wyznawaniu grzechów, a także formalizm i rutyna jako owoce zbyt częstej i powierzchownej spowiedzi.

⁵ O współczesnych zagrożeniach sakramentu pokuty i pojednania traktują m.in.: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, red. K. Głombik, Opole, 2011; J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996; A. Skowronek, *Z teologicznej problematyki pokuty*, w: *Sakrament pokuty*, red. A. Skowronek, Katowice, 1980; R. Rak, *Sakrament pokuty i jego współczesne zagrożenia*, w: *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, Katowice 1995, s. 134–144; A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992; J. Saraiva Martins, *Il mistero del perdono. Reconquillazione e penitente*, Roma 1991; B. Bro, *Znak przebaczenia*, Warszawa 1977.

⁶ Należy uściślić, że słowo „kryzys” odnosi się do praktyki sakramentalnej, nie zaś do samego sakramentu, który w swej Boskiej konstytucji i wynikającej z niej stałości i świętości nigdy nie będzie naruszony jakkolwiek sytuacją kryzysową.

3) Schematyczność rachunków sumienia nastawionych na proste wyliczenie grzechów.

4) Nieumiejętność spowiadania się wynikająca z braku odpowiedniego przygotowania się do sakramentu, a także nieudolność w sposobie dialogowania. Umiejętność prowadzenia dialogu (szacunek, wczucie się w sytuację penitenta, postawa słuchania, cierpliwość, akceptacja, brak pośpiechu) sprzyjają atmosferze wzajemnego zaufania i zrozumienia.

5) Rozczarowanie spowiedzią związane z bezskutecznością uwolnienia się od poczucia winy i brakiem zmiany swojej sytuacji egzystencjalnej. Najczęściej zgłaszane przez penitentów uwagi: „nie czuję się wielkim grzesznikiem”, „wciąż popełniam te same grzechy”, „nie czuję potrzeby spowiadania się”, „spowiadanie się jest upokarzające”, „nie umiem się spowiadać”⁷. Liczni penitenci ciągle jeszcze tkwią w nieświadomym przekonaniu, że sam sakramentalny znak zastąpi skruchę i nawrócenie. Hiperbolizując nieco: dla wielu największy kłopot związany z tym sakramentem to jak nie zgrzeszyć między „kratką” konfesjonału a „balaskami”.

6) Odejście od spowiedzi spowodowane pytaniami dotyczącymi sfery seksualnej. Niektórzy twierdzą, że godność osoby nie dopuszcza narzucania obowiązku przekazywania intymnych spraw sumienia komuś drugiemu, choćby nawet dokonywało się to tajnie i pod sekretem. To duchowe obnażanie się spotyka się z ostrym zarzutem „psychicznej tortury”. Dlatego należy uświadamiać penitentom, że spowiedź jest dobrowolnym wyznaniem grzechów przed osobiście wybranym spowiednikiem, do którego ma się zaufanie.

7) Brak zrozumienia dla pośredniczącej roli Kościoła i kapłana w rozgrzeszaniu w myśl zasady: „Absolucję mogę otrzymać bezpośrednio od Boga”. Współczesnemu człowiekowi, nastawionemu na bezpośrednie doznawanie, przeżywanie, potęgowanie wrażeń, coraz trudniej przyjąć rolę pośredników.

8) Pojawiające się w kontekście sakramentu pokuty i pojednania elementy duchowości o charakterze manichejskim, gnostyckim i pelagiańskim (przykładem mogą być nadużycia w kontekście tzw. spowiedzi „furtkowej”).

⁷ Zob.: J.S. Płatek, dz. cyt., s. 24–26.

Przyczyny pojawiających się trudności

1) Zaciemnienie zmysłu religijnego, na który największy wpływ mają procesy laicyzacyjne społeczeństwa. Sytuacja ta rodzi próby uwolnienia się od odpowiedzialności, podsuwając „iluzję bezgrzeszności”. Niekiedy uznaje się, że anonimowe i niepoznawalne procesy historyczne pozwalają jednostce zrzucić z siebie ciężar odpowiedzialności za dokonywane zło.

2) Osłabienie świadomości grzechu na poziomie tzw. ateizmu praktycznego, czyli myślenia i działania jakby „Bóg nie istniał”, co często wiąże się z niewłaściwym obrazem Boga, rozumianego jako strażnik porządku moralnego. Zafałszowany obraz Boga decyduje o tym, że wielu wierzących nie potrafi wyjść przez całe swoje życie z podstawowego poczucia własnej grzeszności, aby przyjąć postawę wolności dzieci Bożych. W przeszłości temu zafałszowanemu obrazowi Boga, wywołującemu zagrożenie, towarzyszyło nierzadko nadużywanie władzy duchowej kapłanów przez przesunięcie jej w obszar społecznych relacji.

3) Odrzucenie norm moralnych, spowodowane rozpadem tzw. oczywistości moralnej w społeczeństwach pluralistycznych. Badania socjologiczne mówią o coraz większej rozbieżności między nauką Kościoła (zwłaszcza w kwestiach moralności seksualnej i obyczajów) a przekonaniami i postępowaniami wiernych. Jak wspomnieliśmy, istnieje przekonanie, że sfera intymna powinna być pozostawiona decyzji sumienia bez wpływów z zewnątrz, nie wykluczając spowiednika. Tendencji tej sprzyja indywidualistyczne podejście do religijności w ogóle, tzw. prywatyzacja wiary, prowadząca do rozluźnienia, a nawet zerwania związków ze wspólnotą kościelną (parafialną). Coraz częściej, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich, wierni szukają na „własną rękę” sposobów, gdzie będą mieli realizować własne potrzeby religijne i duchowe (religia jako „produkt” oraz element wolnego rynku).

4) Wypaczenie pojęcia skruchy (*contritio*), które najpierw oznacza wewnętrzne rozdarcie spowodowane grzechem, czyli wewnętrzny ból, będący w swej istocie przejawem świadomości wyobcowania od samego siebie, a następnie prawdę o zdystansowaniu się od grzesznej przeszłości.

5) Znikome dążenie do życia prawdziwie chrześcijańskiego, stymulowanego przez ciągły i dynamiczny rozwój duchowy oraz moralny. Niestety, sakrament ten jest pojmowany statycznie bez powiązania z życiem modlitewnym czy innymi sakramentami.

6) Indywidualistyczne podejście do spowiedzi, zapominające o jego eklezjalno-wspólnotowym charakterze. Należy pamiętać, że Jezusowy nakaz „związywania” i „rozwiązywania” współczesna egzegeza interpretuje eklezjologicznie, nawiązując do praktyki pokutnej pierwszych wspólnot kościelnych, gdzie władza wiązania i rozwiązywania oznaczała władzę wspólnoty, która ma moc wykluczyć grzesznika z pełnego uczestnictwa w jej życiu (zwłaszcza eucharystycznym) i konsekwentnie przyjąć go z powrotem po wypełnieniu warunków i wzbudzeniu w sobie nawrócenia⁸. „Związywanie” i „rozwiązywanie” więc stanowią dwa etapy jednego procesu jednania grzesznika z Kościołem.

7) Emocjonalne podejście do spowiedzi, skutkujące rozczarowaniem, że nie spełniły się nadzieje pokładane w sakramencie pokuty. Niektórzy oceniają wartość spowiedzi na podstawie tylko subiektywnego, najczęściej negatywnego, odczucia. Sakrament ten nie znosi bowiem możliwości nowych upadków, płynących z zakorzenionych wad, ale daje nowy impuls i siły do uwolnienia się spod dyktatu namiętności i determinizmu egoistycznych pożądań. Zbyt emocjonalne podejście do spowiedzi ogranicza pole widzenia, że sakrament działa przede wszystkim (*ex opere operato*) na mocy łaski Chrystusa, gwarantującej jego zbawczą skuteczność.

8) Styl życia nastawiony na afirmację siebie, niweczący postawę pokuty, wygodnictwo, nastawienie konsumpcyjne. Wyrazem tego jest – podsycana przez masową kulturę – pogoń za przyjemnościami i tanią rozrywką, co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania ludzkiego i chrześcijańskiego wysiłku i poświęcenia.

9) Braki w katechezie niezdolnej do kształtowania sumienia; wiele sumień nie było wychowanych do obszaru wolności w sytuacji rozstrzygnięcia w dziedzinie moralnego postępowania; przyczynił się do tego także bardziej moralizatorski aniżeli kerygmaticzny ton kazań i pouczeń w czasie nauki spowiedniczej.

10) Braki w przygotowaniu spowiedników, zwłaszcza w aspekcie teologicznym (np. co do jasności, co jest grzechem ciężkim, a co lekkim), problemy z dziedziny duchowości i mistyki, antropologii,

⁸ Wśród egzegetów pojawiają się jednak rozbieżności w interpretacji metafory „związywania” i „rozwiązywania”; jedni stwierdzają, że jest to metafora pochodzenia rabinistycznego i wyraża ideę uroczystego stwierdzenia, iż coś jest dozwolone (rozwiązywać) lub niedozwolone (związywać). Inni z kolei przyjmują patrystyczną interpretację (demonologiczną), według której „związać” znaczy oddać kogoś pod władzę szatanowi, zaś „rozwiązać” – przywrócić do społeczności sprawiedliwych. Por.: K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 91.

psychologii. Na to nakładają się – przynajmniej w odbiorze wiernych – rozbieżności w sferze głoszonych poglądów teologicznych (zamęt sumienia).

11) Kryzys autorytetu i wiarygodności Kościoła, któremu towarzyszą niedostatki związane z poziomem życia duchowego i moralnego, a także gorliwością szafarzy.

Szanse i zapowiedzi powrotu⁹

1) Wobec licznych podziałów w świecie tęsknota za pojednaniem.
2) Dowartościowanie aspektu antropologicznego pokuty i pojednania.
3) Świadomość grzeszności w Kościele, który jest znakiem, ale i miejscem nawracania się, oczyszczania i dążenia do świętości.

4) Wzrost świadomości społecznej grzechu i potrzeby pojednania się nie tylko z Bogiem, ale i z ludźmi.

5) Reforma liturgiczna: dowartościowanie Słowa Bożego i pojmowanie sakramentu jako znaku eklezjalnego.

6) Pozytywne zmiany w postrzeganiu Boga, zwłaszcza w nurcie pobożności i duchowości Bożego Miłosierdzia.

7) Podkreślanie terapeutycznego i wychowawczego znaczenia sakramentu pojednania (*sakrament uzdrowienia*). Spowiedź jest przede wszystkim potężnym środkiem wychowawczym w dźwiganiu człowieka wzwyż, dającym mu duchową siłę twórczą.

Propozycje przezwycięzenia „kryzysu”

Przejdźmy teraz do wskazania obszarów, na których istnieje możliwość przezwycięzenia wspomnianego kryzysu. Odwołując się do sugestii pojawiających się w literaturze przedmiotu¹⁰, spróbujmy je rozwinąć w świetle teologii systematycznej.

1) Pogłębienie *refleksji na temat natury sakramentalnej pokuty*, ze szczególnym uwzględnieniem pośredniczącej roli Kościoła jako podstawowego sakramentu zbawienia. Istotą tego sakramentu jest sakramentalna absolucja kapłańska jako skuteczny znak przebaczenia

⁹ Znaki pozytywne w odniesieniu do praktyki sakramentu podaje: W. Polak, *Sakrament pojednania i pokuty*, mps.

¹⁰ Zob.: J. Saraiva Martins, dz. cyt., s. 216–224, W. Polak, *Sakrament pojednania i pokuty*.

i pojednania, udzielony przez Boga Trójjedynego za pośrednictwem Kościoła, poprzedzona aktami penitenta: żalem za grzechy, wyznaniem i zadośćuczynieniem¹¹. Akty te stanowią osobisty, czytelny wyraz tego, że się grzesznik nawraca dzięki łasce Ducha Świętego, doświadczając pojednania z Bogiem w łonie Kościoła. Nie wolno zapominać, że celebrowanie tego sakramentu wpisuje się w szeroki kontekst życia eklesjalnego, mającego przecież charakter nawrócenia i pojednania: Eucharystii, postu, rachunku sumienia, jałmużny. Całe istnienie i wszelka działalność Kościoła stanowi jedno wielkie „nie” wobec grzechu. Dochodzi ono w posłudze słowa jednania, w zachętach moralnych (por. 2 Kor 5, 18 n.), w udzielaniu chrztu (por. Rz 6, 1), w sprawowaniu Eucharystii jako proklamacji pojednawczej śmierci Chrystusa za grzechy ludzi, w praktykach pokutnych, w postach modlitwach, napomnieniach braterskich, wreszcie w sądowniczym i ulaskawiającym działaniu Kościoła¹². W kontekście praktyki samego sakramentu należałoby zadbać, na ile to możliwe, o wspólnotowy charakter celebrowania tego sakramentu zgodnie z zaleceniami i ustaleniami *Ordo paenitentiae*.

2) *Znaczenie teologii Słowa Bożego w sakramencie pokuty i pojednania*. Wśród czynników skłaniających do przyjęcia teologii Słowa jako punktu wyjścia teologii sakramentu należy wymienić trzy: ustanowienie sakramentów; nauka Soboru Watykańskiego II o słowie przepowiadania, w którym jest dana prawdziwa obecność Pana, a więc zbawienie¹³; doktryna mówiąca o Kościele jako podstawowym sakramencie zbawienia. Refleksja ta pozwala uważać „słowo” za konstytutywny, a więc formalny (decydujący) element znaku sakramentalnego. Jakże wymowny w tym kontekście jest fakt, że dwa znaki sakramentalne nie posiadają widzialnej „materii”, ale – nie łamiąc sakramentalnej zasady *hylemorfizmu* (jedność elementu i słowa) – realizują się w samym słowie (absolucja kapłańska i przysięga małżeńska). Zwracając szczególną uwagę na drugi czynnik, należy powiedzieć, że słowo wypowiedziane w Kościele, szczególnie w przestrzeni liturgicznej, w imię nakazu Boga posiada charakter „ekshibytywny”, to znaczy udziela tego, co oznacza. W dotychczasowej teologii sakramenty były postrzegane jako coś całkowicie odmiennego od słowa, gdyż nie są tylko „poučeniem” na „temat czegoś”. Tak więc słowo Boże nie jest

¹¹ Por.: Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31/III.

¹² Por.: K. Rahner, *Bussakrament*, w: *Sacramentum mundi*, Freiburg Br. 1968, t. 1, s. 659.

¹³ Por.: *Sacrosanctum concilium*, 7; *Dei verbum*, 2.

tylko wstępem, komentarzem objaśniającym znak sakramentalny, ale jest *de facto* „wydarzeniem” łaski zbawienia (*Gnadenereignis*). Jest wydarzeniem zbawczym, gdyż łaska, w której wyłącznie można to usłyszeć, jest sama rzeczywistością zbawczą. W tym sensie cechuje je sakramentalny charakter. Ponieważ jest to słowo Jezusa, działa i sprawia to, co oznacza; sprawia, że uobecnia się to, co obwieszcza. Słowo to, jako wewnętrzny moment zbawczego działania, jest duchowym samoudzieleniem się Boga wobec stworzenia. Nie zmienia to faktu, że słowo i rzeczywistość pozostają w istotowo wzajemnym odniesieniu i tworzą jedność¹⁴. W oparciu o strukturę ludzkiej istoty, jedności ciała i duszy Karl Rahner dopuszcza możliwą gradację intensywności w doświadczeniu łaski (cielesności symbolu), co by oznaczało, że sakrament stanowi „szczytowy przypadek” wydarzenia słowa. Człowiek słuchając Słowa Bożego, wchodzi na różne „stopnie” intensywności doświadczenia obecności Chrystusa, aż do momentu „udanej” komunii z Nim w sakramencie, który „najbardziej” go angażuje.

3) *Pogłębienie nauki o grzechu* (osobistym i pierwotnym). Istotna jest tutaj nauka o kondycji człowieka, a mianowicie doświadczenie wewnętrznej sprzeczności i rozerwania, myślenia i działania: *nie rozumiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę* (Rz 7, 14–25). Paweł mówi tutaj o doświadczeniu wyobcowania człowieka od siebie samego, pewnej podstawowej niemożności sprostania sytuacji życiowej, w której się znajduje. Doświadczenie to nakierowuje na pytanie: Gdzie zatem są korzenie i przyczyna tego stanu? W kontekście omawianego sakramentu należy dostrzec istniejące napięcie między tym mrocznym elementem ludzkiej egzystencji a wolnością człowieka. Ten element niezawiniony określany jest we współczesnej teologii *grzechem świata, grzechem natury* czy – jak mówi H. Hopping – *transcendentalną odmową*, stanowiącą pierwotne wydarzenie w naturze człowieka jeszcze przed jego wolnością wyboru¹⁵. W nauczaniu kościelnym pojawia się kategoria: „tajemnica nieprawości”¹⁶, która nie oznacza tylko bytowego osadzenia grzechu, ale relacyjnie: „wyłączenie Boga”, „zerwanie z Bogiem”. Opowieść o grzechu opisana w Księdze Rodzaju pokazuje, że każdy człowiek zawsze buntuje się przeciwko Bogu, że każdy przez urodzenie wchodzi w pewien negatywny krąg zachowań, które naruszają relację komunii

¹⁴ Por.: K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, w: *Schriften zur Theologie*, Zurych 1972, t. 10, s. 377–391; *Kirche und Sakramente*, QD 10, Freiburg 1968³, s. 22–30.

¹⁵ H. Hopping, *Freiheit im Widerspruch*, Innsbruck 1990, s. 49.

¹⁶ Por.: Jan Paweł II, *Reconciliatio et poenitentia*, 14.

z Bogiem. Przekaz biblijny oznacza więc pewną trans-historyczną sytuację, w której człowiek ufający sobie był/jest/będzie istotą odrzucającą Boga. Przez każdy osobisty grzech człowiek „solidaryzuje” się z adamowym „dziedzictwem” i przyswaja sobie negatywną postawę wobec Boga, pozostając grzesznikiem. W sytuacji tej nie tyle chodzi o jakiś błędny gest (choć każdy, nawet najmniejszy grzech nie pozostaje bez znaczenia), ale przede wszystkim o protest przeciwko sobie i Bogu. Z punktu widzenia sakramentu tajemnica ta w swej absolutności i niepojętości nie pozwala nam jednoznacznie zlokalizować i z całą pewnością stwierdzić: „tu dokonana się ta wina człowieka wobec Boga”. Musimy pamiętać, że współczesne nauki o człowieku wydołyby szereg uwarunkowań, które uzasadniają pytanie: Na ile mamy do czynienia z winą jako całkowicie wolną decyzją człowieka, a na ile jest ona uwarunkowana i usprawiedliwia niektóre czyny człowieka? Istnieją bowiem tysiące przyczyn wynikających z wrodzonych predyspozycji, środowiska społecznego, cech dziedzicznych, chybionego wychowania, nacisku opinii publicznej, ograniczoności naszych motywacji, kiedy rzeczywiście można mówić, że zwalniają nas one (przynajmniej w jakimś stopniu) od odpowiedzialności. Stąd nikt nie może powiedzieć z *absolutną pewnością* o winie wobec Boga. Ta sytuacja pewnej niejednoznaczności nie upoważnia jednak do przyjmowania postawy „kozła ofiarnego”, tłumacząc, że to ktoś inny (los, fatum, historia, przypadek, Bóg) jest winny. Nie należy zrzucić winy na tzw. *grzech świata*, na jakąś samoistną zasadę istniejącą obok dobra. Oznaczałoby to poświęcenie ludzkiej wolności w imię anonimowych sił zła. Choć zło zawarte w naturze miesza się jakoś z wolnością, mamy prawo i obowiązek ocenić winę innego i swoją w takiej mierze, w jakiej jest to możliwe i konieczne. Nie można jednak uczynić tego, ograniczając się tylko do oceny bardzo konkretnych „punktów” życia człowieka, ponieważ rzeczywiste zło winy wobec Boga może się ukrywać za czymś, co pozornie dobre, za niewinnymi błahostkami. Pozornie nieszkodliwy kierunek rozwoju osobowego może być pozornie nieszkodliwą fasadą, kryjącą w mglistej decyzji życiowej rzeczywistą winę¹⁷. Dlatego trzeba odnieść się do całości życia, badać je, ciągle je krytycznie analizować, robić rachunek sumienia.

W kontekście problemów społecznych pojawiła się w nauczaniu kościelnym ważna kategoria, o której w omawianym punkcie należałoby chociaż wspomnieć. Chodzi mianowicie o kategorię

¹⁷ Por.: K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 60–64.

„struktury grzechu”, która oznacza sumę czynników negatywnych, których działanie zmierza w kierunku przeciwnym niż dobro wspólne¹⁸. W świetle tej kategorii należy rozpatrywać także ludzką wolność w sytuacji wzrastającego społecznego uwikłania naszego działania i odpowiedzialności.

4) Odkrycie *właściwego rozumienia wolności człowieka*. Jest ona dana człowiekowi jako znak i urzeczywistnienie obrazu Bożego w nim. Sprawia ona, że osoba ludzka jest podmiotem moralnym i odpowiedzialnym. Jak wspomiano, w ocenie odpowiedzialności za grzech pojawiają się liczne mechanizmy wypierania, polegające na tym, że nie człowiek jest winny w swych autonomicznych decyzjach, ale „natura”, rozumiana jako coś, co od początku go determinuje i nie pozwala inaczej postępować. Dziś mówi się też o tzw. słabym podmiocie, który nie jest w stanie samodzielnie opisać własnego życia, wziąć za nie odpowiedzialności. Czy wolno zgodzić się na pozbycie się podmiotowości pojedynczego człowieka¹⁹? Wolność, pomimo swej czasowości, jest wolnością kogoś trwałego; kogoś, kto dzięki swoim decyzjom na pewnym odcinku życia może się zbawić lub potępić. Podmiot odczuwa swój dawniejszy wolny czyn jako „trwały i nieodwracalny”, wobec czego uświadamia sobie zawarty w nim moment „wieczności”, przeżywając jednocześnie to, co w jego wolności specyficzne i tylko jego (jakiś jednoznaczny rys). Tej wieczności nie może sam uchylić, dzięki temu „rysowi” widzi, na ile zdradził miłość i wierność Boga.

5) Dochodzimy tutaj do momentu, w którym ujawnia się *wolny czyn miłość Boga* jako coś najbardziej niesamowitego oraz istotnego w procesie pojednania. Są sytuacje, zdarzenia, w życiu człowieka, kiedy musi on usłyszeć słowo od kogoś drugiego, choćby wtedy, kiedy nie mogąc poradzić sobie z własnymi wyrzutami sumienia, pragnie usłyszeć: „wybaczam ci”! Nawiązując do poprzedniego punktu wyводу, moment „wieczności” złego czynu jest czymś, czego osoba nie może sama uchylić, po prostu zmazać – zawsze ma on charakter wieczny. Sytuacja ta oznacza, że nawrócenie się, odżegnywanie się od władnej decyzji, nie oznacza jeszcze zmazania winy. Nie przeczy to faktowi, że nawrócenie, które wypływa z łaskawej życzliwości Boga, z Jego gotowości przebaczenia, już samo jest zmazaniem winy. Niezmazalność winy ma swoją przyczynę w dialogicznej egzystencji

¹⁸ Por.: Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 36.

¹⁹ Zob.: *Wyjść poza utopię. Z Chantal Delsol, filozofem politycznym, rozmawia Agnieszka Sabor*, „Tygodnik Powszechny” 18 (2003), s. 18.

człowieka ukierunkowanej na Boga. Domaga się ona wolnej decyzji z obu stron: Boga i człowieka. Zbawcza miłość między nimi jest do tego stopnia ukonstytuowana przez wolny czyn, że człowiek swoją miłość do Boga winien pojmować jako dar wynikający z pierwszeństwa Bożego miłowania. Oznacza to, że w omawianym sakramencie człowiek słysząc Boże słowo przebaczenia – będące nie tylko skutkiem, lecz także warunkiem nawrócenia – obarczony „wieczną winą”, powierza się wiecznej miłości Boga²⁰.

6) Podkreślenie *konieczności formacji sumienia*, gdzie uprzywilejowane miejsce będzie miała posługa kierownictwa duchowego w ramach sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Wymowne w tym kontekście jest opublikowanie 9 marca 2011 r. przez Kongregację ds. Duchowieństwa dokumentu *Kapłan, szafarz Bożego miłosierdzia. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchowych*²¹. Dokument składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy sakramentu pokuty i pojednania, zaś druga, nieco obszerniejsza, podejmuje zagadnienie kierownictwa duchowego. Zaprezentujemy w sposób panoramiczny najważniejsze treści dokumentu dotyczące sakramentu spowiedzi²².

Pierwsza grupa zagadnień dotyczy natury sakramentu.

Dokument zauważa, że spowiedź winna stać na pierwszym miejscu wśród innych spraw stanowiących działalność duszpasterską. Ma ona być znakiem obecności, słowa i działania samego Chrystusa. Dokument podkreśla także pierwszeństwo łaski, której skutkiem jest pojednanie z Bogiem, Kościołem i sobą. Wskazuje także na owoce łaski sakramentu: dotyka korzenia grzechu po chrzcie, leczy niedoskonałości, daje siłę do życia w doskonałości.

Spowiedź stanowi element wędrówki w międzyosobowej relacji z Bogiem i braćmi. Dlatego w praktyce należy zadbać o to, aby wierni widzieli rozgrzeszenie jako bezinteresowny dar od Boga i wyzbywali się uprzedzeń, lęku i rutyny. Dokument zauważa, że brak poczucia grzechu rodzi w człowieku wewnętrzne konflikty.

²⁰ Por.: K. Rahner, *Sakramenty Kościoła*, s. 65–67.

²¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *The priest, minister of divine mercy. An aid for confessors and spiritual directors*, [online]. Dostępny: http://www.clerus.org/clerus/dati/2011-08/08-13/sussidio_per_confessori_en.pdf. Dokument został wydany w języku polski: *Kapłan, szafarz Bożego miłosierdzia. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchowych*, tłum. J. Królikowski, Tarnów 2011.

²² Z uwagi na skrótowy i referujący charakter prezentacji wspomnianego dokumentu nie będą przytaczane *sigle* odsyłające.

Drua grupa zagadnień dotyczy tożsamości i roli kapłana jako szafarza.

Dokument Kongregacji podkreśla, że kapłan powinien być znakiem i narzędziem miłosiernej miłości Boga. Jego gesty i słowa są środkiem łaski. Gotowość do słuchania spowiedzi, wyrażająca się w dyspozycyjności, ofiarności, ojcowskim podejściu, stanowi rzeczywistą miarę miłości duszpasterskiej kapłana, jego autentycznej wiary, ale też jest świadectwem jego tożsamości, także w momentach „zawirować” życiowych.

Spowiedź – zauważa dokument – przede wszystkim uświęca samego kapłana. Stąd jest on bardziej dyspozycyjny, kiedy sam doświadcza spotkania sakramentalnego. Kapłan będzie dobrym szafarzem miłosierdzia Bożego, kiedy sam najpierw go doświadczy. Jako wzór takiej postawy dokument podaje świętych spowiedników: Proboszcza z Ars czy o. Pio. Spowiedź jest posługą, która ma charakter męczeństwa. Kilkrotnie dokument podkreśla, że kapłani mają być „duchowymi nauczycielami” w formacji sumień wierzących, aby uformować w nich samego Chrystusa. W tym sensie, kapłan winien pomóc penitentowi poznać siebie w świetle wiary, rozeznąć choroby duszy.

Dalej, kapłan winien zharmonizować duszpasterstwo profetyczne, liturgiczne i diakonijne, umiejętnie łączyć wszystkie kapłańskie (*munera*). Ponadto, dokument mówi o wrażliwości i właściwym przygotowaniu szafarzy: teologicznym, moralnym, pedagogicznym, antropologicznym, społecznym.

Trzecia grupa zagadnień dotyczy uwag praktycznych.

Celebracja sakramentu pokuty – podkreśla Kongregacja – ma stać się okazją do posługi kierownictwa duchowego, dlatego upomina się o wysoki poziom życia duchowego kapłanów: osobistej modlitwy, znajomości tajników życia duchowego, etapów jego rozwoju (oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie), znaczenia kontemplacji w życiu chrześcijańskim, która nie jest zarezerwowana tylko dla osób zakonnych, ale wszystkich członków Kościoła. Kierownictwo duchowe ma być posługą: doradzania, rozeznawania i towarzyszenia. W dokumencie stwierdza się: *zwracanie uwagi na życie duchowe wiernych, wraz z prowadzeniem ich w wędrówce ku kontemplacji i świętości, jak również pomoc w rozeznawaniu duchowym, stanowi priorytet duszpasterski* (pkt 71).

Kongregacja zaleca częstą spowiedź (nawet z grzechów lekkich) jako drogę postępu duchowego. Winna być ona wędrówką ku świętości, zadaną przez chrzest i bierzmowanie.

Dokument podkreśla też rolę zaangażowania penitenta, czyli jego aktów, zwłaszcza szczerą żal i szczerą chęć nawrócenia, które mają być ukierunkowaniem na Boga. Dokument zwraca uwagę na rachunek sumienia, który należy czynić w świetle Bożej miłości.

W sprawowaniu sakramentu Kongregacja upomina, aby kapłani kierowali się należyłą roztropnością, uwzględniając sytuację penitenta, dając prymat „pieczęci” sakramentalnej, czyli pierwszeństwo działaniu Boga.

Spowiedź ma być uczeniem się „metody” dialogu. Wreszcie, dokument dostrzega obecne trudności, ale stanowczo stwierdza, że spowiedź zawsze jest „odrodzeniem duchowym” dla kapłana i wiernego.

Summary

Because of its specific nature, the sacrament of penance and reconciliation (the history of which demonstrates that the sacrament has undergone the greatest evolution of all) causes numerous difficulties ranging from sophisticated theological considerations, through anthropological and psychological aspects, socio-cultural conditions, to the pastoral praxis. Like each of the seven signs denoting and effectively bestowing Christ's grace, it contains the element (*res*) and the sign (*signum*), the mutual interdependence of which affects sacramental comprehension and practice. Today's experiences reveal a 'crisis' in the practice, the roots of which stem from deficiencies in preparation both on the side of the confessor and that of the penitent. The article discusses the most important symptoms and reasons for the 'crisis' related to almost all aspects of Christian life (prayer, catechesis, upbringing and the socio-ecclesial context). It then moves on to offer suggestions for a possible way out of the present impasse through deep theological considerations focused on five issues: 1. the nature of the sacrament of penance and reconciliation, especially its ecclesial dimension; 2. the coexistence of God's Word and the sacrament; 3. the nature of human sinfulness ('pre-sin' and personal sin); 4. The significance of human freedom in the process of forgiveness, reconciliation and God's redemptive act; 5. conscience shaping. The last of those issues is discussed with regard to the Congregation for the Clergy's document *The Priest, Minister of Divine Mercy - An Aid for Spiritual Directors and Confessors*.