

JAROSŁAW M. LIPNIAK
Świdnica – Wrocław

TEOLOGICZNO-DOGMATYCZNE IMPLIKACJE *WSPÓLNEJ* *DEKLARACJI W SPRAWIE NAUKI O USPRAWIEDLIWIENIU* W KATOLICKIEJ SAKRAMENTOLOGII

Udział w tajemnicy Syna Bożego oraz w życiu samego Boga urzeczywistnia się w ramach istnienia i działalności Kościoła poprzez te gesty, które określamy mianem sakramentów. Sakrament jest bowiem tym wyjątkowym i szczególnym wydarzeniem, które urealnia i przekazuje dar Bożego usprawiedliwienia wszystkim ludziom. Jest to gest przekazujący życie Boże. Daje on człowiekowi łaskę poprzez wykonanie czynności materialnej, podpadającej pod zmysły¹ Szukając teologiczno-dogmatycznych implikacji *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*² na gruncie sakramentologii katolickiej będziemy starali się wskazać na możliwość wyraźniejszego zaakcentowania *iustificatio* na gruncie sakramentów: chrztu, Eucharystii i pokuty.

1. Chrzest

Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez sakrament chrztu osoba zostaje prawdziwie wcielona w Chrystusa i w Kościół oraz odrodzona, aby mieć udział w życiu Bożym³ Chrzest wprowadza sakramentalną więź jedności, istniejącą między tymi wszystkimi, którzy zostali przezeń odrodzeni. Jest on skierowany do wyznania wiary oraz do pełnej integracji w ekonomii zbawienia i do komunii eucharystycznej⁴ Chrzest jest najpiękniejszym i najwspanialszym darem Boga⁵

¹ Zob. zvl.: A. BERTULETTI, *Conoscenza simbolica. Rivelazione ed Eucharystia*, w: *Il mangiare di Dio con noi*, Bergamo 1980, 81-102; A. CAPRIOLI, *Il sacramento. Tra conoscenza simbolica e rivelazione*, „La Scuola Cattolica” 5(1989), 452-464.

² Światowa Federacja Luterkańska i Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w: Z.J. KIJAS (red.), *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*, Kraków 2000, 139-168 [dalej: *Wspólna deklaracja (WD)* lub *Deklaracja*].

³ Por. DE 22.

⁴ Tamże.

⁵ Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Orationes*, 40, 3-4: PG 36, 361 C.

Ustanowiony przez samego Chrystusa chrzest, przez który uczestniczymy w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, zawiera w sobie nawrócenie, wiarę, odpuszczenie grzechów i dar łaski⁶

Sakrament chrztu nie może być pominięty w szukaniu teologiczno-dogmatycznych implikacji podpisanej *Deklaracji*. Po ukazaniu się omawianego dokumentu oczywistym stało się pytanie: czy w nowej ekumenicznej sytuacji można jeszcze odwielekać wzajemne uznanie przez Kościoły ważności chrztu sprawowanego w innym Kościele? Jest bowiem sprawą oczywistą, że jeżeli nie ma między nami istotnych różnic w rozumieniu nauki o usprawiedliwieniu, która „jest miernikiem i probierzem wiary chrześcijańskiej”, to czyż chrzest, udzielany w naszych Kościołach, który – jak wierzymy – przyprowadza nas do źródeł usprawiedliwienia, może nas dzielić?

Przed wiekami chrześcijanie długo debatowali na temat ważności chrztu. Pytano, kto może go ważnie udzielić. Wielu teologów twierdziło, że nie jest to przywilej jedynie duchownych, ale że mogą go udzielać także świeccy. Skrajnością był pogląd, że chrztu może udzielić nawet poganin czy heretyk. Za takim stanowiskiem opowiedział się m.in. Sobór we Florencji w *Dekrecie dla Ormian* (1439): „Szafarzem tego sakramentu jest kapłan, który z urzędu udziela chrztu. W razie konieczności jednak nie tylko kapłan lub diakon może chrzcić, lecz także człowiek świecki oraz kobieta, a nawet poganin lub heretyk, byleby zachował przepis Kościoła i miał intencję uczynić to, co czyni Kościół”⁷ We *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* pojedналиśmy się co do samego serca chrześcijaństwa. Z tego serca wpływają do naszych Kościołów nieprzebrane strumienie wody żywej, w której zanurzamy się podczas sprawowanych u nas chrztów. Logiczną więc konsekwencją dokumentu Augsburskiego wydawała się konieczność uzyskania konsensusu we wzajemnym uznaniu chrztu.

Jednym z pierwszych owoców recepcji *Deklaracji* okazało się uznanie przez różne Kościoły w Polsce ważności chrztu udzielanego w swoich wspólnotach⁸ Kościoły w Polsce odegrały pionierską rolę w praktycznym pokonywaniu kolejnej przeszkody na drodze do jedności chrześcijan. Ekumeniczna doniosłość tego faktu nie na tym polega, iż w rozmowach ze sobą chrześcijanie odnaleźli kolejny punkt z zakresu treści wspólnej wiary. Wzajemne uznanie chrztu wska-

⁶ Por. Sobór Florencki: DS. 1314; KPK, kan 204, § 1; 849; KKKW, kan. 675, § 1.

⁷ Sobór Florencki, DS 1439.

⁸ Podpisanie omawianego dokumentu miało miejsce 23 stycznia 2000 r. W luterkańskiej świątyni Świętej Trójcy siedmiu zwierzchników Kościołów działających w naszym kraju podpisało dokument o sakramencie chrztu. Pełny tytuł małego rozmiarami, wielkiego historią dokumentu brzmi: *Sakrament Chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2000. Pod dokumentem podpisało się siedmiu zwierzchników: metropolita Sawa (Autokefaliczny Polski Kościół Prawosławny), bp Jan Szarek (Kościół Ewangelicko-Augsburski, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej), bp Edward Puślecki (Kościół Ewangelicko-Methodystyczny), bp Zdzisław Tranda (Kościół Ewangelicko-Reformowany), kard. Józef Glemp (Kościół Katolicki), bp Wiktor Wysoczański (Kościół Polsko-katolicki), bp Zdzisław Maria Jaworski (Starokatolicki Kościół Mariawitów).

zuje na prawdę o znaczeniu o wiele bardziej fundamentalnym. Dialogujące z sobą strony stwierdzają mianowicie, że u podstaw wszelkich zabiegów i dysput wokół wzajemnego zrozumienia o jednozgodność w nauczaniu i we wspólnym działaniu tkwi jedność już istniejąca; jest na czym budować i wznosić ostateczny kształt jedności.

Współczesna teologia katolicka, wzbogacona o konsensus zawarty we *Wspólnej deklaracji*, przy omawianiu skutków chrztu świętego winna w sposób bardziej wyraźny łączyć je z dziełem usprawiedliwienia. Sama *Deklaracja* wspomina w sposób pobieżny o chrzcie omawiając usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski⁹ oraz grzeszność usprawiedliwionego¹⁰

Przepracowanie nauczania na temat teologii chrztu nie wydaje się być na obecnym etapie dialogu ekumenicznego wielkim problemem. Wystarczy w sposób bardziej zdecydowany podkreślić, że zarówno pozytywne skutki chrztu – odrodzenie i uświęcenie człowieka – jak i skutek negatywny, jakim jest odpuszczenie grzechów, są dokładnym odzwierciedleniem samej definicji usprawiedliwienia opisanej przez Sobór Trydencki¹¹

Teologia katolicka od początku mocno akcentowała odradzającą rolę chrztu. Jak słusznie zauważa D. Barsotti, „przez chrzest zapoczątkowuje się dla danego człowieka nowe życie łaski; chrzest jest prawdziwie narodzinami. Przez nie człowiek staje się częścią świata Bożego [...]. Życie życiem Chrystusa wymaga i zakłada nowe narodziny, dzięki którym ten, kto się już narodził, jeżeli nawet nie jest jeszcze tego świadomy i nie działa zgodnie ze swą nową naturą, staje się już częścią świata nowego, świata Bożego. Kto nie został ochrzczony, nawet gdyby praktykował wszystkie cnoty, nie staje się przez to chrześcijaninem i nie żyje jeszcze życiem Bożym”¹² Nowe narodziny są narodzinami chrześcijanina, ucznia Jezusa Chrystusa, powołanego bez żadnej własnej zasługi czy specjalnego talentu do bycia światłością świata i solą ziemi (por. Mt 5,13-16). Sakramentalna recepcja chrztu wymaga od teologów nowego ukazania sposobu w jaki usprawiedliwienie i życie nadprzyrodzone, które otrzymujemy, są skutkiem tego sakramentu. Mówił już o tym Sobór Trydencki, kiedy określał przyczynę narzędziową usprawiedliwienia, „bez której nikt nie został nigdy usprawiedliwiony”: jest nią sakrament chrztu, „sakrament wiary”¹³

Zrozumienie natury chrztu jako „źródła” usprawiedliwienia wymaga uwzględnienia szerokiego kontekstu teologicznego. Podobnie jak Jan Chrzciel „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (Mk 1,4) oraz go udzie-

⁹ WD 27: „Człowiek jako słuchacz Słowa i wierzący zostaje usprawiedliwiony przez chrzest. Usprawiedliwienie grzesznika jest odpuszczeniem grzechów i uczynieniem sprawiedliwym przez łaskę usprawiedliwiająca, która czyni nas dziećmi Bożymi”

¹⁰ WD 29: „Mimo grzechu chrześcijanin nie jest już oddzielony od Boga, gdyż jemu, jako narodzonemu na nowo przez chrzest i Ducha Świętego, w codziennym powrocie do chrztu zostaje odpuszczony grzech, tak że jego grzech już go nie potępia i nie grozi mu wieczną śmiercią”

¹¹ DS 1528.

¹² D. BARSOTTI, *La vita in Cristo. I sacramenti dell'iniziazione*, Brescia 1983, 24.

¹³ BF VII, 65.

łał, tak też Apostołowie domagali się żalu „na odpuszczenie grzechów” przed udzieleniem chrztu (por. Dz 2,38; 5,31; 22,16). Św. Piotr nawołuje do żalu i przemiany życia, aby zostały zgładzone grzechy (por. Dz 3,19). Również poganom Bóg udziela łaski nawrócenia, aby otrzymali życie w chrzcie (por. Dz 11,16-18). Tak więc chrzest wymaga przede wszystkim pokuty będącej aktem ludzkim realizowanym przy pomocy łaski Bożej. To ona przygotowuje odpuszczenie grzechów, będące całkowicie darmowym dziełem Boga dla nas, wpływającym wyłącznie z Jego wolnej inicjatywy. Przebaczenie grzechów dokonuje się przez obmycie człowieka wodą, któremu towarzyszy słowo, aby Kościół mógł być dzięki temu bez skazy i zmarszczki, święty i nieskalany (por. Ef 5,25-27). Chrzest oczyszcza człowieka z wszelkich elementów negatywnych w nim obecnych. Sam gest chrzcielny, oznaczający obmycie i oczyszczenie z grzechów, powoduje określone skutki duchowe. Ukazywali to w jakiejś mierze takie prorocy starotestamentalni, kiedy zapowiadali sąd eschatyczny i ostateczne oczyszczenie w formie obmycia (por. Iz 4,4). Do Boga trzeba bowiem się zbliżyć z sercem szczerym i skruszonym, oczyszczonym ze „złego sumienia”, oraz z ciałem obmytym w czystej wodzie.

W symbolach wiary, zwłaszcza wschodnich, wyznaje się jeden chrzest na odpuszczenie grzechów¹⁴ Sobór Florencki mówi, że pierwszym skutkiem chrztu jest „odpuszczenie wszelkiego grzechu, pierwotnego i osobistego oraz wszelkiej kary, jaka się należy za winę. Dlatego ochrzczonym nie należy nakładać żadnego zadośćuczynienia za popełnione grzechy; a jeśli umierają, zanim popełnili jakikolwiek grzech, od razu wchodzą do królestwa niebieskiego i oglądają Boga”¹⁵ Sobór Trydencki podejmuje doktrynę Soboru Florenckiego¹⁶ Dodaje jednak element nowy, potępiając błędne myślenie Reformatorów. Stwierdza mianowicie, że chrzest gładzi to wszystko, „co ma prawdziwy i właściwy charakter grzechu”, a nie tylko „zaciera lub sprawia, że nie bywa dalej poczytywane jako wina... U odrodzonych bowiem Bóg niczego nie ma w nienawiści, ponieważ „nic nie ma godnego potępienia u tych, którzy prawdziwie pogrzebani są z Chrystusem” (Rz 6,4)”¹⁷

Dialog ekumeniczny przyczynił się do tego, że wśród chrześcijan pogłębiła się świadomość obecności Ducha Świętego w całej egzystencji chrześcijańskiej zarówno jednostkowej, jak i zbiorowej. Samo dążenie chrześcijan do jedności dokonuje się „pod tchnieniem łaski Ducha Świętego”¹⁸ Działanie Boże w ochrzczonym kończy się przecież wylaniem Ducha Świętego. Ten fakt odróżnia chrzest sakramentalny od chrztu Janowego (por. Mk 1,8; J 1,26-33; Dz 1,5). Chrzest odradza człowieka w Duchu Świętym: jest istotnym dziełem eschatycznym Jezusa. Po otrzymaniu Ducha na tej ziemi, Chrystus umarły i zmartwych-

¹⁴ Por. DS 41-48, 150.

¹⁵ BF VII, 240.

¹⁶ Por. DS 1514n, 1543, 1672.

¹⁷ BF V, 50.

¹⁸ DE 1; 4.

wstały poleca chrzcic w tymże Duchu, którego posyla w imię Ojca. Dany przez Chrystusa Duch przekazuje ze swej strony życie Boże, które staje się udziałem człowieka – w wodzie. Jezus uwielbiony przeciw sprawi, że strumienie wody żywej popłyną do tych wszystkich, którzy pragną Go oraz w Niego wierzą. Woda żywa oznacza tutaj Ducha, jakiego otrzymują wszyscy wierzący, idący za Chrystusem. Urzeczywistniają się w ten sposób proroctwa mówiące o źródle mającym odrodzić Syjon (por. Ez 47,1nn). Eschatyczny chrzest w Duchu dokonuje się przeto wraz z zamieszkaniem tego Ducha Bożego w nas¹⁹ Ochrzczony staje się Jego świątynią, co pociąga za sobą bardzo ważne następstwa: „Nie otrzymaliście przeciw ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: „Abba, Ojcze!” Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,14-16). Duch otrzymany w chrzcie daje początek temu jednemu ciału Kościoła, w którym zostają przewyciężone wszelkie odrębności ludzkie, abyśmy tworzyli jedną osobę w Chrystusie. Wszystko zaś to się dzieje dlatego, że ochrzczeni otrzymali zniamię Ducha Świętego, już wcześniej przyobiecane, którym zostali naznaczeni na dzień odkupienia (por. 2 Kor 1,21n; Ef 1,13; 4,30).

Proces recepcji ekumenicznej sakramentu chrztu powinien położyć jeszcze większy akcent na zamieszkiwanie Ducha Świętego w człowieku ochrzczone. Takie rozwiązanie, wydaje się w niczym nie naruszać różnicy zachodzącej między Duchem Świętym rozumianym jako *gratia increata* a usprawiedliwieniem będącym *gratis creata*; nie przekreśla też tego, iż obecność Ducha Świętego jest owocem chrztu. Chodzi jedynie o wypuklenie faktu zamieszkiwania Ducha Świętego w człowieku ochrzczone. Duch Święty, bowiem, nie tylko uprzedza chrzest i mu towarzyszy, ale czyni też z chrześcijanina swoją świątynią: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3,16. Por. 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16)²⁰. Duch otrzymywany w chrzcie, jak ukazują to przytaczane fragmenty Pisma Świętego, przychodzi do człowieka jako życie Boże. On mieszka w człowieku ochrzczone i czyni go sprawiedliwym.

2. Eucharystia

Eucharystia należy do kwestii, które najgłębiej podzieliły chrześcijan. Jesteśmy jednak świadkami procesu wzrastającego uświadamiania sobie wagi Eucharystii dla przywrócenia jedności Kościołów. Od czasu Soboru Watykańskiego II mnożą się inicjatywy i częściowe porozumienia: wspólne deklaracje Kościołów, deklaracje oficjalnych komisji, dokumenty opracowane przez grupy nieformalne jak *Grupa z Dombes*²¹

¹⁹ TESTA B., *Podręcznik teologii katolickiej. Sakramenty Kościoła*, t. IX, Poznań 1998, 137.

²⁰ Por. *tamże*.

²¹ Grupa z Dombes, *Doktrynalna zgoda o Eucharystii*, „Jednota” 16(1972), z. 10-11, 8-10.

Eucharystia jest sakramentem centralnym. Ma szczególny status wśród innych sakramentów, z jednej strony ze względu na jej ustanowienie bezpośrednio przez Chrystusa, a z drugiej strony – na to, czego udziela ona ochrzczonej. Ustanowienie Eucharystii jest wyraźnie odnoszone do decyzji Jezusa przed śmiercią, co nie ma miejsca w przypadku innych sakramentów²². Udziela ona osobowej obecności Jezusa, samego Jego bytu, czego inne sakramenty nie realizują w taki sposób i w takim samym stopniu²³.

Szukając dogmatycznych implikacji *Deklaracji* na gruncie Eucharystii nie trudno zauważyć, że w tym sakramencie dochodzi do głosu przede wszystkim pozytywny aspekt usprawiedliwienia grzesznika, a mianowicie uświęcenie i odnowienie wnętrza człowieka. Przez sakrament eucharystyczny Chrystus jednoczy ze sobą ludzi, którzy wierzą w Niego i którzy zostali ochrzczeni. „Skutkiem tego sakramentu dokonywanego w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem”²⁴. Z Eucharystii sływa na usprawiedliwionych łaska i z „największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich dzieł Kościoła”²⁵. Owo uświęcające zjednoczenie, źródło odnowy²⁶, wychwalanie Boga²⁷, przebaczenie grzechów, misterium eucharystyczne czyni z uczniów Jezusa byty, które Duch Święty przyłącza do Jego paschy i uzdatnia do dziękczynienia za odwagę daru z siebie²⁸. Eucharystia jawi się nam jako „źródło” usprawiedliwienia. Według Soboru Florenckiego, „skutkiem tego Sakramentu, dokonywam w duszy godnie przyjmującego, jest zjednoczenie człowieka z Chrystusem. A ponieważ przez łaskę człowiek zostaje włączony w Chrystusa i łączy się z Jego członkami, stąd wynika, że przez ten sakrament u godnie przyjmujących wzrasta łaska.

²² B. SESBOÛÉ (red.) *Znaki zbawienia. Historia dogmatów*, Kraków 2001, 273.

²³ Warto przypomnieć w tym miejscu, że w rozumieniu obecności Chrystusa w Eucharystii brak jest zasadniczych różnic między sygnatariuszami *Deklaracji*. W *Dokumencie z Paderborn* luteranie uznali za poprawną formułę trydencką, że Jezus Chrystus obecny jest w Eucharystii „prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie”. Wspólnie z katolikami przyznali, że chrześcijanie w różny sposób wyrażali wiarę w tę obecność, której nie da się ująć wyczerpująco za pomocą jakichkolwiek wyrażeń. Chociaż wspólne stosowanie określenia „obecność sakramentalna, nadprzyrodzona i duchowa” nabrały w obu tradycjach odmiennego znaczenia, to jednak posługiwano się nimi w celu wykluczenia przestrzennego czy naturalistycznego oraz czysto wspomnieniowego czy symbolicznego sposobu rozumienia tej obecności. Por. *Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholische Evangelisch Kommission* 1978, w: DWÜ I, s. 269-295 [cyt. dalej jako Paderborn]; *Wieczera Pańska*, w: S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Wszyscy pod jednym Chrystusem*, 169-196; zob. B. SESBOÛÉ, *L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques*, Ist 18(1973), 210-229; L. SCHEFFCZYK, *Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die eucharistische Wandlung*, MThZ 30(1979), 192-207.

²⁴ *Dekret dla Ormian*, OCD II-1, 1121, BF VII, 286.

²⁵ KL 10.

²⁶ KK 11; por. PIUS XII, Encyklika *Mediator Dei*, z dn. 20 listopada 1947 r., AAS 39(1947), zwł. 552.

²⁷ KL 10.

²⁸ *Znaki zbawienia...*, 278.

Wszystkie skutki, jakie materialny pokarm i napój wywołują w życiu cielesnym: utrzymanie, wzmocnienie, regeneracja i radość – ten sakrament ich dokonuje w stosunku do życia duchowego. Jak mówi papież Urban, odnawiamy w nim wdzięczną pamięć naszego Zbawiciela, odrywamy się od złego, umacniamy w dobrym, doznajemy wzrostu cnót i łask²⁹ Magisterium podaje także zasadę zespalałą zbawcze owoce Eucharystii, twierdząc niemal nieustannie, iż daje ona cnoty, łaskę jedności i miłości³⁰, a to dlatego, że łaska ta wynika bezpośrednio z treści i sensu tegoż sakramentu, który – jak była już o tym mowa – jest obecnością Ofiary Pana, złożonej Bogu Ojcu na wykupienie ludzi. Twierdzenie to opiera się również na świadomości wielokrotnie wypowiedzanej, a mianowicie, że skuteczność Ofiary eucharystycznej jest taka sama jak Ofiary krzyża³¹

Zasadniczym aspektem łaski sakramentalnej w Eucharystii jest zatem sprawianie bardzo ścisłego i zażyłego zjednoczenia z Chrystusem, które istnieje już i działa w formie zaczątków w człowieku ochrzczonym, a zostaje wzmocnione darami Ducha Świętego³² w sakramencie bierzmowania. Mówi o tym wyraźnie definicja usprawiedliwienia, w której czytamy, że dzięki usprawiedliwieniu człowiek zostaje odnowiony i uświęcony wewnątrz, a dzieje się to przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, stąd człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwym, z nieprzyjaciela (Bożego) przyjacielem, aby był dziedzicem według nadziei życia wiecznego³³ Chrystus się nam oddaje wraz ze swoim własnym życiem, starając się nas podnieść i przeobrazić we własnej sferze istnienia³⁴ Stając się naszym podtrzymaniem i odnowieniem, pociąga nas do swojej służby, umacniając w nas wiarę, nadzieję i miłość. W Eucharystii mamy także komunie wyjątkową, albowiem dając nam Jezusa osobowo, choć pod postaciami chleba i wina, ustala ona jak najbardziej realną i możliwie ścisłą więź człowieka z Bogiem w Słowie Wcielonym, a w konsekwencji także ze wszystkimi ludźmi posiłającymi się Eucharystią. Jak bowiem słusznie zauważa M.J. Scheeben: „Przez przemianę chleba Chrystus właściwie nas przyjmuje wirtual-

²⁹ BF VII, 286.

³⁰ DS 783, 1635.

³¹ DS 3339.

³² Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Duch Święty a Eucharystia według katolicko-protestanckich uzgodnień doktrynalnych na temat Eucharystii*, „Znak” 29(1977), 794-803. TENŻE, *Uzgodnienie Grupy z Dombes*, RTK 24(1999), z. 2, s. 29-40. TENŻE, *Eucharystia w doktrynalnym dialogu katolicko-protestanckim*, STNKUL 25(1976), 31-38.

³³ Por. DS 1528.

³⁴ Istotę Eucharystii jako ofiary wyrazili luteranie i katolicy w sformułowaniu, że „świętowanie Eucharystii jest ofiarą chwały i samozaofiarowaniem czy ofiarą Kościoła. *Deklaracja z Saint Louis 1967*, I (dalej cyt. *Saint Louis*). Ofiara zaś Chrystusa raz na zawsze złożona na krzyżu, jest jedyną ofiarą za grzechy, której się w Eucharystii nie powtarza i nie dopełnia, lecz jej skuteczność uobecnia na nowo we wspólnocie. *Das Herrenmahl...*, nr 56. Przekonanie katolików, że Kościół ofiaruje we mszy Chrystusa, nie kwestionuje wystarczalności ofiary krzyżowej, co wyjaśnili współcześni teologowie katoliccy. Por. *Paderborn 57-61*; *Saint Louis* I, 2. Por. E. ISERLOH, „*Das Herrenmahl*” im römisch-katholischen und evangelischen Gespräch, ThRv 75(1979), 177-182.

nie w swoje ciało, gdyż chleb symbolizuje nasze ciała, których jest pokarmem i które go asymilują. Przez przemianę chleba jako odżywiającej nas substancji Chrystus pod pewnym względem przemienia nas w swoje ciało³⁵ W ramach gestu sakramentalnego dokonuje się więc rzeczywiście to, co on oznacza i na co wskazuje. Chrystus staje się jednością z nami, komunikuje siebie w znaku dla naszego życia z takim odniesieniem ontycznym, które jest i pozostanie na zawsze tajemnicą, ale dogłębnie prawdziwą, choć niewyobrażalną.

Istnieje jeszcze inny aspekt łaski sakramentalnej, ściśle zespolony z pierwszym i nieodłączny od niego. Łaska Eucharystii jednoczy również ochrzczonych między sobą. Jest „węzłem miłości”³⁶ Chrystus, który przez nią udziela siebie, daje chrześcijanom „całkowite włączenie”³⁷ w swe Ciało i jedność Ludu Bożego, której „stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament”³⁸ Omawiając pozytywne skutki usprawiedliwienia zawarte w Eucharystii i mając na uwadze jej zasadę jednoczącą, można wymienić główne skutki Najświętszego Sakramentu, podawane przez Magisterium i Tradycję. Eucharystia jest pokarmem duchowym, umacniającym nas wewnątrz i posilającym, tak byśmy żyli życiem Pana. Jest ponadto lekarstwem wyzwalającym nas z win codziennych i chroniącym przed popełnieniem grzechu śmiertelnego. Jest także działającym już w nas początkiem przyszłej chwały i szczęścia wiecznego, do którego jesteśmy przeznaczeni. Są to z istoty swej te same owoce, jakie męka Chrystusa dała całemu światu, a które obecnie, dzięki Sakramentowi, stają się obecne we wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Pana. Otrzymuje się je, ponieważ z woli Chrystusa Eucharystia jest – jak mówi Sobór Trydencki – „symbolem tego »ciała«, którego On sam jest »Głową« (1 Kor 11,3; Ef 5,23), z którym nas – jako członki – chciał złączyć tak ścisłym węzłem wiary, nadziei i miłości, żebyśmy »wszyscy to samo mówili, a nie było wśród nas rozdzielenia« (1 Kor 1,10)”³⁹

Omawiając Eucharystię jako „źródło” usprawiedliwienia podkreśliśmy pozytywne strony artykułu o *ustificatio*. Ale istnieje jeszcze jeden aspekt łaski sakramentalnej Najświętszego Sakramentu – negatywny, czyli odpuszczenie grzechów⁴⁰ Eucharystia jest środkiem zaradczym, który nas wyzwala z grze-

³⁵ M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 398.

³⁶ KL 47.

³⁷ DK 5.

³⁸ KK 11.

³⁹ BF VII, 290.

⁴⁰ Wszystkie biblijne cztery relacje ustanowienia Eucharystii (u wszystkich synoptyków i u św. Pawła) w różnych sformułowaniach słownych zawierają myśl o Ciele Chrystusa, które zostało wydane za nasze grzechy i o Krwi Chrystusowej, która wylana została za nasze grzechy. Zadośćuczynna, a tym samym odpuszczająca grzechy moc śmierci Chrystusa staje się udziałem zasiadających za eucharystycznym Stołem. W przelanej Krwi zawarte zostaje ostateczne przymierze na odpuszczenie grzechów. Te wybitnie biblijne dane w rozwoju historycznym doprowadziły do umieszczenia w modlitwach eucharystycznych myśli o zwycięskiej mocy sakramentu nad siłą grzechów. W określonych Kościołach chrześcijańskiego Wschodu te właśnie modlitwy i rytę

chów powszednich i chroni przed popełnieniem grzechów śmiertelnych. Albowiem Krew Chrystusa, którą przyjmujemy, została wydana na odpuszczenie grzechów. Msza św. umacnia w nas, w sposób szczególny, życie nadprzyrodzone, oczyszczając nas z grzesznych przewinień oraz chroniąc nas w naszej słabości przed żądzą wynikającą z grzechu pierworodnego⁴¹ Mając to na uwadze, św. Tomasz z Akwinu twierdził nawet, że Eucharystia sama w sobie posiada moc odpuszczania wszystkich grzechów. Siłę tę czerpie – zdaniem świętego – z męki Chrystusa, źródła gładzenia grzechów⁴² Teologia katolicka inspirowana myślą

pokutne włączone w ramy sprawowanej Eucharystii zyskały poczesne miejsce i znaczenie. Ponieważ w rzymskich modlitwach eucharystycznych przeważają modły dziękczynne, wspomniane motywy pokutne mniej są widoczne. Ale i w rzymskich tekstach mszalnych nie brak oczywiście podobnych akcentów, których formą szczytową są przecież same słowa ustanowienia wypowiedziane nad chlebem i kielichem.

Pokutne akcenty w liturgii Mszy św. są zresztą tak zaskakująco liczne i wymowne, iż zasługiwałyby na kompletne wyliczenie i nawet na odrębne opracowanie teologiczne. Dla przykładu wskaźmy na niektóre z nich. Jest to najpierw bardzo rozbudowana w ramach „Obrzędów wstępnych”, a przeznaczona do wyboru celebransa, oferta aktów skruchy; oto jedno z ich zakończeń przypominające wręcz formułę absolucji: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący i odpuściwszy nam grzechy doprowadzi nas do życia wiecznego. Amen.” „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”, tak kończy się czytanie Ewangelii. Dziękczynne prefacje Wielkiego Postu, i nie tylko one, zawierają mnóstwo odniesień do gładzenia grzechów. Szczegółowej analizie wymagałyby wzmianki o odpuszczeniu grzechów obecne w wielkich kanonach Mszy św. W modlitwie poprzedzającej przekazanie znaku pokoju kapłan prosi Jezusa Chrystusa tymi słowami: „nie zważaj na grzechy nasze”, z czego wynika, iż mający za chwilę przyjąć Eucharystię znajdują się w stanie grzechu. I stąd pewnie jeszcze cały ciąg swego rodzaju aktów strzelistych wypełniających ostatnie momenty przed przystąpieniem do Komunii św.: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata” (trzykrotnie); „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata”, i jeszcze, tuż przed samą Komunią św., pełne pokory przyznanie się do grzechu: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie...” Myśli o grzechu i błagania o jego przebaczenie nie zaciera nawet wielki hymn pochwalny „Chwała na wysokości Bogu”, przeciwnie – motyw ten akcentuje z niespodziewaną siłą, gdy mówimy lub śpiewamy: „Panie Boże, Baranku Boży, Synu Ojca, który gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami. Który gładzisz grzechy świata, przyjm błaganie nasze” Sam zaś kapłan wypowiada przed Komunią św., niejako już „na własny rachunek”, słowa artykułowane jeszcze dobitniej: „Panie..., wybaw mnie przez to Najświętsze Ciało i Krew swoją od wszelkich nieprawości moich i od wszelkiego zła”, oraz w dykcji posuwającej się aż do prośby: „Niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej, Panie Jezu Chryste, nie ściągnie na mnie wyroku potępienia, lecz dzięki twemu miłosierdziu niech mnie chroni oraz skutecznie leczy moją duszę i ciało” Konkretnie pytania mogłyby teraz zabrzmieć: czy w tych i podobnych aklamacjach chodzi o przenośnię w rzeczywistości nie dotykające zjawiska winy i grzechu, grzech w istocie rzeczy bagatelizujące? Czy wymieniane tu bez końca grzechy są grzechami wyimaginowanymi, wielkościami fikcyjnymi? Czy liturgia Kościoła ma tutaj na myśli jakiś nieokreślony stan grzeszności lub li tylko pamięć o grzechach już odpuszczonych przez rozgrzeszenie otrzymane uprzednio w konfesjonale? Niezróżnicowana odpowiedź „tak” wyzwoli zapewne sekwencję innych pytań drażących aż po zagadnienie sensu liturgicznych modłów. Samo zwięzłe wyliczenie tych pytań prowadziłoby za daleko. W kontekście poruszonego już zagadnienia Komunii św. „niegodnej” jeszcze raz podnieśmy, iż przymiotnik ten nie odnosi się do moralnego stanu chrześcijanina przyjmującego Eucharystię, lecz do sposobu, w jaki uczestnicy eucharystycznej Uczty odnoszą się do siebie i jak przeżywają swój stosunek do Jezusa Chrystusa.

⁴¹ B. TESTA, *Sakramenty Kościoła...*, 217.

⁴² Por. Św. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. III, q. 79, a 3.

Akwinyaty długo utrzymywała, że sakramentalna pokuta nie jest ani jedyną, ani główną drogą do odpuszczenia grzechów. Z myślą o Eucharystii teologowie tamtych czasów wypracowali pojęcie tzw. pragnienia pokuty (*votum paenitentiae*): pragnienie pokuty wystarczało w sytuacji, gdy pragnący przyjąć Eucharystię miał świadomość grzechu ciężkiego. Poglądy te rozwijane raczej na szczeblu refleksji teologicznej w zasadzie nie przetarły sobie ścieżki w praktycznej płaszczyźnie życia kościelnego. Przez wieki problem ten nie doczekał się ogólnokościelnej regulacji. Powszechnie zobowiązujące w tej kwestii prawodawstwo kościelne pojawia się dopiero na IV Soborze Laterańskim (1215), który ustala normę: grzechy ciężkie wyznane być muszą przed przyjęciem Eucharystii – choć i tutaj kierunek myślenia jest nieco inny: konkretnie chodzi tu o silniejsze powiązanie sakramentu pokuty z Komunią wielkanocną, którą przyjąć trzeba z należytą czcią. Odnośne postanowienie Soboru zaczyna się do słów: „Wszyscy wierni obojga płci, doszedłszy do używania rozumu, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i odprawić w miarę sił nałożoną sobie pokutę, przyjmując z uszanowaniem, przynajmniej na Wielkanoc, sakrament Eucharystii...”⁴³

Katechizm Kościoła Katolickiego, wydany z polecenia Jana Pawła II, w tej kwestii już nie odwołuje się do Soboru Laterańskiego. Pomijając problem sprzężenia spowiedzi z Komunią wielkanocną mówi wprost: „Kto jest świadom grzechu ciężkiego, przed przystąpieniem do Komunii powinien przyjąć sakrament pojednania”⁴⁴ Katechizm przywołuje tekst z Pierwszego Listu do Koryntian (11, 27-29). Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego ujmuje zaś rzecz w następujący zapis prawny: „Kto ma świadomość grzechu ciężkiego, nie powinien bez sakramentalnej spowiedzi odprawiać Mszy świętej ani przyjmować Komunii świętej, chyba że istnieje poważna racja i nie ma sposobności wypowiedzenia się. W takim jednak wypadku ma pamiętać o tym, że jest obowiązany wzbudzić akt żalu doskonałego, który zawiera w sobie zamiar wypowiedzenia się jak najszybciej”⁴⁵

Śledzący problematykę odpuszczania grzechów, jako negatywnego skutku usprawiedliwienia, w sakramencie Eucharystii natknie się na ściągające na siebie uwagę w swej artykulacji nauczanie Soboru Trydenckiego, które pozostało bez wpływu na dalszą praktykę Kościoła. Trydent mówi bowiem wyraźnie, że Eucharystia jako ofiara prześlągalna darzy darem pokuty i gładzi najcięższe nawet grzechy. Warto przytoczyć ten wielce znamienity tekst: „A ponieważ w Boskiej ofierze, dokonującej się we Mszy św. jest obecny i w sposób bezkrwawy ofiarowany ten sam Chrystus, który na ołtarzu krzyża »ofiarował samego siebie« (Hbr 9, 27) w sposób krwawy, przeto naucza św. Sobór, że ofiara ta jest *prawdźwie prześlągalna*. Przez nią, bowiem, kiedy przystępujemy do Boga ze szczerym sercem i prawdziwą wiarą, z bojaźnią i ze czcią, skruszeni i pokutujący, »otrzy-

⁴³ BF VIII, 435.

⁴⁴ KKK 1385.

⁴⁵ KPK, kan 916.

mujemy miłosierdzie i znajdujemy łaskę w stosownej chwili» (Hbr 4, 16). *Tą ofiarą Pan przebłagany, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet bardzo wielkie*⁴⁶

Na gruncie dzisiejszego nauczania Kościoła pełne uczestnictwo w Eucharystii (z przyjęciem Komunii świętej) odpuszcza tylko grzechy powszednie⁴⁷. Do pilnych zadań pracy teologów, liturgistów i duszpasterzy należeć powinna pogłębiona właściwie i odnowiona refleksja nad zadośćuczynnym charakterem Eucharystii przewyciężającym grzech. Ten trud teologiczny nie może oczywiście dokonywać się kosztem pokutnych wysiłków Kościoła. W pełni zachowana musi pozostać nienaruszona specyfika sakramentu pokuty w jego charakterze znaku pojednania. Właściwym sakramentem odpuszczenia grzechów jest bowiem obok chrztu sakrament pokuty.

Wspomnieć tu jeszcze należy o innym sakramencie pojednania – namaszczeniu chorych. Odpuszcza ono grzechy „niezależnie” od sakramentalnej pokuty, gdy ciężko chory nie jest w stanie swych grzechów wyznać. List św. Jakuba mówi, że namaszczenie chorego łącznie z jego osobistą modlitwą wiary powoduje szereg zbawiennych skutków, „a jeśliby (ów chory) popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 15). W Liście nie ma rozróżnienia na grzechy ciężkie i lekkie. Apostoł ma na myśli także te kategorie grzechów, które przynoszą śmierć (por. Jk 1, 15; 5, 20). Jeżeli dodamy, że sakrament namaszczenia chorych przyjmowany jest (w niebezpieczeństwie śmierci) w łączności z wiatkiem – eucharystycznym prowiantem na drogę do wieczności, czyli jest wyprawą na ostateczne spotkanie z Chrystusem, wówczas już tutaj odkrywamy fundamentalne jego powiązanie z Eucharystią. Liturgiczny obrzęd przybiera wtedy formę trójstopniową: sakramentalna pokuta – namaszczenie chorego – Eucharystia jako wiatyk. Z Eucharystią sakrament chorych nie jest jednak powiązany tylko w przypadku ciężkiego zachorowania chrześcijanina. Chorzy przyjmują Eucharystię podczas normalnych odwiedzin duszpasterza proszonego o spowiedź i Komunię świętą. Tak więc Eucharystia towarzyszy człowiekowi od momentu jego narodzin do finalnego aktu tych narodzin w życiu wiecznym. Eucharystia jest rzeczywiście ośrodkiem sakramentów, sercem Kościoła, centrum świata, źródłem usprawiedliwienia.

3. Sakrament pokuty i pojednania

Usprawiedliwienie grzesznika w sakramencie pokuty jest spośród obrzędów Kościoła katolickiego praktyką może najczęściej kwestionowaną. Uzasadnienie praktyki spowiedzi jest szczególnie trudne w czasach dialogu ekumenicznego. Niektórzy katolicy nie chcą pogodzić się z faktem, że ich własny Kościół żąda wyznania grzechów, podczas gdy nie czyni tego w stosunku do swoich wier-

⁴⁶ BF VII, 321.

⁴⁷ A. SKOWRONEK, *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995, 206-220.

nych Kościoł luterkański, z którym rozmawia Kościół katolicki na równej stopie i gdzie też znajdują się dobrzy chrześcijanie⁴⁸

Dokonując recepcji *Wspólnej deklaracji*, trzeba zaznaczyć nie wystarczające omówienie sakramentu pokuty i pojednania. Dokument Augsburski wspomina o nim tylko w jednym punkcie. Czytamy w nim: „gdy usprawiedliwiony odsuwa się od Boga umyślnie, wówczas nie wystarcza wznowione przestrzeganie przykazań, lecz musi w sakramencie pojednania przyjąć przebaczenie i pokój przez słowo absencji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”⁴⁹. A przecież Kościół katolicki dysponuje wyraźną nauką Soboru Trydenckiego, który głosi usprawiedliwienie grzesznika przez chrzest i spowiedź świętą⁵⁰. Rezygnując z cytowania samych kanonów, przedstawimy jedynie ich zasadnicze twierdzenia, w materii, która nas dotyczy. Po pierwsze spowiedź sakramentalna jest konieczna do zbawienia dla wszystkich, którzy po chrzcie popadli w grzech ciężki⁵¹. Po drugie, aby otrzymać rozgrzeszenie w sakramencie pokuty konieczne jest szczegółowe wyznanie wszystkich grzechów ciężkich, które się pamięta po należytym zastanowieniu się, jak również okoliczności zmieniających rodzaj grzechu⁵². Po trzecie, zarówno sama spowiedź, jak i szczegółowe wyznanie grzechów są konieczne na mocy prawa Bożego i związane są z ustanowieniem tego sakramentu przez Chrystusa⁵³. Na koniec sobór zauważa, że sakramentalne rozgrzeszenie, udzielane przez kapłana, jest aktem sądu, nie zaś tylko prostą usługą oznajmiania i oświadczenia, że grzechy są odpuszczone⁵⁴. Poszczególne kanony zawierają sankcję wyrażoną w słowach *anathema sit* – „niech zostanie wyłączony ze społeczności wiernych”, które zasadniczo mają oznaczać, że takie inkryminowane twierdzenie jest niezgodne z wiarą katolicką.

⁴⁸ Por. np. F.J. HEGGEN, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1966; H. VORGRIMMLER, *Buss sakrament – iuris divini?*, „Diakonia” 4(1969), 257-266.

⁴⁹ WD 30.

⁵⁰ Magisterium Kościoła, w ślad za Pismem Świętym i Tradycją, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem (por. BF VII, 441, 455). Skutkiem tym towarzyszy u osób pobożnych pewna dojrzałość duchowa, pokój sumienia i głęboka pociecha Ducha. Pojednanie z Bogiem ma jako swoje następstwa inne jeszcze pojednania: ze sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem. (Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et Paenitentia*, 31). Wynika stąd jakby samo przez się poczucie wdzięczności wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia i związana z tym ściśle radość wewnętrzna. Sobór Trydencki stwierdza ponadto, że rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza winę i kary wieczne, pozostaje natomiast do uiszczenia kara doczesna, która nie zostaje zglądzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego. Por. DS. 1543, 1580, 1689, 1715.

⁵¹ BF VII, 471.

⁵² BF VII, 472.

⁵³ BF VII, 473.

⁵⁴ BF VII, 474. Ten punkt sprawia pewne trudności. Sobór pragnął odrzucić twierdzenia protestanckie, że absencja jest tylko sposobem głoszenia Ewangelii o tym, że grzechy są odpuszczone. Używa przyjętej wówczas w sądownictwie świeckim terminologii i argumentuje w jej ramach: jeśli absencja jest aktem sądu, to wówczas istnieje konieczność wyznania grzechów, albowiem nie można należycie wykonywać sądu, jeśli się nie zna sprawy, którą ma się sądzić.

Współczesne badania teologiczne wykazały, że słowo *anathema sit* czasami oznacza zdanie niezgodne z wiarą, a niekiedy tylko fałszywą postawę, która może doprowadzić winnego do wykluczenia z Kościoła. Posiada więc znaczenie dyscyplinarne. Przykład właśnie takiego znaczenia odnajdujemy w kanonie ósmym, który sankcją obkłada wszystkich twierdzących, że wierni nie są zobowiązani raz w roku do spowiedzi⁵⁵. Jest sprawą oczywistą, że w tym przypadku nie chodzi o wiarę, ale o dyscyplinę kościelną. Z nauki Soboru Trydenckiego wynika, że wypowiedział się on jasno, zdecydowanie i w sposób wiążący na temat związku między odpuszczeniem grzechów a ich wyznaniem.

Sprawą niezmiernie ważną wydaje się być podkreślenie, że współczesna antropologia pozwoliła lepiej zanalizować pojęcie grzechu ciężkiego. W jej świetle nie jest to tylko wykonanie czynku, który jest zakazany prawem Bożym. Grzech ciężki musi być dokonany w głębi osobowości, w całej swobodzie decyzji, przy świadomości, że jest to rzecz ważna. Grzech ciężki nie przychodzi na człowieka przypadkowo, ale jest wynikiem całego nastawienia życiowego⁵⁶.

Koniecznym następstwem *Deklaracji* jest ukazanie pneumatycznego charakteru usprawiedliwienia. W podpisanym porozumieniu mówi się jednak o usprawiedliwieniu grzesznika z pominięciem pierwszego dzieła łaski Ducha Świętego, czyli nawrócenia, które jest początkiem usprawiedliwienia. To właśnie dzięki Duchowi Świętemu grzesznik zostaje usprawiedliwiony. Potwierdzają to słowa Chrystusa: „Przyjmijcie Ducha Świętego, którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22). W ramach uświęcenia Duch kontynuuje dzieło rozpoczęte duchowym odrodzeniem, powoduje pojawienie się w człowieku owoców Ducha. W procesie uświęcenia chrześcijanin nie jest zdany na samego siebie, na własny wysiłek. Bóg wiedzie go uzdalniając przy tym do danego usprawiedliwionym wielkiego powołania do świętości. Aktywne działanie Ducha Świętego w sakramencie pokuty nakierowane jest na uświęcenie człowieka usprawiedliwionego.

Teologiczno-dogmatyczną implikacją *Deklaracji* winno stać się wyraźniejsze podkreślenie pozytywnych skutków usprawiedliwienia, podobnie jak miało to miejsce przy wcześniej omawianych sakramentach. Określenie pokuty jako aktu sądowego brzmi nieprzyjemnie dla współczesnego człowieka i dlatego bywa często odrzucane. Współczesny, usprawiedliwiony grzesznik, jest dzisiaj bardziej uwrażliwiony na to, że absolucja sakramentalna jest aktem przebaczenia i miłosierdzia Bożego, a kapłan winien nie tyle osądzać, ile leczyć i pomagać.

M. Schmaus słusznie podkreślił, że Bóg udzielając się człowiekowi dokonuje przemiany i uświęcenia nie tylko w metafizycznej głębi osobowego bytu, lecz także w jego władzach i zdolnościach. Teza ta została wyrażona w udziale-

⁵⁵ BF VII, 473.

⁵⁶ S. MOYSA, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, AK 70(1977), z. 2, s. 205.

niu usprawiedliwionemu cnót teologicznych i moralnych⁵⁷ Stan odrodzenia usprawiedliwionego człowieka znalazł swoje teologiczne dopełnienie w nauce o darach Ducha Świętego. Przez Ojców zarówno greckich jak i łacińskich Duch Święty rozumiany jest jako najwyższy dar, który człowieka łączy z Chrystusem a przez Niego z Ojcem. W rozwoju teologicznym analizowano w różnorodny sposób oddziaływanie Ducha Świętego na usprawiedliwionego człowieka, uwzględniając tekst Izajasza (11, 2), gdzie mowa jest o Mesjaszu, na którym spocznie Duch Pana, duch mądrości i rozumu, rady i męstwa, duch wiedzy i pobożności i napełniony zostaje duchem bojaźni Pańskiej.

W historii teologii zawsze dbano o ukazywanie wewnętrznych związków między odpuszczeniem grzechów sprawianym mocą sakramentu pokuty a pojednaniem dokonującym się w Eucharystii. W Piśmie Świętym napotykamy zarys modelu, który później zdominował życie Kościoła. Przyjmując chrzest, człowiek staje się członkiem Kościoła i zyskuje zdolność do uczestniczenia w Eucharystii. Chrześcijańska egzystencja znajduje najintensywniejszy swój wyraz we wspólnocie sprawujących Eucharystię. W wypadku jednak, gdy członek wspólnoty kościelnej dopuścił się ciężkiego przewinienia, przejściowo zostaje wykluczony z uczestnictwa w Eucharystii.

W sakramencie pokuty dostrzega się moment wykluczenia i ponownego pojednania grzesznika obarczonego ciężką winą. Analizując więź między pokutą i Eucharystią, podkreślić należy myśl, że Eucharystia sama w sobie kryje moc przewyższającą grzech. W centralnym momencie jej sprawowania uczestnikom Świętej Biesiady proklamowany zostaje jednorazowy zbawczy czyn Chrystusa, który swój punkt szczytowy osiąga w zwycięstwie nad grzechem. Uczestnicząc w Chlebie i Kielichu zadośćuczynienia, wierni sami stają się uczestnikami zadośćuczynnej mocy Chrystusowej śmierci na krzyż. Soborowa reforma liturgii z ogromnym wyczuciem dla potęgi orędzia o przeistoczeniu postaci chleba i wina sowa konsekracji, szeptane dotąd przez kapłana z odwróceniem się od ludu każą proklamować donośnie; tak jak i następującą po nich apostrofę wiernych, wygłoszaną w różnych wersjach i w całym bogactwie muzycznej oprawy.

A.A. Napiórkowski słusznie zauważa, że jest jeszcze jedna konsekwencja nieuwzględnienia tematyki sakramentu pokuty we *Wspólnej Deklaracji*. Otóż zarówno teologia jak i *praxis* sakramentu pojednania mają duże implikacje pastoralne. Wiadomo, że Kościoły protestanckie sakramentalnego wymiaru pojednania grzesznika z Bogiem nie znają, a Kościół katolicki na zachodzie Europy zaprzestał jego praktykowania i usiłuje rozgrzeszać wiernych zbiorowo na

⁵⁷ M. SCHMAUS, *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, Gdańsk 1994, 152-153. Zazwyczaj rozróżnia się cnoty boskie (teologiczne) i moralne. Przez pierwsze rozumiemy sprawności, które uzdalniają usprawiedliwionego do akceptowania Boga ze względu na Niego samego, do miłowania Go, pokładania w Nim nadziei, zawierzenia Mu i zdążania ku Niemu. Wzajemną relację cnót teologicznych ujmuje św. Paweł w Rz 5, 1-5. Cnoty moralne to w teologii scholastycznej Boże usprawienie ludzkich władz, pomagające sytuacji życia codziennego przepajając wiarą i miłością, w każdej konkretnej sytuacji działać w sposób nie naruszający więzi z Bogiem.

podstawie ich osobistego i niewyraźnego poczucia winy i żalu za nią. „Wydaje się to być wynikiem pewnej bezradności – bezradności wobec nagromadzonego w człowieku samozakłamania, wobec sztucznych słów, wobec udawanych żalów. Kościół katolicki w tamtej części Europy bezzasadnie wycofał się z pośrednictwa między ludzkim sumieniem – niestety dzisiaj tak często błędnie ukształtowanym – a bezpośrednią władzą Boga. W Polsce zaś konfesjonały są oblegane, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu. Oznacza to, że ludzie potrzebują spowiedników, potrzebują pośrednictwa Kościoła, chcą odpuszczenia win. Pragną usłyszeć: *ego te absolvo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Ja ciebie rozgrzeszam. Nie tłum zebrany w kościele, ale ciebie. Oraz: rozgrzeszam. Nie „usprawiedliwiam”, jakbyś nie ty zrobił to, coś zrobił, ale „rozzgrzeszam” z winy, która jest twoją winą. I rozgrzeszam nie we własnym imieniu, lecz w imieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁵⁸ Jest wielką szkodą, że nie wykorzystano tak ważnego momentu, jakim było podpisanie *Deklaracji*, aby zwrócić uwagę chrześcijan na spowiedź i tym samym przywrócić jej utracone miejsce w świadomości i praktyce duszpasterskiej Kościoła⁵⁹

Należy żywić głębokie przekonanie, że skoro okazało się, że możliwe jest porozumienie w sprawie usprawiedliwienia, to być może, uda się zbliżyć stanowiska w sprawie pokuty i spowiedzi indywidualnej. Trzeba mieć nadzieję, że *Wspólna deklaracja* okaże się ważnym przyczynkiem do, z jednej strony, odnowienia u ewangelików spowiedzi prywatnej oraz traktowania jej jako sakramentu. Jeśli bowiem rozumienie spowiedzi w nauce luteranńskiej wypływa z nauki o człowieku i jego usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusie, to fakt przyjęcia *Deklaracji* rzuca na cały problem nowe światło. Z drugiej zaś strony, Kościół katolicki może ponownie przeanalizować dowartościowanie innych, niż znana powszechnie spowiedź indywidualna, form odpuszczenia grzechów⁶⁰

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat sakramentów jako „źródła” usprawiedliwienia, należy stwierdzić, że każdy z sakramentów daje łaskę, ale w każdym sakramencie ma ona swoją specyfikę. Wszystkie sakramenty usprawiedliwiają, ale tylko we właściwy sobie sposób. Negatywny skutek usprawiedliwienia, jakim jest odpuszczenie grzechów, otrzymujemy w sakramencie chrztu, pokuty i namaszczenia chorych. W sakramentach tych utracona łaska usprawiedliwienia powraca (*reparatur*). Każdy z siedmiu sakramentów daje pozytywne skutki usprawiedliwienia. Ponieważ pierwszym celem wszystkich sakramentów jest przede wszystkim uświęcenie człowieka.

⁵⁸ A.A. NAPIÓRKOWSKI, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luteranńskiej o usprawiedliwieniu osiągnięty w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, 323.

⁵⁹ Por. J. TISCHNER, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1998, 306-307.

⁶⁰ Por. Cz. T. WÓJCIK, *Spowiedź w luteranckich Księgach symbolicznych*, w AK nr 412/1977, 248-262; J. MAJEWSKI, *Spowiedź to nie wszystko*, w: „Życie Duchowe” nr 21(7) 2000, 38-48; D. KOWALCZYK, *W drodze ku całej prawdzie o usprawiedliwieniu*, „Przegląd Powszechny” 4(944) 2000, 51-64; 62-64.

Theological-dogmatic implications of the *Joint Declaration on the doctrine of justification* in the catholic sacramentology

Summary

As distinct from other areas of theology, a field of sacramentology has not been reconstructed yet in a way which would allow it to find cohesion comparable with former cohesion. But it's true, that sacraments are events by means of which the Church, Church of God's will present the only and unique event of the Jesus Christ. Participation in secret of the Son of God and in life of God himself is realized within the frames existence and activity of the Church by these gestures which are defined as sacraments. Christian sacrament is that exceptional and special event which implements and passes on gift of God's justification to all people. Thus, it is a gesture donating life of God. Each of seven sacraments gives a grace, but in every sacrament it has its specificity. Each sacrament justifies but each only in a proper way for itself. Negative effect of the justification what is forgiveness of sins we receive during sacrament of baptism, penance and the last rites. In these sacraments, lost grace of justification comes back (*reparatur*). Each of seven sacraments gives positive effects of justification. Because first aim of all sacraments is first of all sanctification of the human being.