

KOŚCIÓŁ JAKO MIEJSCE PRZEBACZENIA GRZECHÓW

Orędzie o przebaczeniu grzechów

Wiara, że Jahwe to „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w życzliwość i wierność” (Wj 34, 6), należy do *pra-przekonań* już w Starym Testamencie. Ukazuje ona bowiem zasadniczą gotowość Boga do wybaczenia, akcentując, że Jego wierność trwa także wówczas, gdy człowiek jest niewierny. Traktuje ponadto przebaczenie grzechów przez Boga jako w pełni dobrowolne i łaskawe Jego działanie. Nie musi ono, ani nie potrzebuje posługiwać się czynami pokutnymi (por. Iz 43, 23). To nie my przecież jednamy Boga ze sobą, ale Bóg nam wybacza i jednoczy nas ze sobą. Tak oto modli się Psalmista: „Przygniatąją nas nasze przewiny: Ty je odpuszczasz” (Ps 65, 4). Jedynym motywem przebaczenia jest Boże miłosierdzie i miłość (por. Ps 78, 38). Dla proroków przekonanie, że Bóg się nie gniewa i nie niszczy grzesznika, stanowi wyraz świętości i boskości Boga: „Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu... , albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty” (Oz 11, 9).

U proroków przebaczenie grzechów wiąże się w wielkiej mierze z perspektywą eschatologiczną. Jest ono „istotnym nerwem tworzącego nowe rzeczy działania Bożego”; stanowi też „próg do nowych czasów, w których stworzenie powraca do swego początku”¹ (Oz 14, 5; Jr 31, 34; 33, 8; 50, 20; Iz 44, 22).

W Nowym Testamencie przebaczenie grzechów jest zbawczym dobrem eschatologicznym; jest to nowa i specyficznie chrześcijańska rzeczywistość. Fakt ten wyraża się choćby w tym, że formuła „grzechów odpuszczenie” nie występuje w greckim przekładzie Starego Testamentu (LXX)². Natomiast w Nowym Testamencie wiąże się ona ściśle z głoszeniem nadejścia kresu czasów w orędziu Jana Chrzciciela (Mk 1, 4; Łk 2, 3). Poznanie zbawienia, do jakiego Jan ma doprowadzić swój lud, polega właśnie na przebaczeniu grzechów (Łk 1, 77).

¹ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. 2/3, Stuttgart-Göttingen 1961⁴, s. 319.

² Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1969, s. 91. przyp. 73.

To, co zapowiada Jan Chrzciciel, staje się rzeczywistością w wystąpieniu Jezusa³. Do nauczania Jezusowego należy ściśle zbawcza obietnica: „Odpuszczają ci się grzechy!” (Mk 2, 5, parl. por. Łk 7, 48). Dla Żydów jest to skandaliczna, obrażająca Boga wypowiedź, która wkracza w prerogatywy samego Boga i narusza same podwaliny monoteizmu: „Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie Bóg sam jeden?” (Mk 2, 7). Moc, jaką Jezus sobie tu przypisuje (w. 10), przekracza dalece wszystko, czego Stary Testament i judaizm oczekiwały po Mesjaszu⁴. Jezus występuje tutaj jako ktoś, kto przemawia i działa w imieniu Boga. I dlatego właśnie praktyka Jezusa, dotycząca odpuszczania grzechów, wiąże się wprost z problemem chrystologicznym⁵. W odpuszczaniu grzechów objawia się w pełni w Nowym Testamencie cały bezmiar Bożej miłości przez to, że Jezus oddaje swe własne życie „na okup za wielu” (Mk 10, 45), i że własnego nawet Syna Bóg nie oszczędził, ale „Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32).

Boża wszechmoc, jaką Jezus jako Syn człowieczy sobie przypisuje — u Marka i Łukasza, staje się — według Mateusza — udziałem ludzi (Mt 9, 8). W rzeczy samej Jezus poleca uczniom przed swym odejściem do nieba głosić „w imię Jego... nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24, 47). Jan zespała to samo polecenie i, tę samą moc z ukazaniem się Zmartwychwstałego w wieczór wielkanocny oraz z darem Ducha Świętego (J 20, 23). Nawoływanie do nawrócenia i do chrztu w imię Jezusa „na odpuszczenie grzechów” staje się odtąd celem, do którego zmierza także Zielonoświątkowe kazanie Piotra (Dz 2, 38). Od tej chwili formuła „odpuszczenie grzechów” służy w wielu miejscach na określanie centralnego dobra zbawczego, jakie staje się naszym udziałem poprzez Krzyż, Zmartwychwstanie, wywyższenie i zesłanie Ducha (Dz 5, 3; 10, 43; 26, 18). O ile jednak Dzieje Apostolskie zespalają odpuszczenie grzechów z chrztem, to Mateusz wiąże je z Eucharystią: „to jest moja krew..., która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Formuła pojawia się także w Deutero-Pawłowych listach więziennych, w których obejmuje ona po-

³ Por. H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien*, Stuttgart 1974; F. Fiedler, *Jesus und die Sünder*, Bern-Frankfurt 1976.

⁴ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1976, s. 158—160; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Ensiedeln-Neukirchen 1978, s. 99 n.

⁵ Wykazał to dla Łk 7, 36-50 H. Leroy, *Vergabung und Gemeinde nach Lk 7, 36-50*, w: *Wort Gottes in der Zeit* (Hrsg. H. Feld i J. Nolte), Düsseldorf 1973, ss. 85—94.

nownie całokształt chrześcijańskiego orędzia zbawczego (Ef 1, 7; Kol 1, 14). Paweł wypowiada to samo innymi słowami. Nowe stworzenie polega, dla niego, na tym, że Bóg „pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania” (2 Kor 5, 18).

Orędzie odpuszczania grzechów jest więc ośrodkiem Nowego Testamentu. Wyraża ono nie tylko jakiś uboczny aspekt podrzędny, który można by pominąć w pewnych okolicznościach, ale w jakimś sensie całość chrześcijańskiego orędzia zbawczego tak, jak z innych punktów widzenia wyrażają także tę całość takie terminy przepowiadania, jak: zbawienie, usprawiedliwienie, pojednanie, nowe życie, nowe stworzenie, i inne. Odpuszczenie grzechów jest decydującym darem Ducha Świętego; stanowi podarunek obiecywanego już w Starym Testamencie serca nowego (Ez 33, 25-27; Ps 51, 4. 9-14)⁶. Oznajmia, że miłość Boga jest silniejsza od grzechu, że leczy jego rany i obdarza nas nowym, pojednanym życiem.

Trzeba jasno widzieć ten centralny i ogarniający wszystko charakter biblijnego orędzia o odpuszczeniu grzechów, aby uświadomić sobie wyraźnie jego zdumiewające znaczenie: „To wyznaczenie nadziei dosięga społeczności, która stara się uwolnić coraz to bardziej nawet od myśli o winie... Niezwykły mechanizm samouniewinnienia jest w niej tak bardzo obecny...”⁷. Przekreśla się tym samym podstawy chrześcijańskiego orędzia o odpuszczeniu grzechów. I to właśnie zjawisko zaciemnienia, co więcej, utraty świadomości grzechu podjął Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* (1984), ukazując, iż korzeniami swymi sięga ono zagubienia świadomości Boga. *Sekularyzm* zaś taki, który zna już tylko kult działania i produkcji, traci także świadomość godności człowieka, polegającej właśnie na tym, że potrafi się wziąć na siebie pełną odpowiedzialność za własne czyny wobec Boga, wobec siebie i wobec innych⁸.

Takiemu wyimaginowanemu poczuciu własnej niewinności Kościół przeciwstawia orędzie odpuszczenia grzechów. Przekazuje zobowiązująco Boże przykazania, podkreślając zarazem godność człowieka. I to jest właśnie powód, dla którego ten artykuł wiary ma obecnie tak wielkie znaczenie. Co więcej, orędzie o odpuszczeniu grzechów umożliwia najpierw samemu człowiekowi

⁶ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 157.

⁷ Ogólny Synod Biskupów w RFN, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, w: *Offizielle Gesamtausgabe*, t. 1, Freiburg 1976, s. 93. Por. też dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *O pojednaniu i pokucie*, w: *Communio* (wersja niemiecka) 13 (1984) 45 nn; W. Kasper, *Anthropologische Aspekte der Busse*, w: *ThQ* 163 (1983) 96—109.

⁸ Por. *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

uznać własną odpowiedzialność i dostrzec swoje złe czyny. O ile brak świadomości łaski we współczesnej społeczności ludzkiej przyczynia się wciąż na nowo do powstawania pokusy samousprawiedliwienia i zlikwidowania winy, to orędzie mówiące o pochodzącym od Boga łaskawym przebaczeniu daje człowiekowi w pierwszym rzędzie wewnętrzną wolność i odwagę do wyznania: „Ojcie, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie” (Łk 15, 18. 21). A to jest też ważne, albowiem oznacza, że Kościół nie ma głosić groźnego orędzia o grzechu, ale ma za zadanie obwieszczać Dobrą Nowinę o odpuszczeniu grzechów, albo dokładniej: głosić naukę o grzechu w horyzoncie orędzia o łasce i darze serca nowego, które — wspomagane przez Ducha Bożego — wypełnia z wewnętrznej potrzeby przykazania Boże.

Chrześcijańskie życie z przebaczenia

Przebaczenie grzechów jest w Nowym Testamencie przede wszystkim wydarzeniem szczególnym, związanym ściśle z nawróceniem się do Boga, a zwłaszcza z uznaniem Jezusa Chrystusa i z chrztem. Tak właśnie rozumiano artykuł wiary o odpuszczeniu grzechów także we wczesnych formułach wyznaniowych. Zespałał się on zawsze z trzecią częścią wyznania wiary: z wiarą w Ducha Świętego i w sakrament chrztu, i był im przyporządkowany⁹.

Życie wypływające z chrztu rozumiano zatem także jako życie z przebaczenia. Augustyn nakazywał mocno swej gminie, aby miała to przeświadczenie, iż regularne odmawianie *Ojcie nasz*, wraz z zawartą w tej modlitwie prośbą o odpuszczenie grzechów (Mt 6, 12; Łk 11, 4), stanowi pewien rodzaj chrztu codziennego¹⁰. Życie chrzcielną rzeczywistością odpuszczenia grzechów realizuje się także, zgodnie ze starożytną doktryną, w opartej na Piśmie św. triadzie: post, jałmużna i modlitwa (Tb 12, 8). Triada ta stała się normatywną dla całej późniejszej Tradycji: postom, rozdawaniu jałmużny oraz modlitwie przypisywano powszechnie moc odpuszczania grzechów powszednich¹¹. To samo dotyczyło i nadal dotyczy sprawowania Eucharystii. Jest bowiem ona *memoria*,

⁹ Por. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubenskenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, ss. 48, 81, 88, 117, 119 n. 123 n, 156, 160—162, 177, 184, 196, 334.

¹⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 213, 8.

¹¹ Por. jeszcze Sob. Trydencki: DS 1543. O innych formach niesakramentalnego przebaczenia grzechów zob. *Über Versöhnung und Busse*, *Communio* 13 (1984) 58; W. Kasper, *Beichte ausserhalb des Beichtstuhls?*, *Concilium* 3 (1967) 282—286.

tn. sakramentalnym uobecnieniem złożonej raz na zawsze Ofiary Jezusa Chrystusa, którego Krew została wylana na odpuszczenie grzechów (Mt 26, 28) ¹².

Ciężkim i bardzo trudnym do zniesienia doświadczeniem młodego Kościoła było to, że także chrześcijanie narodzeni na nowo z wody i Ducha popadali ponownie w ciężkie grzechy. Dopiero po długich zmaganiach uznano możliwość powtórnej spowiedzi ¹³, drugiej kotwicy zbawienia ¹⁴, rozumianej jako powtórny, uciążliwy chrzest nie z wody, ale przez łyżę ¹⁵. W ten sposób artykuł wiary o odpuszczeniu grzechów otrzymał w drugiej połowie IV w. wykładnię, według której mówi on o przebaczeniu otrzymywanym przez spowiedź i rozgrzeszenie ¹⁶.

Obok chrztu, Eucharystii i sakramentu pokuty trzeba wspomnieć także o sakramencie namaszczenia chorych. Miał on bowiem od samego początku moc odpuszczania grzechów (Jk 5, 15). Utrzymywała to także nauka Kościoła ¹⁷, pokreślając tym samym wewnętrzny związek chrztu i namaszczenia chorych. Albowiem w obliczu śmierci, względnie ciężkiej, zagrażającej życiu choroby, nad którą śmierć roztacza, by tak powiedzieć, swe skrzydła, sakrament ten stanowi swoistą formę odnowy chrzcielnej, poprzez którą zanurzamy się w śmiertelne cierpienia Chrystusa i w Jego zmartwychwstanie ¹⁸.

Takie życie z Bożego wybaczenia nie byłoby wiarygodne, gdyby nie prowadziło ono do przebaczenia i pojednania się z bratem. Podarowane przez Boga przebaczenie zmierza więc niejako z konieczności do braterskiego pojednania (Mt 5, 23 nn; 6, 12. 14 n; Mk 11, 25 n) i do braterskiej wspólnoty Kościoła — z gotowością na coraz to nowe wybaczenie (Mt 18, 21 n; Ef 4, 32; Kol 3, 13) ¹⁹. Jeśli Kościół chce być miejscem przebaczenia, to winien zacząć od siebie i sam powinien żyć pojednaniem, będąc prawdziwie po-

¹² Por. DS 1638, 1740, 1743; *Über Versöhnung und Busse*, s. 62 n.

¹³ Por. Tertulian, *De paenitentia* 7, 10.

¹⁴ Por. tamże, 4, 2; 12, 9.

¹⁵ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 39, 17; H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, w: HDG IV/3, Freiburg 1978.

¹⁶ Por. J. N. D. Kelly, dz. cyt., s. 377 i 388.

¹⁷ Por. DS 1694—1696, 1699, 1716.

¹⁸ Por. G. Greshake, *Letzte Ölung — Krankensalbung — Taufenreue angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemässe Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments*, w: *Liturgia — Koinonia — Diakonia* (Hrsg. R. Schulte) Wien 1980, s. 97—126.

¹⁹ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT*, Freiburg 1986, s. 96 i 221.

jednanym Kościołem²⁰. Musi się uważać za Kościół grzeszników, który potrzebuje ciągle oczyszczenia i kroczy nieustannie drogą pokuty i odnowy²¹. Tylko wtedy Kościół staje się zarówno przez swe posłannictwo (i orędzie), jak też — tym bardziej — przez swe życie wspólnotowe miejscem przebaczenia grzechów.

Świadomość konieczności przebaczenia, pojednania i pokuty zanika coraz bardziej nie tylko w świecie współczesnym; trzeba ją ożywić na nowo w Kościele. Jeśli zaś orędzie o łasce i przebaczeniu stanowi warunek nawrócenia, to należy także przyznać, że orędzie to stanie się niepoważne, a łaska będzie zbyt tania, o ile nie zespoli się go ściśle z codziennym życiem z przebaczenia, a więc — co na jedno wychodzi — z życiem opartym na codziennym nawracaniu się i pokucie. D. Bonhoeffer napisał godne uwagi słowa: „Tania łaska jest śmiertelnym wrogiem naszego Kościoła... Tania łaska to towar zbyt cenny, to zmarnowane przebaczenie..., to łaska bez żadnej ceny, bez kosztów... to usprawiedliwienie grzechów, a nie grzesznika. Skoro zaś łaska dokonuje sama wszystkiego, to wszystko może zostać po staremu... Tania łaska to nauka o przebaczeniu bez pokuty, to chrzest bez ducha wspólnoty, to Wieczerza Pańska bez wyznania grzechów, to rozgrzeszenie bez osobistej spowiedzi. Tania łaska to łaska bez następstw...”²². Słusznie więc domaga się Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* prowadzenia „duszpasterstwa pokuty i pojednania”. Skoro zaś orędzie o odpuszczeniu grzechów obejmuje całość orędzia zbawczego, to także „duszpasterstwo pokuty i pojednania” obejmuje, jako takie, „całość zadań”, jakie Kościół ma do wypełnienia na różnych płaszczyznach celem umocnienia tego podwójnego orędzia²³.

Moc przebaczenia grzechów

Przekazane uczniom Jezusa orędzie przebaczenia grzechów mówi nie tylko o eschatologicznym czynie pojednania Bożego, dokonany w Jezusie Chrystusie; słowo pojednania jest mocne i skuteczne; to ono obdarowuje i tworzy to, co wypowiada. Szczególnie jasno jawi się ta myśl w wypowiedzi o „związywaniu i rozwiązywaniu”: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związa-

²⁰ Tak ujmuje to *Reconciliatio et paenitentia*, nr 12, mając na uwadze zarówno wewnątrzkościelne napięcia, jak też ekumeniczne zadania Kościoła. W nr 25 wskazuje się ponadto szeroko na wielkie znaczenie dialogu.

²¹ Por. KK 8.

²² D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1971, s. 13 n.

²³ Nr 23.

ne w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18, 18, por. 16, 19)²⁴. Słowa Ewangelii Janowej: „Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 23), mogą być zapewne pewnym (ewentualnie jeszcze przed-Janowym) wariantem tej synoptycznej wypowiedzi o związywaniu i rozwiązywaniu²⁵, która służyła w starożytnym Kościele przede wszystkim jako biblijna podstawa kościelnej praktyki pokutnej²⁶.

Chcąc należycie zrozumieć tę wypowiedź o związywaniu i rozwiązywaniu, trzeba przyjrzeć się jej tłu starotestamentalnemu i żydowskiemu. Tam zaś grzech, traktowany przecież jako czyn osobowy, nie jest nigdy sprawą czysto osobistą lub prywatną. Grzech jednostki godzi w cały Lud Boży; rani całość i dlatego jest w dosłownym tego słowa znaczeniu niebezpieczny dla wspólnoty. Grzech narusza świętość wybranego przez Boga ludu. Stąd lud musi się odciąć od kręgu grzeszników i wyrzucić grzech spośród siebie. Synagoga zinstytucjonalizuje wkrótce klątwę, ujmując ją jako wielostopniowy proces wykluczania na określony przeciąg czasu, połączony z możliwością ponownego przyjęcia²⁷.

Również Nowy Testament zna grzechy wykluczające z królestwa Bożego. Ci, którzy je popełniają, nie mogą odziedziczyć tego Królestwa (Ga 5, 21; 1 Kor 6, 9; Ef 5, 5 nn, i in.). Kościół może reagować na takich grzeszników nie tylko poprzez zachowywanie dystansu. W 1 Kor 5, 9-13 Paweł zaleca w nawiązaniu do Pwt 17, 7: „Usuńcie złego spośród was samych”. A jest to wyraźnie coś więcej, aniżeli tylko czysto zewnętrzne ukaranie i jurydyczna norma Kościoła. Takie bowiem wykluczenie ze wspólnoty sięga głęboko w samą istotę Kościoła jako Ciała Chrystusowego, dotykając zbawczej solidarności wszystkich ochrzczonych. Z orędzia o gotowości przebaczenia, o miłosierdziu i miłości wynika przecież jasno, że Kościół nie może stanowić jakiejś elitarnej „małej trzody” lecz musi być zawsze otwarty. Decydujące rozstrzygnięcie dokonana się dopiero przy końcu czasów i będzie dziełem samego Boga (Mt 13, 36-50). Stąd w Kościele musi istnieć także możliwość pojednania z grzesznikami gotowymi się nawrócić. Mówi o tym także św. Paweł: „Niech już takiemu wystarczy kara, wymierzona przez większość spośród was. Raczej wypada teraz wybaczyć mu i podtrzymać go na duchu...” (2 Kor 2, 6 n). Nowy Testament zna

²⁴ Przegląd różnych interpretacji tego tekstu, zob. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 12-18.

²⁵ Tak R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1975, s. 387 n.

²⁶ Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 19-21.

²⁷ Por. tamże, s. 11 n.

więc nie tylko wykluczenie, ale również ponowne przyjęcie do gminy²⁸.

Na tym tle słowa o związywaniu i rozwiązywaniu stają się bardziej zrozumiałe. Związywanie i rozwiązywanie, przebaczenie grzechów i ich zatrzymywanie — to nie dwie strony jednej alternatywy, ale dwie fazy jednej reakcji będącej odpowiedzią Kościoła świętego na grzech kóregoś z jego członków. Przez to, że Kościół wyklucza grzesznika czyli wyłącza go ze swej wspólnoty, a potem, gdy ten się nawraca, zdejmuje z niego klątwę, przyjmując go tym samym na powrót do wspólnoty, stając się miejscem przebaczenia grzechów. Albowiem to, co dokonuje się na ziemi, jest ważne — według słów Jezusa, podanych przez Mateusza — przed samym Bogiem. Przez zwolnienie z klątwy grzesznik zostaje wyzwolony spod przekłetej mocy zła; odnawia się jego wspólnota z Bogiem, zostaje mu podarowana na nowo wolność dzieci Bożych. Czyn Kościoła ma zatem sakramentalne znaczenie, tzn. jest znakiem i narzędziem przebaczenia Bożego.

Potrzeba było niewątpliwie trochę czasu, by starożytny Kościół był w stanie w pełni poznać sakramentalne implikacje tekstów Nowego Testamentu i zastosować je we własnej praktyce pokutnej. U Tertuliana²⁹ i Cypriana więz ta dochodzi wyraźnie do głosu. Uzyskując pokój (p a x) z Kościołem — mówi Cyprian — otrzymuje się Ducha Ojca³⁰. Według Augustyna, pokój z Kościołem gładzi grzechy, natomiast odejście od wspólnoty z Kościołem zatrzymuje grzechy³¹. A na innym miejscu: „Miłość do Kościoła, rozlana przez Ducha Świętego w sercach, odpuszcza grzechy tym, którzy mają w niej udział, a zatrzymuje je u tych, którzy w niej nie uczestniczą”³². Dawny Kościół pojmował tę moc również jako zadanie. Towarzyszył pokutnikowi swą modlitwą, a także przez swą własną, zastępczą pokutę. Łaska pokuty i przebaczenia była bowiem pojmowana jako łaska Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół. Tak więc sakramentalne przebaczenie grzechów traktowano jako skuteczny znak i zwycięskie objawienie się łaski Bożej w łonie Kościoła.

Utracono później, niestety — a wyjątki potwierdzają tylko regułę — z pola widzenia w znacznym stopniu eklezjalny wymiar sakramentu pokuty, zawężając go mianowicie do urzędowej wła-

²⁸ Por. Rz 16, 17; 2 Tes 3, 6. 14; 1 Tm 5, 19-22; 2 Tm 3, 5; Tt 3, 10; Jd 23; 2 J 10 n; 3 J 10.

²⁹ Por. Tertulian, *De pudicitia* 12, 11; 15, 5 nn; 21, 9 n.

³⁰ Cyprian, Ep. 57, 4; por. 55, 13.

³¹ Por. Augustyn, *De baptisate contra Donatistas*, 3, 18, 23.

³² In Joannem tract., 121, 4.

dzy szafarza tego sakramentu. W naszym stuleciu, nawiązując do M. de la Taille'a, B. Xiberty, B. Poschmanna i innych, zwłaszcza K. Rahner w bardzo poczytnym przyczynku pod tytułem: *Vergessene Wahrheiten über das Dussakrament* (Zapomniane prawdy o sakramencie pokuty) przypomniał na nowo eklezjalny wymiar życiowy sakramentu pokuty³³. Po nim zaś i po wielu innych teologach można by ten wymiar ująć w terminologii scholastycznej następująco: Ponowne pojednanie z Kościołem jest zewnętrznym znakiem (*sacramentum*) sakramentu pokuty; fakt ponownego pojednania z Kościołem jest ze swej strony znakiem i narzędziem (*res et sacramentum*) pojednania z Bogiem, stanowiącego właściwą „rzecz” tego sakramentu (*res sacramenti*)³⁴.

Sobór Watykański II uwypuklił mocno ten eklezjalny aspekt, czyniąc to jednak w taki sposób, że nie usankcjonował tym samym jakiegoś określonego nastawienia teologicznego z pominięciem innych. Sobór stwierdził mianowicie: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą” (KK 11). Eklezjalny wymiar został tu wyraźnie ukazany, chociaż Sobór nie starał się określić szczegółowo i dokładnie relacji zachodzącej między pojednaniem z Kościołem a pojednaniem z Bogiem. To samo dotyczy nowego *Ordo paenitentiae* i odnowionych w r. 1973 form sprawowania sakramentu pokuty. Godne uwagi jest to, że pojmuje się jasno sprawowanie tego sakramentu jako obchód liturgiczny (liturgię Kościoła), co samo przez się uwypukla jego eklezjalny wymiar³⁵.

Nie oznacza to jednak, że ten eklezjalny aspekt sakramentu pokuty, zwłaszcza zaś jego charakter ceremonii i obchodu liturgicznego zakorzenił się już wystarczająco w świadomości wiernych, a nawet samych duszpasterzy. Ze wszystkich posoborowych innowacji i zarządzeń dotyczących życia sakramentalnego

³³ Por. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1955, s. 143—184; tenże, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mite der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 8, Einsiedeln 1967, s. 447—471. Inne przyczynki na ten temat zostały zebrane w t. 11 *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1973. Spojrzenie na całość dyskusji, zob. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 195 n.

³⁴ Por. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten*, s. 179; *Über Versöhnung und Busse*, s. 52.

³⁵ Por. *Die Feier der Busse nach dem Rituale Romanum* (wydanie studyjne): *Pastorale Einführung*, nr 4 n, Einsiedeln — Freiburg 1974, s. 11 n; O. Nussbaum, *Die Liturgie der Busse und Versöhnung im ordo Paenitentiae vom 1973*, w: *Lit Jb.* 25 (1975) 148—166.

najmniej owocne i skuteczne pozostały chyba, jak dotąd, wskazania dotyczące sprawowania sakramentu pokuty. Również obecnie można odnieść w wielkiej mierze do liturgii spowiedzi św. to, co K. Rahner napisał w r. 1955, a mianowicie, że ma ona tak mało polotu, iż „miesza się ją z prymitywną psychoterapeutyczną poradą o charakterze czysto świeckim”³⁶. Współczesny kryzys praktyki pokutnej i spowiedzi w zestawieniu z istotnym znaczeniem, jakie ma artykuł wiary o odpuszczeniu grzechów, staje się jednak przejawem o wiele głębszego kryzysu. Nie można też z pewnością traktować go osobno. Kościół winien całościowo, tzn. w wielości form i postaw, ukazać się wyraźnie jako miejsce przebaczenia. Wchodzi tu w grę także odnowiony porządek sprawowania sakramentu pokuty, łącznie z nabożeństwami pokutnymi. Takie zaś życie z przebaczenia może natomiast i powinno koncentrować się i niejako zagęszczać w samym sakramencie przebaczenia.

Często określano Sobór Watykański II mianem „soboru odnowy”. I jest to słuszne, z pewnością, określenie. Po Soborze jednak zapominano dosyć często o tym, że prawdziwa reforma i odnowa w duchu Ewangelii winna kroczyć drogą osobistej oraz wspólnotowej pokuty, a tym samym także drogą sakramentalnego sprawowania tej pokuty. W tym zaś braku można by się dopatrywać, nie bez racji, samych źródeł dwuznaczności niektórych posoborowych reform. Odnowiony Kościół winien być przede wszystkim Kościołem, który traktuje na serio prawdę wiary o odpuszczeniu grzechów, żyje tą prawdą i umieszcza ją w samym centrum wszystkich swych życiodajnych poczynań, a więc Kościołem, który jest miejscem przebaczenia oraz sakramentalnego sprawowania tegoż przebaczenia i pojednania.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁶ *Vergessene Wahrheiten*, s. 169.