

KS. ALFONS SKOWRONEK

EKLEZJALNA STRUKTURA SAKRAMENTU POKUTY

1. Miejsce traktatu *De Paenitentia* w całości wykładu teologii dogmatycznej.¹ Przyjmowanie sakramentu pokuty należy do zdarzeń charakteryzujących życie chrześcijańskie (*vita christiana tota est vita paenitentiae*). Już stąd zarysowuje się znaczenie, jakie teologia tego sakramentu posiada dla chrześcijanina i dla kapłana: obydwaj muszą wiedzieć, co czynią. Ale jeszcze więcej — sakrament pokuty jest wydarzeniem, w którym dochodzi do skutku spotkanie Boga z człowiekiem.² Człowiek występuje tu jako grzesznik, Bóg jako zbawiająca i uświęcająca miłość. Spotkania na tej płaszczyźnie — na szczeblu pokuty — stanowią najważniejszą dla całej istoty chrystianizmu cechę. Można by się tu zastrzec, że pierwszym i podstawowym zdarzeniem dla życia chrześcijanina jest nie pokuta, lecz chrzest. Całe życie chrześcijanina upływa bowiem pod znamieniem śmierci i zmartwychwstania, symbolizowanymi przez chrzest. Odpowiedzieć tu trzeba, że to jedno zdarzenie chrztu ma jednak swoje fazy. Metanoia, czyli pierwszy przewrót w życiu chrześcijanina dokonujący się w chrzcie świętym, narażona jest na niebezpieczeństwa, zagraża jej stała możliwość odpadnięcia, przerwania zainicjowanego w chrzcie ruchu zorientowanego ku zbawieniu ostatecznemu. I dlatego to metanoia, która dokonała się raz w obmyciu wodą chrzcielną, może nadal przybierać historycznie uchwytną postać sakramentalną w spotkaniu Boga z człowiekiem. Sakramentalną postać tych spotkań nazywamy właśnie pokutą. To, co często w teologii się zdarza, dzieje się i tu: poszczególny, pojedynczy traktat powtarza całość teologii. I stąd przysługuje mu godność, znaczenie i powaga całej teologii.

Wyłania się więc konieczne pytanie na temat dokładnego miejsca nauki o pokucie w ramach całości teologii. Pytanie to nie jest problemem teoretycznym, akademickim. Ma ono bardzo doniosłe znaczenie

¹ Paragraf ten jest w swej znacznej części omówieniem stanowiska K. Rahnera (*De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus*, Oeniponte 1960⁴, t. I, s. 1—5. Dwutomowy traktat jest skryptem autoryzowanym).

² W dziele *Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre*, Frankfurt a. Main 1956 O. Semmelroth daje przekrój całej dogmatyki pod kątem widzenia idei spotkania Boga z człowiekiem.

już chociażby z tego tytułu, że takie wyznaczenie miejsca sakramentowi pokuty zawierać będzie w sobie wskazówkę co do pytań i aspektów, jakich przy traktowaniu o pokucie nie będzie wolno przeoczyć. Kontekst traktatu, jego doktrynalne milieu wymaga, aby przy wykładaniu tegoż traktatu uwypuklać i naświetlać te punkty widzenia, jakie wynikają z owego kontekstu.

Odpowiedź na pytanie co do miejsca traktatu *De Paenitentia* w całości teologii nie jest zbyt łatwa. Albowiem już z tego, co powiedziano dotąd, nietrudno pojąć, że tak istotny proces dla każdej chrześcijańskiej egzystencji, jak sakramentalna pokuta, musi wykazywać różnorodne swe powiązania z wszystkimi częściami teologii. Do tego trzeba dorzucić jeszcze jedno spostrzeżenie: od połowy XII wieku pojęcie sakramentu zostało tak wykształcone i ujęte, że stała się możliwa sakramentologia jako odrębny traktat; siedem misteriów można było odtąd rozważać pod jednolitym kątem widzenia. Stąd też fakt, że od połowy XII w. Piotr Lombard w IV księdze swych *Sentencji*, podręczniku szkolnym całej średniowiecznej teologii, ujmuje sakramenty w jeden odrębny traktat. I od tej pory aż po dzień dzisiejszy jest rzeczą zrozumiałą samą przez się, że istnieje jeden zwarty traktat *De Sacramentis*, w którym poszczególne sakramenty omawia się po kolei (po rozdziale „De Sacramentis in genere”). Św. Tomasz w swej *Sumie* też nie odstąpił od tej praktyki.

Taki sposób podejścia ma swe oczywiste strony dodatnie: a) powstaje dzięki temu traktat wewnątrznie zwarty, w którym przynależność do siebie omawianych problemów zdaje się nie podlegać wątpliwości; b) z przeglądu ogólnej istoty sakramentu zyskuje się punkty odniesienia dla omawiania każdego sakramentu wziętego z osobna (te punkty odniesienia nie byłyby dostępne w oparciu o analizę pojedynczego sakramentu); c) pojęcie i ogólne aksjomaty teologii sakramentalnej zdobyte dzięki badaniom nad jednym sakramentem (szczególnie przy chrzcie) pozwalają na to, by przenieść je na inne sakramenty.

Tradycyjny ten proceder posiada jednak także swe braki: a) związek traktatu o sakramentach z całą resztą teologii staje się luźniejszy, niż by sobie należało tego życzyć; b) poszczególne sakramenty omawiane według jednego schematu zatracają swe indywidualne właściwości i różniącą je między sobą rangę, którą mają mimo wspólnej im istoty, jak to Sobór Trydencki wyraźnie zdefiniował;³ c) a przede wszystkim — w wypadku ujmowania pojedynczych sakramentów pod jednolitym kątem widzenia „sacramenti in genere”, grozi niebezpieczeństwo traktowania o nich jako o rzeczach przynależących do sakramentalnego znaku; a więc problem odpowiedniego dla każdego sakramentu osobowego nadprzyrodzonego zaangażowania podmiotu, który w sakramencie

³ Denz. 846.

spotyka się z Bogiem, schodzi na dalszy plan (dla ilustracji: CIC, w III księdze w 327 kanonach traktuje o sakramentach pod tytułem *De rebus*; sakramenty urzeczowiono). Jeżeli więc sakramenty będzie się omawiać po kolei, wówczas realne jest niebezpieczeństwo, że cała sakramentologia stanie się nieegzystencjalna, a teologiczną moralność zostanie odarta ze swej sakramentalności.

I w tym miejscu nie można pominąć pytania i krótkiej na nie odpowiedzi: gdzie jest miejsce traktatu o sakramentach w całości teologii?

Trzeba rozważyć jedno: Kościół jest sakramentem pierwotnym, prasakramentem („sacrement primordial”, „Ursakrament”), tzn. obecnością Bożej woli zbawczej, która w Chrystusie została historycznie wprowadzona w świat.⁴ „Kościół, widzialne Ciało Chrystusa, jest tym, który tu na ziemi przedłuża w sposób widzialny pośredniczącą ekonomię tajemnicy odkupienia”.⁵ Kościół jako prasakrament jest więc widzialną, zmysłowo uchwytną obecnością łaski. To „sakramentalne” misterium łaski Kościoła rozczłonkowuje się w sakramenty. W sakramentach tych człowiek spotyka się w decydujących dla siebie sytuacjach życiowych z wolą Bożą, historycznie uchwytną i uzewnętrznioną w Jezusie Chrystusie, w Kościele.

A zatem — to mając na uwadze — traktat o sakramentach, ogólnie biorąc, należy wewnątrznie do traktatu o Kościele. Podobnie jak prawda Chrystusowa pozostaje obecna w urzędzie nauczycielskim Kościoła, a wola Chrystusa w prawie Kościoła, tak łaska Chrystusowa pozostaje w sakramentach Kościoła, gdzie zachowuje swą historyczną obecność dla życia poszczególnych ludzi. Traktaty o poszczególnych sakramentach są zatem dalszym ciągiem dogmatycznego wykładu o Kościele: jego zadaniu i jego istocie. Stąd wynika już wniosek, że przy omawianiu poszczególnych sakramentów nie wolno pominąć ich aspektu eklezjologicznego. Ustawicznie trzeba to podkreślać, że w nauce o sakramentach wypowiada się i wyraża istota Kościoła.

Eklezjalny aspekt sakramentu pokuty bardzo wyraźnie dochodzi do głosu w najnowszych oficjalnych dokumentach Kościoła — w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*⁶ oraz w *Konstytucji o liturgii świętej*.⁷

⁴ Por. ks. A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapańskie”, 57 (1965) 1—10.

⁵ „C'est l'Eglise, corps visible du Christ, qui prolonge ici-bas visiblement l'économie médiatrice du mystère rédempteur”. Cl. Dillenschneider, *Le dynamisme de nos sacrements*, Paris 1964, s. 25.

⁶ „Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborant”. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, Vaticanum 1964, s. 13.

⁷ Konstytucja mówi ogólnie o istocie sakramentów: „Sacramenta ordinantur

Ten drugi dokument postuluje wręcz nowe przemyślenie rytów i formuł sakramentu pokuty w kierunku, który ujawniłby naturę i skutek (eklezjalny) tego sakramentu.⁸ Enuncjacje te upoważniają i zobowiązują do naświetlenia związków pokuty z eklezjologią. Najpierw trzeba będzie poświęcić miejsce grzechowi widzianemu w jego powiązaniach społeczno-kościelnych; pokuty nie można bowiem omawiać w oderwaniu od grzechu. Eklezjologiczna analiza grzechu doprowadzi ku zagadnieniu sposobu jego odpuszczenia, roli Kościoła w pojednaniu z Bogiem, czyli do kwestii rekonyliacji. Wreszcie dotknąć należy w aspekcie eklezjologicznym takich aktów penitenta, jak żal za grzechy i wyznanie grzechów.

W związku z tą problematyką konieczna jest drobna dygresja historyczna. Odkrycie kościelnej struktury sakramentu pokuty wiąże się z nazwiskiem B. F. M. Xiberty, który w swej rozprawie *Clavis Ecclesiae*⁹ jako pierwszy wystąpił z obroną tezy, że „rekonyliacja z Kościołem jest [...] właściwym i bezpośrednim owocem absolucji sakramentalnej.”¹⁰

Rewolucyjne wręcz twierdzenie Xiberty wywołało wówczas liczne głosy krytyczne. A. d'Alès, podnosząc erudycyjne zalety dysertacji, rozprawia się zdecydowanie z jej metodą i wnioskiem.¹¹ J. Stufler zarzuca Xibercie brak jasności pojęć i uważa całą rozprawę za przedsięwzięcie chybione.¹² Wybitnie negatywną recenzję zamieszcza także G. Esser.¹³ Na zarzuty rzekomo obciążające rozprawę Xiberty odpowiada M. de la Taille,¹⁴ pod którego kierunkiem praca była pisana.

Odtwarzanie atmosfery toczących się wówczas dyskusji byłoby nie na czasie. Dziś, oceniając te polemiki z dystansu czterdziestolecia, można już powiedzieć, że należą one do historii. Eklezjocentryczny sposób ujmowania sakramentu pokuty zaczyna wnikać w świadomość dzisiejszych teologów. B. Poschmann przyjmuje w całej rozciągłości „nowa-

ad sanctificationem hominum, ad aedificationem Corporis Christi [...]”. *Constitutio de Sacra Liturgia*, Vaticanum 1963, s. 19.

⁸ „Ritus et formulae Paenitentiae ita recognoscantur, ut naturam et effectum Sacramenti clarius expriment”. Tamże, s. 21.

⁹ *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Romae 1922.

¹⁰ „Ostendere conabor reconciliationem cum Ecclesia nedum abesse ab effectibus sacramenti, esse potius proprium et immediatum fructum absolutionis sacramentalis” Tamże, s. 11.

¹¹ Recenzja zamieszczona w „Recherches de Science Religieuse”, 13 (1922) 372—382.

¹² Recenzja w „Zeitschrift für katholische Theologie”, 47 (1923) 454.

¹³ „Theologische Revue”, 22 (1923) 278—282.

¹⁴ „Gregorianum”, 4 (1923) 591—599.

torską" do niedawna tezę Xiberty i wskazuje każdorazowo na eklezjalne momenty pokuty przy badaniu problematyki tego sakramentu od Ewangelii aż do św. Cypriana i Orygenes. ¹⁵ Wynik własnych dociekań historyczno-dogmatycznych ujmuje K. Rahner w zwięzłą tezę: „Res et sacramentum” stanowi w sakramencie pokuty rekunciacja grzesznika z Kościołem. ¹⁶ Naświetleniu tego wniosku mają służyć kolejne uwagi niniejszego artykułu.

2. **G r z e c h.** Eklezjalny aspekt pojednania znajduje najgłębszą swą podstawę w społecznym wymiarze każdego grzechu. ¹⁷ Społeczne aspekty grzechu czekają jeszcze na gruntowne opracowanie. Wśród teologów współczesnych zaobserwować można różne sposoby docierania do społecznych skutków każdego grzechu. Jeden z punktów wyjścia stanowi analiza samego pojęcia łaski zawsze zorientowanej do dobra wspólnego; łaska wytwarza więź braterską, rodzi dzieci Boże. ¹⁸ Jeżeli zaś grzech stanowi zaprzeczenie łaski i jest niejako jej odwrotnością, wówczas nie trudno wysledzić na tej drodze społeczny wydzźwięk grzechu. ¹⁹ Ponadto należy zwrócić uwagę, że każdy grzech jest wyrazem egoizmu, działaniem na korzyść własną z pominięciem interesów społeczności. Jest zwycięstwem ciała nad duchem, a rzeczy cielesne, materialne najczęściej ludzi dzielą. ²⁰

Tego rodzaju rozważania dalekie są od właściwej płaszczyzny, na której społeczne rozpatrywanie grzechu może być owocne. Na grzesznika należy spojrzeć jako na członka Kościoła, Chrystusowego Ciała Mistycznego. Na tle tej perspektywy grzech od razu występuje w swym

¹⁵ *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940.

¹⁶ „Res et sacramentum” in sacramento paenitentiae est reconciliatio peccatoris cum Ecclesia”. Op. cit., II, s. 723.

¹⁷ Chodzi przede wszystkim o grzechy nie powodujące zgorszenia, naruszenia cudzych praw, a więc o grzech utajony, popełniony „tylko w myślach”. „Jede Sünde ist *impietas* im ursprünglichen Sinn des altrömischen Wortes: Verstoss gegen den Familiensinn, mehr noch: ein Mitmachen mit dem Feinde Gottes und dem Feinde der Mutter Kirche. Dies gilt nicht nur von der Tatsünde, die die Fronten des Guten in der Menschheit sichtbar schwächt und der Macht des Bösen sichtbare Verstärkung bringt. Es gilt auch von den Gedankensünden und sogar vom Unterlassen des Guten, das diesem oder jedem kraft einer besonderen Gnade möglich gemacht ist”. B. Häring, *Gabe und Auftrag der Sakramente*, Salzburg 1962, s. 153.

¹⁸ P. Anciaux, *Le sacrement de la pénitence*, Louvain—Paris 1960², s. 50.

¹⁹ J. Beumer, *Die persönliche Sünde in sozial-theologischer Sicht*, „Theologie und Glaube”, 43 (1953) 82.

²⁰ J. Leclercq, *La sainte Eglise et la rémission des péchés*, [W:] *L'Eglise et le pécheur*, Paris 1948², s. 22.

wymiarze eklezjalnym. Grzesząc człowiek obraził oczywiście Boga — inaczej w ogóle nie byłoby grzechu — ale zarazem grzesznik zadał ranę całemu Ciału Mistycznemu, wniósł w społeczność kościelną ognisko infekcji i zepsucia. Gdyby tak postąpił każdy chrześcijanin, zatruciu uległoby całe Ciało.²¹ „Tam, gdzie poszczególny człowiek zbuntował się przeciwko Bogu, nosicielką cierpienia jest natychmiast społeczność, z którą jest powiązany. Albowiem grzech stanowi zaporę nie tylko w stosunku do Boga, ale zarazem i w stosunku do ludzkiej społeczności”.²²

Cały proces grzechu jako obrazy Bożej znajdującej swą reperkusję w społecznym organizmie Kościoła można krótko przedstawić w następującym rozumowaniu: każdy grzech stanowi obrazę Boga, i to Boga Trójjedynego. Tym samym jest więc grzech krzywdą wyrządzoną Wcielonemu Synowi Bożemu, który kontynuuje dzieło swej inkarnacji w Kościele. Każdy grzech kieruje zatem swe ostrze — przynajmniej pośrednio — przeciwko Ciału Chrystusowemu oraz przeciwko złączonej z tym Ciałem ludzkości. Grzesząc, chrześcijanin w pewnym sensie czyni grzesznym sam Kościół. W miejsce konstruktywnego wysiłku na rzecz ekspansji ludzkiego zbawienia otwiera bramę szatanowi dla jego inwazji w świat.

Kościół ze swej strony jest w pełni świadomy społecznego zła tkwiącego w grzechu. Chrześcijanina, który przez grzech ciężki zdradził swe członkostwo w Ciele Mistycznym, Kościół wyłącza ze społeczności eucharystycznej (ekskomunikacja); przy Stole Pańskim lud Boży konstytuuje się bowiem wciąż od nowa, a ze zdrajcą do wspólnego stołu zasiąść nie można. Grzesznik jest „związany” w ten sposób ze światem zła i tym samym nie należy także w oczach Bożych do społeczności zbawionych. Po grzechu ciężkim, mówi K. Rahner, przynależność chrześcijanina do Kościoła staje się kłamstwem, będąc już „tylko ważnym”, lecz nie „skutecznym” przyjmowaniem sakramentu, jakim jest przynależność do Kościoła.²³ O grzechu ciężkim stwierdza H. Vorgrimler, że stanowi on

²¹ H. R o n d e t, *Bemerkungen zu einer Theologie der Sünde*, „Geist und Leben”, 28 (1955) 109.

²² „Wo der einzelne Mensch sich gegen Gott aufgelehnt hat, ist sofort die Gemeinschaft, der er verflochten ist, die Leidtragende. Denn die Sünde ist nicht nur die Absperrung gegen Gott, sondern zugleich gegen die menschliche Gemeinschaft” S e m m e l r o t h, op. cit., s. 204.

²³ *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, [W:] *Schriften zur Theologie*, t. II, s. 150. B. H ä r i n g, *Das Gesetz Christi*, s. 418: „Durch den Ausschluss des Todsünders von der heiligen Kommunion bis nach geleisteter Bussbekehrung (Empfang des Bussakramentes) will ihm die Kirche die Natur der Sünde als Ausschluss aus der vollen Gemeinschaft der Liebe Christi und Seiner Kirche heilsam zum Bewusstsein bringen”.

krzywdę wyrządzoną w pierwszym rzędzie nawet nie Bogu, lecz jest najpierw buntem przeciwko Kościołowi.²⁴

Definicja grzechu jako „przekroczenia prawa Bożego” jest więc określeniem zbyt wąskim, nie uwzględniającym wyraźnie elementu wspólnoty wiernych, w której to społeczności ujawnia się i uzewnętrznia stosunek chrześcijanina do Boga. W definicji grzechu uwzględnić należałoby ten punkt widzenia, według którego grzech stanowi, w ostatecznej swej analizie, zaniedbanie obowiązku chrześcijanina jako po prostu człowieka, jako bytu ludzkiego.²⁵ Współcześni teologowie wykazują coraz większe „wyczulenie” na społeczno-kościelne konsekwencje każdego grzechu, nawet grzechu popełnionego w najskrytszej myśli. P. Eder w swoim dziele poświęconym teologicznej analizie zadośćuczynienia już nie może ominąć zagadnienia eklezjologicznej strony grzechu. Traktuje o tej kwestii w specjalnym rozdziale zatytułowanym „Społeczna strona grzechu”. Po paragrafie omawiającym kościelną złość grzechu autor rozważa następnie wyrządzoną przez grzech krzywdę Matce Najświętszej i świętym Pańskim.²⁶

3. **Rekoncyliacja grzesznika z Kościołem.** Mimo wykluczenia ze społeczności eucharystycznej Kościół nie izoluje się od grzesznika. W leczeniu chorego narządu własnego swego organizmu Kościół wykazuje najżywotniejsze zainteresowanie. Pojęcie rekoncyliacji używane w tym kontekście nie ma nic wspólnego z ekskomunikacyjnymi praktykami chrześcijańskiej starożytności. Rekoncyliacja pojmowana jest współcześnie jako restytucja wewnętrznego stosunku grzesznika do Kościoła. Pojednanie to oznacza ponowne przyjęcie do skrzywdzonego grzechem Kościoła; choć nie dokonuje się ono w formie zewnętrznej rekoncyliacji, przysługuje mu pełna wartość dogmatyczna.

E. H. Schillebeeckx stwierdza jasno: „Kościelnym skutkiem pokuty jest rekoncyliacja z Kościołem jako sakramentem naszego pojednania z Bogiem w Chrystusie”²⁷ Tak samo utrzymuje K. Rahner.²⁸ P. Ancaux pisze, że rekoncyliacja grzesznika z Bogiem dokonuje się w oparciu o pośrednictwo Kościoła.²⁹ We wszystkich wypowiedziach tych i in-

²⁴ „Wer mit Gewissheit eine schwere Schuld auf sich geladen hat, der hat sich ja nicht nur (und nicht einmal primär) gegen Gott versündigt, sondern auch (der Wesensstruktur des Menschen entsprechend) gegen die heilige Kirche”. *Der ekklesiologische (deprekative) Aspekt des Bussverfahrens*, „Anima”, 14 (1959) 311.

²⁵ *Discussions pastorales sur la Confession*, „Concilium”, 4 (1965) 186.

²⁶ *Sühne. Eine theologische Untersuchung*, Wien 1962, s. 33 i 36.

²⁷ „L'effet ecclésial de la pénitence est la réconciliation avec l'Eglise comme sacrement de notre réconciliation avec Dieu dans le Christ”. *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960, s. 210.

²⁸ Por. s. 145 mego artykułu.

²⁹ Op. cit., s. 217.

nych autorów³⁰ przewija się jedna myśl zasadnicza, że skutkiem naczelnym i bezpośrednim sakramentalnej absolucji jest reintegracja grzesznika z Kościołem (res sacramenti); ta z kolei jest znakiem (sacramentum) pojednania człowieka z Bogiem. Anciaux wyraża myśl, że mediacja Kościoła decyduje o tym, iż pokuta jest w ogóle aktem sakramentalnym: „skuteczność pokuty chrześcijańskiej jest dlatego sakramentalna, że jest kościelna”.³¹ Sakrament pokuty zawdzięcza swe istnienie temu faktowi, że łaska Boża przewyciężająca grzech jest historycznie obecna w Kościele.³² Cały sens kościelnej rekoncyliacji zamyka Poschmann we wniosku, że dla odzyskania łaski grzesznik musi przebyć tę samą drogę, na której ona dotarła do niego po raz pierwszy. Droga łaski do człowieka prowadzi zaś od Boga poprzez Chrystusa i Kościół. Stosownie do tego i pokuta musi prowadzić poprzez Kościół do Chrystusa, do Boga.³³

4. **Żal za grzechy.** Gdy chodzi o eklezjalną treść żalu za grzechy, na odnotowanie zasługuje myśl, że najdoskonalszy żal powoduje darowanie grzechu nie sam z siebie, lecz mocą odpuszczenia przez Kościół. Więcej — nawet wówczas, gdy człowiek dostąpił przebaczenia przed przyjęciem sakramentu pokuty, motorem pobudzającym i uzdalniającym do żalu pozostaje pragnienie kościelnego sakramentu. To votum sacramenti wywiera wpływ przyczynowy na skuteczność żalu. Wolę pojednania się z Kościołem traktuje Bóg jako czyn przed samą fizyczną konstytucją sakramentu. Ta sprawczość kościelnej pokuty zachowuje swe znaczenie w każdym wypadku, nie stanowi tylko namiastki wyrównującej u penitenta brak żalu.³⁴ Anciaux stawia w ogóle znak

³⁰ Np. B. Poschmann, *Die innere Struktur des Bussakramentes*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 1 (1950) 19; O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a. Main 1953, s. 65; tenże, *Theologisches zur häufigen Beichte*, „Theologie und Glaube”, 40 (1950) 9; H. Rondet, *Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence*, „Nouvelle Revue Théologique”, 90 (1958) 565; N. Krautwig, *Die Gefährdung und Erneuerung des Bussakramentes*, „Geist und Leben”, 24 (1951) 24; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1952⁵, s. 62; B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, London 1962², s. 361; C. Dumont, *La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel*, „Nouvelle Revue Théologique”, 91 (1959) 584; E. Walter, *Quellen lebendigen Wassers. Von der Fülle der sieben Sakramente*, Freiburg Br. 1953², s. 341; E. Hardwick, *Penance and the Church*, „The Life of the Spirit”, 14 (1959) 5; E. Biser, *Das Christusgeheimnis des Sakramente*, Heidelberg 1950, s. 137; A. Spindeler, *Beichte und Lossprechung*, Aschaffenburg 1961, s. 31.

³¹ „L'efficacité de la pénitence chrétienne est sacramentelle, parce qu'elle est ecclésiale”. Op. cit., s. 196.

³² K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg Br. 1961, s. 85.

³³ *Die innere Struktur des Bussakramentes*, s. 30.

³⁴ Tamże, s. 28. K. Rahner wskazuje na fakt, że św. Tomasz, a także i inni

równości między żalem doskonałym a wolą poddania grzechu władzy Kościoła; tylko wtedy istnieje autentyczna *contritio perfecta*, gdy grzesznik żałując jest zdecydowany poddać się pokucie kościelnej.³⁵

Według P. Charlesa eklezjalną treść uwydatnia spojrzenie na akt żalu ze strony sakramentalnej absolucji. Jeżeli bowiem żal (*contritio* czy *attritio*) nie jest zewnętrznym warunkiem ważności sakramentu, lecz stanowi o jego materii, jest tym samym ze swej istoty zorientowany w kierunku absolucji. Ponieważ zaś absolucja jest gestem podstawowej aktualizacji Kościoła, związki żalu z Kościołem są widoczne.³⁶

5. Wyznanie grzechu. Eklezjalny charakter skruchy prowadzi do wyznania grzechów. Wyznanie w trybunale kościelnej pokuty jest tym samym konsekwentnym dopełnieniem aktu żalu. Dopiero w tym punkcie krzyżują się wszystkie wypowiedzi o eklezjalnej strukturze grzechu i żalu. M. Schmaus uzasadnia konieczność poddania grzechu pod władzę kluczy Kościoła raczej od strony grzeszącego podmiotu, którego wykroczenia znajdują swe ujemne odbicie na całości Kościoła. Wyznanie grzechów zawiera w sobie dwa elementy: jest prośbą o darowanie wyrządzonej społeczności krzywdy oraz błaganiem o wstawienictwo społeczności kościelnej u Boga.³⁷ W odmienny sposób wiąże Charles konieczność wyznania grzechu z podłożem eklezjalnym. Ten, który udziela rozgrzeszenia (kapłan-sędzia) musi działać jako osoba pełna świadomości czynu, który spełnia — do tego zaś potrzebne jest wyznanie grzechu.³⁸ Stwierdzenie to przesuwają punkt ciężkości zagadnienia na osobę szafarza sakramentu pokuty.

Synteza tych dwu pojęć, budujących na właściwym gruncie, ale nie wyprowadzających ostatecznych wniosków, jest stanowisko C. Dumonta, który twierdzi, że momentem wiążącym ze sobą akt szafarza sakramentu

teologowie tego okresu (Wilhelm z Auvergne, Hugo od św. Wiktora, Wilhelm z Melitoa, Bonawentura) przyczynili się do wyjaśnienia tezy, że w absolucji Kościoła tkwi przyczynowość sprawcza dla zgładzenia winy. Por. *Vergessene Wahrheiten über das Buss sakrament*, s. 263.

³⁵ Op. cit., s. 194.

³⁶ *Doctrine et pastorale du Sacrement de Pénitence*, „Nouvelle Revue Théologique”, 85 (1953) 455. J. Baciocchi stwierdza, że kościelno-społeczny wymiar żalu za grzechy mieści się w samym pojęciu *contritionis caritate formatae*. Miłość z natury swej jest afektem społecznym; jest nim w sposób szczególny miłość zespalażąca członków Mistycznego Ciała Chrystusowego. *La vie sacramentaire de l'Eglise*, Paris 1959, s. 115.

Rolę Kościoła w akcie żalu obrazowo, a zarazem głęboko przedstawia A. Winklhofer: żal penitenta to równocześnie bóle porodowe Matki-Kościół, która w ten sposób rodzi go na nowo dla społeczności Ciała Mistycznego. *Kirche und Sakramente*, „Trierer Theologische Zeitschrift”, 68 (1959) 81.

³⁷ *Katholische Dogmatik*, IV/1, s. 509.

³⁸ *Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence*, s. 464.

i penitenta jest chwila, w której grzesznik dostępuje absencji. Najgłębsze uzasadnienie dla konieczności sakramentalnego wyznania grzechu sprowadza się zatem do dwu zasad: 1) pokuta jest sakramentem rekonyliacji w Kościele i 2) rekonyliacja ta jest ponownym przyjęciem do zadań kościelnych przez jednający Kościół.³⁹ Wolę powrotu do Kościoła zobiektywizować może tylko wyraźne zeznanie penitenta. Akty penitenta i akty jednającego Kościoła wzajemnie się zazębiają. Bez wyznania grzechów proces rekonyliacji byłby w ogóle nie do pomyslenia. Miałaby wówczas miejsce amnestia. Pojednać się z kimś znaczy oferować osobiście swą przyjaźń; amnestia jest natomiast gestem anonimowym, nie baczącym na fakt, że delikwent jest bratem.⁴⁰

Sam natomiast akt absencji w dzisiejszej swej postaci zawiera ponadto ten ważny i wyraźny rys eklezjalny, że przed uwolnieniem penitenta od grzechu zwalnia go zawsze najpierw od ekskomuniki, interdaktu (suspensy), czyli przekreśla wszelkie ograniczenia żywej przynależności do Kościoła.

Zagadnienie eklezjalnego charakteru wyznania grzechów ujmuje w sposób nieco odmienny B. Häring. I ten teolog podkreśla prawdę, że powrót do Boga nie może się dokonać bez powrotu skruszonego grzesznika do społeczności, którą on swoim wykroczeniem skrzywdził. Sama jednak gotowość wyznania grzechu Kościołowi jest konsekwencją szczerzego wyznania wobec Boga i dlatego też za wyznaniem grzechu w obliczu człowieka (nawet wówczas, gdy jest on przedstawicielem Boga i Kościoła) nie przemawia ta absolutna i bezwarunkowa konieczność, jaka zobowiązuje do wyznania grzechu przed Bogiem.⁴¹

WNIOSKI PRAKTYCZNO-DUSZPASTERSKIE

W związku z eklezjocentrycznym ujmowaniem sakramentu pokuty na osobną uwagę zasługują postulaty praktyczno-duszpasterskie. Na szczególne podkreślenie zasługuje ta zasadnicza myśl, iż osobiste akty penitenta należą do istoty sakramentu pokuty. Poschmann stwierdza, że w zestawieniu z innymi sakramentami pokuta wyróżnia się przede wszystkim tą swoją właściwością, iż do jej „konstytucji należą obok aktu kościelnego osobiste akty pokutne przyjmującego”.⁴² W żadnym

³⁹ Op. cit., s. 592 i 594.

⁴⁰ Tamże, s. 596.

⁴¹ *Das Gesetz Christi*, s. 451.

⁴² „Das Bussakrament ist im Vergleich zu den anderen Sakramenten durch zwei Eigenschaften gekennzeichnet. Die erste besteht darin, dass zu seiner Konstitution neben dem kirchlichen Akt die persönlichen Bussakte des Empfängers gehören”. *Die innere Struktur des Bussakramentes*, s. 12.

innym sakramencie nie występuje w sposób wyraźniejszy ta prawda, że przyjmujący jest nie tylko przedmiotem sakramentalnego aktu, lecz przeciwnie, sam jest współzafarzem przez to, że dostarcza koniecznej materii sakramentu. Tu współdziałają równoległe siły Kościoła z osobistymi aktami penitenta. Osobowe akty penitenta stanowią przy pokucie nie tylko przygotowanie do zadziałania sakramentu (tak, jak to ma miejsce przy pozostałych sakramentach), „lecz wchodzą w sam zakres sakramentalnego znaku”.⁴³ Cała skuteczność sakramentu pokuty uzależniona jest w swej istocie od osobistego współdziałania grzesznika z aktami Kościoła. Określając w sposób ogólny istotę wymaganej współpracy E. Hardwick stwierdza, że penitent wykonuje w sakramencie pokuty swe funkcje kapłańskie, do których deputuje go charakter sakramentalny chrztu. Pokuta to nie wyrok wydawany na grzesznika przez Kościół, lecz dialog odbywający się między penitentem a Kościołem.⁴⁴ Solidarność osobowych aktów penitenta z aktami Kościoła mocno uwydatnia Anciaux: „Sakrament nie jest kompensacją braku dyspozycji osobistych. Wręcz przeciwnie, poddanie się pokucie kościelnej stanowi właśnie środek udoskonalający niedostateczne dyspozycje”⁴⁵

Osobiste zaangażowanie penitenta wiąże się zatem z kościelnym charakterem pokuty. Postulaty apelujące o aktywniejsze włączanie się w proces sakramentalnej pokuty noszą na sobie wyraźny rys eklezyjalny.

Gruntownej rewizji domaga się najpierw sam rachunek sumienia. Jeżeli penitent uświadomi sobie społeczną złość każdego grzechu, wtedy z konieczności rozszerzą się granice poprzedzającego spowiedź scrutiny. Dekalog, w oparciu o który konstruuje się wszystkie książeczkowe schematy rachunku sumienia, winien zejść — postuluje A. M. Roguet — niejako na drugi plan. Albowiem „przykazaniem pierwszym, jeśli w ogóle nie jedynym, jest przykazanie braterskiej miłości”⁴⁶ Do obowiązków chrześcijanina należy nie tylko troska o zbawienie własne, lecz aktywne poczucie współodpowiedzialności za wszystkich braci i za ekspansję królestwa Bożego na ziemi. Przy takim szerokim nastawieniu chrześcijanin nigdy nie przystąpi do konfesjonu z zakłopotaniem, że

⁴³ „Ist doch hier das personale Tun des Empfängers [...] in den Bereich des sakramentalen Zeichens selbst hineingezogen”. Semmelroth, *Theologisches zur häufigen Beichte*, s. 5.

⁴⁴ Op. cit., s. 7 n.

⁴⁵ „Le sacrement n'est pas une compensation au manque de dispositions personnelles. Bien au contraire! La soumission à la pénitence ecclésiale constitue précisément le moyen en vue de parfaire les dispositions insuffisantes”. Op. cit., s. 208.

⁴⁶ „[...] le premier commandement, sinon le commandement unique, est celui de la charité fraternelle”. *Les sacrements signés de la vie*, Paris 1952, s. 113.

ma do wyznania „tylko” drobne grzechy lub też nie ma w ogóle nic do wyznania. Zresztą, jak to wynika z poprzednich rozważań, nie ma grzechu lekkiego, który by nie dotyczył społeczności. K. Rahner mówi, używając języka konkretnego, o kapłanie wyznającym „same” grzechy lekkie: rutynę w wykonywaniu funkcji, brak ducha modlitwy, dumę i egoizm, tchórzostwo w apostołstwie itd. Do tak pojętego rachunku sumienia trzeba by natomiast wprowadzić wymiar dodatkowy i zapytać siebie: jak dalece penitent taki zadłużył się wobec dzieci, biednych, szukających Kościoła a nie mogących go zidentyfikować w sylwetce jego przedstawiciela. Takie wyznanie grzechów, z istoty swej zapewne lekkich, będzie jednak miało swój specyficzny ciężar gatunkowy rzutujący także odpowiednio na skuteczniejsze postanowienie poprawy.⁴⁷

Sens społecznego nastawienia w badaniu własnego sumienia rozumieli święci uważający się za największych grzeszników. To nie była chorobliwa z ich strony przesada ani skrupulackie wydelikacenie sumienia, lecz wynik świadomej współodpowiedzialności za grzechy całego świata.

P. Charles przeprowadza surową a słuszną krytykę obiegowych modlitewnikowych formułek żalu za grzechy, formułek indywidualistycznych, wyzbytych wszelkiej orientacji eklezjalnej. Schematy te mówią o skrusze z powodu obrażenia Boga będącego miłością, o uczuciu obrzydzenia do grzechu i postanowieniu unikania go na przyszłość. Są to suche, abstrakcyjne, werbalne stwierdzenia, jakie bez najdrobniejszej zmiany w tekście mógłby wypowiedzieć każdy deista. W formułach tych nie ma śladu odniesienia do Chrystusa — Głowy Ciała Mistycznego; konsekwentnie brak wszelkich społecznych akcentów grzechu. Charles przypomina, że chrześcijańska starożytność zdawała sobie sprawę z eklezjalnego znaczenia aktu żalu. Najstarszym zabytkiem formuły żalu za grzechy jest Litania do Wszystkich Świętych, której pierwotnego sensu dziś się nie dostrzega. Litania ta, poprzedzana siedmioma psalmami pokutnymi, stanowiła imponujący akt żalu wzbudzany w imieniu całej społeczności kościelnej. Jak najbardziej aktualny i dogmatycznie uzasadniony jest postulat, że „mój bliźni chrześcijanin winien wejść w mój akt żalu nie tylko jako przedmiot mej skruchy i dlatego, że w stosunku do niego postąpiłem źle, lecz także jako ktoś sprawiający moje przebaczenie; albowiem dzięki jego cnotom, jego cierpieniom, jego zasługom, przez niego dostąpię oczyszczenia w obliczu Bożego miłosierdzia”.⁴⁸

W żal za grzechy zaangażowany jest więc cały Kościół, i to nie tylko jako społeczność przez jednostki poszkodowana, ale także jako społeczność wspomagająca aktywnie żałującego grzesznika i ułatwiająca mu

⁴⁷ *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, s. 160.

⁴⁸ *Doctrine et Pastorale du Sacrement de Pénitence*, s. 455.

uzyskanie przebaczenia. Moment ten podkreśla z dużym naciskiem H. Vorgrimler. Przeciwwstawiając indykatywnej formie absolucji Zachodu deprekacyjny odpowiednik Wschodu autor ten stwierdza, że owa silnie rozbudowana w Kościele wschodnim deprekacja była poparciem wzmagającym subiektywne akty penitenta. Dla ożywienia ducha sakramentalnej pokuty nie jest rzeczą istotną odmawianie przed absolucją „Misereatur”, jednego z „muzealnych zabytków deprekacji”, który z braku czasu i tak najczęściej się opuszcza; jest natomiast rzeczą nieodzowną, ażeby za grzeszników modlił się często publicznie cały Kościół. Wspomniany autor kieruje dyskretne pytanie pod adresem spowiedników: czy jako iudices modlą się za swych penitentów? Za żal współbraci ponosimy bowiem odpowiedzialność zbiorową.⁴⁹

W kontekście tych postulatów wysunąć należałoby jeszcze i ten, by spowiednicy nie zadawali penitentom pokuty nie mającej nic wspólnego z przebaczającym Chrystusem i Jego Kościołem.

Nadszedł najwyższy czas, by ruch liturgicznej odnowy objął swym zasięgiem także spowiedź świętą, sakrament zaniedbany, który nie jest sakramentem prywatnym, mimo iż w naszych czasach dochodzi on do skutku w warunkach właściwych najskrytszej pobożności indywidualistycznej. Jest rzeczą w ogóle dość zaskakującą, iż renesans form pobożności eucharystycznej nie idzie w parze z odrodzeniem pokuty, sakramentu tak istotnie w naszej pobożności związanego z Eucharystią. Otwierają się możliwości i zadania dla pouczenia wiernych o eklezjalnych, społecznych aspektach grzechu i całego procesu spowiedzi, która jest rekonyliacją z Kościołem i Bogiem. Fakt istnienia pokuty w ogóle wskazuje na nowy sposób bytowania Kościoła. Kerygma winna objąć literaturę teologiczną — fachową i popularną — ambonę i, to może przede wszystkim, sam konfesjonał, w którym spowiednik nigdy nie omieszka skierować uwagi penitenta na społeczny sens nawet grzechów lekkich. Dzisiejsze zaś czasy sprzyjają, bardziej niż kiedykolwiek indziej, solidarystycznemu sposobowi naświetlania pojęcia winy i pojednania.

Jeżeli taka odnowa spowiedzi świętej nie nastąpi, sakramentowi temu zagrażać może niebezpieczeństwo, jakie sygnalizuje K. Rahner: „Tam, gdzie dzisiejszy człowiek nie dostrzeże specyficznie chrześcijańskiego charakteru sakramentu, wcześniej czy później przyjdzie mu na myśl, że sprawy swych grzechów załatwić może z Bogiem sam”⁵⁰

⁴⁹ Op. cit., s. 312 nn.

⁵⁰ „Wo ein Mensch von heute den spezifisch-christlichen Charakter des Sakramentes nicht sieht, wird er über kurz oder lang auf den Gedanken kommen, er könne die Fragen seiner Sünden mit Gott allein abmachen”. *Beichtprobleme*, [W:] *Schriften zur Theologie*, III, s. 239.

STRUCTURE ECCLESIALE DU SACREMENT DE PENITENCE

L'article se propose de déterminer la place qu'occupe le traité *De Paenitentia* dans l'ensemble de l'exposition de la théologie dogmatique et d'indiquer les conclusions qui en découlent. Le traité en question est à incorporer au traité sur l'Eglise ou, tout au moins, à en rapprocher très fortement. Tout le développement intense que connaît depuis quarante ans le sacrement de Pénitence parle en faveur de cette thèse; ce qu'en dit le Vatican II peut également être interprété selon cette ligne. Le point de vue ecclésial met en lumière le péché vu en ses catégories sociales: c'est parce que le péché grave fait tort à tout le Corps Mystique que l'Eglise retranche le pécheur de la communauté eucharistique (excommunication). L'analyse de la dimension sociale du péché mène à la problématique de sa rémission, autrement dit à la question de la réconciliation du pécheur avec Dieu, laquelle s'opère par une nouvelle acceptation du pécheur au sein de l'Eglise, à laquelle son péché a causé du tort. Le sens ecclésial du regret pour le péché s'exprime en ce que la contrition parfaite n'est efficace que si le pénitent est décidé à se soumettre à la pénitence ecclésiastique; le *votum sacramenti* exerce une influence de cause sur l'efficacité de la contrition. L'acte même de l'absolution est acte ecclésial par excellence: l'Eglise réconcilie le pécheur avec Elle-même et avec Dieu; en outre, avant que le pénitent ne soit délivré de son péché, sont levées toutes les limitations à son appartenance vivante à l'Eglise (excommunication, interdit, suspense). Dans un point distinct de son article l'auteur étudie les conclusions que peut tirer la pastorale de la thèse du caractère ecclésial du sacrement de Pénitence, avec une attention particulière sur les aspects ecclésiaux et personalistes des actes du pénitent.