

Ks. JAROSŁAW M. LIPNIAK

## USPRAWIEDLIWIAJĄCY WYMIAR SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA

### Aspekt ekumeniczny

Człowiek, który przez chrzest został usprawiedliwiony, a przez to uprawniony do uczestnictwa w dobrach wiecznych, jakie na ziemi udostępnia w sposób najpełniejszy Eucharystia, może na skutek grzechu utracić do nich dostęp. Usprawiedliwiony chrześcijanin nigdy nie zostaje wyłączony z eschatologicznego *continuum* w sensie ontycznym, ale może przez nieposłuszeństwo Bogu, czyli przez lekceważenie praw królestwa Bożego, osłabić wpływ tego wymiaru na swoje życie jako jednostki i samemu odciąć sobie dalszą drogę ku Bogu.

Zmysły, które we wstępnym obrzędzie chrzcielnym zostały naznaczone krzyżem, by mogły być ukierunkowane właściwie, przez grzech tracą swoją wrażliwość na Boga i zaczynają prowadzić w kierunku przeciwnym woli Bożej, oddalając w ten sposób od Niego<sup>1</sup>. Bez usprawiedliwiającej łaski człowiek staje się ślepy, głuchy, niemy, słaby i oziębły, a przede wszystkim w znaczeniu biblijnym głupi (por. Ps 14, 1), czyli taki, który nie rozoznaje Boga. Zmysły zostają pozbawione wymiaru duchowego, przez co nie odnoszą się, albo czynią to z wielkim trudem, do sfery nadprzyrodzonej. Usprawiedliwienie polega na przywróceniu utraconych czy osłabionych zdolności „widzenia”, „słyszenia” i „poznawania”. To właśnie czynił Jezus jako Odkupiciel i Mesjasz, aby się wypełniły Pisma (por. Iz 35, 1-10). Czynił i nauczał, jak podsumował tę działalność autor Dziejów Apostolskich (Dz 1, 1)<sup>2</sup>.

Grzech godzi w przymierze i w jego istotę, jaką jest więź z samym Bogiem. Powrót może nastąpić jedynie przez pojednanie<sup>3</sup>. Potrzeba pojednania

<sup>1</sup> JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17.

<sup>2</sup> A. SIELEPIN, *Chrystus Omega w liturgii*, Kraków 2002, s. 200.

<sup>3</sup> Pokuta i pojednanie: obu tych pojęć, które są kluczowe do zrozumienia rzeczywistości sakramentu pokuty, nie należy przeciwstawiać sobie nawzajem, jak gdyby chodziło obecnie o położenie kresu rządzą „pokuty” i o oficjalne opowiedzenie się za

jest dowodem zerwania istniejącej już wcześniej więzi, przymierza z Bogiem. Ceną usprawiedliwiającego pojednania jest Krew Syna Bożego, która przywraca człowiekowi miejsce przy Bogu<sup>4</sup>. Moc Ofiary Chrystusa dosięga każdego z nas przez sakramenty, lecz w przypadku osłabienia czy zerwania przymierza z Bogiem, Kościół uzyskał od Chrystusa dar sakramentu przebaczenia<sup>5</sup> i powrotu, który, analogicznie do chrztu, potrzebny jest w stanie śmierci duchowej człowieka, by go przywrócić do życia.

Grzech rodzi potrzebę usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie dotyczy grzesznika. Sakrament pokuty przywraca *iustificatio* grzesznikowi. Dokonuje się to dzięki Miłosierdziu Bożemu. II Synod w Orange (529) stwierdził, że: „Nikt nie może być zbawiony bez miłosierdzia Bożego”<sup>6</sup>. Miłosierdzie Boże jest więc źródłem zbawienia. Pojęcie: „zbawienie” doznało dzisiaj kerygmatycznego spowszednienia, co powoduje spłylenie jego treści. Powiązanie usprawiedliwienia z miłosierdziem – szczególnie w sakramencie pokuty i pojednania – daje szansę na odkrycie nowej głębi tego pojęcia.

Usprawiedliwienie grzesznika w sakramencie pokuty jest spośród obrzędów Kościoła katolickiego praktyką chyba najczęściej kwestionowaną. Uzasadnienie praktyki spowiedzi jest szczególnie trudne w czasach dialogu eku-

---

„pojednaniem”. To pewne, że wyrażenie „sakrament pojednania” bardziej odpowiada odczuciom człowieka współczesnego i że „sakrament pokuty” może wywoływać obrazy przewyżnionego już etapu, bardziej typowego dla religijności obskurantycznej, odrzucanej obecnie przez człowieka nastawionego raczej docześnie, światowo i otwarcie. Bez wątplenia, człowiek dzisiejszy nie jest nieczuły na ideę odzyskania sensu życia, pojednania się ze sobą samym lub zmianę swego nastawienia życiowego. A przecież w głębi tych idei kryje się ostateczny sens prawdziwej pokuty, ewangelicznej *metanoia*. W sakramencie pokuty nie ma pojednania bez pokuty rozumianej przynajmniej jako wymóg późniejszego zrealizowania otrzymanego wcześniej rozgrzeszenia sakramentalnego. Pojęcia pojednania i pokuty wzajemnie się warunkują i wyjaśniają. Penitent, który otrzymuje sakramentalne wybaczenie, powinien być dysponowany nie tylko do zrealizowania dobrych zamierzeń, ale także do przynoszenia owoców i wykonywania dzieł pokutnych na drodze swego osobistego nawrócenia. W rzeczy samej pojednanie bez pokuty nie zespałoby się należycie z wolnością i odpowiedzialnością człowieka, albowiem penitent przyjmowałby wówczas przebaczenie w sposób zdecydowanie pasywny, bez osobistego zaangażowania. A przecież Bożego przebaczenia, udzielanego poprzez obrzęd sakramentalny, nie należy pojmować jako zwykłej tylko amnestii. Kiedy św. Tomasz mówi o tzw. aktach penitenta, traktując je jako materię sakramentu, podnosi go tym samym do rangi koncelebransa tegoż sakramentu: w nim również Kościół odbywa pokutę i urzeczywistnia odkupienie dokonane przez Chrystusa. Akty penitenta, którym towarzyszy zawsze łaska sakramentalna, odradzają na nowo w Ciele Pańskim zagubionego wiernego, aż po pełne zespolenie go w żywotnym przepływie miłości eklezjalnej. Nie może zaistnieć pełna integracja kościelna bez pełnego wyleczenia-uzdrowienia.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17; TENŻE, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 8; TENŻE, *Redemptor hominis*, nr 9.

<sup>5</sup> TENŻE, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 30.

<sup>6</sup> BF VII, 30.

menicznego<sup>7</sup>. Niektórzy katolicy nie chcą pogodzić się z faktem, że ich własny Kościół żąda wyznania grzechów, podczas gdy nie czyni tego w stosunku do swoich wiernych Kościół luterski, z którym rozmawia Kościół katolicki na równej stopie i gdzie też znajdują się dobrzy chrześcijanie<sup>8</sup>.

Magisterium Kościoła, idąc za nauczaniem Pisma Świętego, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem<sup>9</sup>. 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: z sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem<sup>10</sup>. Sobór Trydencki stwierdza ponadto, że rozgrzeszenie sakramentalne odpuszcza winę i kary wieczne, pozostaje natomiast do uiszczenia kara doczesna, która nie zostaje zgładzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego<sup>11</sup>.

II Sobór Watykański poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem<sup>12</sup>; nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem<sup>13</sup>.

## 1. Negatywne skutki usprawiedliwienia

### 1.1. Odpuszczenie grzechów

Najważniejszym skutkiem usprawiedliwienia w sakramencie pokuty jest uzyskanie od Ojca Niebieskiego przebaczenia grzechów, a więc ponowne sprowadzenie wierzącego z bezdroży duchowych na drogę prowadzącą do Boga (Łk 15, 18), czyli na drogę do królestwa Bożego, na drogę odkupienia i zbawienia.

<sup>7</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2011, s. 283.

<sup>8</sup> F.J. HEGGEN, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, Wien 1966; H. VORGRIMLER, *Bussakrament – iuris divini?*, „Diakonia” 4(1969), s. 257–266.

<sup>9</sup> BF VII, 441, 455.

<sup>10</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

<sup>11</sup> DS 1543, 1580, 1689, 1715. J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...* dz. cyt., s. 283.

<sup>12</sup> KK 11; DK 5.

<sup>13</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 286n.

Sakrament pokuty związany jest z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako źródłem wszelkiej usprawiedliwiającej łaski przebaczenia i życia Bożego. Dzięki nawróceniu i pokucie chrześcijanin odnawia łaskę chrztu, powraca do Boga i wspólnoty życia z Chrystusem<sup>14</sup>. Ustanawiając sakrament pokuty, Chrystus pragnął, aby założony przez Niego Kościół kontynuował Jego misję przebaczenia i pojednania. Dlatego zlecił Apostołom „służbę pojednania” (2 Kor 5, 18). Apostoł jest posłany „w imię Chrystusa”, przez niego sam Bóg wzywa i prosi: „Dajcie się pojednać z Bogiem!” (2 Kor 5, 20). Tylko Bóg przebacza grzechy (por. Mk 2, 7). Chrystus mówił o sobie: „Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów” (Mk 2, 10), i dlatego mógł powiedzieć: „twoje grzechy są odpuszczone” (Mk 2, 5; Łk 7, 48). Władzę odpuszczania grzechów zleca Jezus Apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22-23; por. Mt 18, 18)<sup>15</sup>.

Na skutek grzechu śmiertelnego człowiek, mimo łaski chrztu, znalazł się poza tą drogą. Wszedł na drogę wiodącą na zatracenie, do egzystencji potępienia. Po odpuszczeniu grzechów otworzyły się dla niego wszystkie możliwości kontynuowania przyszłościowej historii zbawienia<sup>16</sup>.

Życie w grzechu i utrata łaski usprawiedliwienia oznacza opowiedzenie się za nie-łaską. Ta zaś nie-łaska jest czymś znacznie większym od zwykłego braku łaski. Bycie grzesznikiem zakłada mianowicie sprzeciwienie się i sponiewieranie tego najgłębszego jądra osoby, dzięki któremu, przez które i w którym urzeczywistnia się ona zgodnie z planem określonym przez Boga w Chrystusie. Życie w grzechu jest nie tylko doświadczeniem jakiegoś braku w duszy, przekroczeniem prawa Bożego lub odczuwaniem wyrzutów w sumieniu. Poczucie, iż jest się grzesznikiem, zakłada przeżywanie pewnej zażyłości z rzeczywistym światem grzechu, który alienuje, niszczy i pozbawia typowo ludzki korzeń sa-

<sup>14</sup> Jeżeli przez chrzest dochodzi się do wspólnoty, przechodząc przez namaszczenie Ducha Świętego, to przez pokutę powraca się do wspólnoty, ponieważ sam Pan zmartwychwstały posyła tego samego Ducha na odpuszczenie grzechów. Do okresu apostołskiego należą główne elementy pokuty, rozwinięte w wiekach późniejszych: przy braku nawrócenia, w przypadkach cięższych była przewidziana ekskomunika (por. Mt 18, 15-17; Tt 3, 10), kara mająca charakter „lekarstwa” wywołującego skruchę; w innych przypadkach, zgodnie ze świadectwem Listów św. Jakuba i Jana, winę okupywano odejściem z drogi zła, dziełami miłosierdzia, modlitwą osobistą i wzajemną, jak też wyznaniem grzechów lub uznaniem siebie za grzesznika. Św. Paweł sugeruje także rachunek sumienia (por. 1 Kor 11, 28.31-32). Tak więc poprzez pokutę Kościół jawił się jako miejsce i pośrednik pojednania ludzi z Bogiem. N. BUX, *Ścisła więź sakramentu Eucharystii i pokuty*, Com 25(2005), nr 2, s. 55.

<sup>15</sup> Izaak ze Stella podkreśla w swym przemówieniu pełną komuniję Chrystusa z Kościołem w odpuszczaniu grzechów: „Kościół nie może niczego odpuścić bez Chrystusa, a Chrystus nie chce niczego odpuścić bez Kościoła. Kościół może odpuścić tylko pokutującemu, czyli temu, którego Chrystus dotknął swą łaską; Chrystus zaś nie uznaje za usprawiedliwionego tego, kto gardzi Kościołem”: *Sermo 11 (In dominica III post Epiphaniam I)*; PL 194, 1729.

<sup>16</sup> C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 738.

mych jego podstaw. Oddalenie się od Boga niesie wraz ze sobą zerwanie z sobą samym, pozbawiając osobę najgłębszej rzeczywistości jej bytu osobowego.

Ustanowiony przez Chrystusa w Wieczerniku sakrament pokuty przeznaczony jest dla wszystkich grzeszników, którzy po chrzcie popełnili grzech ciężki. Sakrament pokuty daje im kolejne szanse nawrócenia się i odzyskiwania łaski usprawiedliwienia. Ojcowie Kościoła przedstawiają pokutę jako „drugą deskę (ratunku) po rozbiciu, jakim jest utrata łaski”<sup>17</sup>.

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”: „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18, 18; por. 16, 19)<sup>18</sup>. Słowa Ewangelii Janowej: „Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 23), mogą być zapewne pewnym wariantem tej synoptycznej wypowiedzi o związywaniu i rozwiązywaniu<sup>19</sup>, która służyła w starożytnym Kościele przede wszystkim jako biblijna podstawa kościelnej praktyki pokutnej<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> TERTULIAN, *De paenitentia*, 4, 2; por. DS 1542. W ciągu wieków w sposób zasadniczy zmieniła się konkretna forma, w jakiej Kościół wykonywał tę władzę otrzymaną od swego Pana. W pierwszych wiekach pojednanie chrześcijan, którzy popełnili po chrzcie szczególnie ciężkie grzechy (na przykład bałwochwalstwo, zabójstwo czy cudzołóstwo), było związane z bardzo surową dyscypliną, wymagającą od penitentów odbycia publicznej pokuty za grzechy, często trwającej przez długie lata, zanim otrzymali dar pojednania. Do tego „stanu pokutników” (który obejmował jedynie popełniających pewne ciężkie grzechy) można było zostać dopuszczonym bardzo rzadko, a w niektórych regionach tylko raz w życiu. W VII w., pod wpływem tradycji monastycznej Wschodu, misjonarze irlandzcy przynieśli do Europy kontynentalnej „prywatną” praktykę pokuty, która nie wymagała publicznego ani długotrwałego pełnienia dzieł pokutnych przed uzyskaniem pojednania z Kościołem. Od tego czasu sakrament urzeczywistnia się w sposób bardziej dyskretny między penitentem a kapłanem. Nowa praktyka przewidywała możliwość powtarzania sakramentu pokuty i otwierała w ten sposób drogę do regularnego przystępowania do tego sakramentu. Umożliwiała – w tej samej celebracji sakramentalnej otrzymanie przebaczenia grzechów ciężkich i powszednich. Jest to zasadnicza forma pokuty, którą Kościół praktykuje do dzisiaj. Por. KKK 1446.

<sup>18</sup> H. VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung*, w: HDG IV/3, Freiburg 1978, s. 12–18.

<sup>19</sup> R. SCHANCKENBURG, *Das Johannesevangelien*, Freiburg 1975, s. 387n. 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 któregoś 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.

<sup>20</sup> H. VORGRIMLER, *Busse und Krankensalbung*, dz. cyt., s. 19–21. Chcąc należycie zrozumieć tę wypowiedź o związywaniu i rozwiązywaniu, trzeba przyjrzeć się jej tłu sta-

Z orędzia o gotowości usprawiedliwienia wynika jasno, że Kościół nie może stanowić jakiejś elitarniej „małej trzody”, lecz musi być zawsze otwarty. Decydujące rozstrzygnięcie dokona 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: „Takiemu wystarczy kara, wymierzona przez większość. Teraz więc lepiej przebaczyć mu i podtrzymać go na duchu...” (2 Kor 2, 6-7). Nowy Testament zna więc nie tylko wykluczenie, ale również ponowne przyjęcie do gminy (por. Rz 16, 17; 2 Tes 3, 6; 1 Tm 5, 19-22).

Katechizm Kościoła Katolickiego zachęca wiernych do korzystania z miłosiernego sądu, jakim jest sakrament pojednania:

W sakramencie pokuty grzesznik, poddając się miłosiernemu sądowi Boga, uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany na końcu życia ziemskiego. Już teraz bowiem, w tym życiu, jest nam dana możliwość wyboru między życiem a śmiercią, i tylko idąc drogą nawrócenia, możemy wejść do królestwa, z którego wyklucza grzech ciężki (por. 1 Kor 5, 11; Ga 5, 19-21; Ap 22, 15). Nawracając się do Chrystusa przez pokutę i wiarę, grzesznik przechodzi ze śmierci do życia i nie idzie na sąd (J 5, 24)<sup>21</sup>.

Pokuta sakramentalna prowadzi przede wszystkim do pojednania z Bogiem, czyli spotkania skruszonego grzesznika z miłosiernym Chrystusem. Sobór Trydencki w rozdziale III Nauki o pokucie stwierdza dobitnie: „Co się zaś tyczy skuteczności tego sakramentu, to istota jego i skutek (*res et effectus*) polegają na pojednaniu z Bogiem”<sup>22</sup>.

rotestamentalnemu 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 przyjęcia. 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, 5n, 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. W. KASPER, *Kościół jako miejsce przebaczenia grzechów*, Com 10 (1990), nr 1, s. 52.

<sup>21</sup> KKK 1470.

<sup>22</sup> Rozdział IV Nauki o pokucie: *Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo*. DS 1674. Por. G. BELLINGER, *Der Catechismus Romanus*, München 1963, s. 210.

Sakrament pokuty ma naprawić to, co zostało przez grzech utracone. *De-kret o usprawiedliwieniu* stwierdza, że każdy grzech ciężki powoduje utratę łaski uświęcającej. „Stwierdzić należy przeciwko podstępny umysłom niektórych ludzi, co «przez słodkie słowa i pochlebstwa zwodzą serca niewinnych» (Rz 16, 18), że przez jakikolwiek grzech śmiertelny traci się otrzymaną łaskę usprawiedliwienia”<sup>23</sup>. Owocem sakramentu pokuty i jednocześnie jego celem jest więc przywrócenie utraconej łaski uświęcającej wraz z jej skutkami, takimi jak przyjaźń z Bogiem, synostwo, uczestnictwo w Jego naturze<sup>24</sup>. *Katechizm Rzymski* uczy: „Cała skuteczność pokuty polega na przywróceniu nam łaski Bożej i zjednoczeniu nas w przyjaźni z Bogiem”<sup>25</sup>.

Analizując usprawiedliwiające skutki sakramentu pokuty, należy podkreślić indywidualne związki zachodzące między grzesznym człowiekiem a Bogiem za pośrednictwem jakby dodatkowym Kościoła. Kościół jest jakby tylko narzędziem pojednania z Bogiem<sup>26</sup>. Może to dziwić, gdyż przekonanie o pojednaniu z Kościołem było żywe w czasach patrystycznych<sup>27</sup>. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielania im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów. Powodowało ono także pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiło uczynienie penitenta na nowo żywym członkiem wspólnoty Kościoła.

W rozumieniu usprawiedliwiającego charakteru sakramentu pokuty, zwłaszcza w jego negatywnym aspekcie, mogą pomóc Księgi Wyznaniowe luteranizmu. Wielu katolikom wydaje się, że luteranie nie uznają pokuty ani spowiedzi. Księgi Symboliczne wyznania ewangelicko-augsburskiego pouczają o czymś przeciwnym. Marcin Luter głosił w pierwszej ze swych 95 tez potrzebę pokuty przenikającej całość życia chrześcijańskiego, co ma nie

<sup>23</sup> DS 1544.

<sup>24</sup> A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 53.

<sup>25</sup> C.Rom II, 5, 18.

<sup>26</sup> W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. VII/2, Lublin 1966, s. 384.

<sup>27</sup> A. MŁOTEK, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986, s. 65; B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 252. Kościół od czasów patrystycznych miał przekonanie, że w sakramencie pokuty dokonuje się zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pisarze chrześcijańscy w okresie patrystycznym mówili o udzieleniu pokoju żałującym grzesznikom i o daniu uczestnictwa w sakramentach. Czy jednak rzecz jest na tyle jasna, by można przyjąć, że akt pojednania z Kościołem stanowi znak przywrócenia przyjaźni z Bogiem? Wiadomo bowiem, ile jest jeszcze kwestii niejasnych w teologii patrystycznej o sakramencie pokuty. Nie wszyscy grzesznicy tracili przez grzechy ciężkie związek z Kościołem, lecz pokutowali wewnątrz swej społeczności, a więc właściwie pojednanie nie było rzeczywiste; można by przyjąć, że więzy z Kościołem zostały wzmocnione. T. REROŃ, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, s. 397–398.

tylko oczywisty związek z niedomaganiem współczesnego Reformowanego Kościoła<sup>28</sup>, ale znaczenie zasadnicze<sup>29</sup>.

W Księgach Wyznaniowych pokuta zostaje sprzęgnięta z usprawiedliwieniem. Punktem wyjścia jest sformułowanie Augustyna, że prawdziwa pokuta jest właściwie żalem i cierpieniem lub przerażeniem z powodu grzechu, a jednak obok tego wiarą w Ewangelię i absolicję<sup>30</sup>. Nierozdzielność wiary i pokuty oznacza zewnętrzny charakter usprawiedliwienia. O ile nie istnieje usprawiedliwienie bez wiary, o tyle nie może ona mieć także miejsca bez pokuty. Taka jest nauka Lutra i Ksiąg Wyznaniowych. Nauka o pokucie i usprawiedliwieniu są sobie *cognatae*<sup>31</sup>.

Pokuta jest więc rozumiana w sensie totalnej przemiany egzystencji dokonującej się w przyjęciu przez wiarę paraklezy. *Apologia* mówi o *mortificatio* i *vivificatio*, których to procesów nie należy rozumieć w znaczeniu platońskim, lecz upatrywać w nich rzeczywisty strach, jaki przeżywają umierający i rzeczywistą pociechę podtrzymującą życie, które nam się wymyka<sup>32</sup>.

Nauka o pokucie uzupełnia naukę o usprawiedliwieniu w ważnym punkcie. Starzy dogmatycy luterkańscy dzielili za Melanchtonem usprawiedliwienie na dwa akty: na odpuszczenie (*non-imputatio*) grzechów i na przyznanie sprawiedliwości Chrystusa (*imputatio*). Rozróżnienie to pojęciowo jest możliwe, nie powinno jednak zrodzić myśli o różnicy rzeczowej. Usprawiedliwienie z wiary obejmuje jedno i drugie. Pokuta powinna obejmować całe życie. Można by tu sparafrazować słowa Księgi Hioba o życiu ludzkim jako bojującemu (7, 1) i oddać myśl Ksiąg Symbolicznych sformułowaniem o życiu jako permanentnej pokucie. *Duży Katechizm* Lutra przejmując wypowiedź św. Hieronima: „Pokuta jest drugą deską ratunku (po chrzcie – p. m.), przy pomocy której musimy wypłynąć”<sup>33</sup>. „A pokuta ta trwa u chrześcijan aż do śmierci”<sup>34</sup>. Całe życie jest pokutą w posłuszeństwie wobec Prawa i Ewangelii, w żalu i wierze, w umieraniu starego i powstawaniu z martwych nowego człowieka. Myśl tę trzeba jednak doprecyzować w tym sensie, że całe życie jest ustawicznym

<sup>28</sup> *Dominus et magister postea desus Christus dicendo penitentiam agite etc. amnem vitam fidelium penitentiam esse voluit* (teza 1).

<sup>29</sup> Bez intencji antyekumenicznych należy zaakcentować antypapieski ton wypowiedzi Ksiąg Wyznaniowych. Trzeba powiedzieć, że zarówno dzieła Lutra, jak i Księgi Symboliczne skierowane były do katolików, a pewnie i przeciwko nim. Gdy chodzi o Lutra, zacytować można zdanie ewangelickiego profesora, G. K. Stecka, który wydał wybór pism Lutra na użytek katolików, iż namiętność antyrzymska Reformatora z Wittenbergi przerażała się w patologię, ilekroć zaczynał on traktować o sakramentach. G.K. STECK, *Luther für Katholiken*, München 1969, s. 22.

<sup>30</sup> WA 12.

<sup>31</sup> AW 5, 59.

<sup>32</sup> AW 5, 46.

<sup>33</sup> DK 81.

<sup>34</sup> DK 82.



powracaniem do chrztu i do sakramentu Ołtarza. Pokuta nie jest „właściwie niczym innym od chrztu. Albowiem czymże innym jest pokuta, jeśli nie poważnym zabránieniem się do starego człowieka i wejściem w nowe życie? Jeżeli więc żyjesz w pokucie, poruszasz się w obrębie chrztu, który nowe to życie nie tylko oznacza, lecz również sprawia, daje mu początek i rozwija je”. „Nie jest zatem pokuta niczym innym niż powrotem i przystąpieniem do chrztu w ten sposób, że człowiek powtarza i wykonuje to, co uprzednio zaczął, a jednak później od tego odstąpił”<sup>35</sup>. Pokutować znaczy „przyplnąć z powrotem” do jednorazowego w życiu zdarzenia chrztu jako do właściwego okrętu, „ażeby go się (człowiek) uczeplił aż do niego nie wejdzie i będzie mógł tam chodzić jak czynić to zaczął wcześniej”<sup>36</sup>.

*Apologia* podejmuje polemikę z katolikami, protestując przeciwko zadośćuczynieniu po pokucie. Gdzie jest prawdziwa pokuta i odnowienie w Duchu Świętym? Niemożliwe już są dobre uczynki ludzkie. Są one zrozumiałe same przez się jako efekt autentycznej pokuty<sup>37</sup>. Wiarę pojmować należy łącznie z jej owocami<sup>38</sup>.

Jeżeli przyjąć za Kierkegaardem, że protestantyzm jest dla katolicyzmu korektywą, uznać trzeba, iż w jego nauce o pokucie kryją się poważne elementy pozytywne. Niezależnie od zarzutów pod adresem katolików warte są one gruntownego przemyślenia.

Dwunasty rozdział *Wyznania Augsburskiego* mówi o spowiedzi: „O pokucie wykładana jest nauka, że ci, którzy zgrzeszyli po chrzcie, ilekroć przystąpią do pokuty, uzyskają przebaczenie grzechów, a absolucja Kościoła nie powinna być im odmawiana. Księgi traktują spowiedź jako najważniejszą i niezbędną część nauki chrześcijańskiej”<sup>39</sup>. „Luteranie kładą oczywiście nacisk na inny sposób odpuszczania grzechów niż katolicy. Obok skruszonego żalem serca, wagę zasadniczą przywiązują do wiary, która decyduje o tym, że grzechy zostają im odpuszczone”<sup>40</sup>. Odrzucone zostaje usprawiedliwienie *ex opere operator* przez indywidualny uczynek (czego nauka katolicka nie utrzymuje), pojednanie z Bogiem sprawia jedynie i wyłącznie wiara w odpuszczającą moc Chrystusa<sup>41</sup>. Mimo swej surowej krytyki nauki katolickiej *Apologia* mówi jednak z uznaniem o sensowności i konieczności absolucji praktykowanej w Kościele katolickim<sup>42</sup>. Artykuł jedenasty *Wyznania Augsburskiego* zaleca utrzymanie

<sup>35</sup> DK 74; por. MK 12.

<sup>36</sup> DK 82.

<sup>37</sup> AW 12, 131n.

<sup>38</sup> AW 13, 278.

<sup>39</sup> AW 21, 41; 24, 46.

<sup>40</sup> AW 12, 2.

<sup>41</sup> AW 12, 59.

<sup>42</sup> Sprzeciwia się natomiast jej częstotliwości, albowiem jest rzeczą niemożliwą, by wszyscy mogli spowiadać się równocześnie w określonym czasie czy jeden raz w roku. *Apologia* powołuje się na stare kanony kościelne, którym wyznaczony czas

w kościołach absolucji prywatnej, mimo iż wyznanie wszystkich występków i grzechów jest rzeczą niemożliwą<sup>43</sup>.

Zagadnienie to omawia rozdział XXV *Wyznania*, mówiący nawet o spowiedzi jako sakramencie, którego nie należy podawać tym, którzy uprzednio nie zostali przesłuchani i rozgrzeszeni. Absolucję należy nazwać po prostu sakramentem zgodnie ze zdaniem niektórych scholastyków, którzy bardziej uczeni od innych mówią o pokucie jako sakramencie<sup>44</sup>. Jest zatem pokuta

odbywania, spowiedzi nie jest znany. Przytaczany jest argument, że wszyscy nie mogą być o jednym czasie należycie wysłuchani i pouczeni (por. AW 11,5). Księgi Symboliczne i tu nie wystrzegają się ostrej krytyki nauki „papistów”. Podajmy przykładowo kilka wypowiedzi. Cytowane w *Artykułach szmalkaldzkich* zdanie dumnie odwołujące się do Lutra znajdujemy i w *Apologii*. Zawarta jest tam uwaga, że „nawet wrogowie przekonują się we własnym sercu, iż przed pismami Doktora Lutra istniały nadęcie ciemne, zawiłe pisma i książki o pokucie” (AW 12,5). Papieżowi zarzuca się fałszywą naukę o pokucie. Koncentruje się ona w twierdzeniu, że było mu obce nawet właściwe pojęcie grzechu. Bóg nie odmawia łaski człowiekowi, który czyni wszystko, co leży w jego mocy i w zakresie jego wolnej woli, utrzymują przeciwnicy (por. AS C III 10). Stolica rzymska twierdzi rzekomo, że człowiek może pokutować całe życie, a nawet sto lat, a nigdy nie dojść do pokuty (por. AS C III 24). Księgi Wyznaniowe uwypuklają w swej praktyce pokutnej odejście od Prawa a zbliżenie się do Ewangelii, zarzucając przeciwnikom, iż koncentrują całą swą uwagę na aktach ludzkich w pojednaniu z Bogiem (por. AW 12,75). Obłudą jest również nauczanie katolików, w myśl którego tylko grzechy znane podlegają oskarżaniu się, zapomniane zaś i nieznanne, gdy penitent znów sobie je przypomni. Ale dopiero w nakładaniu zadośćuczynienia dokonuje się proces sadystycznego dręczenia dusz przez napędzanie penitentom grozy przed czyścem. Konsekwencją tej praktyki jest gospodarka odpustami; za udzielenie absolucji płaci się pieniądzem (por. AS C III 22 nn). Całkiem inaczej ma się sprawa ze spowiedzią ewangelicką. Tu człowiek zyskuje świadomość, że ma nie tylko poszczególne grzechy, ale sam jest grzesznikiem. To jest właściwa spowiedź. Zadośćuczynienie zaś istnieje tylko w Chrystusie. Z wiary dobre uczynki płyną samoistnie. Albowiem odrodzony z Boga nie tylko nie grzeszy; do grzechu jest on w ogóle niezdolny. Tam zaś, gdzie brak dobrych uczynków, tam też nie ma przemiany serca, a co za tym idzie, nie może być mowy o prawdziwej pokucie.

<sup>43</sup> WA 11.

<sup>44</sup> AW 12, 42. W kwestii sakramentalności spowiedzi istnieją jednak u Lutra wahania. Opowiada się on w wielkich słowach za jej sakramentalnością w młodości oraz w ostatnich latach swego życia. Do końca życia spowiadał się co 8 do 14 dni u swego przyjaciela Bugenhagena. Przeciwno obrazoburcom i fantantom z Witenbergi pisze następująco: „Tajnej spowiedzi nie pozwolę sobie nikomu odebrać i nie oddałbym jej za skarby całego świata; albowiem znam moc i pociechę, jakiej mi udzielała. O tym, do czego zdolna jest tajna spowiedź, nie wie nikt jak tylko ten, kto musi się często zmagać i walczyć z diabłem. Dawno byłbym pokonany i uduszony przez diabła, gdyby nie utrzymywała mnie spowiedź [...]. Powiedziałem i mówię jeszcze raz, iż nie pozwolę sobie odebrać tej tajnej spowiedzi”. Cyt. za M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. IV/1, München 1964, s. 548. Były jednak w życiu Reformatora okresy, w których odrzucał sakramentalność spowiedzi, utrzymując, że dla chrześcijanina istotna jest pokuta codzienna polegająca na wyznawaniu grzechów samemu Bogu, co dokonuje się w każdym „Ojczy nasz”. Tamże.

obok chrztu i Wieczerzy Pańskiej trzecim sakramentem<sup>45</sup>. Sakramentalność tego trzeciego rytu świętego widzi jednak Luter w swym *Dużym Katechizmie* całkowicie w pryzmacie sakramentu pierwszego, czyli chrztu. Lud należy pouczać o wysokiej wartości absolucji. Odpuszczenie grzechów nie jest bowiem skutkiem słowa ludzkiego, odzywa się tu natomiast głos samego Boga z nieba, który odpuszcza<sup>46</sup>.

Podsumowując naukę o pokucie i spowiedzi zawartej w Księgach Wyznaniowych, podkreślić trzeba fakt, że nauczaniu temu patronuje pierwsza z 95 tez Lutra, według której wezwanie Chrystusa do pokuty rozumieć należy jako nakaz przekształcenia całego życia w pokutę. Pokuta jest nawróceniem, *conversio, metanoia*, obejmuje ona całe zbawienie, jakie zaoferowane zostaje chrześcijaninowi przez Chrystusa, Jego słowo i sakrament. Dlatego też pokuta nie może być odrębnym sakramentem obok chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Osobnym sakramentem staje się ona tylko tam, gdzie wspiera się na czynnie i osiągnięciach człowieka, co zarzuca się katolikom. Tam zaś, gdzie przyjęcie absolucji dokonuje się przez wiarę w odpuszczenie, pokucie nie przysługuje ranga odrębna, lecz zostaje ona wchłonięta przez sakrament chrztu i Wieczerzy Pańskiej. Z jednej strony pokuta stanowi powrót do chrztu, a z drugiej strony jest drogą do Wieczerzy Pańskiej. Pokuta kryje w sobie wszystkie trzy przez katolicyzm rzekomo jurydycznie wypaczone, elementy: żal, spowiedź i zadośćuczynienie, mianowicie: cierpienie spowodowane grzechem (*conscientia perterrefacta*), przemianę serca i nowe życie. Ewangelicka nauka o pokucie zajmuje w całości doktryny miejsce centralne, ponieważ wiąże się nierozzerwalnie z usprawiedliwieniem (stanowiącym dla luteranizmu *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*) i stosunkiem Prawa i Ewangelii. Wiara jest przy tym nie tylko częścią pokuty. Zgodnie z duchem luteranizmu między pokutą i wiarą postawić można znak równości. Pokutować znaczy żyć w łasce chrztu przez wiarę<sup>47</sup>.

Najtrudniejszym punktem dyskusji będzie nie tyle fakt, iż Księgi Wyznaniowe zredukowały trzy elementy pokuty (żał, spowiedź, zadośćuczynienie) do dwu, mianowicie do żalu i spowiedzi. Moment najbardziej kontrowersyjny stanowi okoliczność, iż element drugi, spowiedź, zastąpiony został wiarą. Wydaje się, że tu tkwi węzłowy problem całej teologii sakramentalnej w dialogu ekumenicznym (po daleko idących porozumieniach w kwestii Eucharystii).

<sup>45</sup> AW 13, 4.

<sup>46</sup> DK 5.

<sup>47</sup> W sakramentalnym ujęciu *articulus iustificationis* cenne jest stanowisko Lutra identyfikujące chrystianizm z gotowością do pokuty trwającej przez całe życie. W kwestii sakramentalności spowiedzi można by z luteranami prowadzić korzystny dialog. Trzymając się Pisma Świętego, nie można chrześcijaninowi ewangelickiemu zabronić traktowania spowiedzi jako sakramentu. Twierdzenie to można jednak odwrócić i tak samo dobrze powiedzieć, iż w oparciu o te same teksty nie wolno ewangelikowi zabronić nieuważania spowiedzi za sakrament.

Można zaryzykować twierdzenie, że *Wyznanie Augsburskie* było bez wątpienia bardziej katolickie niż przyznający się do tego dzisiaj Kościół ewangelicko-augsburski. Przeciwwstawianie Kościoła słowa Kościołowi pośrednictwa sakramentalnego było tamtym czasem obce. Odzyskanie ówczesnego spojrzenia na rzecz byłoby rzeczą przynajmniej do przemyślenia przez dzisiejszą teologię ewangelicką i to nie tyle od strony pokuty, ile ze stanowiska Eucharystii tak bardzo związanej z kategorią nawrócenia. Pokutę można odnowić od jej samego serca i centrum – od liturgicznej celebracji Wieczery Pańskiej Jezusa<sup>48</sup>.

Trzeba ze smutkiem przyznać, że usprawiedliwiający wymiar pokuty jest poważnie zaniedbany w prowadzonym dialogu ekumenicznym. Podkreślić należy niewystarczające omówienie sakramentu pokuty i pojednania. Dla przykładu najważniejszy dotychczasowy dokument na temat *articulus iustificationis*, jakim jest *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* wspomina o pokucie 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 absolucji, które zostaje nam udzielone mocą pojednawczego dzieła Boga w Chrystusie”<sup>49</sup>. A przecież Kościół katolicki dysponuje wyraźną nauką Soboru Trydenckiego, który głosi usprawiedliwienie grzesznika przez chrzest i spowiedź świętą<sup>50</sup>. Rezygnując z cytowania samych kanonów, przed-

<sup>48</sup> A. SKOWRONEK, *Pokuta w Księgach Symbolicznych luteranizmu*, AK 89(1977), s. 74.

<sup>49</sup> WD 30.

<sup>50</sup> 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*, nr 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 zgładzona do tego stopnia, jak miało to miejsce w sakramencie chrztu świętego. Por. DS. 1543, 1580, 1689, 1715.

II Sobór Watykański poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem (por. KK 11; DK 5); nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielenia im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów, ale powodowało także samo pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiającej uczynienie kogoś

stawimy 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 ciężki<sup>51</sup>. 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 grzechu<sup>52</sup>. Po trzecie, zarówno sama spowiedź, jak i szczegółowe wyznanie grzechów są konieczne na mocy prawa Bożego i związane są z ustanowieniem tego sakramentu przez Chrystusa<sup>53</sup>. Na koniec Sobór zauważa, że sakramentalne rozgrzeszenie, udzielane przez kapłana, jest aktem sądu, nie zaś tylko prostą posługą oznajmiania i oświadczenia, że grzechy są odpuszczone<sup>54</sup>. 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.

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 okłada wszystkich twierdzących, że wierni nie są zobowiązani raz w roku do spowiedzi<sup>55</sup>. 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 życiowego<sup>56</sup>.

---

na nowo żywym członkiem w swoim własnym łonie. Skoro zatem owoce pokuty można ująć jako pojednanie z Bogiem i Kościołem, wypada dokładniej określić sens i znaczenie ich wzajemnej relacji.

<sup>51</sup> BF VII, 471.

<sup>52</sup> BF VII, 472.

<sup>53</sup> BF VII, 473.

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

<sup>55</sup> BF VII, 473.

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

Do tego, by być w pełni włączonym do Kościoła, potrzeba posiadać Ducha Świętego oraz łaskę uświęcającą; nie wystarcza zaś uczestnictwo czysto zewnętrzne; św. Paweł przypomina, że „jeżeli ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy” (Rz 8, 9)<sup>57</sup>. Wierni, którzy zgrzeszyli i są w Kościele tylko ciałem, a nie sercem, muszą powrócić do pełnej łączności z nim, aby osiągnąć zbawienie<sup>58</sup>. Właśnie z powodu Bosko-ludzkiej natury Kościoła brak stanu łaski w wiernym ma konsekwencje w jego relacji z nim jako wspólnotą widzialną; dlatego ma się na to środek zaradczy w postaci sakramentu pokuty.

Grzech rodzi potrzebę usprawiedliwienia. Sam termin: „zbawienie” posiada dwie warstwy znaczeniowe. Pierwsza warstwa – bardziej zewnętrzna i intrydukcyjna – oznacza: ratować, wybawiać z mocy wroga, wyzwalać ze zła, przynosić zdrowie, podtrzymywać życie, ocalać sytuację społeczną człowieka. Z kolei druga warstwa – bardziej wewnętrzna i finalna – oznacza: stwarzać, dawać byt, powodować istnienie, trwać niewzruszenie, dawać najwyższą radość, wskrzeszać, uwieczniać, przynosić najpomyślniejszy i nieutralny los, nadawać ostateczny sens, doprowadzać do finalnego spełnienia się człowieka<sup>59</sup>. Zbawienie posiada też dwa zasadnicze etapy, które można określić jako „już” i „jeszcze nie”. „Już” to teraźniejszościowy etap zbawienia. Jego wyjściową strukturą jest usprawiedliwienie grzesznika. „Jeszcze nie” to eschatyczny etap zbawienia, który obejmuje sąd, niebo i czyściec. Z tym eschatycznym etapem zbawienia wiąże się struktura niezabawienia, którą jest piekło.

Oba etapy zbawienia: „już” i „jeszcze nie” mają swoje źródło w miłosierdziu Bożym. Wskazuje na to św. Paweł: „Bóg jednak, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, którą nas ukochał, i to nas, którzy byliśmy umarli na skutek występków, z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską przecie jesteście zbawieni! Razem z Nim też wskrzesił nas i posadził na wyżynach niebiańskich w Jezusie Chrystusie” (Ef 2, 4-6). Cytowany tekst łączy: miłosierdzie, łaskę, zbawienie i wyżyny niebieskie. Miłosierdzie jest więc źródłem łaski, która usprawiedliwia grzesznika i dzięki temu daje mu zbawienie na wyżynach niebieskich. Komentarzem do słów św. Pawła może być *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*, w której czytamy: „jako grzesznicy nasze nowe życie zawdzięczamy wyłącznie miłosierdziu Bożemu, które sprawia przebaczenie i wszystko czyni nowe; miłosierdzie to możemy otrzymać tylko jako dar i przyjąć w wierze, nigdy natomiast – w jakiegokolwiek bądź formie – nie możemy na nie zasłużyć”<sup>60</sup>.

Sakrament pokuty łączy się z usprawiedliwieniem poprzez aplikowane w nim grzesznikom miłosierdzie. Słownikowe próby definicji Bożego miłosierdzia zwracają uwagę na jego wieloaspektowość. „W pojęciu miłosierdzia

<sup>57</sup> PIUS XII, Encyklika *Mystici Corporis*, nr 202: DS 3803.

<sup>58</sup> KK 14.

<sup>59</sup> C.S. BARTNIK, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 23.

<sup>60</sup> WD 17.

zawarte są niejako wszystkie odcienie miłości, ze szczególnym akcentem na łaskawość Boga w obliczu ludzkich potrzeb, niedoli, nędzy moralnej i zmarnowanych darów Bożych. Bóg miłosierny zawsze upomina się o dobro swego stworzenia, a szczególnie człowieka wtedy, kiedy jego godność i wartość zostały uwikłane i poddane różnym postaciom zła<sup>61</sup>. Wśród wielu aspektów Bożego miłosierdzia na czoło wysuwa się stosunek Boga do grzeszników. „Pismo Święte przypisuje miłosierdzie samemu Bogu jako nieskończoną gotowość i moc przebaczenia, której żaden grzech nie przewyższa i nie ogranicza. Szczególnie przez Chrystusa Bóg staje się widzialny w swoim miłosierdziu”<sup>62</sup>.

Według Jana Pawła II miłosierdzie Boże jest wydobywaniem dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w człowieku<sup>63</sup>. Człowiek jest bowiem obrazem Boga i Bóg widzi ten obraz pod nawarstwieniami grzechów. Dlatego też Jego miłosierdzie przychodzi grzesznikom z pomocą. W tym postępowaniu miłosierdzia Bożego z grzesznikami, które sławi Psalm 103<sup>64</sup>, kryje się element zaskoczenia. Miłosierdzie jest zaskoczeniem, ponieważ przychodzi stąd, skąd się go nikt nie spodziewa i skąd się nie można go spodziewać. Ilustracją tego zaskoczenia może być przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Dla rannego Samarytanin był wrogiem, od którego mógł się spodziewać najgorszego. Tymczasem wróg go zaskoczył, udzielając mu pomocy. Domniemany wróg okazał się wybawcą. Podobnie grzesznik od Boga, którego obraża grzechami, mógłby spodziewać się najgorszego – kary. A tymczasem Bóg zaskakuje grzesznika swoim miłosierdziem. Od Niego przychodzi pomoc dla grzeszników. Tą pomocą jest usprawiedliwienie grzesznika. Aplikowane jest ono w sakramencie pokuty tym, którzy utracili łaskę uświęcającą<sup>65</sup>.

To usprawiedliwienie grzeszników dokonało się na krzyżu, gdzie karę należną grzesznikom poniósł niewinny Chrystus, Boży Syn. On jest „osądzonym Sędzią”, bo wyrok należny grzesznikom wydał i wykonał na sobie. On na krzyżu doświadczył piekła należnego grzesznikom, o czym świadczy okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34). Opuszczenie przez Boga

<sup>61</sup> W. SŁOMKA, *Miłosierdzie Boże*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Kraków 2001, s. 522.

<sup>62</sup> A. DYLUŚ, W. ŁYDKA, *Miłosierdzie*, [w:] *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 289.

<sup>63</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Dives in misericordia*, IV, 6.

<sup>64</sup> *Miłosierny jest Pan i łaskawy,  
nieskory do gniewu i bardzo łagodny.  
Nie postępuje z nami według naszych grzechów  
ani według win naszych nam nie odplaca.  
Bo jak wysoko niebo wznosi się nad ziemią,  
tak można jest Jego łaskawość dla tych, co się go boją.  
Jak jest odległy wschód od zachodu, tak daleko odsuwa od nas nasze występki.*

<sup>65</sup> Kolejne cztery strony niniejszego artykułu są streszczeniem fragmentu mojej książki *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 220–229.

oznacza piekło. Zwrócił na to uwagę M. Luter. Według niego: „Nie cierpiał On, jak niektórzy uważają, tylko powierzchownie, ale rzeczywiście i prawdziwie wydał się dla naszego dobra Bogu Ojcu na wieczne potępienie”<sup>66</sup>. Podobnie wypowiada się K. Barth. Uważa on, że jedyny potępiony to Chrystus. On został potępiony, aby poza Nim nikt inny potępiony nie został<sup>67</sup>. Chrystus wybrał siebie na potępienie, żeby ludzie byli wybrani do uczestnictwa w Boskim życiu. Usprawiedliwienie grzesznika pokazuje, że sprawiedliwość Boga jest inna niż sprawiedliwość Temidy – mitologicznej bogini sprawiedliwości. Ona jest uosobieniem rzymskiej koncepcji sprawiedliwości: „oddać każdemu to, co mu się słusznie należy”. Tymczasem Bóg jest miłosierny w swojej sprawiedliwości i sprawiedliwy w swoim miłosierdziu. Widać to w procesie usprawiedliwienia grzesznika. Bóg, jako sprawiedliwy, poważnie traktuje grzech. Osądził sprawcę grzechu, oddając go w ręce śmierci. Jednak jako miłosierny sprawił, że śmierć i potępienie przypadły Jemu samemu, a grzesznikom usprawiedliwienie. Skoro św. Tomasz za Augustynem nazywa usprawiedliwienie grzesznika największym dziełem Bożym i skoro źródłem usprawiedliwienia jest miłosierdzie, to słusznie nazywa się miłosierdzie największym przymiotem Boga<sup>68</sup>.

Ofiarowane w sakramencie pokuty usprawiedliwionemu grzesznikowi miłosierdzie Boże jest sednem Ewangelii. Jako takie jest „dobrą nowiną” dla współczesnego człowieka. Jednak ta „dobra nowina” natrafia na opór, o czym świadczy chociażby fakt, że takie słowa jak: miłosierdzie, łaska, grzech, zbawienie są dla wielu współczesnych ludzi puste, bez głębi.

We współczesnym świecie można zauważyć tendencje marginalizujące miłosierdzie. Są one widoczne w ruchach zmierzających do zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej. W sytuacji dominowania nierówności społecznych miłosierdzie ma utrudniać realizację sprawiedliwości. Podobnie jest z orędziem o Bożej łasce, którą otrzymuje człowiek w sakramencie pokuty i pojednania. Już samo słowo „łaska” posiada w języku polskim pejoratywne znaczenie. Wiąże się wszak z poczuciem jakiegoś poniżenia w sytuacji, gdy człowiek musi szukać czyjejś pomocy. Z natury bowiem woli zdobywać wszystko własnym wysiłkiem. W konsekwencji kojarzenie „łaski” z osobistą bezsilnością i oglądaniem się za czyjąś pomocą, może się wiązać z poniżeniem i rodzić opór w stosunku do nauki o łasce Bożej. Ten opór potęguje dodatkowo postęp naukowo-techniczny. Wytworzył on specyficzny klimat, w którym człowiek uchodzi za wytwórcę swojej własnej przyszłości. Fascynujące osiągnięcia rewolucji naukowo-technicznej zrodziły wiarę w techniczną wykonalność wszelkich zadań i pragnień ludzkich. Z taką wiarą w postęp wiąże się kompleks Prometeusza. Polega on na traktowaniu osiągnięć nauki i techniki jako wydzieranie Bogu

<sup>66</sup> M. LUTHER, *Der Römerbrief*, Göttingen 1963, dz. cyt., s. 319.

<sup>67</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zollikon-Zürich 1959, s. 551.

<sup>68</sup> J. WORONIECKI, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, Lublin 2001, s. 65; J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie*, dz. cyt., s. 223.



tajemnic i wkraczanie w Jego kompetencje. Człowiek z wszytkomogącą techniką zdaje się zajmować miejsce Boga. W takim klimacie trudno jest mówić o łasce Bożej koniecznej do zbawienia. Niejednokrotnie wydaje się ona człowiekowi zupełnie niepotrzebna.

Gdy chodzi o grzech, to jego negację ukazał Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, gdzie zacytował słowa Piusa XII, że: „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”<sup>69</sup>. Jej przyczyną są m.in. pewne tendencje w dziedzinie myśli i życia kościelnego polegające na tym, że przechodzi się z jednej skrajności w drugą; od widzenia grzechu wszędzie do niedostrzegania go nigdzie, od zbytniego akcentowania lęku przed karą wieczną do głoszenia miłości Bożej, która miałaby wykluczać wszelką karę za grzech. Jednak owa negacja grzechu nie sprawia, że przestaje on istnieć. Jego skutki są aż nadto bolesne. Współczesny świat przypomina sytuację budowniczych wieży Babel. Nieposłuszeństwo wobec Boga spowodowało podział wśród ludzi. Jak pisze Papież w *Reconciliatio et paenitentia*: „Przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i ze światem stworzonym”<sup>70</sup>. Owocem tej destrukcyjnej siły grzechu są wszystkie zawirowania współczesnego świata jak np. nienawiść, chęć odwetu, wojna, która przynosi śmierć niewinnych, brak szacunku dla życia i godności człowieka<sup>71</sup>.

Zródło negacji miłosierdzia, łaski, grzechu i zbawienia upatruje Y. Congar w tym, że: „Nie być chrześcijaninem to znajdować wystarczającą rację istnienia w tym życiu”<sup>72</sup>. To znajdowanie racji istnienia tylko w tym życiu prowadzi do tworzenia wizji zbawienia konkurencyjnych w stosunku do Ewangelii. Są one próbą realizacji ewangelicznej wizji zbawienia rękami człowieka w opozycji do Boga, bez Jego miłosierdzia i łaski. Nie jest to w zasadzie nic nowego. Jest to stara pokusa znana z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju: „będziecie jako bogowie”. Tej pokusie uległ Adam, który chciał być swoim zbawicielem niezależnym od Boga. Próby samozbawienia z własnej woli człowieka kończą się klęską, tak jak klęską zakończyła się próba samozbawienia przez Adama. Biblia ostrzega: „Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza mną” (Iz 45, 21). Człowiek nie może więc zająć miejsca zbawiającego Boga.

Sakrament pokuty jest zwyczajnym sposobem otrzymania usprawiedliwienia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po chrzcie.

<sup>69</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

<sup>70</sup> Tamże, nr 15.

<sup>71</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Homilia w sanktuarium Bożego miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach*, [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Polsce 16–19 sierpnia 2002*, Marki 2002, s. 31.

<sup>72</sup> Y. CONGAR, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 201.

Oczywiście, Zbawiciela i Jego zbawczego dzieła nie wiąże sakramentalny znak w taki sposób, by w jakimkolwiek czasie i wymiarze historii zbawienia nie mógł On działać poza i ponad Sakramentami. Jednakże w szkole wiary uczymy się, że sam Zbawiciel chciał i postanowił, by proste i cenne Sakramenty wiary były w normalnych warunkach skutecznymi środkami, poprzez które przechodzi i działa Jego odkupieńcza moc. Byłoby zatem niedorzecznością, a także zarozumiałością chcieć arbitralnie ignorować narzędzia łaski i zbawienia ustanowione przez Boga i, jednocześnie, w tym wypadku ubiegać się o przebaczenie z pominięciem Sakramentu ustanowionego przez Chrystusa właśnie dla przebaczenia. Odnowienie obrzędów dokonane po Soborze nie dopuszcza tu żadnych złudzeń i zmian idących w tym kierunku. Miało ono służyć i powinno służyć, zgodnie z intencją Kościoła, do rozbudzenia w każdym z nas nowej gorliwości w odnowie postawy wewnętrznej: do głębszego zrozumienia natury Sakramentu Pokuty; do przyjmowania go w duchu żywszej wiary, przepojonej nie poczuciem zagrożenia, lecz ufnością; do częstszego przystępowania do Sakramentu ze świadomością, że jest on cały przeniknięty miłosierną miłością Chrystusa<sup>73</sup>.

## 1.2. Odpusty<sup>74</sup>

Istnieje jeszcze jeden negatywny element usprawiedliwienia w sakramencie pokuty i pojednania – odpusty. Definicja odpustu przynajmniej dwa razy dotyka tematu usprawiedliwienia. Współcześnie definiuje się odpust następująco: „jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy zgładzone już, co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych”<sup>75</sup>. Z przedstawionej definicji wynika, że odpust zakłada usprawiedliwienie grzesznika, ponieważ warunkiem jego uzyskania jest przyjęcie sakramentu pokuty, w którym według teologii katolickiej grzesznik odzyskuje stan sprawiedliwości. Samo zaś darowanie kary doczesnej też związane jest z usprawiedliwieniem. Możliwe jest ono dzięki temu, że Chrystus ukrzyżowany stał się usprawiedliwieniem grzeszników<sup>76</sup>.

W celu lepszego zrozumienia tej praktyki Kościoła, trzeba zobaczyć, że grzech ma podwójny skutek. Grzech ciężki pozbawia nas komunii z Bogiem, a przez to zamyka nam dostęp do życia wiecznego, którego pozbawienie nazywa się „karą wieczną” za grzech. Każdy grzech, nawet powszedni, powoduje

<sup>73</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

<sup>74</sup> Niniejszy punkt jest streszczeniem fragmentu mojej książki *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., a konkretnie paragrafu: J.M. LIPNIAK, *Reinterpretacja nauki o usprawiedliwieniu w katolickiej charytologii*, s. 229–248.

<sup>75</sup> JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu. Przemówienie podczas audiencji generalnej z dn. 29.09.1999*.

<sup>76</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 241.

ponadto nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń, które wymaga oczyszczenia, albo na ziemi, albo po śmierci, w stanie nazywanym czyścem. Takie oczyszczenie uwalnia od tego, co nazywamy „karą doczesną” za grzech. Obydwie kary nie mogą być traktowane jako rodzaj zemsty, stosowanej przez Boga od zewnątrz, ponieważ wypływają one jakby z samej natury grzechu<sup>77</sup>.

Usprawiedliwiające przebaczenie grzechu i przywrócenie komunii z Bogiem pociągają za sobą odpuszczenie wiecznej kary za grzech. Pozostają jednak kary doczesne. Chrześcijanin powinien starać się, znosząc cierpliwie cierpienia i różnego rodzaju próby, a w końcu godząc się spokojnie na śmierć, przyjmować jako łaskę doczesne kary za grzech. Powinien starać się przez dzieła miłosierdzia i miłości, a także przez modlitwę i różne praktyki pokutne uwolnić się całkowicie od „starego człowieka” i przyoblec człowieka nowego” (por. Ef 4, 24).

Jan Paweł II naucza, że to „Ukrzyżowany Jezus jest wielkim odpustem ofiarowanym przez Ojca ludzkości jako przebaczenie win i zaproszenie do synowskiego życia w Duchu Świętym”<sup>78</sup>. Jezus jest „odpustem” i w tym znaczeniu, że jest także darowaniem kary wiecznej i ostatecznie On jest przyczyną darowania kary doczesnej. Wymowny jest tytuł papieskiej katechezy: *Dar odpustu*<sup>79</sup>. Odpust jest więc darem, czyli pochodzi z łaski. Takie rozumienie odpustu nie jest sprzeczne z nauką o usprawiedliwieniu. Problem zaczyna się tam, gdzie chodzi o współpracę człowieka z łaską.

Problem współpracy z łaską dzieli katolików i protestantów. Odpusty są szczególnym przypadkiem tego zasadniczego problemu. M. Luter odrzucał każdą jawną lub utajoną próbę przyznawania dobrym uczynom jakiegokolwiek znaczenia i funkcji zasługującej na usprawiedliwienie. Grzesznik zostaje usprawiedliwiony jedynie z łaski, dla zasługi Chrystusa i przez wiarę. Jak pisze luterański teolog M. Uglorz: „Wittenberski Reformator bezwzględnie tępił jakąkolwiek myśl o ludzkiej zasłudze przed Bogiem i zadośćuczynieniu za grzechy, obraża ona bowiem Jezusa Chrystusa. Myśl o zasłudze człowieka przed Bogiem jest wrogiem prawdziwie i ewangelicznie pojętego chrześcijaństwa. Zasada «jedynie wiara» wyklucza jakąkolwiek sprawczą lub instrumentalną rolę i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia”<sup>80</sup>. Takie stanowisko wyklucza odpusty. Z kolei Sobór Trydencki nauczał, że „grzesznicy otrzymują – dzięki zasługom męki Chrystusa – łaskę, która ich czyni sprawiedliwymi”<sup>81</sup>. Nie wyklucza to jednak współdziałania z łaską. Podkreślił to Sobór w kanonie 9: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia – n.b.w.”<sup>82</sup>. Na tym współdziałaniu z ła-

<sup>77</sup> KKK 1472.

<sup>78</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 38.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> M. UGLORZ, *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, s. 143.

<sup>81</sup> BF VII, 61.

<sup>82</sup> BF VII, 85.

ską opierają się odpusty. Odpust jest łaską, która domaga się współpracy ze strony człowieka. Ta współpraca polega na wypełnieniu dzieła odpustowego<sup>83</sup>.

Wspominana już *Wspólna deklaracja* porusza problem współdziałania z łaską. Obie strony ekumenicznego dialogu wspólnie wyznają w niej, że:

człowiek w odniesieniu do swojego zbawienia jest zdany zupełnie na zbawczą łaskę Boga. [...] Usprawiedliwienie dokonuje się tylko z łaski. Po tym uzgodnieniu następuje jednak protokół rozbieżności. Gdy katolicy mówią, że człowiek współdziała podczas przygotowania usprawiedliwienia i jego przyjęcia przez wyrażenie zgody na usprawiedliwiające działanie Boga, to widzą w takiej personalnej akceptacji działanie łaski, a nie czyn człowieka wypływający z własnych sił<sup>84</sup>.

Współdziałanie z łaską nie musi przeciwstawiać się usprawiedliwieniu, które dokonuje się tylko z łaski, ponieważ samo współdziałanie jest również dziełem łaski. Współdziałanie, które nie byłoby dziełem łaski oznaczałoby przejście na pozycję semipelagianizmu. Przeciwno semipelagianizmowi wypowiedział się Synod w Orange, podkreślając, że żaden rodzaj ludzkich wysiłków nie jest w stanie przyciągnąć łaski, lecz to łaska Boża sprawia początek wszystkich działań człowieka o znaczeniu zbawczym, np. według kanonu 9: „Ilekcóż bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali”<sup>85</sup>. To nauczanie Synodu w Orange leży u podstaw przekonania, że współdziałanie z łaską jest również dziełem łaski. To przekonanie wyrażone zostało w *Deklaracji*. Odnosząc więc to stwierdzenie *Wspólnej deklaracji* do nauki o odpustach można powiedzieć, że odpust jest jednym ze sposobów współdziałania z łaską. Uzyskanie odpustu jest możliwe dzięki byciu w łasce po uprzednim przyjęciu sakramentu pokuty. Ta łaska obejmuje także cały proces odpustu. Odpust nie jest czynem człowieka wypływającym z jego własnych sił. Jak naucza papież odpust jest darem<sup>86</sup>. A zatem czyn odpustowy jest personalną akceptacją działania łaski. Czyn odpustowy inspirowany jest łaską i ukoronowany jest łaską. W całym procesie uzyskiwania odpustu „Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali”. Luteranie odrzucają jednak wszelkie współdziałanie z łaską, nawet inspirowane przez łaskę. W ujęciu luterzańskim człowiek nie jest zdolny do współdziałania w ratowaniu samego siebie, gdyż jako grzesznik przeciwstawia się aktywnie Bogu i Jego zbawczemu działaniu. Takie stanowisko zdecydowanie wyklucza możliwość odpustu<sup>87</sup>.

W *Deklaracji* można znaleźć wypowiedź, która mogłaby luteranom pomóc w zrozumieniu odpustów: „Wyznajemy wspólnie, że Duch Święty jednoczy w chrzcie człowieka z Chrystusem, usprawiedliwia i rzeczywiście go

<sup>83</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 241–242.

<sup>84</sup> WD 19.

<sup>85</sup> BF VII, 24.

<sup>86</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, [w:] *Reconciliatio et poenitentia*, nr 38.

<sup>87</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., 242–243.

odnawia”<sup>88</sup>. Luteranie rozumieją opisaną sytuację w tym sensie, że chrześcijanin jest zarazem „sprawiedliwym i grzesznikiem”. Jest w pełni sprawiedliwym, ponieważ Bóg przez słowo i sakrament przebacza mu grzechy oraz przyznaje sprawiedliwość Chrystusa, która w wierze staje się jego własnością i czyni go w Chrystusie sprawiedliwym przed Bogiem. Luteranie mówią więc o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikowi. To powinno im ułatwić zrozumienie odpustu. Odpust to przecież przyznanie grzesznikowi zasług Chrystusa. Wskazuje na to Jan Paweł II, który mówi, że „chrześcijanin dostępuje odpustu za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych”<sup>89</sup>. Protestanci będą odrzucali pojęcie skarbcza zwłaszcza, jeżeli go tworzą zasługi świętych. Idea skarbcza Kościoła nie znalazła zrozumienia u M. Lutra, który na jego temat napisał: „Skarb Kościoła, z którego papież czerpie odpust, nie jest dostatecznie ściśle określony ludowi chrześcijańskiemu ani przezeń znany” (teza 56) oraz: „Skarby te nie są także z zasługi Chrystusa i świętych, bo zasługa Chrystusa i bez przyczynienia się papieskiego przychyła łaski wewnętrznemu człowiekowi, dla zewnętrznego sprawia krzyż, śmierć i potępienie” (teza 58). Pomimo odrzucania skarbcza Kościoła, luteranom bliska jest myśl o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikom, a od tej myśli nie jest odległa idea przyznania zasług Chrystusa, która jest teologicznym uzasadnieniem odpustów. Według luteranów, aby uzyskać sprawiedliwość Chrystusa, potrzebna jest wiara. Aby w odpuscie uzyskać zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa, też potrzebna jest wiara, która wyraża się w przyjęciu sakramentu pokuty i Komunii Świętej<sup>90</sup>.

Nauka o usprawiedliwieniu, zawarta w najważniejszym dokumencie na temat *articulus iustificationis* jakim jest bez wątpienia *Wspólna deklaracja*, powinna korygować, a nawet kontrolować katolicką teologię odpustów.

Zazwyczaj w teologii katolickiej mówi się o odpustach w związku z sakramentem pokuty. Jest to słuszne, ponieważ odpusty mają swoją prehistorię w zadośćuczynieniu Panu Bogu. Przypomniał o tym Jan Paweł II: „Historycznie wywodzą się one ze świadomości starożytnego Kościoła, który uważał, że może dać wyraz miłosierdziu Bożemu, łagodząc kanoniczne pokuty zadane dla sakramentalnego odpuszczenia grzechów”<sup>91</sup>. Należałoby jednak mówić o odpustach w ramach charytologii. Odpusty powinny zostać powiązane ściślej z nauką o łasce. Takie stanowisko można uzasadnić przynajmniej dwoma fragmentami *Wspólnej deklaracji*: „Odnowa we wierze, nadziei i miłości jest zdana zawsze na bezdenną łaskę Bożą; nie wnosi ona wkładu do usprawiedliwienia, którym moglibyśmy się chlubić”<sup>92</sup> oraz: „katolicy pragną pod-

<sup>88</sup> WD 28.

<sup>89</sup> Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, [w:] *Reconciliatio et poenitentia*, nr 39.

<sup>90</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 243.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> WD 27.

kreślić odpowiedzialność człowieka za jego działanie, lecz przez to nie chcą zakwestionować, a tym bardziej zanegować charakteru dobrych uczynków jako daru tego, że samo usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski<sup>93</sup>. Takie stwierdzenia są konsekwencją odrzucenia pelagianizmu w starożytnym Kościele. Według Synodu w Kartaginie: „Jeśli ktoś twierdzi: Dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać dobrowolnie to, co mamy nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprowadzić, lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania – n.b.w.”<sup>94</sup>. Pelagianizm odrzucają także Księgi Wyznaniowe: „Odrzucamy również nieprzydatną herezję pelagian, którzy nie wahali się przyznać, iż człowiek jest w stanie o własnych siłach, bez łaski Ducha Świętego, nawrócić się sam do Boga, uwierzyć w Ewangelię, poddać się w sercu Zakonowi Bożemu i w ten sposób zasłużyć sobie na odpuszczenie grzechów i życie wieczne”<sup>95</sup>. W czasach M. Lutra odpusty traktowano na sposób pelagiański jako własny wkład człowieka w jego zbawienie. Dzisiaj, po podpisaniu *Deklaracji*, trzeba usunąć jakikolwiek cień rzucany przez pelagianizm na odpusty. Trzeba podkreślać, że odpust jest także dziełem łaski, a nie czynem, którym człowiek mógłby się chlubić. Odpust to także niezasłużony dar łaski. Łaska inicjuje czyn odpustowy człowieka i sam odpust jest jej dziełem. Praktyka odpustowa nie może dawać powodów do posądzenia o pelagianizm. Odpust nie może zaciemniać faktu, że usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski. Odpust musi być podporządkowany nauce o usprawiedliwieniu<sup>96</sup>.

Problem usprawiedliwienia i odpustu jest fragmentem szerszego problemu: łaska i wolność. Według św. Maksyma: „człowiek ma swoje skrzydła: wolność i łaskę”. Na tych dwóch skrzydłach wznosi się on ku Bogu. Widać to na przykładzie Maryi. M. Kabasilas pisze, że:

Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Jego mocy i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary dziewicy. Bez jej zgody, bez współpracy wiary, ekonomia ta byłaby tak samo nie do spełnienia, jak i bez działalności samych Trzech boskich hipostaz. Tylko nauczywszy i przekonawszy Maryję, Bóg mógł wybrać ją sobie na Matkę i przyjąć od niej ciało, które ona zgodziła się Mu dać. On pragnął, aby Matka zrodziła go tak samo dobrowolnie jak i On dobrowolnie się wcielił<sup>97</sup>.

U Maryi była więc doskonała współpraca wolności i łaski. Trzeba jednak pamiętać, że łaska wyzwala ludzką wolność i dlatego współdziałanie Maryi z łaską było niejako niesione przez łaskę<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> WD 38.

<sup>94</sup> BF VII, 3.

<sup>95</sup> FZ II, w: KWKL, 402.

<sup>96</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., 245–246.

<sup>97</sup> W. LOSSKY, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 124.

<sup>98</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 246.

Jedność w nauce o usprawiedliwieniu wtedy będzie pełna, jeżeli doprowadzi do jedności w mariologii<sup>99</sup>. Łaska Boża zachowała Maryję od grzechu pierworodnego i pod wpływem tej łaski wyraziła ona zgodę na to, aby w niej dokonało się wcielenie Syna Bożego. Na jej przykładzie doskonale widać współdziałanie człowieka z łaską<sup>100</sup>. Porozumienie w sprawie usprawiedliwienia nie może abstrahować od tego współdziałania. Dostrzegają to już niektórzy protestanccy teologowie, np. P. Tillich. Według niego: „Łaska jest boskim darem niezależnym od ludzkiej zasługi, ale przecież zależnym od ludzkiej gotowości przyjęcia go”<sup>101</sup>. W takiej koncepcji łaski, która dopuszcza współdziałanie człowieka, jest miejsce na odpust. Odpust jest bowiem łaską, z którą współdziała człowiek zatroskany o swoje zbawienie. Dlatego odpusty powinny zająć odpowiednie miejsce w chrześcijańskiej *praxis*. Można je doceniać, ale nie można ich przeceniać. Są sprawy ważniejsze niż odpust – miłość. Odpusty nie mogą być działaniem zastępczym. Muszą być powiązane z całością chrześcijańskiej *praxis*<sup>102</sup>.

Koniecznością we współczesnej teologii winno stać się wyraźniejsze podkreślenie pozytywnych skutków usprawiedliwienia. 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.

Katolicka teologia powinna w sposób bardziej zdecydowany podkreślić wewnętrzną przemianę i uświęcenie, jakie łączą się nierozzerwalnie z przebaczeniem grzechów, wyjaśniając przy tym, że usprawiedliwienie oznacza wlewaną przez Ducha Świętego w serca łaskę i miłość<sup>103</sup>. To odnowienie ma przenikać do samych korzeni bytu usprawiedliwionego grzesznika, by stamtąd wypływać na wszystkie dziedziny, w których realizuje się codzienne życie ludzkie.

<sup>99</sup> M. KREUZER, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 298.

<sup>100</sup> Na temat usprawiedliwienia Maryi zob. J.M. LIPNIAK, *Pierwsza wśród usprawiedliwionych. Reinterpretacja dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny w świetle „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”*, Wrocław 2012.

<sup>101</sup> P. TILlich, *Gesammelte Werke*, t. III, Stuttgart 1965, s. 53.

<sup>102</sup> Niniejszy punkt traktował jedynie o odpustach dla żyjących. Sprawa komplikuje się przy odpustach za zmarłych. Luteranie nie uznają bowiem czyścica. *Artykuły szmalkaldzkie* nazywają czyściec „maską diabelską”. *Artykuły szmalkaldzkie*, II, [w:] KWKL, 340. Również współczesna teologia protestancka krytykuje ideę czyścica na płaszczyźnie chrystologicznej i antropologicznej. J. MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 120. Czy wobec sygnalizowanych trudności nie należałoby poprzestać na 47 tezie M. Lutra: „Należy nauczać chrześcijan, że zakupienie odpustu jest zostawione każdemu do woli i nie jest zakazane” (dzisiejsza teologia katolicka nie mówi o zakupieniu odpustu) oraz deklaracji Pawła VI, że decyzja korzystania z odpustów jest sprawą wolności dzieci Bożych?; PAWEŁ VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum Doctrina*, IV, 11, AAS(1967), 18–19.

<sup>103</sup> Por. DS 1561, 1524. Według Soboru stan usprawiedliwienia składa się z trzech elementów: ze stwierdzenia Bożego, że grzechy zostały odpuszczone, z dokonanego tym stwierdzeniem zniesienia winy i z wewnętrznego odrodzenia i uświęcenia.

## 2. Pozytywne skutki usprawiedliwienia

### 2.1. Pojednanie z Bogiem

Omawiając pozytywne skutki usprawiedliwienia, trzeba podkreślić za Janem Pawłem II, że:

najcenniejszym owocem przebaczenia uzyskanego w Sakramencie Pokuty jest pojednanie z Bogiem, dokonujące się w głębi serca syna marnotrawnego i odnalezionego, którym jest każdy penitent. Należy też dodać, że owo pojednanie z Bogiem rodzi – można powiedzieć – dalsze pojednania, które naprawiają inne rozdarcia spowodowane przez grzech: penitent, który uzyskał przebaczenie, jedna się z samym sobą w głębi własnego ja, odzyskując wewnętrzną prawdę; jedna się z braćmi, w jakiś sposób przezeń skrzywdzonymi i znieważonymi; jedna się z Kościołem; jedna się z całym stworzeniem. Z tej świadomości rodzi się w penitencie, po zakończeniu obrzędu pojednania, poczucie wdzięczności – do której zachęca go Kościół – wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia. Każdy konfesjonał to uprzywilejowane i błogosławione miejsce, w którym, po zniesieniu podziałów, rodzi się nowy, nieskażony i pojednany człowiek – pojednany świat!<sup>104</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu naucza, że pierwszym skutkiem sakramentu pojednania jest wewnętrzna pokuta grzesznika<sup>105</sup>. Natomiast obecnie utrzymuje się zazwyczaj, że polega on właśnie na pojednaniu się z Kościołem. To ono stanowi nie tylko pierwszy, bezpośredni skutek sakramentu, ale jest także ze swej strony skutecznym znakiem innego owocu tegoż sakramentu, a mianowicie odpuszczenia grzechów. Chociaż możliwe jest uzgodnienie nauki Tomaszowej z tą współczesną, wynikającą – jak już wspomniano – z wypowiedzi Ojców Kościoła, to wydaje się przecież rzeczą raz na zawsze wyjaśnioną, że pojednanie z Kościołem, czyli zlikwidowanie tego widzialnego oraz duchowego oddzielenia od Kościoła, jakie grzech niesie ze sobą, jest faktycznie bezpośrednim i obiektywnym (*res et sacramentum*) skutkiem pokuty<sup>106</sup>.

Z ontologicznego punktu widzenia najpierw mamy odpuszczenie grzechów, a dopiero potem pokój z Kościołem. Bóg, usprawiedliwiając człowieka, wlewa weń samą zasadę życia nadprzyrodzonego, dzięki czemu staje się on żywym członkiem Kościoła. Jednak z punktu widzenia znaczenia oraz sprawczej przyczyny sakramentalnej najpierw zjawia się pokój oraz pojednanie eklezjalne, które powodują, że Bóg wlewa grzesznikowi łaskę żywego zjednoczenia z Kościołem.

Mimo to nie chodzi tu o dwa pojednania: z Kościołem i z Bogiem; jest to bowiem jeden i ten sam akt, odnoszący się do Boga i do Kościoła, chociaż samo

<sup>104</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.

<sup>105</sup> ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna* III, 84, 1.

<sup>106</sup> M. SCHMAUS, *I sacramenti*, Torino 1966, 607n.; Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale nella penitente cristiana*, „Gregorianum” 44(1963), s. 5–31.



odniesienie jest tu inne. W rzeczy samej bowiem odniesienie zbawczego faktu do Boga i do Kościoła może być jedynie analogiczne: pojednanie z Kościołem jest środkiem, za pomocą którego dokonuje się pojednanie człowieka z Bogiem. Pierwsze jest przyporządkowane drugiemu, jako że Kościół otrzymał od Chrystusa władzę przebaczenia i tylko z tego względu może jednać ludzi ze sobą i z Bogiem. To odmienne odniesienie tego faktu zbawczego nie powoduje jednak tego, by pokój z Kościołem nie był również darem łaski uświęcającej, która oznacza i sprawia samą przemianę odniesienia człowieka grzesznego do ciała Kościoła: grzesznik powraca, aby stać się na nowo jego żywym członkiem<sup>107</sup>.

W sakramencie pokuty i pojednania mamy do czynienia z miłosiernym przyjęciem człowieka przez Boga, który uwalnia go z grzechów i uświęcając go, przywraca utraconą godność swojego dziecka. Ten akt oparty jest na fakcie doskonałej i przez to skutecznej Ofiary zbawczej Chrystusa, który z woli Ojca przeszedł drogę ludzką aż do upokarzającej śmierci, aby umożliwić człowiekowi przystęp do Ojca (Ef 2, 18) w Duchu Świętym, danym Kościołowi jako zadatek przyszłej chwały (por. 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). Dzieło usprawiedliwienia jawi się więc jako dzieło całej Trójcy Świętej, w związku z tym sakrament, który przybliży owoce tego dzieła, jest podobnie aktem wszystkich trzech Osób Boskich<sup>108</sup>.

Trynitarny charakter pojednania podkreśla sama formuła rozgrzeszenia, ukazując powiązania między zasadniczymi działaniami Ojca, Syna i Ducha a łaską udzielaną człowiekowi w sakramencie: „Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła. I ja odpuszczam tobie grzechy w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen”<sup>109</sup>.

W powyższej usprawiedliwiającej formule znajdujemy charakterystyczne czynności i funkcje, przypisane poszczególnym Osobom Trójcy Świętej, które składają się na akt zbawczy Boga. Na plan pierwszy wysuwa się miłosierdzie Boga Ojca i w ramach tej tajemnicy całe Misterium usprawiedliwienia dosięga człowieka. Miłosierdzie jest dowodem wierności Boga i wyrazem Jego czulej miłości, która nigdy nie zapomina o swoim dziecku (por. Iz 49, 15). Bóg miłosierny okazuje się konsekwentnym realizatorem swojego powziętego przed wiekami planu zjednoczenia wszystkich w Chrystusie. Jest to plan o perspektywie eschatologicznej, a człowiek od początku został do niej wpisany.

<sup>107</sup> B. TESTA, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 254.

<sup>108</sup> G. FERRARO, *I sacramenti e l'identità cristiana*, Casale Monferrato 1986, s. 175; S. CZERWIK, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle Ordo Paenitentiae*, RBL 29(1976), s. 142; C. KRAKOWIAK, *Zarys teologii sakramentu pokuty w nowym Ordo Paenitentiae*, CTh 45(1975), s. 55.

<sup>109</sup> *Deus, pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in Nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti.* OPL 46.

Na przeszkodzie w realizacji tego odwiecznego planu Boga stanął tylko grzech, czyli konflikt człowieka z Bogiem, niewiara w Jego mądrość i niechęć poznania, a w konsekwencji przyjęcia tego planu<sup>110</sup>. Wobec nieposłuszeństwa człowieka, Bóg w swojej nieskończonej konsekwencji dokonał odkupienia przez doskonałe posłuszeństwo, którego mógł się podjąć jedynie On sam przez swojego Syna. I o tym właśnie informuje nas krótko dalszy ciąg formuły rozgrzeszenia: „Bóg pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna”<sup>111</sup>.

W dziele Chrystusa Bóg Ojciec osiągnął jeszcze jedno istotne dobro dla człowieka, mianowicie przygarnął go jako swoje dziecko w Chrystusie. Pojednanie, o którym jest mowa, polega najpierw na usynowieniu przez chrzest, a więc na obdarzeniu jeszcze większą godnością niż w akcie stworzenia, a po chrzcie na przemienianiu człowieka przez przywracanie go do utraconego obrazu Syna Bożego. Wymownym komentarzem do tego tekstu są słowa z encykliki *Redemptor hominis*, w której Jan Paweł II wyjaśnia błogosławione skutki Boskiego obmycia winy: „Krzyż na Kalwarii, poprzez który Jezus Chrystus [...] «odchodzi» z tego świata, jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Nim na nowo przybliżył się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykrotnie świętym «Duchem Prawdy»”<sup>112</sup>.

Dzieło usprawiedliwienia jest możliwe dzięki ingerencji Ducha Ojca i Syna, którego Ojciec miłosierdzia zesłał na odpuszczenie grzechów. Z Jego woli Chrystus po swoim zmartwychwstaniu przekazał Apostołom swojego Ducha i nakazał im Jego mocą uwalniać z grzechów (por. J 20, 22-23).

## 2.2. Uświęcenie

Łaska jest nie tylko środkiem usprawiedliwienia człowieka i przebaczenia grzechów już go obciążających, ale jest środkiem chroniącym przed popełnieniem następnych<sup>113</sup>. Synod w Kartaginie naucza, że łaska usprawiedliwienia jest czymś więcej jak tylko poznaniem przykazań, działa na wewnątrz człowieka, pobudza pragnienie ich wypełniania<sup>114</sup>. Jest ona przy tym do wypełniania tych przykazań niezbędna. Bez niej wypełnienie przykazań jest niemożliwe. Łaska jest człowiekowi zawsze koniecznie potrzebna, jeśli ma pozostać im wierny<sup>115</sup>.

Razem z otrzymaniem odpuszczenia grzechów ciężkich przez sakrament pokuty chrześcijanin otrzymuje łaskę uświęcającą wraz z jej skutkami. Jeśli odpuszczenie grzechów ciężkich przywraca nam przyjaźń z Bogiem, to możemy wnioskować, że ta przyjaźń zawiera w sobie przywrócenie świętości wewnętrznej, przywilej synostwa Bożego, uczestnictwo w naturze Bożej i czyni nas świętynią Boga<sup>116</sup>.

<sup>110</sup> JAN PAWEŁ II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 14.

<sup>111</sup> A. SIELEPIN, *Chrystus Omega...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>112</sup> JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, nr 9.

<sup>113</sup> BF VII, 1.

<sup>114</sup> BF VII, 2.

<sup>115</sup> BF VII, 3.

<sup>116</sup> W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t. VII/2, s. 380.

Uwzględniając wzmianki w Piśmie Świętym i ich rozwinięcie w tradycji, 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 udzieleniu usprawiedliwionemu cnót teologalnych i moralnych<sup>117</sup>. 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<sup>118</sup>.

Wielką pomocą w ukazaniu pozytywnych elementów usprawiedliwienia okazują się niektóre założenia teologii wschodniej. Szczególnie ważna jest tutaj idea stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Ta biblijna idea, rozwijana zwłaszcza przez greckich Ojców Kościoła, służy zarówno do uwydatnienia jedności człowieka z Bogiem, jako istoty posiadającej z Nim wspólny pierwiastek – ducha, jak i do ukazania zdolności człowieka do rozwoju. Dynamizm rozwoju wyraża się w moralnym doskonaleniu się, uświęceniu i coraz doskonalszym odzwierciedlaniu rysów Bożych w osobie ludzkiej, w coraz doskonalszym upodobnieniu się do Boga. Ostatecznym celem tego upodobnienia jest przeobóstwienie<sup>119</sup>.

Rozróżnienie między ideą obrazu a podobieństwem Bożym wyraźnie występuje w przedstawieniu skutków grzechu pierwszych rodziców. W jego wyniku człowiek wprawdzie nie przestał być obrazem Boga, lecz obraz ten uległ uszkodzeniu, zaciemnieniu. Utracone zostało natomiast podobieństwo Boże, tj. sama zdolność do upodabniania się do Boga. Chrystus w dziele usprawiedliwienia przywrócił w swojej osobie człowieczeństwo do stanu pierwotnego. Nie tylko pojednał on ludzi z Bogiem, lecz zapewnił im również możliwość coraz bliższego obcowania z Bogiem oraz odbudowywania wewnętrznej harmonii poprzez przywracanie prymatu ducha nad ciałem i jego popędami<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> M. SCHMAUS, *Wiara Kościoła. O usprawiedliwieniu i łasce*, t. VI, Gdańsk 1994, s. 52–153. Zazwyczaj rozróżnia się cnoty boskie (teologalne) 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 teologalnych ujmuje św. Paweł w Rz 5, 1-5. Cnoty moralne to w teologii scholastycznej Boże usprawienie ludzkich władz, pomagające sytuacji życia codziennego przepajać wiarą i miłością, w każdej konkretnej sytuacji działać w sposób nienaruszający więzi z Bogiem.

<sup>118</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 286.

<sup>119</sup> W. HRYNIEWICZ, *Współczesna antropologia prawosławna*, „Analecta Cracov.” 4(1972), s. 217.

<sup>120</sup> V. PALACHKOVSKY, *La doctrine de l'Eglise orientale sur péché*, [w:] *Theologie du péché*, Tournai 1960, s. 468–474; W. HRYNIEWICZ, *Współczesna antropologia prawosławna*, dz. cyt., s. 217n., 229n.

W sakramencie chrztu świętego człowiek staje się nowym stworzeniem, ontycznie uświęconym i dzięki temu zdolnym do uzdrawiania swojej natury, tj. do przewycięzania pozostałości grzechu w sobie. Proces ten dokonuje się dzięki działaniu Bożemu, ale nie bez wysiłku ze strony człowieka<sup>121</sup>. Zachodzi to dzięki harmonijnemu zespoleniu oddziaływania łaski – „tej siły udzielanej przez Boga do realizowania Jego podobieństwa” – i wolności człowieka, o czym traktuje prawosławna nauka o synergizmie<sup>122</sup>.

Podkreślenie zasadniczej roli działania Bożego wcale nie umniejsza potrzeby pracy i wysiłku człowieka. Wyraża się on przede wszystkim w pokucie, która zmierza do uzdrawiania i ponownego uświęcenia zepsutej natury ludzkiej. Pochodzi ona z ustanowienia Bożego, co znalazło wyraźne odbicie w nauce Chrystusa. Jej konieczność prawosławie uwydatnia często w sposób maksymalistyczny, nacechowany radykalizmem ewangelicznym. W samej jej praktyce można wyróżnić różne etapy<sup>123</sup> i rozmaite formy<sup>124</sup>. Szczególnie

<sup>121</sup> E. MELIA, *Doctrine et pratique du sacrement de pénitence dans l'Eglise orthodoxe*, Le Messager Orthodoxe 14(1972) nr 3/4, s. 5.

<sup>122</sup> W świetle teologii Kościoła prawosławnego żaden sakrament nie może być rozpatrywany jako umowa. Sakrament *mysterion* pozostaje tajemnicą. Jedyne co możemy powiedzieć, to, że Bóg działa poprzez biskupów i kapłanów sprawujących sakramenty. Pięćdziesiątnica, która miała miejsce w historii, stale dokonuje się w Kościele. Duch Święty stale przebywający w Kościele udziela swych obfitych darów według potrzeby i wielkości wiary. Poprzez sakramenty Duch Święty uświęca życie wierzącego. Dlatego też sakramenty to nie żadna umowa, ani nawet znaki potwierdzające obietnice Boże, ale środki ku zbawieniu udzielające łaskę Ducha. Jednak nie mają one mocy magicznej, nie udzielają łaski *ex opere operato*. Aby otrzymać łaskę, musimy do sakramentów przystępować godnie i z wiarą, gdyż łaska nie działa zniewalająco. Bóg udziela łaski, ale człowiek może ją przyjąć lub odrzucić. Tak jak w dziele zbawienia musi istnieć synergizm – współdziałanie człowieka z Bogiem, tak również sakramenty posiadają charakter teandryczny – musi zaistnieć również ludzki warunek charyzmatu, aby łaska mogła działać.

<sup>123</sup> Pierwszym i zasadniczym etapem pokuty jest zerwanie z grzechem. W ujęciu grzechu, opartym głównie o przekaz biblijny, poza nieposłuszeństwem wobec Boga, prawosławie podkreśla głównie to, że stanowi on dla grzesznika ciężką chorobę i poddanie się w niewolę szatanowi. Człowiek przez pokutę nie jest w stanie naprawić swojej winy, zadośćuczynić za wyrządzone zło lub uiścić należną karę; lecz wstępuje na drogę, która go wiedzie do uzdrowienia. Zasadniczym więc momentem jest tutaj decyzja o podjęciu przemiany wewnętrznej – *metanoi*. Tego rodzaju koncepcja grzechu i pokuty, jako środka leczenia chorej istoty ludzkiej, pozwala na ujęcie zagadnienia wolnego od jurydyzmu. Dalszym etapem pokuty jest przewycięzanie pozostałości grzechu i niszczenie jego zakorzenienia w człowieku oraz wyzwalanie się spod władzy szatana. W ten sposób pokuta oczyszczając i wyzwalając, prowadzi do tego, że człowiek cielesny przemienia się stopniowo w duchowego, wiedzie go do świętości, do zjednoczenia z Bogiem, czyli do przebóstwienia. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris 1969, s. 149–176.

<sup>124</sup> Wschód chrześcijański zna rozmaite formy tak pojętej pokuty. Najbardziej jednak istotne znaczenie posiadają modlitwa i asceza, czynniki, które zresztą wzajemnie się uzupełniają i warunkują.

ważna jest tu rola modlitwy, która będąc wyrazem osobowego obcowania chrześcijanina z Bogiem jako Zbawcą i Uświęcicielem, jednoczy go z Nim najściślej i bezpośrednio. Ma więc ona wielkie znaczenie w dziele wewnętrznej przemiany człowieka i stanowi konieczny warunek pełnej pokory i miłości postawy człowieka wobec Boga i już tu na ziemi pozwala mu obcować z Bogiem, nawet na pewnych stopniach oglądu kontemplacyjnego. Stąd Wschód tak wielką uwagę przywiązuje do praktyki modlitwy w życiu chrześcijańskim i tak bardzo rozwinął jej teorię. Specyficzny charakter duchowości wschodniej nosi modlitwa w nurcie zwanym hezychazmem, który szczególnie wielki nacisk kładzie na skupienie i wyciszenie wewnętrzne (*hezychia*), jako niezbędny jej warunek<sup>125</sup>.

Wyciszenie wewnętrzne i stopniowo osiągnięta harmonia, warunkujące coraz doskonalsze obcowanie z Bogiem, będące wynikiem pokutnego ducha i postępującego uzdrawiania natury ludzkiej. Dokonuje się przez to realizacja pozytywnego skutku usprawiedliwienia, jakim jest uświęcenie i przyjaźń z Bogiem. Najgłębszy sens ascezy polega przede wszystkim na przewyciężeniu siebie samego i wykorzenieniu egoizmu, który jest „zasadą” działania człowieka o zepsutej naturze i stąd stanowi główną przeszkodę na drodze do Boga, do osiągnięcia świętości. Stąd też wyrzeczenie się wszystkiego, co sprzyja egoizmowi i co w tym świecie go podtrzymuje, jest tak podstawowym postulatem duchowości pokutnej. Dlatego zasada wyrzeczenia się i odcięcia się od świata i wszystkich elementów podtrzymujących egoizm, jest tak zdecydowanie podkreślana w duchowości Wschodu. Z drugiej zaś strony praktyki modlitewne i ascetyczne są skutecznymi środkami, które służą „ściągnięciu” – „zyskiwaniu” Ducha Świętego, a On jest tym, który dokonuje wewnętrznej przemiany człowieka<sup>126</sup>.

W historii teologii zawsze dbano też o ukazywanie wewnętrznych związków między odpuszczeniem grzechów sprawianym mocą sakramentu pokuty a pojednaniem dokonującym się w Eucharystii. W Piśmie Świętym napotykałyśmy 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 Boskiej Liturgii<sup>127</sup>.

W sakramencie pokuty dostrzega się moment wykluczenia i ponownego pojednania grzesznika obciążonego ciężką winą. Analizując więc między pokutą i Eucharystią, podkreślić należy myśl, że Eucharystia sama w sobie

<sup>125</sup> G. PODSKALSKY, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, „Ostkirchlichen Studien” 16 (1967), s. 15n.

<sup>126</sup> W. HRYNIEWICZ, *Duchowość katolicyzmu i prawosławia*, AK 84(1975), s. 446.

<sup>127</sup> J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 287.

kryje moc przewyższającą grzech. W centralnym momencie jej sprawowania uczestnikom Eucharystii 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 krzyżu<sup>128</sup>. Sakrament pojednania przywraca także siły i władze do walki ze złem i do całej prakseologii „nowego stworzenia”<sup>129</sup>.

Usprawiedliwiająca moc sakramentu pokuty ma moc uzdrawiającą w wymiarze duchowym i wewnętrznym, stąd jest ona istotnym elementem rozwoju życia duchowego. Usprawiedliwiony grzesznik otrzymuje od Boga nowe życie. Pojednanie z Bogiem powoduje bowiem duchowe zmartwychwstanie: przywrócone zostają godność i dary życia dzieci Bożych, wśród których najcenniejszym jest przyjaźń z Bogiem (por. Łk 15, 32). *Dekret o usprawiedliwieniu* podkreśla, że duchowe zmartwychwstanie wiąże się z pragnieniem przyjęcia nowej postawy chrześcijańskiej, a więc nowej wierności Bogu i Kościołowi, postępu wewnętrznego, większego zaangażowania w realizację przykazań Bożych i kościelnych, pojednaniu się z bliźnimi, naprawy wyrządzonych krzywd i czynienia dobra: „W ten sposób usprawiedliwieni, stawszy się «przyjaciółmi i domownikami Boga» (J 15; Ef 2, 19) «postępują w cnotach»” (Ps 83, 8), odnawiają się – jak mówi Apostoł – z dnia na dzień” (Kol 3, 5) i uzbrajają się w broń sprawiedliwości” (por. Rz 6, 13; 19), aby się uświęcić przez zachowanie przykazań Bożych i kościelnych”<sup>130</sup>.

Dlatego praktyka częstego korzystania z usprawiedliwiającej grzesznika spowiedzi jest przejawem dbałości o czystość duszy. Jest jednocześnie doskonałą metodą poznania niebezpieczeństw grożących życiu duchowemu i sposobem ustrzeżenia się przed nimi. Jest ona także wyrazem wrażliwości na rosnącą kulturę chrześcijańskiego ducha. Przyczynia się do wzrostu „w samej sprawiedliwości otrzymanej dzięki łasce Chrystusowej przy współdziałaniu wiary z dobrymi uczynkami” (por. Jk 2, 22)<sup>131</sup>. O wzrost tego usprawiedliwienia prosi Kościół święty, kiedy modli się: „Daj nam, Panie, wzrost wiary, nadziei i miłości”<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Soborowa reforma liturgii z ogromnym wyczuciem dla potęgi orędzia o przystoczeniu postaci chleba i wina słowa konsekracji, szeptane dotąd przez kapłana z odwróceniem się od ludu, każe proklamować donośnie; tak jak i następującą po nich apostrofę wiernych, wygłaszaną w różnych wersjach i w całym bogactwie muzycznej oprawy. J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, dz. cyt., s. 287.

<sup>129</sup> C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, s. 740.

<sup>130</sup> *Sic ergo iustificat et „amici Dei” ac „domestici” [Io 15, 15; Eph 2, 19] facti, „euntes de virtutem” [Ps 83, 8], „renovantur (ut Apostolus inquit) de die in diem” [2 Cor 4, 16], hoc est, „mortificando membra carnis” [Col 3, 5] suae et exhibendo ea arma iustitiae [Rom 6, 13; 19] in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae.* DS 1535. Por. T. REROŃ, *Sakrament pokuty...*, dz. cyt., s. 401.

<sup>131</sup> T. REROŃ, *Sakrament pokuty...*, dz. cyt., s. 401.

<sup>132</sup> DS 1535.

### 3. Podsumowanie

W sakramencie pokuty grzesznik poddaje się miłosiernemu sądowi Boga. Dzięki otrzymanej łasce uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany po śmierci. Podsumowując usprawiedliwiający wymiar sakramentu pokuty i pojednania w życiu chrześcijanina, należy stwierdzić, że jego rola jest w pewnym sensie kontynuacją chrztu pod kątem oczyszczania z grzechów, czyli redukcji przeszkód, które odłączają od Chrystusa. Pozytywny aspekt tego sakramentu polega na udostępnianiu człowiekowi rzeczywistości eschatycznej i przywracaniu mu prawa do pełnego w niej uczestnictwa. Łaska otrzymana w tym sakramencie jest ziarnem, którego naturalnym owocem jest chwała eschatyczna. Ta łaska jest rękojmią duchowego wzrostu.

Sakrament chrztu zakłada definitywne zerwanie z grzechem i wejście w sferę usprawiedliwienia, natomiast wielokrotnie powtarzany sakrament pokuty i pojednania uwzględnia ułomną naturę człowieka z powodu skutków grzechu pierwotnego i przyczynia się do odnowy ukierunkowania człowieka, umacniając jego osłabione grzechem dyspozycje. Biorąc pod uwagę owe dyspozycje człowieka i stan ciągłego narażenia na grzech, odnowa przymierza zawartego na chrzcie domaga się powtórzeń i udoskonaleń, co w czasie dzieje się w ramach trynitarnej, tak jak na chrzcie, dynamiki sakramentu pokuty i pojednania.

**Słowa kluczowe:** pokuta, pojednanie, sakrament, odpusty, usprawiedliwienie, miłosierdzie

### Justifying Dimension of the Sacrament of Penance and Reconciliation. Ecumenical Point of View

#### Summary

In the sacrament of penance the sinner surrendering to merciful judgment of God anticipates in a certain way the judgment to which he will be surrendered to at the end of earth's life. Because, just already now, within this life, the human being has got a possibility to choice between life and death, and following only the way of religious conversion one may enter into the kingdom from which the heavy sin eliminates. Being converted to the Christ by penance and faith, the sinner crosses over death to life and "will not be judged" (John 5, 24). Justifying dimension of the sacrament of penance and reconciliation is in a manner of speaking continuation of the baptism at an angle of forgiveness of sins, i.e. reduction of obstacles which separate from the Christ. Positive as-

pect of this sacrament relies on making available eschatological reality to the human being and bringing back him full right to participate in it. The grace received in this sacrament is a grain of which natural fruit is eschatological glory. This grace is the guaranty of spiritual growth. The sacrament of baptism assumes definitive breaking up with the sin and entering into sphere of justification, while the sacrament penance and reconciliation repeated many times takes into consideration imperfect nature of the human being because of effects of the original sin and contributing to restoration of human orientation strengthening his dispositions weakened by sin. Taking into account the human dispositions and state of continuous exposure to sin, the restoration of covenant concluded on baptism is required to be repeated and improved, what is being happened within the frames of trinity dynamics, like during the baptism, of the sacrament of penance and reconciliation.

**Keywords:** penance, reconciliation, sacrament, indulgence, justification, mercy