



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Antropologiczny kontekst w teologii sakramentu pokuty i pojednania

Author: Grzegorz Kucza

Citation style: Kucza Grzegorz. (2007). Antropologiczny kontekst w teologii sakramentu pokuty i pojednania. "Studia Pastoralne" (2007), Nr 3, s. 9-18.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATÓWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Grzegorz Kucza*

Katowice

ANTROPOLOGICZNY KONTEKST W TEOLOGII SAKRAMENTU POKUTY I POJEDNANIA

Człowiek jest istotą żyjącą w świecie znaków i symboli. Możemy wyróżnić znaki naturalne, umowne i mieszane. Każdy znak informuje nas o istnieniu jakiejś rzeczywistości poza nami. Jest nośnikiem informacji, którą należy odczytać i zrozumieć. Od czasów Augustyna do kategorii znaków zaliczano także sakramenty. Znaki sakramentalne pełnią pięć funkcji: przypominają misteria Chrystusowe; zapewniają, że człowiek spotyka się aktualnie z darem łaski; uobecniają *acta et passa Christi*; sprawiają to, co oznaczają; zapowiadają zbawienie eschatyczne i do niego przygotowują¹. Zadaniem chrześcijanina jest permanentne odczytywanie znaków obecności Boga. Sobór Watykański II stwierdza:

ważną jest rzeczą, aby wierni z łatwością mogli zrozumieć znaki sakramentalne i bardzo gorliwie przyjmowali sakramenty ustanowione dla podtrzymywania chrześcijańskiego życia (KL 59).

Spotkanie z Bogiem przez pośrednictwo znaków sakramentalnych jest dla człowieka darem, ale i zobowiązaniem. Sakrament zatem można i trzeba rozpatrywać nie tylko jako dar, lecz także jako wezwanie Boże. Obdarowującemu udzielaniu się Boga w sakramentach musi odpowiedzieć osobowe zaangażowanie się człowieka²,

* **Grzegorz Kucza**, ks. dr teologii – adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

¹ Zob. S.C. Napiórkowski, *Z Chrystusem w znakach*, Lublin 1984, s. 63, 64.

² Z. Perz, *Zobowiązujące wezwanie*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Z. Perz, Kraków 1970, s. 270.

stad też wypływa konieczność podkreślania antropologicznego wymiaru obecnego w poszczególnych sakramentach.

Spośród wymienionych na Soborze Trydenckim siedmiu sakramentów³, naszą uwagę skoncentrujemy na sakramencie pokuty i pojednania, który dla wielu jest tylko jednym z siedmiu sakramentów, a być może stanowi także „trudną konieczność”. Dla ludzi wierzących jest on jednak drogą rozwoju własnej osobowości oraz wezwaniem do ponownego odnalezienia siebie i swojego powołania do świętości. W centrum sakramentu pokuty i pojednania znajduje się więc „sprawa człowieka”, który – podobnie jak ów syn marnotrawny z przypowieści Jezusa (por. Łk 15,11-24) – powraca do domu Ojca. Tutaj doświadczamy tajemnicy nieskończonego miłosierdzia Bożego. Oczywiście, to wszystko dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Wszystkie sakramenty tworzą duchową przestrzeń życia dla każdego chrześcijanina, a z woli Chrystusa są drogą do osiągnięcia zbawienia.

W ramach artykułu pragniemy podjąć temat antropologicznego wymiaru sakramentu pokuty, a to ze względu na fakt, iż nie może być pominięte ogromne jego znaczenie w procesie rozwoju osobowego człowieka-chrześcijanina. Całość naszych rozważań rozpoczniemy od spojrzenia na sakramenty, które są darem i stanowią podstawową drogę do osiągnięcia świętości.

SAKRAMENTY DUCHOWĄ PRZESTRZENIĄ ŻYCIA CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II wiąże sakramenty z Chrystusem i Kościołem. Sakramenty święte, będąc dziełem Chrystusa i kontynuacją Jego zbawczej misji, tworzą Kościół, stanowiąc jego podstawową strukturę. Ojcowie soborowi nauczają, że „z boku Chrystusa umierającego na krzyżu zrodził się przedziwny sakrament [...] Kościoła” (KL 5), oraz że „święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty” (KK 11). Ponadto

liturgia sakramentów i sakramentaliów sprawia, że prawie każde wydarzenie życia u wiernych odpowiednio usposobionych zostaje uświęcone przez łaskę Bożą, płynącą z paschalnego misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, z którego czerpią moc wszystkie sakramenty i sakramentalia (KL 61).

Sakramenty obejmują całe życie chrześcijanina i upodobniają go do Chrystusa. Są niejako przestrzenią duchowego rozwoju. Są nie tylko darami łaski Boga i środkami zbawienia, ale także wyznaniem wiary i elementem kultu. Ich sprawowanie jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia łaski (por. KL 59). Soborowa sakramentologia łączy się z chrystologią i eklezjologią, a także zawiera w sobie elementy personalizmu. Nie można bowiem zrozumieć istoty i znaczenia

³ Por. *Breviarium Fidei*, nr 209–221. Zob. *Decretum de sacramentis Conc. Tridentinum, Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1976³⁶, nr 1600–1630.

sakramentów bez odniesienia ich do Chrystusa i do Kościoła. Głównym zaś przedmiotem działania sakramentalnego jest człowiek jako osoba.

Ojcowie soborowi wielokrotnie nauczają o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia. Przytoczmy niektóre z tych wypowiedzi:

Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1);

Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności (KK 9);

Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął, powstawszy z martwych Ducha swego Ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia (KK 48).

W sakramentologii Soboru Watykańskiego II następuje włączenie sakramentalnego życia Kościoła do schematu trzech urzędów Chrystusa. Pojawia się także pojęcie „wtajemniczenia chrześcijańskiego”, które zostało sformułowane w kontekście odnowy patrystycznej i antropologicznej XIX i XX wieku. Oznacza ono proces systematyzacji wiary oraz integracji w Kościele. Proces ten wyznaczają sakramenty, które stanowią o tożsamości chrześcijańskiej i eklezjalnej⁴. Soborowa teologia sakramentów, wiążąc sakramenty z Chrystusem i Kościołem, zwraca uwagę na ich personalistyczny wymiar oraz eschatologiczne ukierunkowanie. Sobór naucza, że „celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu” (KL 59). Mają one służyć uświęceniu człowieka i uwielbieniu Boga (por. KL 61). W posoborowej sakramentologii mówi się już nie tylko o chrystologicznym i eklezjologicznym wymiarze sakramentów, ale również o wymiarze teocentrycznym, antropocentrycznym i eschatologicznym. Jeden z teologów stwierdził:

kto zapomina o antropocentryzmie sakramentów, o ich skutecznej i zbawczej wartości, ten pozbawia je substancji, idealizuje je, redukuje do pustych symboli, a więc do działania autosugestii. Lecz kto zapomina o teocentryzmie sakramentów, ten czyni z nich karykaturę, wykrzywia je, sprowadzając do formuł magicznych, do recept zbawienia osobistego, pozbawionych religijnej wielkości⁵.

W konstytucji *Lumen gentium* Ojcowie soborowi nauczają, że Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje wśród stworzeń, oczekując objawienia synów Bożych (zob. KK 48). Stąd należy podkreślić, że w odniesieniu do sakramentów nie można pominąć również ich aspektu eschatologicznego.

⁴ Por. H. Bourgeois, *Sakramenty według Soboru Watykańskiego II (Od XVI do XX wieku)*, w: *Historia dogmatów*, t. 3: *Znaki zbawienia*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 240.

⁵ A.M. Roguet, *Sakramenty*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań 1969, s. 683.

W odróżnieniu od przeważających ostatnio chrystologicznych i eklezjologicznych interpretacji sakramentów, należy podjąć wysiłek interpretacji antropologicznej oraz związanej z nią pośrednio interpretacji eschatologicznej. Sakramenty mają bowiem służyć człowiekowi w drodze do osiągnięcia eschatologicznej pełni. Problem związku eschatologii soborowej z sakramentologią wymaga ściślejszych badań oraz poświęcenia mu zdecydowanie większej uwagi. Antropologiczny wymiar jest obecny w sakramentologii soborowej, między innymi, w tendencji włączania sakramentów w ogólne ramy chrześcijańskiego doświadczenia. Sakramenty nie są bowiem jedynie gestami, które mają pewne skutki w egzystencji chrześcijan. Są wyrazami wiary, którym towarzyszą inne przejawy ewangeliczne, a kontekst tych ostatnich przyczynia się do ich znaczenia i doniosłości⁶. W sakramentologii najnowszej personalistyczne rozumienie sakramentów podkreśla, że każdy sakrament jest przypadkiem realnej, aktualnej i historycznej komunikacji Osób Bożych z osobą człowieka. Ujęcie personalistyczne dowartościowuje prawdę o naszej więzi z całą Trójcą Świętą przez sakramenty, o uniwersalnej Bożej ekonomii zbawienia, o wcieleniu Osoby Słowa i prawdę o zapodmiotowaniu istoty życia religijnego nie w rzeczach, lecz w osobach⁷. W każdym sakramencie objawiona zostaje nieskończona miłość Boga, który zaprasza człowieka do wspólnoty z sobą. Wspólnota Kościoła realizuje w sposób sakramentalny, czyli pod osłoną znaku, zbawcze dzieło Chrystusa w stosunku do każdego człowieka. Dlatego możemy mówić o antropologicznym kontekście w nauce o sakramentach.

SAKRAMENT POKUTY DAREM BOGA TRÓJJEDYNEGO DLA CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II stwierdza:

Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela (KK 2).

Pojednanie jest darem miłosiernego Boga, realizującym się w Osobie i czynach Jezusa Chrystusa. Chrystus, pozostający w łączności z Ojcem (por. KK 27) i spełniający wolę Ojca (por. KK 3), dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. KO 4). Ojcowie soborowi nauczają:

Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów, jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy (KL 7).

⁶ H. Bourgeois, *Sakramenty według Soboru Watykańskiego II...*, s. 237.

⁷ Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 594.

Sakramenty nie tylko wypływają z misterium paschalnego jak ze źródła, ale jeszcze konkretnie je realizują, włączając weń chrześcijan i jednocząc ich przez to z Chrystusem⁸. Według nauczania soborowego, wierzący przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemny i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem (zob. KK 7). Szczególną rolę odgrywa Duch Święty, który kontynuuje misję zbawczą Chrystusa. Ojcowie soborowi nauczają, że gdy

dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (KK 4).

Komentarz do tego tekstu soborowego znajdujemy w encyklice Jana Pawła II *Dominum et Vivificantem*. Według Jana Pawła II, moc Odkupienia trwa i rozwija się w dziejach człowieka i świata jakby w dwoistym rytmie, którego źródło znajduje się w Ojcu Przedwiecznym. Jest to z jednej strony rytm posłannictwa Syna, który przyszedł na świat, rodząc się z Maryi Dziewicy, za sprawą Ducha Świętego. Z drugiej strony jest to również rytm posłannictwa Ducha Świętego, który definitywnie został objawiony przez Chrystusa⁹. Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi lud Boży, ale także rozdziela pomiędzy wierzących szczególne łaski, przez które czyni ich zdolnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji, mających na celu odnowę i rozbudowę Kościoła (por. KK 12). Sobór zatem mówi o trynitarnym i zbawczym działaniu Boga w stosunku do człowieka. To działanie Boga jest w szczególny sposób obecne w sakramentach, które uświęcają, umacniają wiarę i budują Mistyczne Ciało Chrystusa. Na trynitarny wymiar ekonomii sakramentalnej wskazuje również *Katechizm Kościoła Katolickiego* (zob. nr 1077–1134).

Bóg zbliża się do człowieka w podwójny sposób: na drodze słowa i sakramentów. Sakramenty są znakami Bożej ekonomii sukcesywnego dźwignania ludzi z grzechów. Stanowią one dla każdego z nas narzędzie zbawienia¹⁰. Każdy z sakramentów, poza właściwą sobie łaską, jest również znakiem pokuty i pojednania. Wśród wszystkich sakramentów jest jeden, nazywany „spowiedzią”, o którym należy powiedzieć, że jest w pełni tego słowa znaczeniu sakramentem pokuty i pojednania¹¹. Trynitarny wymiar sakramentu pokuty wyrażony został w formule rozgrzeszenia, która brzmi:

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 Kościoła¹².

⁸ S. Moysa, *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła...*, s. 35.

⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (DV), 18 V 1986, nr 63.

¹⁰ Por. G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 101.

¹¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Reconciliatio et Paenitentia* (ReP), 2 XII 1984, nr 27.

¹² Formuła rozgrzeszenia zatwierdzona została przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski (2 II 1977).

Pojednanie jest darem Boga i Jego inicjatywą, która dopełnia się w tajemnicy Chrystusa Odkupiciela, Sprawcy pojednania. Akt odkupieńczy Chrystusa, tajemnica paschalna Jego śmierci i zmartwychwstania, są przyczyną sprawczą pojednania człowieka w podwójnym aspekcie: uwolnienia od grzechu i wspólnoty łaski z Bogiem (por. ReP 7). W sakramencie pokuty w wyjątkowy sposób doświadczamy zbawczego działania Boga. Tutaj możemy najlepiej zrozumieć, że sakramenty nie tylko oznaczają łaskę, ale jej również udzielają: oznaczają życie i dają życie (zob. DV 63). Są działaniem bosko-ludzkim, w którym człowiek dotyka odkupienia dokonanego przez Chrystusa i przyjmuje je w darze. Spotkanie Boga z człowiekiem dokonuje się z Jego woli w ramach konkretnego gestu fizycznego, spełnianego przez pośrednictwo kapłana i we wspólnocie Kościoła. Sakrament nie jest tylko sprawowany dla jednostki. Jego wspólnotowe znaczenie musi rozbłysnąć w liturgii. Przebacząca inicjatywa Boga nie może być długo utrzymana w prywatnej sferze sumienia – jest ona siłą twórczą dla naszej historii¹³. Dla Ojców soborowych sakramenty są nierozdzielnie związane z liturgią. Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc (zob. KL 10). Inicjatywa zawsze należy do Boga. Natomiast wspólnotowa i eklezjalna doniosłość celebracji liturgicznych wpisuje się w rzeczywistość życia chrześcijańskiego¹⁴.

W ścisłym powiązaniu z posłannictwem Chrystusa można streścić bogatą i złożoną misję Kościoła w zadaniu dla niej centralnym – jedności człowieka: z Bogiem, z samym sobą, z braćmi, z całym stworzeniem. Kościół ze swej natury zawsze niesie pojednanie (zob. ReP 8). Jest wspólnotą, która pojednanie oznacza i sprawia (por. tamże, nr 10). Stąd Sobór Watykański II definiuje Kościół jako powszechny sakrament zbawienia (por. KK 1). Jan Paweł II natomiast wyjaśnia sakramentalną rzeczywistość Kościoła, gdy stwierdza, że – jako sakrament – „wyrasta stale z paschalnej tajemnicy Chrystusowego «odejścia», a równocześnie żyje Jego stałym nowym «przychodzeniem» za sprawą Ducha Świętego, wewnątrz posłannictwa Parakleta – Ducha Prawdy” (DV 63). Kościół jest sakramentem jedności dla całego świata. „Jest Sakramentem przede wszystkim przez samo swoje istnienie jako wspólnota pojednana, która poświadcza i reprezentuje w świecie dzieło Chrystusa” (ReP 11).

Podsumowując powiemy, że sakrament pokuty i pojednania, podobnie jak i inne sakramenty, jest darem Boga w Trójcy Jedynej, który zaprasza człowieka do uczestnictwa w swym życiu. Ta zbawcza rzeczywistość dokonuje się na płaszczyźnie osobowej i we wspólnocie Kościoła. W następnym punkcie skoncentrujemy naszą uwagę na osobie ludzkiej, która w sakramencie pokuty i pojednania zostaje wezwana do nawrócenia i pokuty oraz do osobistego rozwoju.

¹³ Por. Ch. Duquoc, *Pojednanie rzeczywiste i pojednanie sakramentalne*, „Concilium” 1–10 (1971), s. 17.

¹⁴ Por. H. Bourgeois, *Sakramenty według Soboru Watykańskiego II...*, s. 242.

SAKRAMENT POKUTY WEZWANIEM DO PRZEMIANY I ROZWOJU OSOBY LUDZKIEJ

Sobór Watykański II stwierdza, że wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości (por. KK 39). Chrześcijaństwo ukazuje osobę człowieka w obecności Osoby Boga. Wyjaśnia osobę ludzką w sposób ostateczny dzięki temu, że wskazuje na Osobę Transcendentną wobec człowieka i wobec świata, do której człowiek przynależy i w której żyje¹⁵. Szczególnego znaczenia nabiera powołanie osoby ludzkiej do dialogu miłości z Bogiem oraz z bliźnimi. Tylko w dialogu osoba może w pełni realizować siebie. Bóg wzywa człowieka do dialogu, a tym samym do uczestnictwa w Jego Boskim życiu. Chrześcijańska antropologia mówi o ludzkiej wolności, która w pewnym czasie stała się dramatem. Dramatem dla człowieka jest grzech. Grzech ukazuje się w swej osobowej strukturze jako wewnętrzne rozkojarzenie, będące owocem dobrowolnie podjętej decyzji i kontrastujące zdecydowanie z nastawieniem na wewnętrzną pełnię własnego ja. Wybierając zło, człowiek „schizofrenizuje” sam siebie; chce zamknąć się w samym sobie albo w rzeczach stworzonych, jakby w jakimś absolutie; staje się sam w sobie „danym” i „spełnionym”, podczas gdy tylko otwierając się na dążenie do nieskończoności może zrealizować w pełni siebie¹⁶. Grzech jest aktualizacją ludzkiej wolności. Należy do zjawisk zachodzących w podmiocie osobowym i wyrażających relacje podmiotu względem innych osób. Ukazuje osobę w czynie, w decyzji i w przyjętej postawie, która wyraża odmowę uznania zobowiązującej wartości osoby¹⁷. Nie ma grzechu oderwanego od osoby, która go popełnia. Istnieje tylko człowiek, który dokonuje wyboru wbrew sobie samemu i wbrew swemu przeznaczeniu¹⁸. Grzech jest odmową uznania osoby za godny przedmiot miłości, jest „znieważeniem” dobra w osobie, domagającego się uznania i „uczczenia” odpowiednią postawą. Grzech jest niewdzięcznością wobec osoby. Jest odmową miłości należnej przede wszystkim Bogu. Grzech jest wyrazem odmowy miłości osoby, wyrazem wolności nie chcącej zaafirmować swego „poddania” prawdzie o dobru i wartości osoby¹⁹. Problem grzechu może być właściwie zrozumiany tylko w ramach tej płaszczyzny poznawczej, która uwzględnia Boga, stojącego u początków człowieka, dającego istnienie człowiekowi i stanowiącego jego cel²⁰. Grzech stawia człowieka niżej na drodze ku pełni jego samospełnienia jako osoby, ku realizacji jego ludzkiej natury. Jest on samodegradacją w skali godności

¹⁵ Por. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu*, „Communio” 23 (1984), s. 17.

¹⁶ Por. A. Maggiolini, *Grzech człowieka*, „Communio” 23 (1984), s. 3.

¹⁷ Por. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego...*, s. 24, 25.

¹⁸ Zob. A. Maggiolini, *Grzech...*, s. 11.

¹⁹ Por. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego...*, s. 26, 27.

²⁰ Por. A. Maggiolino, *Grzech...*, s. 11, 12.

osobowej, a trwanie w nim oznacza własny wewnętrzny sprzeciw wobec postawy miłości względem osób: Boga, bliźniego i własnej²¹. Dlatego u podstaw realizacji wezwania do uczestnictwa w życiu Bożym leży nawrócenie i pokuta.

Nawrócenie i pokuta to wydarzenia w pełni ludzkie. Pokuta jest nawróceniem, które przechodzi z serca do czynów, a więc do całego chrześcijańskiego życia. Jest ona ściśle połączona z pojednaniem. Pojednanie się z Bogiem, z sobą samym i z innymi zakłada pokonanie radykalnego rozdarcia, którym jest grzech. Dokonuje się to jedynie poprzez wewnętrzną przemianę, czyli nawrócenie, które owocuje w życiu poprzez uczynki pokutne (zob. ReP 4). Nie może być rozdziwku między pojednaniem z samym sobą i pojednaniem z ludzkością, jako znakiem pojednania z Bogiem. Ojcowie soborowi nauczają, że natura pokuty polega na znienawidzeniu grzechu jako obrazy Bożej (por. KL 109). Musi ona sięgać głębi i nie wolno jej ograniczać do zewnętrznego rytuału. Chrystus w Biblii krytykuje kultyczno-rytualne pojmowanie pokuty. Prawdziwe nawrócenie polega na rozdarciu serca a nie szat (por. J1 2,13; Mk 7, 14.21-23). Jan Paweł II stwierdza, że człowiek nie wchodzi na drogę prawdziwej i szczerzej pokuty tak długo, jak długo nie dostrzeże, że grzech sprzeciwia się normie etycznej, zapisanej w głębi jego jestestwa; jak długo nie uzna, że dopuścił się tego sprzeniewierzenia osobiście i w sposób odpowiedzialny; jak długo nie powie nie tylko „istnieje grzech”, ale „ja zgrzeszyłem”; nie przyzna, że grzech wprowadził w jego sumienie podział, który następnie przenika cały jego byt, oddziela go od Boga i braci (zob. ReP 31). Uznanie swego grzechu stanowi podstawę nawrócenia i powrotu do Boga. Istota nawrócenia zakłada więc zmianę postępowania i nową orientację w całym sposobie życia, która polega na tym, że człowiek odwraca się od zła, a zwraca się ku Bogu. Nawrócenie i pokuta mieszczą się w jakimś splocie czy na skrzyżowaniu działania Boskiego i ludzkiego. Inicjatywa i pierwszeństwo przysługuje działaniu Bożemu, które wyzwala i napełnia otuchą autentyczną i pełną odpowiedź ludzką. Pokuta staje się tym samym *actus humanus*, czyli świadomym, dobrowolnym i etycznie odpowiedzialnym czynem człowieka²². Istotą nawrócenia są nie tylko zewnętrzne czyny pokutne ani nawet samo porzucenie zła i grzechu, ile jednoznaczny i zdecydowany zwrot do Boga, opowiedzenie się za Chrystusem, przyłgnięcie do Jego Osoby. Nawrócenie nie może być tylko chwilowym aktem ani nawet jednorazowym wyborem fundamentalnym nowej orientacji, lecz stałą podstawą i permanentnym procesem, zwanym niekiedy drugim nawróceniem, które winno towarzyszyć przez całe życie²³. Skoro nawrócenie jest tak decydujące dla egzystencji chrześcijanina, to powinno stać się ono centrum życia chrześcijańskiego i celem pracy duszpasterskiej. Ku niemu powinny zmierzać wszystkie poczynania, zarówno w katechezie, homiletyce, liturgii, jak i w całym życiu wspólnotowo-eklezyjalnym²⁴.

²¹ Zob. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego...*, s. 30.

²² Por. W. Kasper, *Antropologiczne aspekty pokuty*, „Communio” 23 (1984), s. 62.

²³ Por. J. Pryszmont, *Nawrócenie jako odpowiedź człowieka na zbawcze dzieło Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 64,2 (1984), s. 21, 22.

²⁴ Por. tamże, s. 26.

Specyfiką człowieka jest to, iż znajduje się on *in statu viae*, a w związku z tym powinien wciąż „zaczynać na nowo”. Człowiek, jako istota nie mogąca się nigdy w pełni wypowiedzieć w podejmowanych przez siebie decyzjach, może powracać do wcześniejszych postanowień. Może się też nawracać²⁵. W fakcie grzechu ujawnia się człowiek jako osoba odpowiedzialna za swój czyn, ale również uwikłana w problemy swego środowiska. Nie jesteśmy w stanie całkowicie uwolnić się od „łatwości” popełniania grzechów. Bez łaski Bożej nie jesteśmy w stanie budować swej świętości. Czynimy to jedynie fragmentarycznie. Pojednanie z Bogiem zakłada więc nie tylko wyraźne i zdecydowane odrzucenie grzechu i czynienie pokuty, ale także oderwanie się od tego wszystkiego, co może do grzechu prowadzić. W sakramencie pokuty chodzi o podjęcie na nowo odpowiedzialności za siebie i innych. Dlatego mówimy, że sakrament pokuty i pojednania jest najbardziej osobistym sakramentem, bo w nim sam grzesznik staje przed obliczem Boga ze swą winą, z żalem i ufnością, ale także z programem realizacji świętości. Ten proces dokonuje się w głębi serca i prowadzi do pojednania z samym z sobą, z braćmi i siostrami, ze wspólnotą Kościoła i wreszcie z całym stworzeniem. Jan Paweł II naucza:

żal i nawrócenie są o wiele bardziej zbliżeniem się do świętości Boga oraz odnalezieniem własnej wewnętrznej prawdy, zakłóconej i naruszonej przez grzech, wyzwoleniem w głębi własnego człowieczeństwa, a przez to odzyskaniem utraconej radości: radości, że się jest zbawionym (ReP 31).

Podsumowując możemy powiedzieć, iż sakrament pokuty i pojednania buduje tożsamość i integralność osoby ludzkiej. Pozwala człowiekowi na odnalezienie siebie i swojego powołania do uczestnictwa w życiu Bożym; stanowi początek podjętego – kolejny już raz w naszym życiu – programu pracy nad sobą.

WNIOSKI PASTORALNE

Soborowa teologia podkreślała związek sakramentologii z eklezjologią oraz z soteriologicznie i pneumatologicznie ukierunkowaną chrystologią. W posoborowej teologii sakramentów obserwujemy ponadto ukierunkowanie personalistyczne. Sakramenty posiadają ogromne znaczenie dla wspólnoty Kościoła. Są istotnym elementem kościelnej egzystencji. W nich objawia się działanie Boga Ojca przez Syna w Duchu. W nich również Kościół z Chrystusem i przez Chrystusa oddaje cześć Bogu. Można powiedzieć, że Kościół jest nie tylko szafarzem sakramentów (są one bowiem udzielane we wspólnocie Kościoła), ale jest także – zgodnie z nauczaniem soborowym – przez każdy z sakramentów budowany jako Mistyczne Ciało Chrystusa (por. KL 59). Sakramenty są zarówno miejscem oddawania czci Bogu, jak też uświęcenia człowieka.

²⁵ Por. W. Kasper, *Antropologiczne aspekty...*, s. 71.

W rozwiniętej powyżej treści skoncentrowaliśmy uwagę na sakramencie pokuty i pojednania. Naszym zasadniczym celem było ukazanie antropologicznego wymiaru tego sakramentu. Sakrament pokuty przywraca utraconą przez grzech wspólnotę życia z Bogiem. Jest nie tylko miejscem pojednania z Nim, ale również ze wspólnotą Kościoła, z innymi ludźmi, z sobą samym i z całym światem. Sakrament pokuty jest darem miłosiernego Boga, ale także wezwaniem do pełnego zaangażowania się w proces wewnętrznej przemiany. Buduje integralność i tożsamość osoby ludzkiej. Możemy powiedzieć, że stanowi on podstawową drogę osobowego rozwoju człowieka, której celem jest osiągnięcie świętości. W nim dokonuje się także umocnienie naszej wolności odpowiedzialnej. Ilekroć przystępujemy do sakramentu pokuty, tylekroć kolejny raz w naszym życiu podejmujemy osobową współpracę z Bogiem. Ze skutków przyjęcia tego sakramentu korzysta nie tylko penitent, ale także wspólnota Kościoła, a w pewnym sensie również cały stworzony świat. W ten sposób sakrament pokuty i pojednania ma istotny wpływ na dalszy bieg historii zbawienia. Jest wielkim wołaniem Chrystusa: *bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48).

THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE THEOLOGY OF THE SACRAMENT OF PENANCE AND RECONCILIATION

Summary

In our dissertation attention is concentrated on the sacrament of penance and reconciliation. The fundamental aim is to consider the anthropological dimension of this sacrament. The sacrament of penance, like all the sacraments, is a personal meeting between God and an individual person. Its intent and purpose is to restore that individual's relationship to God: that is, the community of life with Him, lost by sin. The sacrament is not only reconciliation with God, but also with the Church and with other people. Man is reconciled with himself, and what is more, with the whole world.

The sacrament of penance and reconciliation is a precious gift given man by a God of Mercy, who is the Father of Mercy and the source of all forgiveness. The sacrament is also a challenge for a person to become totally involved in the process of internal conversion. It builds the identity and integrity of a human being. It allows an individual to find himself and his vocation to live the Divine Life. Finally, it remains the only obvious way of an individual's personal development, the aim of which is to reach human holiness. Our responsibility to freedom is also constantly strengthened by this sacrament.

Słowa kluczowe: Bóg, człowiek, grzech, osoba ludzka, sakramenty, sakrament pokuty i pojednania, Sobór Watykański II.