

Ks. Wacław Świerzawski

DIALEKTYCZNY DYNAMIZM SAKRAMENTÓW POKUTY I EUCHARYSTII

Dwa sakramenty, których dialektyczny dynamizm pragniemy omówić — Pokuta i Eucharystia, są sakramentami najbardziej „codziennymi”, a zarazem sakramentami centralnymi, zwłaszcza Eucharystia, niemal organicznie złączona z sakramentem Pokuty. Każdy sakrament ma za zadanie przedłużyć Paschalne Misterium Chrystusa, a w strukturze każdego z nich są wystarczająco zarysowane kontury paschalnej dialektyki, polegającej na Zmartwychwstaniu w Śmierci. Najbardziej czytelne zarysy tej dialektyki pojawiają się w poszczególnych strukturach Pokuty i Eucharystii, ale jeszcze wyraźniej występują one w zespole tych dwu razem rozpatrywanych i współzależnych Sakramentów.

Wiadomo, że chrześcijańskie misterium streszcza się w określeniu: *pojednanie*. Wskazuje ono na fakt, że Chrystus jednoczy wszystkich w miłości, nawet ludzi naznaczonych prawem nieprzyjaźni (por. Rz 7, 15—23). Wspólnota (KOINONIA), jako owe pojednanie, w swej najgłębszej istocie jest zwycięstwem nad grzechem, dokonany z inicjatywy Boga i przez współpracę człowieka włączonego przez metanoję i ofiarę w paschalne człowieczeństwo Chrystusa. To właśnie w ciele Syna Ojciec ofiarowuje tym, którzy posiadają żywą wiarę, nową możliwość egzystencji, czyniąc ich nowym stworzeniem. Nowość tej egzystencji przejawia się w otwarciu na Boga i ludzi przez zwyciężenie grzechu. Trudno powiedzieć, co w tej dialektyce jest ważniejsze — walka z grzechem czy otwieranie się na światło i łaskę. W każdym razie dzień po dniu członkowie Kościoła wyzwalając się pod wpływem Ducha Świętego spod władzy grzechu, jednoczą się z Ojcem i braćmi i tworzą coraz głębszą więź, w której Chrystus i Jego Kościół, Oblubieniec i Oblubienica zaciskają coraz bardziej oblubieńczy uścisk przyjaźni.

Szeroko zakreślony kontekst ułatwi nam ujęcie zarówno wzajemnej dialektyki, jak i relacji tych dwu sakramentów do podstawowych kategorii zbawienia. Oba te sakramenty: Pokuty i Eucharystii, winy być odczytywane według struktury Przymierza. Obok wspomnianego przed chwilą ukierunkowania na związek Oblubieńczy, który możemy nazwać „duszą” tych sakramentów, jawi się przed nami ich struktura formalna. Jest ona dla odmiany całkowicie poddana prawu ekonomii wcielenia, która przedłuża się w homogennych strukturach Kościoła i sakramentalnych obrzędów.

Te właśnie obrzędy *significando efficiunt*, sprawiają to, co oznaczają. To one są sakramentami, czyli znakami, odnoszącymi się do niewidzialnej rzeczywistości aktualizowanej podczas ich sprawowania.

O tę czytelność znaków sakramentalnych zadbał Sobór, chcąc, by miała ona moc proklamacji uobecniającej *hic et nunc* dla zgromadzonej wspólnoty „dusze” sakramentów, aby ogarniając tą duszą zgromadzonych, sakramenty przyczyniały się do łączenia ich w jedności Chrystusa i Jego Ciała — Kościoła.

Ale zauważmy rzecz podstawową. Tak w sakramencie Pokuty, jak i w sakramencie Eucharystii chodzi zasadniczo o to samo. Sakrament Pokuty bowiem, znak wewnętrzny pokuty, wskazuje na przemianę (METANOIA) jako jej duszę, której celem jest nic innego, jak zjednoczenia (KOINONIA). Podobnie sakrament Eucharystii, znak zewnętrzny obrzędu eucharystycznego dziękczynienia, domaga się ofiary, poprzez którą rodzi się też Koinonia. Tak więc jeden, jak i drugi sakrament realizuje Misterium Paschalne, z tym, że sakrament Pokuty bardziej mówi o „umieraniu”, zaś sakrament Eucharystii o „życiu”. Ale też w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o wybór i decyzję względem Boga i grzechu.

I rzecz godna uwagi. Tradycja wiązała zawsze grzech z nędzą, a nędzę z grzechem¹. Grzech, choć posiada pozory bogactwa, jest największym ubóstwem człowieka, ponieważ pozbawia go przyjaźni z Bogiem, zrywa jego jedność z planem Boga, który tworzy misterium i prawdę człowieka. Jezus natomiast woła wszystkich, którzy chcą iść za Nim, by przyjęli ubóstwo na miarę Jego ubóstwa, ogołocenia i ofiary.

Właśnie w jedności z Paschalnym Misterium Chrystusa realizuje się równocześnie owo misterium ubóstwa ludzkiego i jego największej skuteczności. Paschalne przejście to misterium najwyższego ubóstwa Jezusa, które wpływa z ogołocenia Krzyża; ale Pascha to także misterium uwielbienia przez ubóstwo. Dlatego Zmartwychwstanie jest objawieniem dynamicznej płodności ubóstwa. Norma Głowy staje się w ten sposób normą dla Ciała — Kościoła.

W jaki sposób odczytać tę normę w sakramencie Eucharystii, a jak w sakramencie Pokuty, czyli jak ująć relację tych dwu sakramentów do misterium grzechu i nieprawości, oto pytanie, na które postaramy się teraz odpowiedzieć. Pytanie to zadało samo życie, a jego uwarunkowania tkwią głęboko w historii. Dyscyplina Chrztu, która od wieków wiązała się z chrztem niemowląt, odebrała temu sakramentowi pierwotny akcent — nawrócenia, to jest przemieniającej pokuty. Przez całe pokolenia w Kościele wychowywano dorosłych przez sakrament Pokuty, w którym mniej mówiono o nawróceniu (choć chodziło o dopełnienie chrzcielnej decyzji), a więcej o własnym udoskonalaniu. Nad biblijnym ujęciem nawrócenia i pokuty, rozumianej jako dar nadprzyrodzony) przyjmowany w społeczności wierzących) i wyrażany przez wiarę, nadzieję i miłość, ciążyła przez wieki synteza rzymskiego jurysdyzmu, germańskiego etycyzmu i indywidualistycznego duszpaster-

¹ J. M. Tillard, *Le Salut Mystère de pauvreté*, Paris 1968 12—29.

stwa². Stąd dominanty kazuistyczne, stąd styl spowiedzi według pewnych utartych schematów, jak i specyficzne nastawienie w przygotowaniu do pierwszej spowiedzi, zwłaszcza w ustaleniu materii grzechu, w rozumieniu winy, w formie sakramentalnej pokuty.

Stąd też poszukiwania związków Pokuty z Eucharystią, które rozpatrzmy jako zagadnienie Eucharystii i odpuszczenia grzechów, a następnie przeanalizujemy relacje sakramentalnej Pokuty do Eucharystii.

1. EUCHARYSTIA I ODPUSZCZENIE GRZECHÓW

Cała liturgia Eucharystii, począwszy od momentu zgromadzenia wspólnoty, poprzez proklamację Słowa Bożego, opis ustanowienia z konsekracją aż po komunię św., stanowi sakramentalną anamnezę Paschalnego Misterium Chrystusa (por. 1 Kor 11, 24—25; Łk 22, 19). Najgłębszą istotą tej anamnezy jest nie tylko uobecniające wspomnienie (ZIKKARON) przeszłych zbawczych wydarzeń w hodie liturgicznym, ale objawienie wierności Pana wobec swego ludu, ożywiającej wszystkich, którzy Go przyjmują w żywej wierze i nadziei. Kiedy więc Kościół lokalny gromadzi się, by celebrować Eucharystię, to w akcie dziękczynienia nad Chlebem i Kielichem sprawuje misterium własnego pojednania. Chleb łamany staje się Ciałem dla wielu (Łk 22, 19); a Kielich z Krwią Przymierza (Mt 26, 28; Kk 14, 24) jest ofiarowany na odpuszczenie grzechów (Łk 22, 111; Kor 11, 25).

Tak więc zarysowuje się tutaj po pierwsze — kontekst eklezjalny³. Eucharystia będąc sakramentem pojednania eklezjalnego, dopełnia pierwotnie wydarzenie zainicjowane na Chrzcie św. Eucharystia wnosi w zaczątkowe pojednanie swoją pełnię i zaczyna dla eklezjalnego i społecznego doświadczenia Kościoła. Przy stole eucharystycznym dochodzi bowiem do jedynego realnego choć sakramentalnego kontaktu wspólnoty (a nie tylko poszczególnych ludzi) z paschalnym człowieczeństwem Chrystusa. A więc na pierwszy plan w Eucharystii wysuwa się pojednanie całego Ciała, głębsza i pełniejsza konsolidacja Oblubienicy.

Ujawnia się tu wyraźnie związek sakramentu Chrztu z Eucharystią, obrzędy chrztu i cała tego rzeczywistość jest zorientowana całkowicie ku swemu eucharystycznemu dopełnieniu tak dalece, że skutek pojednawczy Chrztu wynika z jego orientacji (votum) ku Eucharystii. Kto zatem nie dostrzega wymiaru społecznego sakramentów inicjacji, nie dostrzega wymiaru chrześcijaństwa. Nie dostrzegała tego też przez wiele wieków teologia ascetyczna, zacieśniająca przeżycie i doświadczenie Boga do linii indywidualistycznej. Właśnie wspólny posiłek w kontekście celebrzy przypomina spotkanie w miłości, wzajemne

² H. B. Meyer, *Fragwürdige Busspraxis*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 125—130.

³ J. M. Tillard, *Le pain et la coupe de la réconciliation*, „Concilium” 61 (1971) 35—49.

otwarcie się i pokonanie siebie, czyli prawdziwe pojednanie. Wskazują na to mocno znaki sakramentalne, zwłaszcza znak łamania chleba, znak kielicha oraz przekaz pocałunku pokoju. Uczta eucharystyczna rodzi wspólnotę z Chrystusem i Ludem Bożym i przez to zasięg jej działania nabiera wymiarów eschatologicznych. Przez pożywanie Chleba i uczestnictwo w Krwi chrześcijanie wchodzą coraz pełniej w sferę nowego stworzenia, stają się sami nowym stworzeniem.

Nie wolno jednak zapominać, że pomimo realizacji pojednania w radości i przyjaźni z Bogiem oraz z braćmi tworzącymi wspólnotę, posiłek eucharystyczny jest owocem odpuszczenia grzechów, i co więcej, on sam odpuszcza grzechy. Właśnie w tym miejscu dotykamy problemu, który nie jest wystarczająco jasny i sprecyzowany do końca, a tym samym staje się przedmiotem interpretacji teologicznych, wyjaśniających wzajemny stosunek sakramentu Pokuty i sakramentu Eucharystii.

J. M. R. Tillard OP, najwybitniejszy znawca tego odcinka teologii sakramentalnej, ujmuje podstawową tezę następująco: Eucharystia jest sakramentem pojednania Ojca i ludzi w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa, stąd wynika konsekwentnie wniosek, że absolucja sakramentu Pokuty nie jest niczym innym, jak wynikiem skutku ofiary eucharystycznej Chrystusa, spełnionej raz na zawsze ⁴. (EFAPAX Rz 6, 10; Hbr 9, 26).

Teksty Soboru Trydenckiego ⁵, które powstały zasadniczo ze zmodyfikowanej doktryny św. Tomasza z Akwinu i były powszechnie przyjęte przez przedsoborową teologię, wskazywały zawsze na konieczność votum sakramentu Pokuty w wypadku odpuszczenia grzechów przez Eucharystię, które też rodziło się z ofiary eucharystycznej Chrystusa. Tomasz utrzymywał, że Eucharystia odpuszcza grzechy *ex se*, ⁶ dlatego, że jest miejscem odkupienia. Trydent sformułował to twierdzenie w sposób jeszcze bardziej radykalny twierdząc, że Eucharystia udzielając łaski i daru pokuty odpuszcza *crimina et peccata etiam ingentia* ⁷.

Dlatego wskazywanie na sakramentalną Pokutę jako na środek przygotowujący do Eucharystii jest słuszne, ale nie jedynie i zupełnie. Pokuta sakramentalna jest bowiem także wynikiem łaski, płynącej z Eucharystii w konkretnej sytuacji. Zrozumienie konieczności pokuty jest więc tą łaską w Duchu Świętym, która zakorzenia się w świadomości wierzącego, ochrzczonego grzesznika w sposób realny i fak-

⁴ J. M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie*, LMD 90 (1967) 103—132. Tutaj też bibliografia przedmiotu.

⁵ Teksty Soboru Trydenckiego do naszego tematu, to przede wszystkim Sess. XIII cap. 2 Denz 1638, Denz 1743 wraz z tekstem porównawczym promulgowanym 17 września 1562, cyt. za: Tillard, *Pénitence et Eucharistie*, art. cyt. 107, oraz can. 11 Denz 1661.

⁶ S. Th III, 79, 3.

⁷ Por. przypis 5 oraz *Katechizm Trydencki*, Pars III, cap. VII §8, n. 85.

tyczny, jako odpowiedź na wezwanie Ojca i realizuje się w momencie, kiedy człowiek jest coraz bardziej świadomy konieczności postępu w zależności od daru już otrzymanego.

Jak wykazują analizy Tillarda, teksty Soboru Trydenckiego rozdzielały niestety sakrament Eucharystii od Eucharystii — ofiary. A tym samym pozwalały na tworzenie teologii, w której owa dychotomia, jak widzieliśmy w niektórych podręcznikach prowadziła do niewłaściwych wniosków⁸, pozbawiając Eucharystię integralnej, a tym samym dynamicznej wizji, określanej przez św. Tomasza z Akwinu jako *sacramentum sacrificii*.

Teologia współczesna odkryła z powrotem jedność ofiary i komunii, a tym samym zintegrowała wyraźnie w sakramencie Eucharystii także ofiarę. Tak więc jasniej dzisiaj widzimy, że z jednej strony ofiara eucharystyczna jest sakramentalna, bo jest sprawowana w ekonomii znaków, które nie dublują jedyne go wydarzenia Pana, ale go kontynuują, a z drugiej strony ofiara jest sprawowana właśnie dla komunii — KOINONII, która też normalnie dopełnia się sakramentalnie poprzez znaki, uobecniające *hic et nunc* Misterium Paschalne. Jest więc w Eucharystii współzależność ofiary i komunii, a przebaczenie jest dane „wewnątrz ofiary eucharystycznej” przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej⁹.

Ta teza ma swoje głębokie uzasadnienie zarówno w Biblii, jak i w współczesnej teologii biblijnej¹⁰. Studia nad tradycjami biblijnymi, odnoszącymi się do Ostatniej Wieczerzy wykazują, że ustanowienia Eucharystii dokonuje się pod inspiracją starotestamentalnego typu Ebed Jahwe.

Tak więc, kiedy Kościół sprawuje w radości i w dziękczynieniu posiłek Kyriosa chwalebne go, nie możemy zapomnieć, że ów posiłek kieruje naszą pamięć ku posiłkowi Jezusa, Sługi Cierpiącego udającego się na swoje męczeństwo. Kyrios nie da się oddzielić od Cierpiącego Sługi, jak streścił to wczesnochrześcijański hymn liturgiczny o ogołoceniu Chrystusa (Flp 2, 7). Krzyż i Zmartwychwstanie to jeden akt, ale ten jeden akt pojednania łączący z Chrystusem, łączy ze wspólnotą Ciała, ponieważ Chrystus wydał siebie „za Ciało”, stając się źród-

⁸ Por. A. G. Martimort, *Les signes de la Nouvelle Alliance*, Paris 1959, 266—276; M. J. Nicolas, *L'Eucharistie*, Paris 1959, 71—89; R. Ott, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse 1955, 547.

⁹ „Całe odkupieniem obdarzone miasto, czyli zbiór i społeczność świętych, jako powszechna ofiara jest Bogu poświęcana przez kapłana wielkiego, który też i siebie samego ofiarował w męce za nas, byśmy ciałem byli aż do takiej głowy, a to wedle kształtu sługi... Ta jest tedy ofiara chrześcijan: „Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie”. To samo też uroczyscie obchodzi Kościół w tajemnicy ołtarza, znanej wiernym, w której ma wskazane, iżby w tej rzeczy, którą ofiaruje, siebie też samego ofiarował.” Sw. Augustyn, *De Civ. Dei*, X. 6.

¹⁰ J. M. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, NRTh 2 (1969) 113—135. Tutaj też bogata bibliografia przedmiotu.

iem Nowego Przymierza (Iz 42, 6; 49, 5—6; Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Męczeństwo Jezusa „za wielu” pokonuje i zwycięża grzech, ostatnią przyczynę rozdarcia wspólnoty i jedności. Eucharystia więc, która jest sakramentem tej ofiary, realizuje to, co oznacza¹¹. Baranek, który gładzi grzechy świata, jest obecny i jego moc zbawcza „pracuje” niustannie.

Oto powód, który nam tłumaczy, dlaczego wiele liturgii zwłaszcza wschodnich, wprowadziło do swych struktur modlitwy o przebaczenie, akty pokutne i formuły absolucji¹². Nie chodzi w nich tylko o przebaczenie przygotowujące do godnego celebrowania, ale o przebaczenie, które można otrzymać podczas i poprzez anamnezę ofiary złożonej przez Pana za grzechy *pro multis*. Akt pokutny w nowym *Ordo Missae* z mszału Pawła VI stał się motywem podjęcia przez niektórych teologów ponownie pytania, dotyczącego relacji sakramentu Pokuty do Sakramentu Eucharystii. Jaki jest jego walor — czy jest on tylko sacramentale czy sacramentum — pyta A. Nocent¹³.

Chyba jednak istota problemu nie leży w tym, by szukać uzasadnień dla tezy utrzymującej, że walor aktu pokuty dokonywany podczas sprawowania Mszy św. ma moc sakramentalną. Pomimo dość poważnych sugestii, popartych argumentem historycznym, teza ta wydaje się być „zbyt lekka”,¹⁴ a tym samym nie do przyjęcia. Nie przekonują też argumenty przytaczane przez A. Nocent, które są wyrazem pewnego kierunku dominującego wyraźnie w poszukiwaniach teologów Zachodu,¹⁵ optującego za poszerzeniem prerogatyw absolucji generalnej. Oczywiście, nie można pominąć milczeniem jednej propozycji — antycypacji absolucji w perspektywie spowiedzi,

¹¹ Na ten temat obszernie pisze A. Vonier, *Das Geheimnis des Eucharistischen Opfers*, Berlin 1929, 188—193.

¹² L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites*, „Orientalia Christiana Periodica”, 29 (1963) 5—68.

¹³ A. Nocent, *L'acte pénitentiel du nouvel „Ordo Missae”: Sacrement ou sacramental?*, NRT 9 (1969) 956—977.

¹⁴ Y. Congar, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, LMD 104 (1970) 73—88; Por. św. Tomasz z Akwinu w dziełku *De forma absolutionis*, c. 2... Quod in quibusdam absolutionibus quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem, secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die Cinerum et Coenae Domini, non fit absolutio per orationem indicativam sed deprecativam... huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia dimitti¹⁵.

¹⁵ H. B. Meyer, *Fragwürdige Busspraxis*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 125—130; tenże *Auf dem Weg zu einer erneuerten Bussdisziplin*, Liturgisches Jahrbuch 2 (1973) 69—83; J. Bommer, *Die liturgische Erneuerung der Busse*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 149—153; tenże *Formen der Bussliturgie heute*. Möglichkeiten und Postulate, „Liturgisches Jahrbuch” 3 (1973) 140—150.

która nastąpi w czasie sposobnym¹⁶. Tego odniesienia do pokuty sakramentalnej nie da się żadną miarą anulować. Zbawienie jest darem, łaską Ojca i Syna, i może być przyjęte tylko przez tego, kto posiada pragnienie przyjęcia sakramentu (votum). A „votum” to akt woli. Nie chodzi w nim o akt prawny, ale o samą naturę rzeczy — powrót do Ojca (sakrament pokuty nazywa się czasem sakramentem powrotu do Ojca).

Należy powiedzieć jasno: Eucharystia odpuszcza grzechy swoją mocą, jest więc (*ex se*) sakramentem przebaczenia, wprowadza bowiem w paschalną przyjaźń z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Jednak ten fakt nie neguje postulatu innego spotkania — spotkania w sakramencie Pokuty. Oba sakramenty są owocem jednego misterium przebaczenia, ale w Eucharystii akcent położony jest na pojednanie, dokonywane przez śmierć Syna, w sakramencie Pokuty akcent spoczywa na decyzji powrotu do Ojca, podjętej przez grzesznika. Komplementarność akcentów jest potrzebna i domaga się raczej poszukiwań nieco innych niż powszechny kierunek cytowany wyżej.

2. EUCHARYSTIA I SAKRAMENT POKUTY

Spróbujmy najpierw usytuować sakrament Pokuty niejako „przestrzennie”. Tak jak problem grzechu staje wobec chrześcijanina już ochrzczonego, tak też i sakramentalna Pokuta konsekwentnie dotyczy człowieka obmytego i oczyszczonego przez sakrament Chrztu. I gdyby nawrócenie zostało dokonane na Chrzcie w sposób radykalny i kategoryczny, wszystko byłoby uproszczone. Jednak wybór dokonany w wierze, został dokonany także w nadziei, co oznacza, że dramat grzechu, lub przeciw Niemu — wskazuje na konieczność istnienia „Chrtu nieprawości, a tym samym możność wyboru pójścia za Chrystusem pracowitego”, który dokonuje pojednania już nie na sposób obmycia, ale procesu.

Jeśli dawniej ukazywano zbyt wielką łączność Chrztu z Pokutą, to współcześni wpadają w drugą skrajność, zapominając często o więzi łączącej te dwa sakramenty¹⁷. Przedmiotem Pokuty jest człowiek ochrzczoney, a sakrament ma za zadanie przywrócić lub ożywić upodobnienie do Chrystusa umęczonego i zmartwychwstałego. Człowiek, oderwany od Niego przez nowy osobisty grzech, ma już w swej pełnej i odpowiedzialnej dojrzałości wejść na drogę Chrystusa, który dla niego przybrał postać sługi z miłości i posłuszeństwa¹⁸.

¹⁶ Podstawowe wskazówki na ten temat, są zawarte w uchwałach Sob. Trydenckiego, XIII. cap. 7 *De praeparatione, quae adhibenda est, ut digne quis S. Eucharistiam percipiat* (Denz. 1946—1947). Wszystkie przypadki takiej możliwości, tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym są określone przez kompetentnego prawodawcę.

¹⁷ A. M. Roguet, *Le Sacerdoce du Christ, la rémission des péchés, et la confession fréquente*, LMD 56 (1958) 62.

¹⁸ S. Th. III, 49, 1.

Wprowadzenie na drogę Chrystusa, dokonane przez Chrzesz, jest zbyt słabo podkreślane we współczesnej katechezie. To też w pewien sposób „osłabia” ostrość widzenia misterium nieprawości, a tym samym roli sakramentu Pokuty. Pierwotni chrześcijanie mieli żywą świadomość ścisłego powiązania paschalnej chwały Adama w Raju, Zmartwychwstałego Chrystusa i ochrzczonego chrześcijanina¹⁹. Liturgia Chrztu udzielana w wigilię Wielkanocy podczas przełomu nocy i dnia, ciemności i światła, bardzo wyraźnie wskazywała na początek nowego stworzenia i wejścia neofity w sferę eschatologiczną. Biała szata noszona przez nowo ochrzczonych wyrażała dokonaną przemianę tak w płaszczyźnie ontologicznej, jak i moralnej. Prowadzeni wprost od chrzcielnicy do spożycia Ciała Pańskiego byli świadomi wydarzenia dokonującego się w nich.

Tę świadomość ochrzczonych przeżywających Zesłanie Ducha Świętego oddał w doskonały sposób M. J. Scheeben. „Jak kiedyś — pisał — Duch Święty był sprawcą poczęcia Chrystusa w łonie Maryi i początkiem Jego unii hipostatycznej zakończonej we Wcieleniu, tak też w Eucharystii dokonuje przemiany, a po przeistoczeniu mieszka ze swoim żarem i mocą, aby dalej uświęcać i przeistaczać. Pozostając w Eucharystii jak rozżarzony węgiel przeistacza wszystkich, którzy się z nią zetkną i ją pożywają. Rodzi się więc Ciało Chrystusowe z ognia Ducha Świętego jako duchowy dar, dany przez Boga nam, który mu oddajemy w ofierze, też jako przyjęty i przekształcony przez Ducha Świętego, który tak przemienia i przekształca na swoją modłę, że obydwójce, ogień i palony węgiel, wydają się być jednym — i wreszcie jest Ciało Chrystusowe przepelnione nadmiarem Ducha, który rozlewa się w obfitości”²⁰.

Wiele powiedziano już o związku ofiary Chrystusa z Jego Zmartwychwstaniem i Zesłaniem Ducha Świętego²¹. Paweł określa Nowe Przymierze we Krwi Chrystusa jako związek z Duchem Świętym (2 Kor 3, 6—13), wyciągając z tego daleko idące konsekwencje: uczestnicy Chleba eucharystycznego przekształcają się w świątynię Boga i Duch Święty w nich zamieszkuje (1 Kor 3, 16). Uwielbiony Kyrios „rozwiązuje” niejako Ducha Świętego i z nim buduje Kościół. Jezus sam jest Kamieniem węgielnym tego Kościoła, i przez Ducha Świętego „pracuje” w nim nadal, wznosząc budowle ku pełni przez duchowe ofiary kapłaństwa (TEN LOGIKEN LATREIAN Rz 12, 1).

Tak jak w Starym Testamencie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym zaangażował się w Przymierze, wspomagał swój lud, prowadził go i wzmacniał, tak też bezustannie jest zaangażowany w No-

¹⁹ J. Danielou, *Catechèse pascale et retour au paradis*, LMD (1956) 119.

²⁰ J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Mainz 1931, § 76.

²¹ J. M. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, NRTh 4 (1968) 363—388.

wym Przymierzu zawartym we Krwi Chrystusa. Posługa Ducha Świętego pogłębia się podczas eucharystycznego zgromadzenia, w którym Oblubienica bywa oczyszczana przez sakramentalną anamnezę wydarzeń paschalnych. W tym całym procesie trwającej dalej historii zmiłowania i zbawienia najpełniej uczestniczy kapłan, który będąc szafarzem Eucharystii jest równocześnie szafarzem sakramentu Pokuty. I oto dotarliśmy do progu naszego centralnego zagadnienia.

Wydawać by się mogło, że dogłębna przemiana struktury sakramentu Pokuty, dokonana w Kościele na przełomie VII w., przekształcając pokutę publiczną na spowiedź indywidualną w konfesjonale, była wynikiem zagubienia wymiaru eklezjalnego i wspólnotowego tego sakramentu na korzyść wymiaru osobowego. Chodziło tam jednak o coś innego, a mianowicie o wyakcentowanie wymiaru „duchowego” (w sensie PNEUMATIKOS), który w sposób głębszy i pełniejszy realizowałyby syntezę charakteru eklezjalnego z aspektem personalistycznym. Ponieważ ta zmiana dokonywała się w Kościele Wschodnim²², i to zasadniczo wśród mnichów, kontakt indywidualny miał ułatwić większą „duchowość” sakramentu. Abstrahując od uwarunkowań historycznych, gdzie w przygotowaniu takiej interpretacji brały udział przede wszystkim zwyczaje monastyczne, w których na pierwszym miejscu wysuwał się ojciec duchowy (HO PNEUMATIKOS), i od sposobu spowiedzi, która miała charakter spotkania i dialogu, fundamentów tego stanu rzeczy należy szukać w Nowym Testamencie.

W Nowym Testamencie mamy dwie relacje odnoszące się do ustanowienia sakramentu pokuty. Najpierw św. Mateusz (Mt 18, 18), ukazując Jezusa dającego apostołom władzę wiązania i rozwiązywania, akcentuje ich autorytet i wymiar eklezjalny sakramentu. Potem św. Jan (J 20, 22—23), precyzując władzę wiązania i rozwiązywania grzechów, opiera ją na darze Ducha Świętego: *Accipite Spiritum Sanctum*. Ten zwrot wyraźnie określa wymiar duchowy nowej instytucji. Jej praktyka dokonywania przez mnichów doprowadziła do złączenia instytucji odpuszczania grzechów z kierownictwem duchowym, do którego wymagana jest pełnia Ducha Świętego obiecana przez Zmartwychwstałego Chrystusa.

Właśnie w tym ujęciu uzupełnia się pewna całościowa wizja ekonomii zbawienia. Duch Boży bowiem unosił się „na początku” nad wodami stworzenia, Duch Boży też jest nad wodami Chrztu, a także

²² L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, LMD 90 (1967) 155—189; W tym też duchu wypowiada się J. Sudbrack, „...ist um des Menschen willen da” (Mk 2, 27). *Notizen zur Busse als Sakrament der Lebenshilfe*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 153—161. Dobrze wiedzieć, że Sobór Trydencki też wskazał tę orientację Sess. XIV, cap. I (Denz. 1670) wiążąc fakt tchnienia Ducha Świętego ze zmartwychwstaniem.

Duch Boży *ipse est remissio omnium peccatorum*²³. Oczywiście, nie można tej roli Ducha Świętego oddzielać od wydarzeń paschalnych, jak nie można zapominać, że spowiedź odbyta przed apostołem czy kapłanem jest spowiedzią odbytą przed Duchem Świętym (por. J 16, 7—11; 3, 17—21), który kontynuuje sąd zapoczątkowany przez Chrystusa, a mający być dopełniony na końcu świata.

W tym kontekście rola kierownictwa duchowego, które jest instytucją niemal tak starą, jak sakrament Pokuty, i — jak nas uczy historia — zasadniczo z nim zawsze związaną, urasta do roli niesłuchanie poważnej w całokształcie formowania życia chrześcijańskiego. Kierownictwo duchowe nazywa się najwyższym objawieniem miłości chrześcijańskiej²⁴ przede wszystkim dlatego, że w nim objawia się twórcza i dynamiczna ingerencja Ducha Świętego, która począwszy od eucharystycznej uczyty pojednania przez Krzyż, kontynuuje posługę Dobrego Pasterza poprzez nadal trwającą Historię Zbawienia.

Jest ono przedłużeniem klimatu eucharystycznego zgromadzenia w indywidualnych kontaktach, które pogłębiają mystagogię rozpoczętą przez proklamację paschalnych wydarzeń, tak w liturgii sakramentu, jak w liturgii Słowa. Już nie tylko grzesznik, ale grzesznik będący „w drodze” otrzymuje tutaj pomoc do zrozumienia w Duchu Świętym metody jeszcze pełniejszego uczestniczenia w następnym zgromadzeniu. Istnieje pewna analogia między liturgią Słowa a liturgią sakramentu a między sakramentem Pokuty i sakramentem Eucharystii. Tak jak liturgia Słowa jest przedśłowem dla najpełniejszej obecności Oblubieńca dla nas, tak też sakrament Pokuty jest przedofiarą dla pełnej ofiary, która równocześnie poprzez swoje ubóstwo jest wołaniem o miłosierdzie, przybycie, dar i przyjaźń.

W tak zarysowanej koncepcji na pierwszy plan wysuwa się funkcja Ducha Świętego, obecnego przede wszystkim w szafarzu sakramentu Eucharystii czy Pokuty. Kiedy jeszcze przypomnimy sobie w tym miejscu, że sakrament Pokuty jest po prostu liturgią i jego istota winna być wyjaśniona według powszechnie dziś przyjętej definicji liturgii, to sprawa nam się jeszcze bardziej wyjaśni.

W sakramencie Pokuty zachodzi również owo przedziwne commercium o strukturze responsorycznej, w którym Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym uświęca grzesznika (po odpuszczeniu grzechów), a pojednany w ten sposób człowiek w tymże Duchu Świętym, przez Chrystusa oddaje Bogu Ojcu należny kult, uwielbienie, część i chwałę. Kto dojrzał w samym centrum tego procesu (o strukturze nie tylko

²³ Postcommunio Fer. III infra Oct. Pent. Por. także Canon Missae, infra actionem in Pascha et in Pentecoste: „Hanc igitur oblationem ... pro his... quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum”, a także w tekście odnowienia przyrzeczeń chrztu św. w wigilię Wielkanocną: (Spiritus Sanctus) quique nobis dedit remissionem peccatorum.”

²⁴ A. Żychliński, *Sacerdos*, Poznań 1935, 131.

jurydycznej) dynamizm Ducha Świętego, tak od strony „odgórnej”, jak „od strony człowieka”, ten wie; że odkrył istotę chrześcijaństwa. W nim bowiem, mając przystęp do Ojca, mamy wszystko. Posiadamy przecież Parakleta, który „wzdycha za nami” nawet wtedy, kiedy nie wiemy, o co prosić (Rz 8, 26)²⁵. To wzdychanie idzie po linii najgłębszych intencji Chrystusa, które najpełniej realizuje znak (significando efficiunt) w Eucharystii, gdzie ten sam Duch, poprzez modlitwę epiklezy przygotowuje dzień po dniu Oblubienicę do ostatecznych godów, tworząc na nowo cały kosmos²⁶.

Czy zarys tak optymalnie pojętej interpretacji sakramentu Pokuty jest oparty na realizmie duszpasterskim i na doktrynie Misterium? Doktrynę biblijną na ten temat już znamy. Poza tym wystarczy prześledzić Dekret *Poeniterni* (1966), by odkryć w nim klimat, w którym zrodziły się te propozycje²⁷.

Zresztą — czy każdy doświadczony duszpasterz nie potwierdzi tego samego? Autentyczne chrześcijaństwo, jak świadczy o tym historia, zawsze kształtowane było przez trzy podstawowe instytucje: stół eucharystycznej wspólnoty, ambonę i konfesjonał, czyli przez trzy sposoby oddziaływania obecnego Pana: w Słowie Bożym, w Chlebie Eucharystycznym w dobroci i miłości kapłana.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

²⁵ Por. H. Schlier, *Das worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18—30*, art. w: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 252.

²⁶ A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris 1966, 238—246.

²⁷ Dekret *Paeniterni* (1966): „Człowiek postawiony w obliczu Chrystusa zostaje oświecony nowym światłem, a to dlatego, że poznając świętość Boga lepiej poznaje złość grzechu. Przez słowo Chrystusa zostaje skierowany do niego apel, wezwanie, w którym zawarte jest i wezwanie do nawrócenia się do Boga i zapewnienie odpuszczenia grzechów. Dary te otrzymuje człowiek w pełni przez chrzest, który kształtując człowieka na podobieństwo Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego — całe jego życie czyni wzniosłym przez pieczęć tej tajemnicy” (Szafrowski 652). „Wstępując w ślady Boskiego Mistrza, każdy chrześcijanin winien zaprzeć samego siebie, brać swój krzyż i uczestniczyć w Jego cierpieniach i w ten sposób przemieniony na podobieństwo śmierci może zasłużyć sobie na chwałę zmartwychwstania. Ponadto potem winien żyć nie dla siebie, lecz dla Boga, który go umiłował i wydał zań samego siebie. Winien też żyć dla braci” (Szafrowski 653). Na ten temat Dekrety Soboru DA 16, DFK 2, DK 6, KL 109, DZ 7, DM 36.