

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

POKUTA W PERSPEKTYWIE *TEOLOGII CIAŁA*

Związek problematyki pokuty z *teologią ciała* wynika nie tylko z czasowej zbieżności dwu dokumentów: adhortacji „Reconciliatio et paenitentia” (1984) i katechez środowych, poświęconych etycznemu sensowi sakramentu małżeństwa (1979–1984). Wspólny czas powstania tych dokumentów jest wyrazem przenikliwości Jana Pawła II, który na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku widział konieczność nowego sposobu mówienia zarówno o katolickiej teologii małżeństwa i seksualności ludzkiej, jak i szeroko rozumianej pokucie, w tym spowiedzi sakramentalnej.

Nowość papieskich katechez o *teologii ciała* polegała na tym, że Jan Paweł II, ukazując biblijne podstawy przymierza Boga z człowiekiem, nie bał się języka rozumu, odczytującego mowę ciała ludzkiego¹. Tę perspektywę widać szczególnie w drugiej części katechez, gdzie proponuje się argumentację biblijno-personalistyczną w kontekście przysięgi małżeńskiej. Zestawia się ją, z jednej strony, z pożądliwością ciała, z drugiej zaś, z treścią *Pieśni nad pieśniami*. Wszystko wieńczy piękne rozważanie na temat modlitwy małżonków.

W tym kontekście język liturgii staje się *mową ciała* małżonków, a znak sakramentalny najbardziej skuteczną inspiracją do ich nawrócenia i pokuty. Zawierając sakrament małżeństwa, małżonkowie wychodzą „na spotkanie wielkiego <mysterium>, ażeby światło tego <miste-

¹ Por. I. Mroczkowski, *Teologia ciała według Jana Pawła II*, „Pastores”, 55(2012) nr 2, s. 39-40.

rium> - światło prawdy i piękna wyrażone w języku liturgii, przeniesić w <mowę ciała>, tłumacząc ją na mowę <praxis> miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej: na etos nadziei, która zakorzeniona została w <odkupieniu ciała> (Rz 8, 23). Na tej drodze życie małżeńskie poniekąd staje się liturgią”².

Z owej liturgii nie można wykluczyć żadnego z znaczeń pokuty, które funkcjonują w codziennym języku duszpasterskim: *cnoty pokuty*, *uczynków pokutnych* (modlitwa, post i jałmużna) oraz *sakramentu pokuty*. W „Reconciliatio et paenitentia” Jan Paweł II bardzo precyzyjnie określa różne znaczenia tego pojęcia. Pokuta jest tu i „wewnętrzną przemianą serca pod wpływem Słowa Bożego i w perspektywie królestwa Bożego” (por. Mt 4, 17; Mk 1, 15), i „przemianą życia zgodnie z przemianą serca”, co dopełnia się w czynach pokutnych (por. por. Łk 3, 8). W konsekwencji pokuta przybiera formę ascezy, „codziennego wysiłku człowieka, wspartego łaską Bożą, aby stracić swe życie dla Chrystusa (por. Mt 16, 24- 26; Mk 8, 34 – 36; Łk 9, 23 – 25); aby porzucić dawnego człowieka i przyoblec człowieka nowego (por. Ef 4, 23 n.); aby przewyciężyć w sobie to, co cielesne, aby zwyciężyło to, duchowe (por. 1 Kor 3, 1-20)”³.

Pokuta, która w rozumieniu Jana Pawła II jest nawróceniem, przechodzącym z serca do czynów, a więc do konkretnego życia chrześcijańskiego, staje się podstawowym tematem *teologii ciała* poprzez zakotwiczenie jej w sercu człowieka. W katechezach środowych Jan Paweł II poświęcił mu wiele rozważań, zarówno w kontekście pożądlivosti ciała, jak i jego wezwania do czystości. Odnosi się to do etosu małżeńskiego i duchowości małżeńskiej, której zresztą nie można sobie wyobrazić bez sakramentu pokuty. W niniejszym artykule wskażemy na trzy istotne elementy łączące pokutę z teologią ciała: (1) integralność życia w *ciele*, choć nie *według ciała* (2) teologiczne rozumienie pożądlivosti oraz (3) problem winy i wyznania grzechów. W ten sposób chcemy potwierdzić integralność pokuty jako cnoty, uczynków pokutnych i sakramentu pokuty.

² Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, LBV Città del Vaticano 1986, s. 457.

³ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, nr 4.

1. ŻYCIE W CIELE A ŻYCIE WEDŁUG CIAŁA

Papieska *teologia ciała* odsłoniła bogactwo biblijnego rozumienia ciała, które nie ma nic wspólnego z manicheizmem, a w konsekwencji takim oskarżeniem serca ludzkiego o pożądlivość, której nie można by przezwyciężyć. Ma to znaczenie w czasach, kiedy na cenzurowanym stawia się pokutę chrześcijańską. Według krytyków, powinna ona uwolnić się nie tylko ze śladów manicheizmu, ale także od wszelkiego wysiłku formacji moralnej, zwłaszcza w dziedzinie ludzkiej seksualności. Od kilkudziesięciu lat krytykę wzmacnia fałszywa hermeneutyka mistrzów podejrzliwości (Marksa, Freuda i Nietzschego), którzy w stan podejrzewania postawili w ogóle możliwość serca ludzkiego do przeciwstawienia się pożądlivości⁴.

Wielu krytyków chrześcijańskiej ascezy powoływało się na krytyczne stanowisko św. Pawła odnośnie do ciała ludzkiego. Trwające od dawna studia nad myślą Apostoła narodów pokazały, że jego opisu ciała ludzkiego nie można traktować jako studium przyrodniczego, ani – co jest ważniejsze – izolować od wartościowania zakładającego biblijną prawdę o stworzeniu i odkupieniu ciała ludzkiego. Jan Paweł II napisze wprost, że „Pawłowy opis ciała odpowiada (...) duchowej postawie <czci> dla ciała ludzkiego, czci, która temu ciału jest należna ze względu na <świętość> (por. 1 Tes 4, 3–5. 7–8), płynącą z tajemnic stworzenia i odkupienia. Opis ten równie jest daleki od manichejskiej pogardy ciała, jak też od różnych przejawów naturalistycznego <kultu ciała>”⁵.

Św. Paweł, pochodzący z żydowskiej rodziny zamieszkałej w diasporze, podkreślał swój związek z judaizmem, choć korzystał z terminologii zaczerpniętej ze współczesnych prądów filozoficzno-duchowych. Pozostając Żydem, używał pojęć greckich: *sarx*, *soma* i *pneuma*, aby przekazać orędzie chrześcijańskie. Poprzez *pneuma* Paweł wyraża otwartość człowieka na Ducha Świętego. Z jednej strony duch ludzki nie jest radykalnie oddzielony od Ducha Świętego, z drugiej zaś Duch

⁴ Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, dz. cyt., s. 185 – 186.

⁵ Tamże, s. 220.

Święty pobudza człowieka nie tylko do modlitwy (por. Rz 8, 26–27), ale i do miłości przynoszącej skutki, wyliczone w Ga 5 i 1 Kor 13. Można je traktować jako owoce pokuty. Przeciwwstawienie *sarx* i *pneuma* w człowieku ma więc o tyle tylko sens, o ile *sarx* określa to, co niebieskie, niezależne Bogu i otwarte na Boga.

Sarx i *pneuma* wskazują na dwa sposoby egzystencji człowieka – cielesny, zamknięty w materii i psychice ludzkiej, oraz niebieski, otwarty na Ducha Świętego. Nie znaczy, że istnieją dwie nieprzekraczalne sfery, substancje czy jakości ludzkie. Istnieje jeden człowiek, zdolny do wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara otwiera go na działanie Ducha Świętego, urzeczywistniając w nim obraz i podobieństwo Boże. Występujące u Pawła napięcie między życiem w *ciele* (w *świecie*) życiem w Chrystusie, należy tłumaczyć poprzez to, że Paweł nie rozprawia nigdy o naturalnym życiu w ciele bez – inspirującej do nawrócenia – wiary w Jezusa Chrystusa⁶.

Oprócz słowa *sarx*, używa również Paweł *soma* na określenie ciała. Znaczenie tego słowa bliskie jest pojęciu *osoby*. Nie chodzi jednak o osobę rozumianą indywidualistycznie, zamkniętą w sobie. *Soma* wyraża relacje zarówno do siebie jak i innych. Sens wspólnotowy *soma* wyraża się w zdolności do harmonijnego współdziałania różnych członków organizmu. Św. Paweł jest twórcą teologii *Ciała Chrystusa*, które znajduje swoje dopełnienie w Kościele jako ciele Mistycznym Chrystusa. Udział w ciele Chrystusa polega na życiu *Ciałem Pana*, na takiej przemianie ciała własnego, które dorasta do ciała duchowego, ofiarowanego przez Zmartwychwstałego⁷.

Tu znajduje się źródło pokuty chrześcijańskiej jako ciągłego nawrócenia, odnowy duchowej i zdolności do chrześcijańskiej sprawności spoglądania na siebie oczami Zbawiciela. Pokuta jako wewnętrzna przemiana serca pod wpływem Słowa Bożego i w perspektywie Królestwa Bożego zakłada utrzymanie własnego ciała w świętości i we *czci* (por. 1 Tes 4, 4). Tylko wtedy chrześcijańska egzystencja, która przecież

⁶ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Warszawa 2008, s. 129–136.

⁷ Por. tamże, s. 271.

dokonuje się w *ciele*, nie prowadzi do grzechu. Precyzyjnie ujmuje się to w Liście do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego” (2, 20). Paweł nie opisuje tu tego, co dzieje się z jego ciałem w znaczeniu materialnym. Pisze o człowieku żyjącym w świecie i poddanym wyzwaniom tego świata⁸.

Życie w *ciele* trzeba więc widzieć jako możliwość służby Bogu, ludziom i wspólnocie. Pozytywna rola ciała w takiej służbie nie może przesłonić niebezpieczeństwa instrumentalnego potraktowania ciała, czyli życia *według ciała*. W tekstach Pawłowych ta ostatnia formuła przybiera także postać bycia cielesnym. Tak jest w 1 Kor 3, 1-3, gdzie Paweł pisze do Koryntian, że byli i są *cielesni*, czego wyrazem jest ich zawiść i niezgoda. Ich życie *według ciała* nabiera nagannego sensu.

W 2 Kor 5, 16 Paweł stwierdza, iż „odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób”. Apostoł przeciwstawia się tym, którzy chlubią się zewnętrżnością (por. 2 Kor 5, 12b), głoszą siebie samych (por. 2 Kor 4, 5), walczą *według ciała* (por. 2 Kor 10, 3). Apostoł broni się przed tymi, którzy jego oskarżają, że postępuje *według ciała*. Pisze tak: „Chociaż bowiem w ciele pozostajemy, nie prowadzimy walki według ciała, gdyż oręż bojowania naszego nie jest z ciała, lecz posiada moc burzenia dla Boga twierdz warownych” (2 Kor 10, 3-4). Światowe postępowanie oraz walka światowymi metodami należą do człowieka, który nie poddaje się nawróceniu. Powinny się zmienić u tych, którzy przynależą do Chrystusa (por. 2 Kor. 10,7).⁹ Takiej przemiany nie można sobie wyobrazić bez ciągłego nawrócenia, które wyraża się zarówno w cnocie pokuty, jak i w jej poszczególnych aktach.

Wykorzystując więc Pawłowe formuły życie w *ciele* i życie *wedle ciała* dla ukazania związku *teologii ciała* z cnotą pokuty, można powiedzieć, że to „wewnątrz człowieka przesila się <życie wedle ciała> i <życie wedle Ducha>. (...) To pierwsze w obecnym stanie człowieka, przy

⁸ Por. A. Sand, *Der Begriff „Fleisch“ in den Paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967, s. 166.

⁹ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, dz. cyt., s. 140–141.

jego dziedzicznej grzeszności, samo z siebie okazuje swą słabość, niewystarczalność, i nieraz ulega, jeśli nie zostanie wewnątrznie wzmocnione ku spełnianiu tego, <czego chce Duch>¹⁰. Postępowanie *wedle ciała* jest postępowaniem człowieka, który bardziej ufa sobie i światu niż Bogu. Zapominając o zależności od Stwórcy, człowiek tego świata czyni siebie i – często własne cielesne potrzeby – jedynym kryterium postępowania.

Nic więc dziwnego, że pokuta kojarzy mu się z niepotrzebnym umartwieniem, podejrzaną psychologicznie ascezą, resentymentem. *Teologia ciała* odkrywa najważniejsze źródła mocy duchowej człowieka, który chce trwać na drodze ciągłego nawrócenia. Jego codzienna wrażliwość duchowa nie może zapominać, że to Duch Święty *rozlał w sercach naszych miłość Bożą* (por. Rz 5,5), a nasze ciało jest *przybytkiem Ducha Świętego* (por. 1 Kor 6, 1 9). Ciało człowieka zostało stworzone przez Boga z prochu ziemi, ale Syn Boży je przyjął i posłużył się nim dla realizacji dzieła zbawienia. Boże Słowo wychodzące od Ojca stało się realną inspiracją naszej przemiany, ponieważ wszyscy zostaliśmy zbawieni nie przez platoniczną miłość, ale przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

2. POKUTA I POŻĄDLIWOŚĆ

Nadzieja chrześcijańska, którą karmi się pokuta chrześcijańska, nie może pominąć tych impulsów ludzkiej natury, które skłaniają człowieka do grzechu. Ich pominięcie przeczyłoby nie tylko realizmowi ludzkiej natury, ale narażało chrześcijańską pokutę na nieskuteczność. Św. Paweł w Ga 5,16 zachęca do postępowania *według Ducha*, a nie spełniania *pożądania ciała*. Należy „porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 22–24).

Człowiek wszczepiony w Jezusa Chrystusa nie jest już niewolnikiem pożądliwości, ale to nie oznacza, że nie jest narażony na jej wpływy.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Męzczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 206.

Świadectwo walki między człowiekiem cielesnym i wyzwolonym znajdujemy w siódmym rozdziale Listu do Rzymian¹¹. Autor dziękuje Bogu, że poprzez Jezusa Chrystusa dał ludziom możliwość zwycięstwa nad grzechem mieszkającym w nich. Nie wystarczy samo poznanie prawa; potrzebne jest *bycie w Chrystusie*.

Słowo *pożądliwość* (*epithymia*)¹² nie oznacza w Nowym Testamencie jedynie pożądania cielesnego czy wprost seksualnego. Św. Marek mówi o *troskach tego świata, ułudzie bogactwa i innych żądzach* (Mk 4, 19). Syntetyczną wypowiedź na temat troistej pożądliwości znajdujemy w 1 Liście św. Jana: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (2, 16).

Janowa wypowiedź nie przeczy duchowi Listów św. Pawła. Zarówno jego *sarks*, jak i *soma* nie określają jakiejś części człowieka, ale wyrażają odniesienia religijne, których nie można utożsamiać ze zmysłowością w sensie ontologicznym¹³. To wewnątrz człowieka, a nie w jego ciele następuje przesilenie życia *wedle ciała* i życia *wedle Ducha*. W historii teologii zdarzało się, że płaszczyznę owego przesilenia umieszczano w zmysłowości i cielesności. Wszystkie interpretacje gnosytycyzujące i neoplatońskie zbyt szybko utożsamiały cielesną niedoskonałość człowieka z niedoskonałością wobec Boga. Do dzisiaj pozostaje kwestią sporną, na ile temu wpływowi uległa myśl św. Augustyna¹⁴.

Sobór Trydencki orzekł: „A co do pożądliwości, która Apostołem niekiedy nazywa <grzechem> (Rz 6, 12 n.), święty Sobór oświadcza, że Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakby u (ludzi) odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz (tak jest nazwana), ponieważ

¹¹ Por. L. Cerfaux, *Une lecture de l'Épître aux Romains*, Tournai 1947; S. Lyonnet, *La storia della salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli 1966, s. 97-166.

¹² Por. K. Büchsel, *Epithymia*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, s. 593-602.

¹³ Por. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiscenz*, w: Tenze, *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln 1958, s. 385, przypis 1.

¹⁴ Por. X. Léon – Dufour, *Grâce e libre arbitre chez S. Augustin*, “Recherches de Science Religieuse” 33: 1946, s. 129-163.

jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania”¹⁵. Wypowiedź ta może być w pełni zrozumiana przy pogłębionej interpretacji pożądlivosti w kontekście adekwatnego pojęcia podmiotu działania ludzkiego. Jednym z teologów, który podjął się tego zadania był K. Rahner, który rozróżniał pożądlivość w szerokim, w wąskim i w teologicznym znaczeniu¹⁶.

Pożądlivość w szerokim znaczeniu realizuje się jako uświadomiona reaktywność naszego ciała. Biologiczno-psychiczne reakcje organizmu przejawiają się niemal samorzutnie w postaci odruchów, które powinny być poddane sprawnościowej obróbce podmiotu działania. Można tu przypomnieć ujęcie odruchów ludzkich przez Wojtyłę. Traktował je jako teren najwcześniejszych usprawnień, zaliczając do nich instynktowne reakcje, które uwidaczniają się w ludzkich popędach¹⁷.

Kiedy ów reaktywny dynamizm ciała jest włączany w samostanowienie osoby, spotykamy pożądlivość w węższym znaczeniu. Oparta jest ona na dynamice natury i kieruje człowieka ku określönemu dobru. Kształtuje się na ogół w świadomości jako spontaniczny akt¹⁸. Wyraża się najczęściej w *poczuciu* człowieka. *Czucie* jest – jak mówił Wojtyła – najelementarniejszym przejawem ludzkiej psychiki, a zarazem najbardziej psychicznym refleksem ludzkiej somatyki. Rozwija się i wyraża poprzez bogactwo uczuć, nastrojów i emocji ludzkich. Związana z nimi pożądlivość – w węższym znaczeniu – i może być wykorzystana zarówno ku dobru jak i złu.

Integracja bogatego świata uczuć w strukturze osobowej jest wielką sztuką życia. Dlatego mówi się o trudzie ludzkiego wnętrza przy syntezie sprawczości i podmiotowości ludzkiej. Trud jest dowodem napięcia między dojrzałością ludzkiego podmiotu i jego zakotwiczoną w cielesności przywiązaniem do świata. Człowiek jako osoba staje zawsze przed zadaniem wydobycia ze swojej natury wszystkich możliwości.

¹⁵ *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, J. Szymusiak, S. Głowa (oprac.), Poznań 1964, V, 50.

¹⁶ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff...*, dz. cyt., s. 388-400.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 254.

¹⁸ Por. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff...*, dz. cyt., s. 389.

Rahner twierdzi, że zawsze pozostaje napięcie między tym, kim człowiek jest, i tym, kim powinien być. Osoba nigdy nie zrealizuje na ziemi swej natury w pełni¹⁹. Wiele pozostaje w człowieku nieosobowego, pogrążonego w ciemności instynktów i podświadomości. Właśnie ten dualizm między naturą, rozumianą jako wypełnienie wszystkich możliwości istoty ludzkiej, a osobową realizacją podmiotu działania, nazywa Rahner pożądliwością w znaczeniu teologicznym²⁰. W biblijnym opisie grzechu mowa jest o pożądliwości jako skutku grzechu. Jej przejawem stał się wstyd i lęk (por. Rdz 3, 7-8).

Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że biblijno-teologicznego znaczenia pożądliwości nie można utożsamiać z tym, jakie spotykamy we współczesnych ujęciach psychologicznych. Biblijna pożądliwość wskazuje na stan ducha ludzkiego. Wraz z grzechem „ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciwko ciału” (Ga 5, 17). Skutkiem tego jest brak osobowej integralności, którą w sposób zwięzły św. Jan określił jako *pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego świata* (por. 1 J 2, 16). Jan Paweł II porównuje te obszary pożądliwości do tych, o których pisali wspomniani wcześniej mistrzowie podejrzliwości: Freud, Nietzsche i Marks. „Osądzanie i oskarżanie serca ludzkiego w hermeneutyce nietscheańskiej trafia poniekąd w to wszystko, co w języku biblijnym zostało nazwane <pychą żywota>, w hermeneutyce Marksa – w to, co zostało nazwane <pożądliwością oczu>, w hermeneutyce zaś freudowskiej w to, co nazywa się <pożądliwością ciała>”²¹.

Zbieżność ta nie powinna nas dziwić. W historii etyki i moralności najczęściej wymienianymi wymiarami egzystencji ludzkiej, które wymagały pokuty, były chciwość, nieczystość i pycha. Chciwość najczęściej leczono poprzez opanowywanie egoizmu, nieczystość – poprzez cnotę czystości, natomiast pychę konfrontowano z indywidualną i społeczną prawdą o człowieku. Nie można przy tym zapomnieć, że zbieżność biblijnej prawdy o pożądliwości ze współczesnymi hermeneutykami zła nie jest całkowita. O ile można porównywać jej obszary, to

¹⁹ Por. tamże, s. 393.

²⁰ Por. tamże, s. 400.

²¹ Jan Paweł II, *Męczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 184.

jednak inne jest ich usytuowanie antropologiczne, nie mówiąc już o sposobach radzenia sobie z pożądlivością. W Biblii „pożałdlivość nie stanowi podstawowego i poniekąd jedyne go i ostatecznego kryterium antropologii i etyki”²².

W tym kontekście chrześcijańskie rozumienie pokuty zakłada nie tylko krytykę redukcjonistycznych twierdzeń mistrzów podejrzliwości, ale wchodzi w spór z postnowoczesną ucieczką od wysiłku moralno-duchowego, na którym jest budowana cnota pokuty. W chrześcijańskim rozumieniu pokuta jest pozytywną odpowiedzią na wezwanie do wypełnienia obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Nawet gdy ludzkie ciało *pożąda przeciwko duchowi*, to nigdy nie traci swego związku z centrum duchowym człowieka. W centrum podmiotowości osobowej rozumność otwiera się na wiarę, wolność karmi nadzieją, a pragnienie miłości spotyka Boga, który jest miłością. Dlatego nie można wyobrazić sobie pokuty chrześcijańskiej bez wiary i towarzyszącej jej modlitwy, bez nadziei niosącej przekonanie, że człowiek może więcej niż podpowiada mu jego cielesna pożałdlivość, oraz miłości, której w sensie skutnym towarzyszy praktyka miłosierdzia. W tym sensie podstawowa konstrukcja cnoty pokuty opiera się na wierze, nadziei i miłości, którym towarzyszą trzy uczynki pokutne: modlitwa, post i jałmużna.

3. WINA I WYZNANIE GRZECHÓW

Związek teologii ciała z pokutą, identyfikowany w przewycięzaniu pożałdlivości, nie może zapomnieć o problemie winy i odpowiedzialności człowieka. Z natury człowiek jest wezwany do tego, aby wziął odpowiedzialność zarówno za własną tożsamość, jak i za innych. Dopiero w perspektywie winy jako powinności, można pytać o poczucie winy jako przewinienia. Ricoeur ujmuje to w następujący sposób: „wina nie jest synonimem przewinienia. (...) wina, gdy ją rozpatrywać osobno, daje się śledzić w różnych kierunkach: w kierunku etyczno-prawnej refleksji nad stosunkiem karalności do odpowiedzialności; w kierunku

²² Tamże.

etyczno-religijnej refleksji nad sumieniem delikatnym i skrupulatnym; wreszcie w kierunku psycho-religijnej refleksji nad piekłem świadomości obwinionej i skazanej²³.

Wszystkie wymienione przez Ricoeura kierunki analizy winy można wyeksplikować teologicznie. Człowiek jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest tak samo wezwany do realizacji własnej wolności, jak i świadom ciężaru tej powinności. Każde oddalenie od Boga, spowodowane grzechem, sprawia, że nasza *powinność* (jako debitum) staje się bez Chrystusa niewykonalna. Człowiek bezkrytycznie szuka dróg samousprawiedliwienia, czego przykładem jest współczesna kultura samousprawiedliwień i – w konsekwencji – akceptacji grzechu.

Wyjściem ze stanu winy nie może być ani zanegowanie jej teologicznego wymiaru, ani też próba zredukowania winy do chorobliwych stanów świadomości. Z chrześcijańskiej perspektywy odkupienia, tak ważnym dla pojmowania pokuty, zwłaszcza w jej sakramentalnym akcie spowiedzi, ludzka wina mieści się między odkupionym stanem człowieka i łęklwym sposobem jego realizacji, wynikłym ze skutków grzechu pierwotnego. Wina jako *debitum* jest egzystencjalnym doświadczeniem człowieka odkupionego, który wierząc Jezusowi Chrystusowi, nie tylko podejmuje jakąś niedookreśloną opcję przemiany życia, ale chce nadać nową formę swemu życiu. Owo nadawanie formy jest, według św. Pawła, nowa egzystencją w Chrystusie, angażującą zarówno sumienie chrześcijanina, jaki i życie cnotami teologicznymi oraz sakramentami. Tylko w tym sensie ludzkie *debitum*, to co człowiek winien jest Bogu, sobie i innym ludziom, ma szansę się zrealizować²⁴.

Tak pojęte poczucie powinności stawia człowieka wobec wyboru, który realizuje się tak samo poprzez podstawowy wybór Boga, jak i konkretne wybory ludzkiego sumienia. Sumienie jawi się z chrześcijańskiego punktu widzenia jako egzystencjalna zdolność do odpowiedzialnego podjęcia powinności. W tym sensie może być porównane do najskrytszego ośrodka i sanktuarium człowieka, w którym pozostaje on

²³ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 96.

²⁴ Por. I. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, dz. cyt., s. 196-197.

sam na sam z Bogiem²⁵. Głos Boga rozbrzmiewający w tym sanktuarium może zostać rozpoznany poprzez ludzki rozum, współdziałający zresztą z inteligencją emocjonalną człowieka.

W sumieniu, które podlega procesowi rozwoju i kształcenia, może człowiek poznać niedostatek wypełnienia własnej powinności. Jezus mówił o owocach, po których poznaje się drzewo (por. Mt 7, 17–19). Św. Paweł układa katalogi cnót i wad (por. Rz 6, 20–23; 7, 4n.; Ga 5, 19–22). Jeśli więc wina jest jakąś *spełnioną wewnętrznnością grzechu*²⁶, to dobre owoce, sprawności moralne i asceza moralna stanowią kamienie milowe pokuty chrześcijańskiej. Nie można jednak ich traktować w sensie ilościowym czy tym bardziej zewnętrznym. Nanizane powinny być na ciągłej gotowości do nawrócenia, które ułatwia wyznanie grzechów. Tak jak wina jest spełnioną wewnętrznnością grzechu, tak pokuta wymaga przyznania się do grzechu i ich wyznania przed Bogiem. Tu dochodzi do takiego stopnia uwewnętrznienia grzechu, które dotyka łaski darowania. Psalmiści Starego Testamentu doskonali znali moc takiego wyznania: „Uznaję bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną. Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą” (Ps 50, 5–6).

W wyznaniu grzechów dochodzi do połączenia dwóch ważnych dla pokuty chrześcijańskiej elementów: zdolności do oceny przez sumienie ciężaru grzechu oraz otwarcia na nowe życie. W ten sposób można uniknąć przekleństwa oskarżonej świadomości, które łatwo przekształca się czy to w skrupulatyzm, czy w bunt. Nowe życie w Chrystusie karmi się Jezusowym posłuszeństwem, które stało się *miłością do końca*. Istotą tak budującej tożsamość chrześcijańską pokuty staje się nie tyle zaufanie sobie, co „przyoblekanie się w Chrystusa” (por. Rz 13, 14).

W takim ujęciu pokuty nie dochodzi do pomieszania neurotycznego poczucia winy z posłuszeństwem nakazom i zakazom. W historii teologii moralnej zdarzało się, że walkę z grzechem ograniczano do egzekwowania nakazów i zakazów. Czasami pomijano psychologiczne

²⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele, *Gaudium et spes*, nr 16.

²⁶ Por. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 136.

uwarunkowania rozwoju człowieka i nie zawsze zwracano uwagę na fałszywe poczucie winy. Owocem tego bywało sumienie fałszywe, perfekcjonizm, czy redukcja pokuty do przestrzegania przepisów. Pokucie towarzyszył nadmierny pesymizm i uleganie fałszywemu poczuciu winy.

Ostatecznie pokuta chrześcijańska, która jest nieodzowna dla wypełnienia tego, co stało się powinnością chrześcijanina, polega nie tyle na wypełnieniu prawa, ile na realizacji miłości. Chrześcijańskie sumienie jest nie tylko sędzią, ale także świadkiem głosu Boga oraz stróżem bytowania ludzkiego. Ludzki los staje się drogą skruszonego człowieka, który wyznaje swoje grzechy i przyrzekając poprawę, wyraża nadzieję na darowanie winy. Psalmista ujął to doskonale: „Grzech mój wyznałem Tobie i nie ukryłem mej winy. Rzekłem <Wyznaję nieprawość mój a wobec Jahwe>, a Tyś darował winę mego grzechu” (Ps 31, 5). W konsekwencji przeżycie winy nie prowadzi do samonapędzającego się kołowrotu lęku. Łaska Boga bardziej obdarza człowieka, niż zubożył go grzech (por. Rz 5, 20).

W ten sposób wyznanie grzechów, którego chrześcijańskim wyrazem jest spowiedź sakramentalna, wieńczy drogę pokuty. Obejmuje ona zarówno cnotę pokuty, która z perspektywy *teologii ciała* polega na życiu *w ciele*, choć nie *wedle ciała*. Nie pomija realizmu trojakiej pożądlivosti, przeciwstawiając jej konkretne formy ascezy (uczynki pokutne) i odnajduje świeżość ducha w chrześcijańskim sakramencie pokuty. W ten sposób chrześcijańska praktyka *pokuty*, jako cnoty, uczynków pokutnych i sakramentalnego wyznania grzechów, potwierdza realizm *teologii ciała*.

Streszczenie

Autor artykułu podkreśla, że ten sam czas powstawania katechez środowych na temat *teologii ciała* (1979 – 1984) i adhortacji „Reconciliatio et paenitentia” (1984), wpłynął pozytywnie na rozwój chrześcijańskiej praktyki pokuty. *Teologia ciała*, zaproponowana przez Jana Pawła II, zwróciła uwagę na sposób integracji cielesności ludzkiej w strukturze

osoby, doprecyzowała teologiczne rozumienie pożądlivości oraz odróżniła prawdziwe poczucie winy od fałszywego. W artykule wyjaśnia się, że sposób integracji cielesności ludzkiej – życie w *ciele*, ale nie *według ciała* – buduje cnotę pokuty. Odpowiedzialne podejście do pożądlivości przywraca znaczenie uczynków pokutnych (modlitwa, post i jałmużna), natomiast sakramentalne wyznanie grzechów jest nieodzownym warunkiem radzenia sobie z ciężarem winy.

Repentance in the Perspective of Theology of the Body Summary

The article points out that the time of the formation of catechesis Wednesday on theology of the body (1979-1984) and the Apostolic Exhortation “Reconciliatio et Paenitentia” (1984), had a positive impact on the development of the Christian practice of penance. The theology of the body, proposed by Pope John Paul II drew attention to the way the integration of human flesh in the structure of the person, clarify theological understanding of lust and distinguished the true from the false guilt. The article explains that the way to integrate human flesh - life in the flesh, but not according to the flesh - builds the virtue of penance. Responsible approach to the meaning restores the lust of the works of penance (prayer, fasting and almsgiving), while the sacramental confession of sins is a prerequisite for coping with the burden of guilt.