



The Holy See

ADHORTACJA APOSTOLSKA OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA*

DO EPISKOPATU DUCHOWIEŃSTWA I WIERNYCH PO SYNODZIE BISKUPÓW
O POJEDNANIU I POKUCIE W DZISIEJSZYM POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA

Spis treści

- WPROWADZENIE. POWSTANIE I ZNACZENIE DOKUMENTU
 - CZĘŚĆ PIERWSZA. NAWRÓCENIE I POJEDNANIE OBOWIĄZKIEM I ZADANIEM KOŚCIOŁA
 - ROZDZIAŁ PIERWSZY. PRZYPOWIEŚĆ O POJEDNANIU
 - ROZDZIAŁ DRUGI. U ŹRÓDEŁ POJEDNANIA
 - ROZDZIAŁ TRZECI. INICJATYWA BOGA I POSŁUGA KOŚCIOŁA
 - CZĘŚĆ DRUGA. MIŁOŚĆ WIĘKSZA NIŻ GRZECH
 - ROZDZIAŁ PIERWSZY. TAJEMNICA GRZECHU
 - ROZDZIAŁ DRUGI. „MYSTERIUM PIETATIS”
 - CZĘŚĆ TRZECIA. DUSZPASTERSTWO POKUTY I POJEDNANIA
 - ROZDZIAŁ PIERWSZY. ŚRODKI I DROGI PROWADZĄCE DO POKUTY I POJEDNANIA
 - ROZDZIAŁ DRUGI. SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA
 - ZAKOŃCZENIE
-

WPROWADZENIE POWSTANIE I ZNACZENIE DOKUMENTU

1. Mówienie o POKUCIE I POJEDNANIU jest dla współczesnych mężczyzn i kobiet wezwaniem do odnalezienia na nowo, w przekładzie na ich własny język, owych słów, którymi nasz Zbawiciel i Mistrz, Jezus Chrystus, zechciał rozpocząć swoje przepowiadanie: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię”¹, czyli przyjmijcie radosną nowinę o miłości, o przybraniu za synów Bożych, a więc o braterstwie.

Dlaczego Kościół powraca do tego tematu i tego wezwania? Pragnienie lepszego poznania i zrozumienia współczesnego człowieka i świata, rozwiązania ich zagadki i odsłonięcia ich tajemnicy, rozpoznania czynników dobra i zła, które w nich działają, już od pewnego czasu skłania wielu ludzi do zwrócenia ku temu człowiekowi i temu światu uważnego spojrzenia. Jest to spojrzenie historyka i socjologa, filozofa i teologa, psychologa i humanisty, poety i mistyka: jest to nade wszystko zatroskane, choć pełne nadziei, spojrzenie pasterza.

Takie spojrzenie widoczne jest w sposób wybitny na każdej stronie doniosłej Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes*, o Kościele w świecie współczesnym, a zwłaszcza w jej obszernym i wnikliwym *Wprowadzeniu*. Widoczne jest ono ponadto w licznych dokumentach podyktowanych mądrością i miłością pasterską moich czcigodnych Poprzedników, których wielkie pontyfikaty zostały naznaczone historycznym i profetycznym wydarzeniem Soboru Powszechnego Watykańskiego II.

Niestety, przed wzrokiem pasterza, podobnie jak przed wzrokiem innych ludzi, wśród różnych cech znamionujących współczesny świat i współczesną ludzkość jawi się obecność licznych, głębokich, bolesnych podziałów.

Świat rozbity

2. Podziały te ujawniają się w stosunkach pomiędzy poszczególnymi ludźmi, pomiędzy grupami, ale także w wymiarze większych zbiorowości: w gorączkowym dążeniu do hegemonii narody powstają przeciwko narodom, istnieją bloki przeciwstawnych sobie państw. Bez trudu można określić konflikty znajdujące się u korzeni rozdarcia, które zamiast być rozwiązywane na drodze dialogu, zaostrzają się w konfrontacji i sporach.

Badając czynniki sprawcze podziału uważni obserwatorzy stwierdzają wielką ich różnorodność: od rosnącej nierówności zachodzącej pomiędzy grupami, klasami społecznymi i krajami po zagorzałe antagonizmy ideologiczne; od przeciwstawnych interesów gospodarczych do polaryzacji politycznej; od różnic szczepowych do dyskryminacji z przyczyn społeczno-religijnych. Zresztą niektóre, dziejące się na oczach wszystkich fakty, są jakby żalosnym obliczem podziału, z którego się wywodzą, odsłaniając jego powagę z całą wyrazistością. Spośród tak wielu bolesnych zjawisk społecznych naszych czasów można tu przypomnieć:

— deptanie podstawowych praw osoby ludzkiej, a przede wszystkim prawa do życia i do egzystencji godnej człowieka, co jest tym bardziej oburzające, gdy towarzyszy temu, niespotykana dotąd, czysto retoryczna obrona tych właśnie praw;

— zasadzki i naciski stosowane przeciwko wolności jednostek i zbiorowości, nie wyłączając wolności posiadania, wyznawania i praktykowania własnej wiary, która to wolność jest może bardziej naruszana i zagrożona;

- różne formy dyskryminacji: rasowej, kulturalnej, religijnej itd.;
- przemoc i terroryzm;
- stosowanie tortur oraz niesprawiedliwych i bezprawnych form represji;
- nagromadzenie broni konwencjonalnej bądź atomowej, wyścig zbrojeń, przy wielkim nakładzie środków, które mogłyby służyć ulżeniu niezawinionej nędzy ludów o niższym poziomie społecznym i ekonomicznym;
- niesprawiedliwy podział zasobów świata i dóbr cywilizacji, osiągający swój szczyt w danym modelu organizacji społecznej, który sprawia, że coraz bardziej powiększa się różnica między warunkami życia ludzi bogatych i ludzi biednych². Przewrotna siła tego podziału czyni ze świata, w którym żyjemy, świat rozbity³ już u samych jego podstaw.

Z drugiej strony nie należy się dziwić, że w samej strukturze Kościoła, który nie utożsamiając się ze światem ani nie będąc ze świata, jest jednak wszczepiony w świat i prowadzi *dialog ze światem*⁴, dostrzega się echa i znaki podziału, który rani społeczeństwo ludzkie. Poza rozłamami wśród wspólnot chrześcijańskich, nękającymi je od wieków, Kościół dzisiaj w swym łonie tu i ówdzie doświadcza podziałów między składającymi się nań i uzupełniającymi komponentami, które spowodowane są odmiennością spojrzenia lub wyboru na polu doktrynalnym i pastoralnym⁵.

Również te podziały mogą niekiedy wydawać się nieuleczalne. Jakkolwiek rozdarcia te wywołują wrażenie już na pierwszy rzut oka, to jednak tylko sięgając w głąb można wyodrębnić ich przyczynę: tkwi ona w wewnętrznej *ranie* człowieka. W świetle wiary nazywamy ją grzechem: począwszy od *grzechu pierworodnego*, który każdy nosi w sobie od urodzenia jako dziedzictwo otrzymane od praojców, aż po grzech, który popełnia, nadużywając własnej wolności.

Tęsknota za pojednaniem

3. Już jednak to samo badawcze spojrzenie, jeżeli dość przenikliwe, docierając do samej istoty podziału odkrywa u Judzi dobrej woli i u prawdziwych chrześcijan wyraźne pragnienie, aby naprawić pęknięcia, zabliznić rany i aby na wszystkich poziomach przywrócić zasadniczą jedność. Pragnienie takie wywołuje u wielu prawdziwą tęsknotę za pojednaniem, nawet jeżeli to wyrażenie nie jest używane.

To, że pojednanie mogłoby stać się doskonałą dźwignią prawdziwej przemiany społeczeństwa, dla jednych jest niemal utopią, podczas gdy dla innych stanowi przedmiot mozolnych osiągnięć, a zatem cel, który przy poważnym zaangażowaniu myśli i czynów można osiągnąć. W każdym przypadku, dążenie do szczerego i trwałego pojednania jest niewątpliwie w naszym społeczeństwie czymś istotnym, jako odbicie niezłomnej woli pokoju; jest ono — choć brzmi to paradoksalnie — tak żywotne, jak groźne są czynniki podziału.

Jednakże pojednanie nie może być mniej głębokie niż sam rozłam. Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech.

Spojrzenie Synodu

4. Każda zatem instytucja czy organizacja nastawiona na służenie człowiekowi i której celem jest zbawienie człowieka rozumianego w jego podstawowych wymiarach, winny wnikliwie zgłębić sprawę pojednania po to, ażeby zrozumieć jego znaczenie i pełny zakres, oraz wyprowadzić z tego konieczne wnioski praktyczne.

Z takiego spojrzenia nie mógł Kościół Jezusa Chrystusa zrezygnować. Z poświęceniem matki i mądrością nauczyciela, zatroskany i czujny, pilnie szuka on w społeczeństwie nie tylko oznak podziału, ale i nie mniej wymownych i ważnych oznak dążenia do pojednania. Kościół wie bowiem, że jemu w sposób szczególny została dana możliwość i powierzone posłannictwo ukazywania prawdziwego, głęboko religijnego znaczenia i pełnego wymiaru pojednania, oraz już przez to samo przyczyniania się do wyjaśnienia podstawowych kategorii jedności i pokoju.

Moi Poprzednicy nieustannie głosili pojednanie, zachęcali do pojednania całą ludzkość, wszystkie stany, każdą część wspólnoty Judzkiej, w której dostrzegali rozdarcie i podział⁶. Ja także, kierowany wewnętrznym nakazem, pochodzącym — jestem o tym przekonany — z Bożego natchnienia i zgodnym z wołaniem ludzkości, pragnąłem w dwojaki sposób, jednakowo uroczysty i zobowiązujący, ukazać temat pojednania w całej ostrości: najpierw, zwołując VI Sesję Generalną Synodu Biskupów, a następnie, czyniąc zeń ośrodek Roku Jubileuszowego, ogłoszonego dla uczczenia 1950 rocznicy Odkupienia⁷. Wyznaczając Synodowi temat, podzielałem w zupełności opinię zawartą w sugestjach wielu moich Braci w biskupstwie, to znaczy wybrałem ów tak bogaty temat *pojednania* w ścisłym powiązaniu z tematem *pokuty*⁸.

Termin i samo pojęcie *pokuty* są bardzo złożone. Jeżeli powiążemy je z *metanoia*, do której odwołują się synoptycy, wówczas *pokuta* oznacza wewnętrzną *przemianę serca* pod wpływem Słowa Bożego i w perspektywie królestwa Bożego⁹. Ale *pokuta* oznacza również *przemianę życia* zgodnie z przemianą serca, i w tym znaczeniu *czynienie pokuty* dopełnia się *w owocach pokuty godnych nawrócenia*¹⁰; *całe życie staje się procesem nawrócenia, a zatem zmierza do stałego postępu ku lepszemu*. *Czynienie pokuty* zatem jest czymś autentycznym i skutecznym jedynie wówczas, gdy wyraża się w *aktach i czynach pokutnych*. W tym sensie *pokuta* w chrześcijańskim słowniku teologicznym i duchowym oznacza *ascezę*, to jest *konkretny i codzienny wysiłek* człowieka wspartego łaską Bożą, aby stracić swe życie dla Chrystusa, co jest jedynym sposobem, by je zyskać¹¹; aby porzucić *dawnego człowieka* i przyoblec człowieka *nowego*¹²; *aby przewyciężyć w sobie to, co cielesne*, by zwyciężyło to, co jest *duchowe*¹³; aby nieustannie wznosić się od rzeczy, które są na *ziemi*, do tych, które są w *górze*, gdzie przebywa Chrystus¹⁴. Pokuta jest zatem *nawróceniem, które przechodzi z serca do czynów*, a więc do całego chrześcijańskiego życia.

W każdym z tych znaczeń *pokuta* jest ściśle połączona z *pojednaniem*, ponieważ 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.

Dokument będący podstawą prac Synodu (zwany także *Lineamenta*), przygotowany jedynie w celu ukazania tematu i podkreślenia w nim pewnych zasadniczych aspektów, umożliwił Wspólnotom kościelnym na całym świecie rozważanie przez blisko dwa lata tych aspektów zagadnienia nawrócenia i pokuty, które interesują wszystkich, i zarazem czerpanie z niego nowego zapału do życia i do chrześcijańskiego apostołstwa. Rozważanie to zostało pogłębione następnie w bezpośrednim przygotowaniu do prac synodalnych dzięki *Instrumentum laboris*, który został rozesłany niezwłocznie biskupom i ich współpracownikom. Przez cały wreszcie miesiąc Ojcowie Synodu, wspomagani przez osoby powołane do udziału w posiedzeniach synodalnych, rozpatrywali z wielkim poczuciem odpowiedzialności sam temat oraz liczne i zróżnicowane zagadnienia z nim związane. Z obrad, ze wspólnych dociekań, z mozolnego i dokładnego poszukiwania zebrano wielki i cenny skarb, którego istotne treści zostały zawarte w końcowych *Propositiones*.

Spojrzenie Synodu nie pomija aktów pojednania (pewne z nich przechodzą jakby niezauważone w swej powszedniości), które w różnej mierze służą usuwaniu niezliczonych napięć, przewyciężaniu rozlicznych konfliktów i pokonywaniu małych i wielkich podziałów, przywracając jedność. Głównym jednak przedmiotem troski Synodu było odnalezienie w głębi tych poszczególnych aktów ich ukrytego korzenia, pojednania rzecz można „źródłowego”, które dokonuje się w sercu i w świadomości człowieka.

Charyzmat i zarazem oryginalność Kościoła w tym co dotyczy pojednania, niezależnie od poziomu, na jakim ma się ono dokonywać, tkwią w tym, że sięga on zawsze do owego pojednania źródłowego. Na mocy bowiem swego zasadniczego posłannictwa Kościół poczuwa się do obowiązku dotarcia do korzeni pierwotnego rozdarcia grzechowego, aby uzdrowić w nich i poniekąd przywrócić także pojednanie pierwohle, będące skuteczną zasadą każdego prawdziwego pojednania. To też Kościół miał na myśli i za pośrednictwem Synodu przedłożył.

O tym pojednaniu mówi Pismo Święte, zachęcając nas do czynienia wszelkich wysiłków zmierzających w tym kierunku¹⁵; mówi nam jednak również, że jest ono przede wszystkim miłosiernym darem Boga dla człowieka¹⁶. Historia Zbawienia — całej ludzkości i każdego człowieka w każdym czasie — jest przedziwną historią pojednania, w której Bóg, jako Ojciec, przez Krew i Krzyż swego Wcielonego Syna pojednał z sobą świat, rodząc w ten sposób nową wspólnotę pojednanych.

Pojednanie staje się konieczne, gdyż przez grzech nastąpił rozłam, z którego wywodzą się wszystkie inne formy rozłamu wewnątrz człowieka i wokół niego. Pełne pojednanie jednak

wymaga koniecznie uwolnienia od grzechu, który musi być całkowicie wykorzeniony. A zatem ścisła wewnętrzna więź głęboko łączy *nawrócenie i pojednanie*: niemożliwe jest rozdzielanie tych dwóch rzeczywistości czy też mówienie o jednej a przemilczanie drugiej.

Synod mówił równocześnie o pojednaniu całej rodziny ludzkiej i o nawróceniu serca każdego człowieka, o jego powrocie do Boga, pragnąc dać wyraz przekonaniu i głosić, że jedność ludzi nie dokona się bez wewnętrznej przemiany każdego z osobna. *Osobiste nawrócenie* jest konieczną drogą do *zgody pomiędzy ludźmi*¹⁷. Gdy Kościół ogłasza radosną nowinę o pojednaniu czy też proponuje urzeczywistnienie jej poprzez Sakramenty, wykonuje prawdziwie swą funkcję prorocką, ujawniając zatrute źródła wszelkiego zła w człowieku, wskazując gdzie są korzenie podziału i budząc nadzieję na przewyciężenie napięć i konfliktów, aby doprowadzić do braterstwa, zgody i pokoju na wszystkich poziomach i we wszystkich klasach i warstwach ludzkiej społeczności. Kościół przemienia dziejową sytuację nienawiści i przemocy w cywilizacji miłości. Ofiarowuje wszystkim ewangeliczną i sakramentalną zasadę pierwotnego i podstawowego pojednania, z którego wezmą początek wszelkie inne znaki czy akty pojednania, również na poziomie społecznym.

O tym właśnie pojednaniu, które jest owocem nawrócenia, mówi obecna Adhortacja Apostolska. Jak to miało bowiem miejsce na trzech poprzednich zebraniach Synodu — także tym razem sami Ojcowie zachcieli powierzyć Biskupowi Rzymu, Pasterzowi Kościoła powszechnego i Głowie Kolegium Biskupiego, jako Przewodniczącemu Synodu, wnioski końcowe pracy synodalnej. Jako doniosły i wdzięczny obowiązek mego posługiwania przyjąłem zadanie zaczerpnięcia z olbrzymiego bogactwa Synodu, aby ofiarować Ludowi Bożemu owoc samego Synodu: orędzie doktrynalne i pastoralne na temat *pokuty i pojednania*. W pierwszej przeto części zajmę się Kościołem w spełnianej przez niego misji pojednania, w dziele nawracania serc do ponownego spotkania człowieka i Boga, człowieka z bratem, człowieka z całym stworzeniem. W drugiej części przedstawiona zostanie podstawowa przyczyna każdego rozłamu czy podziału pomiędzy ludźmi i, przede wszystkim, w odniesieniu do Boga: grzech. W końcu wskażę te środki, które pozwalają Kościołowi popierać i ożywiać pełne pojednanie ludzi z Bogiem, a w konsekwencji ludzi pomiędzy sobą.

Dokument, który teraz przekazuję synom i córkom Kościoła, a także wszystkim wierzącym czy niewierzącym, którzy patrzą na Kościół z zainteresowaniem i bez uprzedzeń, chce być należną odpowiedzią na prośbę Synodu. Jest on jednak również — muszę to stwierdzić w imię prawdy i sprawiedliwości — dziełem samego Synodu. Treść każdej stronicy wywodzi się bowiem z niego: z dalszych i bliższych do niego przygotowań, z *Dokumentu roboczego*, z wypowiedzi w auli synodalnej i w *circuli minores*, a nade wszystko z *63 Propositiones*: jest w nim zawarty owoc wspólnej pracy Ojców, wśród których nie zabrakło przedstawicieli Kościołów Wschodnich, których dziedzictwo teologiczne, duchowe i liturgiczne jest tak bogate i czcigodne również w interesującej nas dziedzinie. Poza tym Rada Sekretariatu Synodu na dwóch ważnych posiedzeniach oceniła rezultaty i orientacje zebrań synodalnych zaraz po ich zakończeniu, aby ujawnić dynamikę wyżej

wspomnianych *Propositiones*, a następnie wskazała, jak najlepiej można zredagować niniejszy Dokument. Wdzięczny jestem wszystkim, którzy wykonali tę pracę. Wierny memu posłannictwu pragnę tu przekazać to, co w skarbie doktrynalnym i pastoralnym Synodu wydaje mi się opatrnościowe dla życia wielu ludzi w tej wspaniałej i trudnej godzinie dziejowej.

Warto to uczynić — i rzecz będzie miała szczególne znaczenie — gdy jeszcze żywe są wspomnienia Roku Świętego, całkowicie przeżywanego pod znakiem pokuty, nawrócenia i pojednania. Oby ta Adhortacja, powierzona Braciom w biskupstwie oraz ich współpracownikom, Kapłanom i Diakonom, Zakonnikom i Zakonnicom, wszystkim Wiernym, ludziom prawego sumienia, była nie tylko narzędziem oczyszczenia, wzbogacenia i pogłębienia osobistej wiary, ale również zaczynem wzrostu, w sercu świata, pokoju i braterstwa, nadziei i radości; tych wartości, które mają swój początek w Ewangelii usłyszanej i przyjętej, przemyślanej, praktykowanej i przeżywanej dzień po dniu na wzór Maryi, Matki Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego podobało się Bogu pojednać wszystko z sobą¹⁸.

CZĘŚĆ PIERWSZA
NAWRÓCENIE I POJEDNANIE OBOWIĄZKIEM I ZADANIEM KOŚCIOŁA
ROZDZIAŁ PIERWSZY
PRZYPOWIEŚĆ O POJEDNANIU

5. Na początku tej Adhortacji Apostolskiej myślę o tym pięknym fragmencie Ewangelii według św. Łukasza, który próbowałem już przedstawić w poprzednim moim Dokumencie¹⁹. Jest to przypowieść o synu marnotrawnym²⁰.

„Pewien człowiek miał dwóch synów. Młodszy z nich rzekł do ojca: «Ojcze, daj mi część majątku, która na mnie przypada»”, opowiada Jezus, przedstawiając dramatyczne losy tego młodzieńca: awanturnicze odejście z domu ojca, utratę całego mienia w życiu rozrzutnym i pustym, mroczne dni oddalenia i głodu, a co więcej, utratę godności, upokorzenie i wstyd; wreszcie tęsknotę za własnym domem, odwagę powrotu doń i przyjęcie przez ojca. Ojciec oczywiście nie zapomniał o synu, przeciwnie, zachował dlań całą miłość i szacunek. Tak zawsze czekał na niego, a teraz ściska go, przygotowując uroczyste powitanie tego, który „był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się”.

Człowiek — każdy człowiek — jest tym synem marnotrawnym: owładnięty pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie; ulegający pokusie; zawiedziony ową pustką, która zafascynowała go jak miraż; samotny, zniesławiony, wykorzystany, gdy próbuje zbudować świat tylko dla siebie; w głębi swej nędzy udręczony pragnieniem powrotu do jedności z Ojcem. Jak ojciec z przypowieści, Bóg wypatruje powrotu syna, gdy powróci przygarnia go do serca i zastawia stół dla uczczenia ponownego spotkania, w którym Ojciec i bracia świętują pojednanie.

To, co najbardziej uderza w przypowieści, to uroczyste i pełne miłości przyjęcie przez ojca syna, który powraca: znak miłosierdzia Boga, zawsze gotowego przebaczyć. Powiedzmy to od razu:

pojednanie jest przede wszystkim *darem Ojca niebieskiego*.

... do brata, który pozostał w domu

6. Przypowieść ukazuje również starszego brata, który odmawia udziału w uczcie. Wyrzuca młodszemu jego ucieczkę, zaś ojcu — przyjęcie zgotowane marnotrawnemu synowi, podczas gdy jemu, uległemu i pracowitemu, wiernemu wobec ojca i domu, nigdy nie pozwolono — jak mówi — zabawić się z przyjaciółmi. Oznacza to, że nie pojmuje dobroci ojca. A dopóki ten brat, zbyt pewny siebie i swych zasług, zazdrosny i pogardliwy, pełen goryczy i gniewu, nie nawraca się i nie jedna z ojcem i bratem, Uczta nie jest jeszcze w pełni świętowaniem spotkania i odnalezienia.

Człowiek — każdy człowiek — jest również tym starszym bratem. Egoizm czyni go zazdrosnym, zatwardza jego serce, zaślepia i zamyka na innych oraz na Boga. Łagodność i miłosierdzie ojca drażnią go i gniwają; szczęście odnalezionego brata ma dla niego posmak goryczy²¹. Także pod tym względem musi się on przemienić, aby doszło do pojednania.

Przypowieść o synu marnotrawnym jest nade wszystko niewypowiedzianą historią wielkiej miłości Ojca — Boga, który ofiarowuje wracającemu doń synowi dar pełnego pojednania. Ukazując w osobie starszego brata egoizm, który dzieli między sobą braci, staje się również historią rodziny ludzkiej: ukazuje nasze położenie i wytycza drogę, którą trzeba przebyć. Syn marnotrawny, w swym pragnieniu nawrócenia, powrotu w ojcowskie ramiona i uzyskania przebaczenia, wyobraża tych ludzi, którzy w głębi sumienia odczuwają tęsknotę za pojednaniem na wszystkich poziomach i bez zastrzeżeń, i którzy przeczuwają z wewnętrzną pewnością, że jest ona możliwa jedynie wówczas, gdy wypływa z pierwszego i podstawowego pojednania, poprzez które człowiek, przyjąwszy nieskończone miłosierdzie Boże, powraca z daleka do synowskiej przyjaźni z Bogiem. Przypowieść zaś odczytana w perspektywie drugiego syna, odmalowuje sytuację podzielonej przez egoizm rodziny ludzkiej, rzuca światło na trudność w zaspokojeniu pragnienia i tęsknoty za rodziną pojednaną i zjednoczoną; przypomina więc o konieczności głębokiej przemiany serc poprzez odkrycie na nowo miłosierdzia Ojca, i przez zwycięstwo nad niezrozumieniem i wrogością między braćmi.

W świetle tej niewyczerpanej przypowieści o miłosierdziu, które gładzi grzech, Kościół, podejmując zawarte w niej wezwanie, pojmuje swoją misję jako działanie — śladem Chrystusa — dla nawrócenia serc i pojednania ludzi z Bogiem, a także między sobą — dwóch rzeczywistości wewnętrznie ze sobą połączonych.

ROZDZIAŁ DRUGI U ŹRÓDEŁ POJEDNANIA

W świetle Chrystusa — Sprawcy pojednania

7. Jak widać z przypowieści o synu marnotrawnym, pojednanie jest *darem Boga* i Jego *inicjatywą*. Ale wiara nasza uczy, że ta inicjatywa dopełnia się w tajemnicy Chrystusa Odkupiciela, Sprawcy

pojednania, który wyzwala człowieka z grzechu w każdej jego postaci. Św. Paweł nie waha się twierdzić, że w tym zadaniu i urzędzie streszcza się niezrównane posłannictwo Jezusa z Nazaretu, Słowa i Syna Bożego, który stał się człowiekiem.

I my także możemy wyjść z tej *centralnej tajemnicy ekonomii zbawienia*, która jest również kluczowym punktem chrystologii Apostoła. „Jeżeli bowiem, będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna — pisze do Rzymian — to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie. I nie tylko to — ale i chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliście pojednanie”²². Ponieważ zaś „w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat”, Paweł w natchnieniu napomina chrześcijan z Koryntu: „pojednajcie się z Bogiem!”²³.

O takiej misji jednania poprzez śmierć na Krzyżu mówił innymi słowami ewangelista Jan, zaznaczając, że Chrystus miał umrzeć, „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno”²⁴.

A św. Paweł pozwala nam jeszcze zobaczyć dzieło Chrystusa w wymiarach kosmicznych, gdy pisze, że w Nim Ojciec pojednał ze sobą wszystkie stworzenia, i te na ziemi, i te w niebiosach²⁵. Słusznie można powiedzieć o Chrystusie Odkupicielu, że „w czasie gniewu stał się okupem” (pojednaniem)²⁶ i jeżeli jest „naszym pokojem”²⁷, to jest także naszym pojednaniem.

Słusznie zatem Jego męka i śmierć, sakramentalnie ponawiane w Eucharystii, nazywane są w liturgii „Ofiarą pojednania”²⁸; pojednania z Bogiem i z braćmi, skoro sam Jezus naucza, że braterskie pojednanie winno się dokonać przed złożeniem ofiary²⁹.

Mamy więc prawo, wychodząc od tych i innych ważnych i wymownych tekstów Nowego Testamentu, skoncentrować rozważanie nad całą tajemnicą Chrystusa wokół Jego misji jednania.

Pragnę przeto wypowiedzieć raz jeszcze wiarę Kościoła w akt odkupieńczy Chrystusa, w tajemnicę paschalną Jego śmierci i zmartwychwstania jako przyczyny sprawczej pojednania człowieka w podwójnym aspekcie uwolnienia od grzechu i wspólnoty łaski z Bogiem.

Właśnie wobec bolesnego obrazu podziałów i trudności pojednania *pomiędzy ludźmi*, zachęcam do spojrzenia na *Mysterium Crucis* jako na najwyższy dramat, w którym Chrystus pojmuje i przeżywa aż do dna dramat oddalenia człowieka od Boga, wołając słowami Psalmisty: „Boże mój, Boże: mój, czemuś Mnie opuścił?”³⁰ i w tym samym czasie dokonuje naszego pojednania. Spojrzenie utkwione w tajemnicy Golgoty winno zawsze przypominać nam ów *wymiar „wertykalny”* podziału i pojednania w odniesieniu do stosunku człowiek-Bóg, który w świetle wiary zawsze jest ważniejszy aniżeli *wymiar „horyzontalny”*, to jest niż rzeczywistość podziału i konieczność pojednania pomiędzy ludźmi. Wiemy bowiem, że takie pojednanie między nimi nie jest i nie może być niczym innym, jak tylko owocem odkupieńczego aktu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, aby pokonać królestwo grzechu, przywrócić przymierze z Bogiem i w ten sposób

zburzyć „rozdzielający mur”³¹, wzniesiony przez grzech pomiędzy ludźmi.

Kościół niosący pojednanie

8. Jednakże — jak powiedział św. Leon, Papież, mówiąc o męce Chrystusa — „wszystko to, co Syn Boży uczynił i czego nauczał dla pojednania świata, znamy nie tylko z historii Jego przeszłych czynów, ale również doznajemy skutków tego, co dokonuje obecnie”³². Doznajemy pojednania dokonanego w Jego człowieczeństwie w skuteczności świętych tajemnic sprawowanych przez Kościół, za który oddał On siebie samego, i który ustanowił znakiem i narzędziem zbawienia.

Stwierdza to św. Paweł pisząc, że Bóg dał Apostołom Chrystusa udział w swym dziele jednania. „Bóg zlecił nam — mówi — posługę jednania ... i słowo jednania”³³.

W dłonie i usta Apostołów, swoich wysłanników, Ojciec złożył miłosiernie *posługę jednania*, którą wypełniają oni w sposób jedyny na mocy władzy działania „in persona Christi”. Ale i całej wspólnocie wierzących, całej strukturze Kościoła powierzone zostało „słowo jednania”, czyli zadanie czynienia wszystkiego, co możliwe, by dawać świadectwo o pojednaniu i by sprawiać je w świecie.

Można powiedzieć, że i Sobór Watykański II, definiując Kościół jako „sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” oraz podkreślając jego obowiązek dążenia do „pełnej jedności w Chrystusie” tych ludzi, którzy są „złączeni dziś ściśle różnego rodzaju więzami”³⁴, potwierdza, że winien on przede wszystkim dążyć do doprowadzenia ludzi do pełnego pojednania.

W ścisłym powiązaniu z posłannictwem Chrystusa można zatem streścić bogatą i złożoną misję Kościoła w zadaniu dla niego centralnym — jednania człowieka: z Bogiem, z samym sobą, z braćmi, z całym stworzeniem; i to w sposób trwały, gdyż — jak powiedziałem kiedy indziej „Kościół ze swej natury zawsze niesie pojednanie”³⁵.

Kościół dokonuje dzieła pojednania, gdy głosi orędzie pojednania, jak zawsze czynił w swych dziejach, od Soboru apostołskiego w Jerozolimie³⁶ aż po ostatni Synod i niedawno obchodzony Jubileusz Odkupienia. Oryginalność tego przepowiadania polega na tym, że według nauki Kościoła *pojednanie* jest ściśle powiązane z nawróceniem serca: jest to konieczna droga do osiągnięcia porozumienia pomiędzy ludźmi.

Kościół dokonuje także dzieła pojednania ukazując człowiekowi drogi i ofiarowując mu środki do wspomnianego wyżej poczwórnego pojednania. Te drogi to nawrócenie serca i zwycięstwo nad grzechem egoizmu czy niesprawiedliwości, dominowania czy wyzysku bliźniego, przywiązania do dóbr materialnych czy niepohamowanej pogoni za przyjemnością. Środki — to wierne i pełne miłości słuchanie Słowa Bożego, modlitwa osobista i wspólnotowa, a nade wszystko Sakramenty, prawdziwe znaki i narzędzia pojednania, zaś wśród nich w tym aspekcie na plan pierwszy wysuwa

się ten, który słusznie nazywamy Sakramentem Pojednania lub Pokuty, do którego jeszcze powrócę.

Kościół pojednany

9. Zastugą mego czcigodnego Poprzednika, Pawła VI, jest jasne określenie tego, że Kościół — aby ewangelizować — musi sam być ewangelizowany, to znaczy otwarty na całościowe i pełne orędzie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, na słuchanie jej i wprowadzanie w życie³⁷. Ja również, zbierając w jeden organiczny dokument rozważania IV Zgromadzenia Generalnego Synodu, mówiłem o Kościele, który katechizuje siebie na tyle, na ile przeprowadza katechezę³⁸.

Nie waham się teraz podjąć tej współzależności w zastosowaniu do omawianego tu tematu, aby stwierdzić, że Kościół, chcąc być sprawcą *pojednania*, winien stawać się *Kościółem pojednanym*. W tym prostym i przejrzystym określeniu kryje się przekonanie, że Kościół dla głoszenia i coraz skuteczniejszego ukazywania światu wezwania, aby się pojednał, winien stawać się coraz bardziej wspólnotą (choćby była jak „mała trzódka” pierwszych wieków) uczniów Chrystusowych, których jednoczy obowiązek nawracania się stale do Pana, i życia godnego nowych ludzi, w duchu i praktykowaniu pojednania.

Ludziom współczesnym, tak wrażliwym na konkretne świadectwo życia, Kościół winien dawać przykład pojednania przede wszystkim w swoim łonie; dlatego wszyscy musimy pracować nad uspokojeniem umysłów, zmniejszeniem napięć, przewyciężeniem podziałów, uzdrowieniem ran zadawanych sobie niekiedy wzajemnie przez braci, gdy zaostrza się różnice stanowisk w dziedzinie spraw dyskusyjnych; szukać natomiast jedności w tym, co jest podstawowe dla wiary i życia chrześcijańskiego, w myśl starożytnej maksymy: *In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas*.

Według tego samego kryterium Kościół winien urzeczywistniać również swój wymiar ekumeniczny. Kościół jest bowiem świadomy, że dla osiągnięcia całkowitego pojednania winien iść drogą poszukiwania jedności między tymi, którzy szczytą się mianem chrześcijan, ale także jako Kościoły czy Wspólnoty są odłączeni jedni od drugich i od Kościoła rzymskiego. Kościół ten poszukując takiej jedności, która byłaby owocem i wyrazem prawdziwego pojednania, nie zamierza opierać jej ani na ukrywaniu spraw, które dzielą, ani na łatwych, bo powierzchownych i nietrwałych, kompromisach. Jedność musi być wynikiem prawdziwego nawrócenia wszystkich, wzajemnego przebaczenia, dialogu teologicznego i braterskich stosunków, modlitwy i pełnej uległości wobec działania Ducha Świętego, który jest także *Duchem pojednania*.

Kościół wreszcie, aby móc nazwać się w pełni pojednanym, coraz bardziej poczuwa się do obowiązku niesienia Ewangelii poprzez krzewienie „zbawczego dialogu”³⁹ wszystkim ludom, owym rozległym środowiskom ludzkim we współczesnym świecie, które nie podzielają jego wiary, i które po prostu na skutek rosnącego sekularyzmu odnoszą się do niego z rezerwą, z zimną obojętnością — jeżeli nie są mu wrogie i nie prześladują go.

Kościół czuje się zobowiązany powtarzać wszystkim za św. Pawłem: „pojednajcie się z Bogiem!”⁴⁰.

W każdym przypadku Kościół popiera pojednanie *w prawdzie*, wiedząc dobrze, że ani pojednanie ani jedność nie mogą istnieć poza prawdą lub wbrew niej.

ROZDZIAŁ TRZECI INICJATYWA BOGA I POSŁUGA KOŚCIOŁA

10. Jako Wspólnota pojednana i sprawiająca pojednanie, Kościół nie może zapominać o tym, że u źródeł jego daru i jego posłannictwa jednania leży pełna współczującej miłości i miłosierdzia inicjatywa Boga, który jest miłością⁴¹ i który z miłości stworzył ludzi⁴²; stworzył ich, aby żyli w przyjaźni z Nim i w jedności z sobą.

Pojednanie pochodzi od Boga

Bóg pozostaje wierny swemu odwiecznemu zamysłowi także wówczas, gdy człowiek, popychany przez Złego⁴³ i pociągnięty własną pychą, nadużywa wolności danej mu ku miłowaniu i wielkodusznemu poszukiwaniu dobra, i odmawia posłuszeństwa swemu Panu i Ojcu; również wówczas, gdy człowiek zamiast odpowiedzieć miłością na miłość Boga, przeciwstawia się Mu niczym rywalowi, łudząc się i przeceniając swe siły i w następstwie zrywając stosunki z Tym, który go stworzył. *Bóg, mimo tej przewrotności człowieka, pozostaje wierny w miłości.* Z pewnością opowieść o rajskim ogrodzie każe nam rozważać tragiczne następstwa odrzucenia Ojca, którymi są wewnętrzny nieład w człowieku i zerwanie harmonii pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy bratem a bratem⁴⁴. Pełna wymowy jest również przypowieść ewangeliczna o dwóch synach, którzy na różny sposób oddalają się od ojca, wykopując przepaść między sobą. Odrzucenie ojcowskiej miłości Boga i Jego daru miłości zawsze leży u podstaw podziałów w łonie ludzkości.

Wiemy jednakże, że Bóg „bogaty w miłosierdzie”⁴⁵, jak ojciec z przypowieści, nie zamyka serca dla żadnego ze swych synów. Oczekuje na nich, szuka ich, odnajduje tam, gdzie odmowa udziału we wspólnocie więzi ich w odosobnieniu i podziale, wzywa ich, by gromadzili się wokół Jego stołu w świątecznej radości przebaczenia i pojednania.

Ta inicjatywa Boga urzeczywistnia się i objawia w odkupieńczym akcie Chrystusa, który promieniuje na świat poprzez posługę Kościoła.

Wiara mówi nam bowiem, że Słowo Boże stało się ciałem i zstąpiło, by zamieszkać na ziemi wśród ludzi, weszło w dzieje świata, przyjmując i jednocząc je w sobie⁴⁶. Ono nam objawiło, że Bóg jest miłością i dał nam „przykazanie nowe”⁴⁷ miłości, a równocześnie tę pewność, że droga miłości otwiera się dla wszystkich ludzi, a zatem wysiłek skierowany ku przywróceniu powszechnego braterstwa nie jest daremny⁴⁸. Chrystus, zwyciężając przez swoją śmierć na krzyżu zło i moc grzechu, swoim pełnym miłości posłuszeństwem przyniósł wszystkim zbawienie i stał się dla wszystkich „pojednaniem”. W Nim Bóg pojednał ze sobą człowieka.

Kościół, przepowiadając dalej posłanie o pojednaniu głoszone przez Chrystusa w wioskach Galilei i całej Palestyny⁴⁹, nie przestaje zachęcać całej ludzkości do nawrócenia i uwierzenia w Dobrą Nowinę. Mówi w imieniu Chrystusa, powtarzając przytoczone już wezwanie św. Pawła apostoła: „spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem”⁵⁰.

Kto przyjmuje to wezwanie, uczestniczy w ekonomii pojednania i doświadcza prawdy zawartej także w słowach św. Pawła, według których Chrystus „jest naszym pokojem. On, który obie części (ludzkości) uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur — wrogość ..., wprowadzając pokój, (aby) [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem”⁵¹.

Skoro tekst ten odnosi się bezpośrednio do przewyciężenia podziału religijnego między Izraelem, jako wybranym narodem Starego Testamentu, i innymi ludami, powołanymi do udziału w Nowym Przymierzu, to zawiera on jednak potwierdzenie nowej powszechności duchowej, zamierzonej przez Boga i dokonanej przez Niego poprzez ofiarę Jego Syna, Słowa Wcielonego, bez ograniczeń i jakichkolwiek wyjątków, dla wszystkich, którzy się nawracają i wierzą w Chrystusa. Wszyscy zatem jesteśmy wezwani do cieszenia się owocami tego zamierzonego przez Boga pojednania: każdy człowiek, każdy naród.

Kościół, wielki sakrament pojednania

11. Kościół ma misję głoszenia tego pojednania i trwania w świecie jako jego sakrament.

Sakramentem, czyli znakiem i narzędziem pojednania, jest Kościół z wielu tytułów o różnym znaczeniu, a wszystkie one są zbieżne w dążeniu do otrzymania tego, co Boża inicjatywa miłosierdzia pragnie człowiekowi przekazać.

Jest Sakramentem przede wszystkim przez samo swoje istnienie jako wspólnota pojednana, która poświadcza i reprezentuje w świecie dzieło Chrystusa.

Jest nim przez swą posługę stania na straży i wyjaśniania Pisma Świętego, będącego radosną nowiną pojednania, ponieważ zapoznaje kolejne pokolenia z planem Bożej miłości i każdemu wskazuje drogi powszechnego pojednania w Chrystusie.

Jest nim wreszcie poprzez siedem Sakramentów, które we właściwy każdemu z nich sposób „tworzą Kościół”⁵². Przypominając bowiem i na swój sposób odnawiając tajemnicę paschalną Chrystusa, wszystkie Sakramenty są źródłem życia dla Kościoła, a w jego rękach narzędziami nawrócenia do Boga i pojednania między ludźmi.

12. Posłannictwo pojednania jest właściwe całemu Kościołowi, również i przede wszystkim temu już dopuszczonemu do pełnego udziału w Boskiej chwale z Maryją Dziewicą, z Aniołami i Świętymi, którzy kontemplują i uwielbiają trzykroć świętego Boga. W owej współpracy z Chrystusem nad jednaniem świata z Bogiem Kościół niebieski, Kościół ziemski i Kościół czyścicowy są w sposób

tajemniczy ze sobą złączone.

Pierwszą drogą tego zbawczego działania jest droga modlitwy. Niewątpliwie Najświętsza Dziewica, Matka Chrystusowa i Matka Kościoła⁵³, oraz Święci, którzy już osiągnęli cel doczesnej wędrówki i uczestniczą w chwale Boga, wspierają swoim wstawiennictwem braci pielgrzymujących na świecie w ich dążeniu do nawrócenia, do wiary, do powstania po każdym upadku, w ich działaniu na rzecz rozwoju komunii i pokoju w Kościele oraz w świecie. W tajemnicy Świętych Obcowania to powszechne pojednanie urzeczywistnia się w sposób najgłębszy i najbardziej owocny dla wspólnego zbawienia.

Istnieje także inna droga: droga przepowiadania. Kościół, mający jedynego Mistrza, Jezusa Chrystusa, ze swej strony jako matka i nauczycielka niestrudzenie pełni wobec ludzi posługę jednania i nie waha się ujawniać zła grzechu, głosić konieczność nawrócenia, zachęcać i błagać ludzi, aby „się pojednali”. Było to i pozostaje w dzisiejszym świecie rzeczywiście jego prorocką misją: tą samą, co misja jego Mistrza i Głowy, Jezusa. Jak On, Kościół zawsze będzie wypełniał tę misję, ożywiony miłością miłosierną, niosąc wszystkim płynące z Krzyża słowa przebaczenia i zachęty do nadziei.

Istnieje też, często bardzo trudna i ciężka, droga działalności duszpasterskiej zmierzająca do tego, aby każdego człowieka — kimkolwiek jest i gdziekolwiek się znajduje — sprowadzić na drogę — czasem długą — powrotu do Ojca i komunii ze wszystkimi braćmi.

Jest wreszcie droga świadectwa, zazwyczaj cichego, będąca konsekwencją podwójnej świadomości Kościoła: że jest w swej istocie „niezachwianie święty”⁵⁴, ale musi dokładać starań, aby „oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki”, gdyż z powodu naszych grzechów często „oblicze Kościoła za mało świeci” przed oczyma tych, którzy nań patrzą⁵⁵. W świadectwie tym nie może zabraknąć dwóch podstawowych aspektów: bycia znakiem owej miłości powszechnej, którą Jezus Chrystus zostawił w dziedzictwie swoim naśladowcom jako dowodu przynależności do Jego królestwa; oraz przekładanie tego na język coraz nowych faktów nawróceń i pojednania wewnątrz i zewnątrz Kościoła, związanych z przewyciężeniem napięć, wzajemnym przebaczeniem oraz wzrastaniem w duchu braterstwa i pokoju, który ma się rozszerzać na cały świat. Tą drogą Kościół potrafi przyczynić się skutecznie do powstania owej, jak określił ją mój poprzednik, Paweł VI, „cywilizacji miłości”.

CZĘŚĆ DRUGA MIŁOŚĆ WIĘKSZA NIŻ GRZECH

Dramat człowieka

13. Św. Jan apostoł pisze: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam”⁵⁶. Te natchnione słowa, napisane u początków Kościoła, wprowadzają, lepiej niż

jakiegokolwiek inne ludzkie wyrażenia, temat grzechu, który jest ściśle związany z tematem pojednania. Ujmują one problem grzechu w jego perspektywie antropologicznej jako część integralną prawdy o człowieku, wpisują go jednak od razu w perspektywę Boską, w której grzech zostaje skonfrontowany z prawdą Bożej miłości: sprawiedliwej, wielkodusznej i wiernej, ujawniającej się nade wszystko w przebaczeniu i odkupieniu. Dlatego też św. Jan napisze nieco dalej, że „jeśli nasze serce oskarża nas, to Bóg jest większy od naszego serca”⁵⁷.

Uznanie swego grzechu, co więcej — po głębszym spojrzeniu na własną osobowość — *uznanie siebie grzesznikiem*, zdolnym do popełnienia grzechu i skłonny do grzechu, jest konieczną zasadą powrotu do Boga. Przykładem jest doświadczenie Dawida, który „uczyniwszy, co złe przed oczyma Pana”, upomniany przez proroka Natana⁵⁸, woła: „Uznaję bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną. Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą”⁵⁹. Jezus wkłada zresztą w usta i serce syna marnotrawnego owe znamienne słowa: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie”⁶⁰.

Rzeczywiście, pojednanie z Bogiem zakłada i obejmuje wyraźne i zdecydowane oderwanie się od grzechu, w który się popadło. Zakłada i obejmuje zatem *czynienie pokuty* w najpełniejszym tego słowa znaczeniu: żal, okazanie skruchy, przyjęcie postawy skruszonej, czyli wkroczenie na drogę powrotu do Ojca. Taka jest ogólna zasada, którą każdy winien zachować w konkretnej sytuacji, w jakiej się znajduje. Nauczanie o grzechu i o nawróceniu nie może bowiem dokonywać się tylko przy pomocy, pojęć abstrakcyjnych.

W konkretnej sytuacji człowieka grzesznego, w której bez uznania własnego grzechu nie ma nawrócenia, posługa jednania Kościoła w każdym przypadku pragnie doprowadzić do szczerzej pokuty czyli do „poznania siebie”, o którym pisze św. Katarzyna Sieneńska⁶¹, do oderwania od zła, do ponownego nawiązania przyjaźni z Bogiem, do wewnętrznego uporządkowania, do nowego kościelnego nawrócenia Orędzie i posługa pokuty, poza środowiskiem Kościoła i wierzących, są ponadto zwrócone do wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy potrzebują nawrócenia i pojednania⁶².

Aby we właściwy sposób wypełnić tę posługę pokutną, należy też ocenić „światłymi oczyma”⁶³ wiary skutki grzechu, które są przyczyną podziału i rozłamu nie tylko w człowieku, ale także w różnych kręgach, w których on żyje: rodzinnym, środowiskowym, zawodowym, społecznym, jak to można często doświadczać na poparcie tekstu biblijnego, odnoszącego się do miasta i wieży Babel⁶⁴. Pragnąc zbudować to, co miało być w owym czasie symbolem i ogniskiem jedności, ludzie ci bardziej jeszcze się rozproszyli, pomieszały się ich języki, skłóciwszy między sobą stali się niezdolni do zgody i współdziałania.

Dlaczego upadł ambitny projekt? Dlaczego „na próżno się trują” ci, którzy wznoszą dom?⁶⁵

Dlatego, że ludzie czynili znakiem i gwarantem pożądanej jedności jedynie dzieło swych rąk, zapomniawszy o działaniu Boga. Skoncentrowali się na horyzontalnym wymiarze pracy i życia społecznego, nie dbając o wymiar wertykalny, który by ich zakorzenił w Bogu, ich Stwórcy i Panu, i skierował do Niego, jako ostatecznego celu drogi.

Można więc powiedzieć, że dramat dzisiejszego człowieka, podobnie jak człowieka wszystkich czasów, polega właśnie na tym, że przypomina sytuację z czasów wieży Babel.

ROZDZIAŁ PIERWSZY TAJEMNICA GRZECHU

14. Odczytując tekst biblijny o mieście i o wieży Babel w świetle ewangelicznej nowości i porównując go z tekstem o upadku pierwszych rodziców, możemy wydobyć cenne elementy do uświadomienia sobie *tajemnicy grzechu*. Wyrażenie to, będące echem słów św. Pawła o *tajemnicy bezbożności*⁶⁶, ułatwia nam zrozumienie tego, co tai się w grzechu, co jest mroczne i nieuchwytnie. Grzech jest bez wątpienia aktem wolności człowieka; ale pod jego warstwą ludzką działają czynniki, które stawiają go poza człowiekiem, na pograniczu, tam gdzie ludzka świadomość, wola i wrażliwość stykają się z siłami ciemności, które według św. Pawła działają w świecie i niemal go opanowują⁶⁷.

Nieposłuszeństwo wobec Boga

Z opowieści biblijnej odnoszącej się do wieży Babel wypływa pierwszy wniosek, który pomaga nam zrozumieć grzech: Judzie postanowili, że zbudują miasto, zjednoczą się w społeczeństwo i staną się silni i możni *bez Boga*, jeśli nie wprost *wbrew Bogu*⁶⁸. *W tym znaczeniu opowieść o pierwszym grzechu w Raju i opowieść o wieży Babel, mimo znacznych różnic w treści i formie, spotykają się w jednym punkcie: w obu przypadkach stajemy w obliczu wyłączenia Boga poprzez otwarte sprzeciwienie się Jego przykazaniu, poprzez rywalizację z Nim, złudne dążenie do bycia „jako On”*⁶⁹. W opowieści o wieży Babel *wyłączenie Boga* nie wydaje się być tak wyraźnym z Nim konfliktem, jest raczej zapomnieniem i obojętnością wobec Niego, jak gdyby w planie działania i organizowania się ludzi Bóg miał nie zasługiwać na uwagę. Jednakże w obu przypadkach zachodzi gwałtowne *zerwanie stosunku z Bogiem*. W tym, co się wydarzyło w Raju, występuje w całej swej powadze i dramatyczności to, co stanowi najbardziej wewnętrzną i mroczną istotę grzechu: *nieposłuszeństwo wobec Boga*, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie.

Wyłączenie Boga, zerwanie z Bogiem, nieposłuszeństwo wobec Boga: w ciągu całej ludzkiej historii było zawsze i jest grzechem — przejawiając się w różnych formach — który może dojść aż do *zaprzeczenia* Boga i Jego istnienia; jest to zjawisko *ateizmu*.

Grzech jest *nieposłuszeństwem człowieka*, który nie uznaje — aktem swej wolności — panowania

Boga w swym życiu, przynajmniej w określonym momencie, kiedy przekracza Jego prawo.

Podział wśród braci

15. W przytoczonych wyżej opowieściach biblijnych zerwanie z Bogiem staje się w sposób dramatyczny podziałem wśród braci.

W opisie „pierwszego grzechu” zerwanie z Bogiem niszczy równocześnie nie przyjaźni, która jednoczyła rodzinę ludzką; stąd dalsze stronicie *Księgi Rodzaju* ukazują nam mężczyznę i niewiastę, którzy niemal oskarżają się wzajemnie⁷⁰; następnie brat, wrogo usposobiony wobec brata, pozbawia go w końcu życia⁷¹.

Według opowieści o wieży Babel, skutkiem grzechu jest rozbitcie rodziny ludzkiej, które zapoczątkowane zostało już przez pierwszy grzech, a które teraz dochodzi do szczytu w swym wymiarze społecznym.

Kto chce badać tajemnicę grzechu, nie może nie dostrzegać owego powiązania przyczyny i skutku. Grzech, jako zerwanie z Bogiem, jest aktem nieposłuszeństwa stworzenia, które, przynajmniej w sposób pośredni, odrzuca Tego, od którego pochodzi i który utrzymuje je przy życiu; jest to zatem akt samobójczy. Ponieważ 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. Jest to prawo i fakt obiektywny, który potwierdza się bardzo często w psychologii i w życiu duchowym człowieka, jak również w rzeczywistości życia społecznego, gdzie łatwo można dostrzec skutki i oznaki owego wewnętrznego nieładu.

Na tajemnicę grzechu składa się ta podwójna rana, którą grzesznik otwiera w sobie i w stosunkach z bliźnim. Stąd można mówić o *grzechu osobistym i społecznym*: pod pewnym względem każdy grzech jest *osobisty*; pod pewnym zaś — każdy grzech jest *społeczny*, na ile, i ponieważ, pociąga za sobą również skutki społeczne.

Grzech osobisty i grzech społeczny

16. Grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, a nie zaś aktem grupy czy wspólnoty. Człowiek ten może być uwarunkowany, przymuszony, przynaglony przez istotne i działające z siłą czynniki zewnętrzne, może również ulegać skłonnościom, wadom, przyzwyczajeniom związanym z jego własnym stanem. W wielu przypadkach owe czynniki zewnętrzne i wewnętrzne mogą w mniejszym lub większym stopniu ograniczyć jego wolność, a zatem zmniejszyć także odpowiedzialność oraz winę. Jest jednak prawdą wiary, którą potwierdza również nasze doświadczenie i rozum, że osoba ludzka jest wolna. Nie można lekceważyć tej prawdy, obarczając grzechem poszczególnego człowieka, rzeczywistość zewnętrzną — struktury, systemy itd.

Oznaczałoby to poza wszystkim innym przekreślenie godności i wolności osoby, które się przejawiają — nawet w sposób negatywny i katastrofalny — również i w odpowiedzialności za popełniony grzech. Dlatego w każdym człowieku nie ma niczego bardziej osobistego i nieprzekazywalnego, jak zasługa cnoty czy odpowiedzialność za winę.

Grzech, będący czynem osoby, wywołuje najpierw i przede wszystkim skutki *w samym grzeszniku*: w jego relacjach z Bogiem, który jest fundamentem ludzkiego życia; w jego duszy, osłabiając wolę i zaciemniając rozum.

W tym punkcie musimy zatem zadać sobie pytanie, do jakiej rzeczywistości odwoływali się ci, którzy podczas przygotowań do Synodu i w czasie jego trwania często mówili *o grzechu społecznym*. Wyrażenie i pojęcie, jakie za nim się kryje, posiadają różne znaczenia.

Mówiąc *o grzechu społecznym* trzeba przede wszystkim uznać to, że ze względu na ludzką solidarność, równie tajemniczą i niepojętą, co rzeczywistą i konkretną, grzech każdego człowieka w jakiś sposób dotyka innych. Jest to drugie oblicze owej solidarności, która na poziomie religijnym rozwija się w głębokiej i wspaniałej tajemnicy *wspólnoty świętych* (świętych obcowania), dzięki której możliwe było stwierdzenie, że „każda dusza, która się podnosi, dźwiga świat”⁷². Temu *prawu wstępowania* odpowiada, niestety, *prawo zstępowania*; stąd można mówić *o wspólnocie grzechu*: dusza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat. Innymi słowy, nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, najściślej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia. Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę. W tym pierwszym znaczeniu można bezsprzecznie przypisać każdemu grzechowi charakter grzechu *społecznego*.

Niektóre grzechy stanowią jednak, ze względu na ich przedmiot, zamach skierowany przeciwko bliźniemu — a ściślej, mówiąc językiem ewangelicznym — przeciwko bratu. Są one obrazą Boga, ponieważ obrażają bliźniego. Grzechy te zwykło się określać jako *społeczne*; jest to drugie znaczenie terminu. W tym sensie *społeczny* jest grzech przeciwko miłości bliźniego, tym cięższy w Prawie Chrystusowym, że w grę wchodzi drugie przykazanie, które jest „podobne do pierwszego”⁷³. *Społeczny* jest w równym stopniu każdy grzech popełniony przeciwko sprawiedliwości bądź w odniesieniach osoby do osoby, bądź osoby do wspólnoty, bądź też wspólnoty do osoby. *Społeczny* jest każdy grzech przeciwko prawom osoby ludzkiej, poczynając od prawa do życia, nie wyłączając prawa nienarodzonych, czy przeciwko nietykalności fizycznej, każdy grzech przeciwko wolności drugiego, zwłaszcza przeciwko najwyższej wolności, jaką jest wolność wyznawania wiary w Boga i wielbienia Go; każdy grzech przeciwko godności i czci bliźniego. *Społeczny* jest każdy grzech przeciwko dobru wspólnemu i jego wymogom w całej rozległej sferze praw i obowiązków obywatelskich. *Społeczny* może być grzech popełniony czynem lub zaniedbaniem ze strony przywódców politycznych, ekonomicznych, związkowych, jeśli mając po temu władzę, nie angażują się z roztropnością w dzieło ulepszenia czy przemiany

społeczeństwa według wymogów i możliwości na danym etapie dziejów; także ze strony pracowników, którzy nie dopełniają obowiązku obecności i współpracy w budowaniu przez przedsiębiorstwa dobrobytu dla nich, dla ich rodzin i dla całego społeczeństwa.

Trzecie znaczenie *grzechu społecznego* dotyczy stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi. Stosunki te nie zawsze są w zgodzie z zarysem Boga, który pragnie, by na świecie panowała sprawiedliwość, wolność i pokój wśród jednostek, grup i narodów. Stąd walka klas, bez względu na to, kto jest za nią odpowiedzialny, niekiedy ten, kto ustala jej reguły, stanowi *zło społeczne*. Stąd uporczywe przeciwstawianie się bloków państw innym blokom, jednego narodu — innemu narodowi, grup — innym grupom w łonie tego samego narodu również stanowi *zło społeczne*. W obydwu przypadkach należy postawić pytanie, czy za owo zło, czyli za grzech, można przypisywać komuś moralną odpowiedzialność. Trzeba przyznać, że takie rzeczywistości i sytuacje, jak wyżej wskazane, w swym upowszechnieniu, a nawet gigantyczności jako fakty społeczne prawie zawsze stają się anonimowe, podobnie jak złożone i nie zawsze możliwe do rozpoznania są ich przyczyny. Dlatego jeżeli mówi się o *grzechu społecznym*, to określenie to ma tutaj znaczenie wyraźnie analogiczne. W każdym razie mówienie o *grzechach społecznych*, choćby w sensie analogicznym., nie powinno nikogo skłaniać do pomniejszania odpowiedzialności jednostek, ale winno być odwołaniem się do sumień wszystkich, aby każdy we własnym zakresie podjął w poważny, sposób i z odwagą odpowiedzialność za zmianę istniejącego zła i sytuacji, z którymi nie można się pogodzić. Przyjąwszy w sposób jasny i jednoznaczny to założenie, trzeba od razu dodać, że niesłuszne i nie do przyjęcia jest często dziś spotykane w niektórych środowiskach takie rozumienie *grzechu społecznego*⁷⁴, które przeciwstawiając niezbyt wyraźnie *grzech społeczny* *grzechowi osobistemu*, mniej lub bardziej nieświadomie prowadzi do złagodzenia lub prawie przekreślenia *grzechu osobistego*, dopuszczając jedynie istnienie winy i odpowiedzialności *społecznej*. Według takiego rozumienia, w którym łatwo dostrzec jego zależność od ideologii i systemów niechrześcijańskich — może, odrzuconych dzisiaj przez tych, którzy niegdyś byli ich oficjalnymi zwolennikami — praktycznie każdy grzech byłby społeczny w tym sensie, że może być przypisany nie tyle moralnemu sumieniu osoby, ile nieokreślonemu bytowi i zbiorowości anonimowej, którą może być sytuacja, system, społeczeństwo, struktury, instytucje.

Otóż Kościół, gdy mówi o *sytuacjach* grzechu lub go piętnuje, jako grzechy społeczne pewne sytuacje czy pewne zachowania zbiorowe większych czy mniejszych grup społecznych lub wręcz całych narodów i bloków narodów, wie i głosi, że takie wypadki *grzechu społecznego* są jednocześnie owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu *grzechów osobistych*. Chodzi o grzechy najbardziej osobiste: tego, kto powoduje lub popiera nieprawość albo też czerpie z niej korzyści; tego, kto mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zmyślenia lub zamaskowanego udziału w zlu, albo z obojętności; tego, kto zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata; i również tego, kto usiłuje wymówić się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rządu. Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby.

Sytuacja — a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo — nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła.

Na dnie każdej *sytuacji grzechu* znajdują się zatem zawsze osoby, które grzech popełniają. Jest to tak dalece prawdziwe, że gdy dana sytuacja może być zmieniona pod względem strukturalnym i instytucjonalnym siłą prawa lub — jak często się niestety zdarza — prawem siły, to w rzeczywistości taka zmiana okazuje się niepełna, krótkotrwała, a w ostateczności daremna i nieskuteczna — i nawet przynosząca odwrotny skutek — jeśli nie towarzyszy jej nawrócenie osób bezpośrednio czy pośrednio za tę sytuację odpowiedzialnych.

Grzech śmiertelny i grzech powszedni

17. Jednakże istnieje w tajemnicy grzechu nowy wymiar, nad którym umysł człowieka nigdy nie przestał się zastanawiać: jego ciężar. Nieuniknionym pytaniem, na które sumienie chrześcijańskie zawsze chciało dać odpowiedź, jest: *dla czego i w jakiej mierze* grzech jest ciężki ze względu na to, że obraża Boga oraz ze względu na skutki dla człowieka? Istnieje nauka Kościoła na ten temat, nauka, którą potwierdza on w jej istotnych elementach, chociaż zdaje sobie sprawę, że nie zawsze jest łatwo w konkretnych sytuacjach określić wyraźne granice.

Już w Starym Testamencie za liczne grzechy — popełnione rozmyślnie⁷⁵, za różne formy nieczystości⁷⁶, bałwochwalstwo⁷⁷, kult fałszywych bogów⁷⁸ — skazywano winnego na „wyłączenie spośród jego ludu”, co również mogło oznaczać skazanie na śmierć⁷⁹. Tym grzechom przeciwstawiano inne, przede wszystkim popełnione z nieświadomości, które mogły być odpuszczone przez złożenie ofiary⁸⁰.

Odwołując się do owych tekstów Kościoł od wieków zawsze mówi o grzechu *śmiertelnym* i o grzechu *powszednim*. Jednak to rozróżnienie i te określenia otrzymują wyjaśnienie przede wszystkim w Nowym Testamencie, w którym obok wielu tekstów, wyliczających i surowo ganiących grzechy szczególnie zasługujące na potępienie⁸¹, znajduje się potwierdzenie zasad Dekalogu przez samego Jezusa⁸². Pragnę odwołać się tu do dwóch szczególnie znamienitych i przejmujących tekstów.

W swym *Pierwszym Liście* św. Jan mówi o grzechu, „który sprowadza śmierć” (*prós thánaton*), w przeciwieństwie do grzechu, „który nie sprowadza śmierci” (*me prós thánaton*)⁸³. Oczywiście, w tym wypadku wchodzi w grę pojęcie śmierci duchowej: chodzi o utratę prawdziwego życia czy „życia wiecznego”, którym według św. Jana jest znajomość Ojca i Syna⁸⁴, komunია i ścisła więź z Nimi. Grzech, *który sprowadza śmierć*, zdaje się być w tym fragmencie zaprzeczeniem Syna⁸⁵ lub kultem fałszywych bogów⁸⁶. W każdym razie przez takie rozróżnienie pojęć św. Jan chciał zapewne zaakcentować nieobliczalny ciężar tego, co jest istotą grzechu, odrzucenie Boga, które ma miejsce nade wszystko *w apostazji* i w *bałwochwalstwie*, czyli w odrzuceniu wiary w prawdę objawioną i w przyrównaniu do Boga pewnych rzeczywistości stworzonych, czyniąc z nich bożyszczą czy fałszywych bogów⁸⁷.

Apostoł chce także w tym miejscu zwrócić uwagę na pewność, która płynie dla chrześcijanina z faktu, że jest „zrodzony z Boga” przez „przyjście Syna”: jest w nim jakaś moc, która go zachowuje od upadku grzechowego; Bóg go strzeże, „Zły go nie dotyka”; że jeśli grzeszy ze słabości czy niewiedzy, ma nadzieję dostąpienia odpuszczenia, także dzięki pomocy płynącej ze wspólnotowej modlitwy braci.

Na innym miejscu Nowego Testamentu, w Ewangelii św. Mateusza⁸⁸, Jezus sam mówi o „błuznierstwie przeciwko Duchowi Świętemu”, które nie będzie „odpuszczone”, ponieważ jest w swoich przejawach upartą odmową nawrócenia się do miłości Ojca miłosierdzia.

Chodzi tu oczywiście o krańcowy i radykalny tego wyraz: o odrzucenie Boga, odrzucenie Jego łaski, a więc o sprzeciw przeciwko samej zasadzie zbawienia⁸⁹, przez co człowiek zdaje się dobrowolnie wyłączać siebie z drogi przebaczenia. Trzeba żywić nadzieję, że nieliczni są ci, którzy zechcą trwać uparcie do końca w owej postawie buntu czy wręcz wyzwania rzuconego Bogu, który jednak w swej miłości miłosiernej, jak uczy nas św. Jan, „jest większy od naszego serca”⁹⁰, i może pokonać wszelkie nasze opory psychiczne czy duchowe, tak że — jak pisze św. Tomasz z Akwinu, „o nikim nie można zwątpić w tym życiu, biorąc pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże”⁹¹.

Jednak w obliczu problemu spotkania zbuntowanej woli z Bogiem nieskończenie sprawiedliwym trudno nie doznawać zbawiennych uczuć „bojaźni i drżenia”, jak sugeruje św. Paweł⁹², podczas gdy napomnienie Jezusa odnoszące się do grzechu, „który nie może być odpuszczony”, potwierdza istnienie win, mogących ściągnąć na grzesznika jako karę „śmierć wieczną”.

W świetle powyższych, a także innych tekstów Pisma Świętego, doktorzy i teolodzy, mistrzowie życia duchowego i duszpasterze rozróżniają grzechy *śmiertelne i powszednie*. Między innymi św. Augustyn mówi o *letalia* czy *mortifera crimina*, przeciwstawiając im *venialia*, *levia* czy *quotidiana*⁹³. Znaczenie, jakie przypisuje on tym cechom kwalifikującym, miało wpływ na późniejsze *Magisterium Kościoła*. Następnie św. Tomasz sformułował w terminach możliwie najjaśniejszych naukę, którą Kościół stale głosi.

Przy definiowaniu i rozróżnianiu *grzechów śmiertelnych i powszednich*, nie mogło być obce św. Tomaszowi i teologii grzechu, która do niego nawiązuje, odniesienie biblijne, a zatem pojęcie śmierci duchowej. Według Doktora Anielskiego, człowiek, aby żyć duchowo, winien trwać w komunii z najwyższą zasadą życia, którą jest Bóg, jako ostateczny cel całego istnienia i działania człowieka. Grzech zaś jest nieładem, wprowadzonym przez człowieka przeciwko tej życiodajnej zasadzie. Gdy na skutek grzechu nieład w duszy posunie się aż do odwrócenia się od celu ostatecznego, czyli od Boga, z którym jednoczy nas miłość, wówczas ów grzech jest śmiertelny; kiedy zaś ów nieład dotyczy innych rzeczy, a nie odwrócenia się od tegoż celu, wówczas grzech jest powszedni⁹⁴. Dlatego grzech powszedni nie pozbawia łaski uświęcającej, przyjaźni z Bogiem, miłości, a zatem szczęśliwości wiecznej, podczas gdy pozbawienie tych dóbr jest bezpośrednią

konsekwencją grzechu śmiertelnego.

Rozważając ponadto grzech *w aspekcie kary*, którą zawiera, św. Tomasz z innymi Doktorami nazywa *śmiertelnym* grzech, który, jeśli nie zostanie odpuszczony, pociąga za sobą wieczną karę; *powszednim* — grzech, który zasługuje na zwykłą karę doczesną (to znaczy częściową i możliwą do odpokutowania na ziemi lub w czyśćcu).

Gdy następnie spojrzysz się na *materię grzechu*, wówczas pojęcie śmierci, całkowitego zerwania z Bogiem, najwyższym dobrem pojęcie zboczenia z drogi wiodącej do Boga czy przerwania wędrówki ku Niemu (wszystkie sposoby określenia grzechu śmiertelnego), wiążą się z pojęciem ciężkości treści przedmiotowej: dlatego grzech *ciężki* utożsamia się w praktyce, w nauce i działalności duszpasterskiej Kościoła z grzechem *śmiertelnym*.

Sięgamy tu istoty tradycyjnego nauczania Kościoła, potwierdzanego często i z mocą w ciągu ostatniego Synodu. Synod ten nie tylko powtórzył to, co stwierdził i ogłosił sobór Trydencki o istnieniu i naturze grzechów *śmiertelnych i powszednich*⁹⁵, ale pragnął przypomnieć, że *grzechem śmiertelnym* jest ten, który dotyczy materii poważnej i który nadto został popełniony z pełną świadomością i całkowitą zgodą. Należy dodać — jak uczynił to Synod — że niektóre grzechy z racji swej materii są *z natury* ciężkie i śmiertelne. Istnieją więc akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot. Akty te, jeśli spełnione z wystarczającą świadomością i dobrowolnie, są zawsze ciężką winą⁹⁶.

Ta nauka, oparta na Dekalogu i przepowiadaniu Starego Testamentu, podjęta na nowo w *kerygmacie* apostoelskim i należąca do najdawniejszego nauczania Kościoła, który powtarza ją do dzisiaj, znajduje dokładne potwierdzenie w doświadczeniu człowieka wszystkich czasów. Człowiek wie dobrze z doświadczenia, że na drodze wiary i sprawiedliwości, która go prowadzi do poznania i miłości Bożej w tym życiu i do doskonałej jedności z Nim w wieczności, może przystanąć lub zwolnić kroku, nie porzucając jednakże drogi Bożej: w tym przypadku mamy do czynienia z *grzechem powszednim*, który jednakże nie powinien być pomniejszany, tak jakby automatycznie był czymś, na co można nie zwracać uwagi, lub grzechem mało ważnym. Człowiek wie przecież z bolesnego doświadczenia, że świadomym i dobrowolnym aktem swej woli może zawrócić i iść w kierunku przeciwnym woli Bożej, oddalając się w ten sposób od Niego (*aversio a Deo*), odrzucając komunie miłości z Nim, odrywając się od zasady życia, którą jest On, a zatem wybierając *śmierć*.

Wraz z całą Tradycją Kościoła nazywamy *grzechem śmiertelnym* ten akt, którym człowiek dobrowolnie i świadomie odrzuca Boga, Jego prawo, ofiarowane człowiekowi przez Boga przymierze miłości, gdyż woli zwrócić się do siebie samego, do jakiejś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej (*conversio ad creaturam*). Może stać się to w sposób bezpośredni i formalny, jak w grzechach bałwochwalstwa, odstępstwa, ateizmu; lub w sposób równoważny, jak we wszelkim nieposłuszeństwie przykazaniom Bożym w materii ciężkiej.

Człowiek czuje, że to nieposłuszeństwo wobec Boga zrywa więź z jego życiodajną zasadą: jest to *grzech śmiertelny*, czyli akt, który ciężko obraża Boga, a w końcu zwraca się przeciwko samemu człowiekowi z ciemną i potężną, niszczycielską siłą.

W czasie trwania Synodu niektórzy Ojcowie zaproponowali potrójne rozróżnienie grzechów, które byłyby określane jako *powszednie*, *ciężkie* i *śmiertelne*. Ten podział mógłby naświetlić fakt, że między grzechami ciężkimi istnieje pewna gradacja. Pozostaje jednak zawsze prawdą, że istotna i decydująca różnica zachodzi między grzechem, który niszczy miłość a grzechem, który nie zabija życia nadprzyrodzonego: pomiędzy życiem i śmiercią nie ma drogi pośredniej.

Podobnie powinno się unikać sprowadzania grzechu śmiertelnego do aktu „*opcji fundamentalnej*” — jak się dzisiaj zwykło mówić — przeciwko Bogu, rozumiejąc przez to wyraźne i formalne wzgardzenie Bogiem i bliźnim. Mamy bowiem do czynienia z grzechem śmiertelnym także wtedy, gdy człowiek świadomie i dobrowolnie, dla jakiegokolwiek przyczyny, wybiera coś, co jest poważnym nieporządkiem. W rzeczy samej taki wybór już zawiera w sobie wzgardę Bożym przykazaniem, odrzucenie miłości Boga do ludzkości i całego stworzenia: człowiek sam się oddala od Boga i traci miłość. To nastawienie podstawowe może zatem ulec zasadniczej zmianie przez poszczególne akty. Niewątpliwie mogą zaistnieć sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika. Jednakże od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie „*opcja fundamentalna*” rozumiana w taki sposób, że przedmiotowo zmienia lub poddaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego.

O ile trzeba docenić każde szczere i roztropne usiłowanie zmierzające do wyjaśnienia psychologicznej i teologicznej tajemnicy grzechu, to jednak Kościół ma obowiązek przypomnienia wszystkim uczonym zajmującym się tą dziedziną, z jednej strony o konieczności pozostania wiernym Słowu Bożemu, które poucza nas także o grzechu, z drugiej — o ryzyku przyczynienia się do jeszcze większego osłabienia we współczesnym świecie poczucia grzechu.

Utrata poczucia grzechu

18. Z Ewangelii odczytywanej we wspólnocie kościelnej świadomość chrześcijańska nabyła poprzez pokolenia subtelnej wrażliwości i wyraźnego poznania zawartego w grzechu *zarzewia śmierci*. Wrażliwości i zdolności poznania służącej także do wykrywania owego zarzewia w tysiącnych formach pochodzących z grzechu, w tysiącnych postaciach, w jakich się: jawi. Chodzi tu o to, co zwykło się nazywać *poczuciem grzechu*.

Poczucie to ma swoje źródło w świadomości moralnej człowieka i jest jakby jej termometrem. Powiązane jest z *poczuciem Boga*, ponieważ wypływa ze świadomego stosunku łączącego człowieka z Bogiem jako jego Stwórcą, Panem i Ojcem. Dlatego tak jak nie można całkowicie wymazać poczucia Boga ani zagłuszyć sumienia, tak też nigdy nie da się zupełnie wymazać poczucia grzechu.

Nierzadko wszak w historii, przez dłuższy lub krótszy okres, zdarzało się, że pod wpływem wielorakich czynników świadomość moralna u wielu ludzi była poważnie zaćmiona. „Czy mamy prawidłowe pojęcie sumienia?” — pytałem dwa lata temu wiernych. „Czy nie grozi człowiekowi współczesnemu zaćmienie sumień? Wypaczenie sumień? Martwota, ‚znieczulenie‘ sumień?”⁹⁷. Zbyt wiele znaków wskazuje na to, że w naszych czasach takie zaćmienie istnieje, co jest tym bardziej niepokojące, że sumienie to, które Sobór nazwał „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka”⁹⁸, jest „ściśle związane z *wolnością* człowieka ... Stąd też sumienie w zasadniczej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka, a zarazem o jego stosunku do Boga”⁹⁹. W tej sytuacji w sposób nieunikniony zacięra się także *poczucie grzechu*, będące ściśle powiązane ze świadomością moralną, z poszukiwaniem prawdy, z pragnieniem odpowiedzialnego korzystania z wolności. Wraz z utratą wrażliwości sumienia następuje również zaćmienie *poczucia Boga*, a kiedy zagubi się ów decydujący punkt wewnętrznego odniesienia, zatracą się także *poczucie grzechu*. Dlatego właśnie mój Poprzednik, Pius XII, używając zwrotu, który stał się niemal przysłowiowym, oświadczył, że „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”¹⁰⁰.

Skąd pochodzi to zjawisko w naszych czasach? Jedno spojrzenie na liczne elementy współczesnej kultury może dopomóc nam w zrozumieniu stopniowego zmniejszania się poczucia grzechu, właśnie z powodu wyżej ujawnionego kryzysu sumienia i poczucia Boga.

„Sekularyzm”, który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytym konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo „utrąty własnej duszy”, nie może nie zagrażać poczuciu grzechu. To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka. Ale właśnie tu narzuca się gorzkie doświadczenie, o którym wspominałem w mojej pierwszej encyklice, że mianowicie człowiek może zbudować świat bez Boga, ale ten świat w końcu obróci się przeciwko człowiekowi¹⁰¹. W rzeczywistości Bóg jest początkiem i ostatecznym celem człowieka, który nosi w sobie Boże ziarno¹⁰². Dlatego właśnie rzeczywistość Boga odsłania i rozjaśnia tajemnicę człowieka. Nie można zatem spodziewać się, że umocni się poczucie grzechu w odniesieniu do człowieka i wartości ludzkich, jeśli zabraknie poczucia obrazu wyrządzonej Bogu, czyli prawdziwego poczucia grzechu.

Zanikanie poczucia grzechu we współczesnym społeczeństwie jest również wynikiem dwuznaczności, w którą się popada, przyjmując niektóre wyniki wiedzy ludzkiej. Tak więc na podstawie niektórych twierdzeń psychologii, troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności, prowadzi do nieuznawania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się — jak już zaznaczyłem — do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których uwalnia się jednostkę. Podobnie pewien rodzaj antropologii kulturalnej, poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziałujących na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie

ludzkich, a zatem nie uznaje możliwości popełnienia grzechu.

Łatwo zatracą się poczucie grzechu również na skutek zależności od etyki płynącej z pewnego relatywizmu historyczystycznego. Może to być etyka, która relatywizuje normę moralną, negując jej absolutną i bezwarunkową wartość i w konsekwencji negując istnienie aktów niegodziwych z natury, niezależnie od okoliczności, w jakich zostaną spełnione. Chodzi tu o prawdziwe „odwrócenie i upadek wartości moralnych”, o „problem nie tyle nieznamoścności etyki chrześcijańskiej”, co raczej o „problem sensu fundamentów i kryteriów postawy moralnej”¹⁰³. Zawsze skutkiem takiego przewrotu etycznego jest również osłabienie znaczenia grzechu do tego stopnia, że w końcu przyznaje się, iż grzech istnieje, ale nie wiadomo, kto go popełnia.

Zanika wreszcie poczucie grzechu wówczas — co może się zdarzyć w nauczaniu młodzieży, w środowiskach społecznego przekazu, w wychowaniu rodzinnym — gdy bywa ono błędnie utożsamiane z chorobliwym poczuciem winy czy też ze zwykłym przekroczeniem norm i przepisów prawnych.

Utrata poczucia grzechu jest zatem jakąś formą lub owocem *negacji Boga*: nie tylko w postaci ateizmu, lecz także sekularyzmu. Jeżeli grzech jest zerwaniem synowskiego stosunku z Bogiem po to, by prowadzić własne życie poza posłuszeństwem wobec Niego, to grzechem jest nie tylko negacja Boga; grzechem jest również żyć tak, jak gdyby On nie istniał, wykreślać Go z codziennego życia. Model społeczeństwa kalekiego czy pozbawionego równowagi w jednym lub drugim znaczeniu, który często bywa lansowany przez środki społecznego przekazu, niemało przyczynia się do stopniowej utraty poczucia grzechu. W takiej sytuacji zatarcie czy osłabienie poczucia grzechu jest skutkiem bądź odrzucenia w imię dążenia do osobistej autonomii jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji; bądź podporządkowania się wzorcom etycznym narzuconym przez powszechną zgodę czy zwyczaj, nawet jeżeli potępią je sumienie jednostkowe; bądź dramatycznych warunków ucisku społeczno-ekonomicznego, w jakich żyje wielka część ludzkości, i z których rodzi się tendencja do dostrzegania błędów i win jedynie w wymiarze społecznym; bądź też, i nade wszystko, jest skutkiem zatarcia się idei ojcostwa Bożego i panowania Bożego nad życiem człowieka.

Nawet w dziedzinie myśli i życia kościelnego pewne tendencje prowadzą w sposób nieuchronny do zaniku poczucia grzechu. Niektórzy, na przykład, dążą do zastąpienia przesady występującej w przeszłości inną przesadą: przechodzą 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; od surowości stosowanej w celu wyprostowania błędnych sumień do pozornego poszanowania sumienia do tego stopnia, że przestaje istnieć obowiązek mówienia prawdy. Należy tu jeszcze dodać, że *zamęt* wywołany w sumieniach wielu wiernych w wyniku rozbieżności poglądów czy nauczania teologii, w kaznodziejstwie, w katechezie, w kierownictwie duchowym — w odniesieniu do *trudnych i delikatnych problemów moralności chrześcijańskiej*, doprowadza do obniżenia czy niemal do zaniku prawdziwego poczucia grzechu. Nie można też pominąć milczeniem pewnych braków w praktyce Pokuty

sakramentalnej: zaliczyć do nich trzeba skłonność do zacierania kościelnego znaczenia grzechu i nawrócenia poprzez sprowadzanie ich do wymiaru faktów jedynie indywidualnych, czy wręcz przeciwnie, skłonność do negocjowania osobowego wymiaru dobra i zła na rzecz uznawania jedynie ich wymiaru wspólnotowego; do nich należy również, nigdy nie zażegnane całkowicie, niebezpieczeństwo spowszedniałego rytualizmu, który odbiera Sakramentowi jego pełne znaczenie i skuteczność wychowawczą.

Przywrócenie *właściwego poczucia grzechu* jest pierwszym sposobem przewyciężenia poważnego kryzysu duchowego, jaki trapi człowieka naszych czasów. Poczucie grzechu odbuduje się jednak jedynie przez *jasne odwołanie się do niezmiennych zasad rozumu i wiary*, zawsze głoszonych przez naukę moralną Kościoła.

Można słusznie żywić nadzieję, że przede wszystkim w świecie chrześcijańskim i w Kościele na nowo zakwitnie zbawienne poczucie grzechu. Przyczyni się do tego dobra katecheza przeniknięta teologią biblijną Przymierza, uważne słuchanie i ufne przyjęcie Magisterium Kościoła, który nie przestaje oświecać sumień, oraz coraz gorliwsza praktyka Sakramentu Pokuty.

ROZDZIAŁ DRUGI „MYSTERIUM PIETATIS”

19. Do poznania grzechu konieczne było spojrzenie na jego naturę, której poznanie stało się możliwe dzięki objawieniu ekonomii zbawienia: jest nią *mysterium iniquitatis*. Jednakże w owej ekonomii grzech nie jest ani czymś najważniejszym, ani tym mniej czymś, co ma zwyciężyć. Jest on przeciwieństwem owego porządku sprawczego, który — używając wspaniałego i sugestywnego wyrażenia św. Pawła — możemy nazwać *mysterium* lub *sacramentum pietatis*. Grzech człowieka ostatecznie zwyciężyłby i zniszczył wszystko, i zbawczy plan Boży nie zostałby zrealizowany a nawet byłby obrócony w klęskę, gdyby w dynamizm dziejów nie weszło owo *mysterium pietatis*, by odnieść zwycięstwo nad grzechem.

Wyrażenie to znajdujemy w jednym z *listów pasterskich* św. Pawła, mianowicie w *Pierwszym Liście do Tymoteusza*. Pojawia się ono niespodziewanie, jakby pod wpływem nagłego natchnienia. Apostoł bowiem poświęcił poprzednie, długie paragrafy swego orędzia do umiłowanego ucznia wyjaśnianiu znaczenia organizacji wspólnoty (liturgicznej i łączącej się z nią hierarchicznej), mówił więc o roli przywódców wspólnoty, aby w końcu przejść do sposobu zachowania się samego Tymoteusza „w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy”. Następnie przy końcu fragmentu przypomina jakby *ex abrupto*, lecz z zamierzoną głębią to, co nadaje znaczenie wszystkiemu, co wcześniej napisał: „A bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności” [104](#).

Nie odstępując bynajmniej od dosłownego sensu tekstu, możemy rozciągnąć tę wspaniałą intuicję teologiczną św. Pawła na pełniejszą wizję roli, jaką głoszona przezeń prawda odgrywa w ekonomii zbawienia. „Bez wątpienia wielka jest — powtarzamy za Apostołem — tajemnica pobożności”,

gdyż odnosi zwycięstwo nad grzechem.

Lecz czym jest w myśli Pawłowej owa „pietas”?

Jest nią sam Chrystus

20. Jest rzeczą bardzo znamioną, że dla przedstawienia owego *mysterium pietatis* św. Paweł przepisuje po prostu, nie troszcząc się nawet o związek gramatyczny z poprzedzającym tekstem¹⁰⁵, trzy wiersze z *Hymnu chrystologicznego*, który — zdaniem poważnych uczonych — był używany we wspólnotach hellenistyczno-chrześcijańskich.

Słowami tego Hymnu, pełnymi teologicznej treści i szlachetnego piękna, wierzący pierwszego wieku wyznawali wiarę w tajemnicę Chrystusa, że: — objawił się w rzeczywistości ludzkiego ciała i został w Duchu Świętym uczyniony Sprawiedliwym, który ofiarowuje się za niesprawiedliwych;

— ukazał się aniołom, uczyniony był większym od nich, i był głoszony poganom jako ten, który niesie zbawienie;

— znalazł wiarę w świecie jako posłany przez Ojca, i przez tegoż Ojca wzięty do nieba jako Pan¹⁰⁶.

Tajemnica czy sakrament pobożności jest zatem tajemnicą samego Chrystusa. Jest to — w bogatej syntezie — tajemnica Wcielenia i Odkupienia, tajemnica pełnej Paschy Jezusa, Syna Bożego i Syna Maryi: tajemnica Jego męki i śmierci, Jego zmartwychwstania i uwielbienia. Św. Paweł, biorąc te zdania Hymnu, chciał potwierdzić z mocą, że właśnie *to mysterium jest tajemniczą zasadą życiodajną*, która sprawia, że Kościół staje się domem Bożym, filarem i podporą prawdy. W ślad za nauczaniem Pawłowym możemy stwierdzić, że ta sama *tajemnica nieskończonego Miłosierdzia Bożego względem nas* zdolna jest sięgnąć aż do ukrytych korzeni naszej nieprawości, aby skierować duszę ku nawróceniu, aby ją odkupić i skłonić do pojednania.

Niewątpliwie do tej tajemnicy odwoływał się również św. Jan, gdy swoim, różnym od Pawłowego, charakterystycznym językiem pisał, że „każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie dotyka”¹⁰⁷. To stwierdzenie św. Jana ukazuje nadzieję opartą na Boskich obietnicach: chrześcijanin otrzymał gwarancję i siły potrzebne do tego, ażeby nie grzeszyć. Nie chodzi tu zatem o bezgrzeszność uzyskaną przez własną cnotę ani też wręcz o bezgrzeszność wrodzoną człowiekowi, jak uważali gnostycy. Jest ona wynikiem działania Bożego. Aby nie grzeszyć, chrześcijanin dysponuje znajomością Boga, przypomina św. Jan w tym samym fragmencie. A nieco wcześniej pisze: „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże”¹⁰⁸. Jeśli przez to „nasienie Boże” będziemy rozumieć — jak proponują niektórzy komentatorzy — Jezusa, Syna Bożego, to można powiedzieć, że dla uniknięcia grzechu — czy uwolnienia się od niego — chrześcijanin wspierany jest obecnością w nim samego Chrystusa, i tajemnicy Chrystusa, która jest tajemnicą pobożności.

Wysiętek chrześcijanina

21. W *mysterium pietatis* zawiera się jeszcze inny aspekt: miłość Boga do chrześcijanina winna znaleźć odpowiedź w miłości chrześcijanina do Boga. W tym drugim znaczeniu pobożności (*eusébeia*) to po prostu postępowanie chrześcijanina, który na ojcowską miłość Boga odpowiada miłością synowską.

Także: i w tym znaczeniu możemy powiedzieć za św. Pawłem, że „wielka jest tajemnica pobożności”. W tym też znaczeniu *pobożność*, jako moc nawrócenia i pojednania, stawia czoło nieprawości i grzechowi. Także i tu istotne aspekty tajemnicy Chrystusa są przedmiotem *pobożności* w tym znaczeniu, że chrześcijanin przyjmuje tajemnicę, rozważa ją, czerpie z niej siłę duchową potrzebną do życia zgodnego z Ewangelią. Trzeba tu także powiedzieć, że „kto narodził się z Boga, nie grzeszy”; wyrażenie to jednak ma znaczenie nakazu: wspierany tajemnicą Chrystusa, jakby wewnętrznym źródłem duchowej energii, chrześcijanin, jako „dziecko boże”, jest ostrzeżony przed grzechem, a nawet otrzymuje przykazanie, aby nie grzeszył, lecz godnie zachował się u w domu Bożym, którym jest Kościół Boga żywego¹⁰⁹.

Ku pojednaniu

22. Tak więc Pismo Święte, odsłaniając nam *tajemnicę pobożności*, otwiera umysł ludzki ku nawróceniu i pojednaniu, pojętymi nie jako wzniosłe abstrakcje, ale jako konkretne wartości chrześcijańskie, możliwe do osiągnięcia w naszym codziennym życiu.

Także ludzie współcześni, zagrożeni utratą poczucia grzechu, tylekroć kuszeni przez mało chrześcijańską iluzję bezgrzeszności, odczuwają potrzebę wysłuchania na nowo, jako skierowanego do każdego osobiście, napomnienia św. Jana: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”¹¹⁰, co więcej, „cały ... świat Jeży w mocy Złego”.¹¹¹ A zatem każdy jest wezwany głosem Bożej prawdy do realistycznego czytania w swym sumieniu i do wyznania, że narodził się w przewinieniu, jak mówimy w Psalmie *Miserere*¹¹².

Ludzie współcześni, zagrożeni lękiem i rozpaczą, mogą jednak czuć się pokrzepieni Bożą obietnicą, dającą im nadzieję pełnego pojednania. Tajemnica pobożności od strony Boga to owo miłosierdzie, w które nasz Pan i Ojciec — powtarzam raz jeszcze — jest nieskończenie bogaty¹¹³. Jak powiedziałem w Encyklice poświęconej tematowi Bożego miłosierdzia¹¹⁴, jest ono *miłością potężniejszą niż grzech, potężniejszą niż śmierć*. Gdy zdamy sobie sprawę, że miłość, jaką Bóg ma dla nas, nie zatrzymuje się przed naszym grzechem, nie cofa się przed naszymi przewinieniami, ale staje się jeszcze bardziej troskliwa i wielkoduszna; gdy zdamy sobie sprawę, że była to miłość aż do męki i śmierci Słowa, które stało się ciałem i zgodziło się odkupić nas za cenę własnej Krwi, wówczas wykrzyknijemy z wdzięcznością: „Tak, Pan jest bogaty w miłosierdzie” i wreszcie powiemy: „Pan jest miłosierdziem”.

Tajemnica pobożności jest otwartą drogą Bożego miłosierdzia do życia pojednanego.

CZĘŚĆ TRZECIA

DUSZPASTERSTWO POKUTY I POJEDNANIA

Głoszenie pokuty i pojednania

23. Nakłanianie ludzkiego serca do nawrócenia i pokuty oraz ofiarowanie mu daru pojednania zawiera się w naturze misji Kościoła, kontynuatora zbawczego dzieła swego Boskiego Założyciela. Misja ta nie ogranicza się do stwierdzeń teoretycznych i ukazywania pozbawionego skutecznej mocy ideału etycznego, lecz nastawiona jest na wyrażenie się w ściśle określonej postudze w zakresie konkretnej praktyki pokuty i pojednania.

Tę postugę, opartą na wyżej przedstawionych zasadach wiary i nimi oświetloną, skierowaną ku określonym celom i podtrzymywaną przez odpowiednie środki, możemy nazwać *duszpasterstwem pokuty i pojednania*. Jego punktem wyjścia jest przekonanie Kościoła, że człowiek, ku któremu kieruje się każda forma duszpasterstwa, a zwłaszcza duszpasterstwo pokuty i pojednania, jest człowiekiem naznaczonym przez grzech, którego wymowny obraz można odnaleźć w królu Dawidzie. Upomniany przez proroka Natana, uznaje on swoją nikczemność i wyznaje: „Zgrzeszyłem wobec Pana”¹¹⁵ oraz oświadcza: „Uznaję ... moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną”¹¹⁶; ale także prosi: „Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty, obmyj mnie, a nad śnieg wybieleję”¹¹⁷ i otrzymuje odpowiedź Bożego miłosierdzia: „Pan odpuszcza ci też twój grzech — nie umrzesz”¹¹⁸.

Kościół staje zatem przed człowiekiem — i przed całym Judzkim światem — zranionym przez grzech i dotkniętym w tym, co stanowi najgłębsze wnętrze jego jestestwa, ale który równocześnie pobudzony jest nieodpartym pragnieniem uwolnienia się od grzechu; a gdy chodzi o chrześcijan, świadomy, że *tajemnica pobożności*, Chrystus Pan, już działa w nim i w świecie mocą Odkupienia.

Wykonywana przez Kościół postuga pojednania winna zatem rozwijać się zgodnie z tym wewnętrznym związkiem, łączącym ściśle przebaczenie i odpuszczenie grzechu każdego człowieka z podstawowym i pełnym pojednaniem ludzkości, dokonany przez Odkupienie. Ten związek pozwala nam zrozumieć, że jeśli grzech jest przyczyną podziału — podziału między człowiekiem a Stwórcą, podziału w sercu i w jestestwie człowieka, podziału pomiędzy jednostkami i grupami ludzkimi, podziału pomiędzy człowiekiem i światem stworzonym przez Boga — to tylko nawrócenie z grzechu może doprowadzić do głębokiego i trwałego pojednania. wszędzie tam, dokąd wtargnął podział.

Nie ma potrzeby powtarzania tego, co już powiedziałem o ważności „postugi pojednania”¹¹⁹, o odpowiednim duszpasterstwie, które je urzeczywistnia w świadomości i życiu Kościoła. Kościół nie byłby sobą i nie spełniłby swej niezbywalnej funkcji, gdyby nie głosił jasno i z mocą, w czas i nie w czas, „słowa pojednania”¹²⁰ i nie ofiarowywał światu daru pojednania. Wypada jednak powtórzyć, że tak rozumiana kościelna postuga pojednania rozciąga się poza granice Kościoła, na cały świat.

Mówić więc o *duszpasterstwie pokuty i pojednania* to znaczy odwoływać się do całości zadań

spoczywających na Kościele, na wszystkich jego poziomach, w odniesieniu do tych dwóch rzeczywistości. W sposób bardziej konkretny mówić o tym duszpasterstwie to przypominać praktyczne poczynania, poprzez które Kościół, za pośrednictwem wszystkich i każdej ze swych części — pasterzy i wiernych, na wszystkich poziomach, we wszystkich środowiskach i wszystkimi dostępnymi sobie środkami — słowem, czynem, nauczaniem i modlitwą — prowadzi pojedynczych ludzi czy też całe grupy ku prawdziwej pokucie i w ten sposób wprowadza ich na drogę pełnego pojednania.

Ojcowie Synodu, jako przedstawiciele swoich braci biskupów, przewodników powierzonego im ludu, zajęli się sprawą tego duszpasterstwa w jego aspektach najbardziej praktycznych i konkretnych. Zbierając owoce ich poszukiwań i doświadczeń, pragnę podjąć ten głos, przyłączając się do ich niepokojów i nadziei, i umocnić ich w wytyczaniu i realizacji odpowiednich programów. Oby odnaleźli oni w tej części Adhortacji Apostolskiej wkład, jaki wnieśli w Synod; wkład, który pragnę poprzez ten Dokument udostępnić całemu Kościołowi.

Chcę więc skupić uwagę na istotnych zadaniach *duszpasterstwa pokuty i pojednania*, uwypuklając, wraz z całym Zgromadzeniem Synodu, dwa następujące punkty:

1. Środki, jakimi posługuje się Kościół, i drogi, jakimi zmierza do rozkrzewienia pokuty i pojednania.
2. Sakrament pokuty i pojednania.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

ŚRODKI I DROGI PROWADZĄCE DO POKUTY I POJEDNANIA

24. W krzewieniu pokuty i pojednania Kościół ma przede wszystkim do dyspozycji dwa środki, powierzone mu przez samego Założyciela: katechezę i Sakramenty. Ich zastosowanie, zawsze uważane przez Kościół za całkowicie zgodne z wymogami jego zbawczej misji, równocześnie odpowiadające wymogom i duchowym potrzebom ludzi wszystkich czasów, może posiadać formy i sposoby stare i nowe; spośród nich warto tu przypomnieć w sposób szczególny to, co za moim Poprzednikiem, Pawłem VI, możemy nazwać *metodologią dialogu*.

Dialog

25. Dialog stanowi dla Kościoła w pewnym sensie środek, a nade wszystko sposób wypełniania jego działalności w świecie współczesnym.

Sobór Watykański II bowiem, stwierdziwszy, że „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi ... w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczerzy dialog i taki dialog utrwala”, dodaje, że Kościół winien dbać o to, by coraz „owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży”¹²¹, oraz że do Kościoła należy „nawiązywanie

dialogu ze społecznością ludzką”¹²².

Mój Poprzednik, Paweł VI, poświęcił sprawie dialogu znaczną część swojej pierwszej Encykliki, *Ecclesiam suam*, w której określa go i wymownie charakteryzuje jako *dialog zbawczy*¹²³.

Kościół bowiem posługuje się metodą dialogu, aby lepiej prowadzić ludzi — którzy przez chrzest i wyznanie wiary uważają się za członków wspólnoty chrześcijańskiej, oraz tych, którzy są poza nią — do nawrócenia i pokuty na drodze dogłębnej odnowy sumienia i życia w świetle tajemnicy odkupienia i zbawienia, dokonanego przez Chrystusa oraz powierzonego posłudze Kościoła. Autentyczny dialog jest zatem skierowany przede wszystkim ku odrodzeniu każdego poprzez wewnętrzne nawrócenie i pokutę, zawsze jednak z zachowaniem głębokiego szacunku dla sumienia, z cierpliwością i stopniowo, co jest nieodzowne w warunkach, w jakich żyją ludzie naszych czasów.

Dialog duszpasterski prowadzony w perspektywie pojednania jest także dzisiaj podstawowym obowiązkiem Kościoła w różnych środowiskach i na różnych poziomach.

Kościół rozwija przede wszystkim *dialog ekumeniczny*, to znaczy między Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, które odwołują się do wiary w Chrystusa, Syna Bożego i jedyne Odkupiciela, oraz dialog z innymi wspólnotami ludzi, którzy szukają Boga i pragną pozostawać z Nim w łączności.

U podstaw owego dialogu z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, a także innymi religiami, jako warunek jego wiarygodności i skuteczności, winien znaleźć się szczerzy wysiłek stałego i odnowionego dialogu wewnątrz samego Kościoła katolickiego. Kościół ten jest świadomy, iż ze swojej natury jest *sakramentem powszechnej komunii miłości*¹²⁴; *ale także jest świadom istniejących w jego łonie napięć, mogących stać się czynnikami podziału*.

To gorące, podyktowane troską wezwanie do dialogu, rzucone już przez mego Poprzednika, z okazji Roku Świętego 1975¹²⁵, jest aktualne i w obecnym czasie. Aby przezwyciężyć konflikty i sprawić, by zwykłe napięcia nie szkodziły jedności Kościoła, musimy wszyscy stanąć wobec Słowa Bożego i odrzuciwszy własne subiektywne zapatrywania, szukać prawdy tam, gdzie się ona znajduje, to jest w samym Słowie Bożym i w jego autentycznej interpretacji podawanej przez Magisterium Kościoła. W tym świetle wysłuchanie wzajemnych opinii, szacunek i wstrzymanie się od jakichkolwiek pośpiesznych sądów, cierpliwość, umiejętność ustrzeżenia się przed podporządkowaniem wiary, która jednoczy, różnym poglądom, modzie, wyborom ideologicznym, które dzielą — stanowią przymioty dialogu, który — wewnątrz Kościoła — winien być wytrwały, chętny, szczerzy. Jest rzeczą jasną, że dialog nie byłby i nie stałby się czynnikiem pojednania bez uwzględnienia i przyjęcia nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Tak czynnie zaangażowany w poszukiwanie własnej jedności wewnętrznej, Kościół katolicki może

kierować wezwanie do pojednania — jak to już czyni od dawna — do innych Kościołów, z którymi nie jest w pełnej jedności, a także do innych religii, a nawet do tych, którzy poszukują Boga szczerym sercem.

W świetle Soboru i Nauczania moich Poprzedników, które przejąłem jako cenne dziedzictwo, i które usiłuję zachować i pełnić, mogę stwierdzić, że Kościół katolicki we wszystkich swych warstwach angażuje się lojalnie w dialog ekumeniczny, bez łatwego optymizmu, ale i bez nieufności, bez wahania czy zwlekania. Podstawowymi zasadami, którymi stara się kierować w prowadzeniu tego dialogu są: z jednej strony — przekonanie, że tylko ekumenizm duchowy, czyli oparty na wspólnej modlitwie i na wspólnej uległości jednemu Panu, pozwoli szczerze i poważnie odpowiedzieć na inne wymogi działalności ekumenicznej¹²⁶; z drugiej strony — przekonanie, że pewien łatwy irenizm w dziedzinie doktryny, zwłaszcza dogmatycznej, mógłby doprowadzić do jakiejś formy powierzchownego i niestałego współżycia, a nie do jedności głębokiej i trwałej, jakiej wszyscy pragniemy. Jedność ta nastąpi w godzinie zamierzonej przez Opatrzność Bożą; Kościół katolicki wie jednak, że aby godzina ta nastąpiła, musi on być otwarty i wrażliwy na „dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci od nas odłączonych”¹²⁷, ale także i to, że podstawą lojalnego i konstruktywnego dialogu są: jasność sformułowań, wierność i trwanie przy wierze przekazanej i określonej w nieprzerwanej tradycji swego Magisterium. Pomimo zagrożenia, a nawet pewnego defetyzmu i nieuniknionej powolności, której nigdy nie usunie się drogą pospiesznych działań, Kościół katolicki wraz ze wszystkimi innymi Braćmi chrześcijanami nie przestaje poszukiwać dróg jedności oraz starać się o nawiązanie szczerego dialogu z wyznawcami innych religii. Oby ten dialog między religiami doprowadził do przewyciężenia wszelkiej wrogości, nieufności, wzajemnego potępiania czy nawet wzajemnych zniewag, co stanowi wstępny warunek spotkania przynajmniej w wierze w jednego Boga i w pewności życia wiecznego dla nieśmiertelnej duszy. Dałby Bóg, aby dialog ekumeniczny prowadził zwłaszcza do szczerego pojednania wokół tego wszystkiego, co z Kościołami chrześcijańskimi jest nam już wspólne: wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, Zbawiciela i Pana, słuchanie Słowa Bożego, zgłębianie Objawienia, Sakrament Chrztu świętego.

Na tyle, na ile Kościół jest zdolny urzeczywistniać czynną zgodę — jedność w różnorodności — w swoim własnym łonie, być świadkiem i pokornym sprawcą pojednania z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi oraz z innymi religiami, staje się on, według pełnej wymowy definicji św. Augustyna „*światem pojednanym*”¹²⁸. Wówczas może on stać się znakiem pojednania w świecie i dla świata.

Świadomy niezmiernej powagi sytuacji wywołanej przez siły podziału i wojny, która stanowi dziś wielkie zagrożenie nie tylko dla równowagi i harmonii między narodami, ale dla samego przetrwania ludzkości, Kościół czuje się zobowiązany do zaofiarowania i zaproponowania właściwej mu współpracy dla przewyciężenia konfliktów i przywrócenia zgody.

Złożony i delikatny jest dialog pojednania, w który angażuje się Kościół, przede wszystkim przez działalność *Stolicy Apostolskiej* i różnych jej *Organów*. Stolica Apostolska usiłuje zarówno interweniować u rządów państw oraz osób odpowiedzialnych w różnych instancjach międzynarodowych, jak i przyłączać się do nich, prowadząc z nimi dialog lub zachęcając ich do dialogu między sobą na rzecz pojednania pośród licznych konfliktów. Kościół czyni to nie dla celów ubocznych czy ukrytych interesów — ponieważ ich nie ma — lecz „z humanitarnej troski”¹²⁹, oddając swą instytucjonalną strukturę i swój szczególny autorytet moralny na służbę zgody i pokoju. Czyni to w przekonaniu, że jak „podczas wojny dwie strony powstają jedna przeciwko drugiej”, tak „gdy chodzi ... o pokój zawsze i koniecznie obydwie strony muszą czuć się zaangażowane”, i „w ten sposób odnajduje się prawdziwy sens dialogu na rzecz pokoju”¹³⁰.

W dialog na rzecz pojednania Kościół angażuje się także poprzez biskupów według właściwej im kompetencji i zakresu odpowiedzialności, działających indywidualnie, kiedy kierują swymi Kościołami lokalnymi, lub skupionych w Konferencjach Biskupów przy współpracy kapłanów i wszystkich członków Wspólnot chrześcijańskich. Spełniają oni dobrze swe zadania, gdy popierają ów konieczny dialog oraz mówią o ludzkich i chrześcijańskich wymaganiach pojednania i pokoju. W łączności ze swymi Pasterzami także świeccy, dla których „polem właściwym ... ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki ... stosunków międzynarodowych”¹³¹, są powołani do bezpośredniego zaangażowania się w dialog lub w popieranie dialogu na rzecz pojednania. Przez nich działa jednak Kościół i również w ten sposób spełnia swoją posługę pojednania.

W odrodzeniu serc poprzez nawrócenie i pokutę tkwi podstawowa przesłanka i pewny fundament każdej trwałej odnowy społecznej i pokoju między narodami.

Trzeba jeszcze wyraźnie podkreślić, że dla Kościoła i jego członków dialog ten, w jakiegokolwiek rozwija się formie — a są i mogą one być bardzo różne, ponieważ samo pojęcie dialogu ma wartość analogiczną — nie może nigdy mieć za punkt wyjścia postawy obojętnej wobec prawdy, lecz winien ją ukazywać ze spokojem i poszanowaniem dla rozumu i sumienia innych. Dialog na rzecz pojednania nie może nigdy zastąpić czy osłabić głoszenia ewangelicznej prawdy, która posiada swój dokładnie określony cel: nawrócenie z grzechu oraz komuniję z Chrystusem i z Kościołem; lecz ma on służyć przekazywaniu tej prawdy i urzeczywistnianiu jej poprzez środki pozostawione przez Chrystusa Kościołowi w duszpasterstwie pojednania: katechezę i pokutę.

Katecheza

26. W tym rozległym zakresie działania, w którym Kościół spełnia swoją misję przy pomocy dialogu, *duszpasterstwo pokuty i pojednania* zwraca się do członków Kościoła przede wszystkim w stosownej *katechezie* dotyczącej dwóch odrębnych i wzajemnie się uzupełniających rzeczywistości, do których Ojcowie Synodalni przywiązywali szczególną wagę i które uwydatnili w kilku końcowych *Propositiones*: pokuty i pojednania. Pierwszym środkiem, który należy stosować, jest więc katecheza.

U korzenia tego słusznego zalecenia Synodu znajduje się podstawowe założenie, że to, co *duszpasterskie*, nie przeciwstawia się temu, co *doktrynalne*, ani też działalność duszpasterska nie może pomijać treści doktrynalnej, z której przecież czerpie swą zawartość i realne znaczenie. Otóż, jeśli Kościół jest „filarem i podporą prawdy”¹³² oraz jeśli jest postawiony w świecie jako Matka i Nauczycielka, to jakże mógłby zaniechać zadania nauczania prawdy, będącej drogą życia?

Od Pasterzy Kościoła oczekuje się przede wszystkim *katechezy o pojednaniu*. Nie może ona nie opierać się na nauczaniu biblijnym, zwłaszcza nowotestamentalnym, odnoszącym się do konieczności odbudowania przymierza z Bogiem w Chrystusie Odkupicielu i Sprawcy pojednania, a w świetle i poprzez rozszerzenie tej nowej komunii oraz przyjaźni — odnoszącym się do konieczności pojednania z bratem, nawet za cenę opóźnienia w złożeniu daru¹³³. Jezus kładzie wielki nacisk na pojednanie braterskie: na przykład wtedy, gdy zachęca do nadstawienia drugiego policzka temu, kto nas uderzył i do oddania płaszcza temu, kto nam zabrał suknię¹³⁴, a także gdy wpaja prawo przebaczenia: przebaczenia, które każdy otrzymuje w takiej mierze, w jakiej sam umie przebaczać¹³⁵; przebaczenia, którego trzeba udzielić również nieprzyjaciółom¹³⁶; przebaczenia, którego trzeba udzielić siedemdziesiąt siedem razy¹³⁷, czyli praktycznie bez żadnego ograniczenia. Takie, możliwe do urzeczywistnienia jedynie w klimacie prawdziwie ewangelicznym, są warunki szczerego pojednania zarówno między poszczególnymi ludźmi, jak i między rodzinami, wspólnotami, narodami i ludami. Z tych danych biblijnych dotyczących pojednania wywodzić się będzie naturalnie *katecheza teologiczna*, łącząca w jednej syntezie także te elementy psychologii, socjologii i innych nauk ludzkich, które mogą posłużyć wyjaśnieniu sytuacji, dobremu postawieniu problemów, przekonaniu słuchaczy czy czytelników do podjęcia konkretnych decyzji.

Od Pasterzy Kościoła oczekuje się także *katechezy o pokucie*. Tutaj również bogactwo biblijnego orędzia winno być dla niej źródłem. Podkreśla ono w pokucie nade wszystko wartość *nawrócenia*, który to termin jest tłumaczeniem greckiego słowa *metanoia*¹³⁸, dosłownie oznaczającego przyzwolenie na *przemianę* ducha, która ma go *skierować* ku Bogu. Są to zresztą dwa podstawowe elementy nauki płynącej z przypowieści o synu zagubionym i odnalezionym: „zastanowienie się nad sobą”¹³⁹ i decyzja powrotu do ojca. Nie jest możliwe pojednanie bez przyjęcia tych podstawowych dla nawrócenia postaw, a katecheza winna wyjaśnić je przy pomocy pojęć i terminów dostosowanych do wieku i różnych warunków kulturalnych, moralnych i społecznych.

Jest to pierwsze znaczenie pokuty, które łączy się z drugim: pokuta oznacza również *skruchę*. Dwa znaczenia słowa *metanoia* występują w znamienym upomnieniu Jezusa: „Jeśli brat twój ... żałuje, przebacz mu! I jeśli siedem razy na dzień zawinił przeciw tobie i siedem razy zwróciłby się do ciebie, mówiąc: «Żałuję tego», przebacz mu!”.¹⁴⁰ Dobra katecheza ukaże, iż skrucha, tak jak nawrócenie, nie będąc tylko uczuciem powierzchownym, jest prawdziwą przemianą duszy.

W trzecim znaczeniu pokuta jest przechodzeniem wymienionych poprzednio postaw nawrócenia i skruchy w gest ujawniający się na zewnątrz: jest *czynieniem pokuty*. Znaczenie to jest łatwo wyczuwalne w terminie *metanoia* użytym, w opisie synoptyków¹⁴¹, przez św. Jana Chrzyciela. *Czynić pokutę* znaczy przede wszystkim przywrócić równowagę i harmonię zburzoną przez grzech, zmienić kierunek postępowania także kosztem ofiary.

Jednym słowem, najpełniejsza i możliwie adekwatna katecheza o pokucie jest nieodzowna w czasach takich jak nasze, w których dominujące w psychologii i zachowaniu społecznym poglądy są przeciwieństwem pokuty w jej potrójnym, wyżej omówionym znaczeniu: współczesnemu człowiekowi przychodzi trudniej niż kiedykolwiek uznanie własnych błędów i decyzja zawrócenia z drogi, aby po naprawieniu błędów podjąć wędrówkę na nowo; dzisiejszy człowiek bardzo niechętnie mówi: „żałuję” czy „przykro mi”; wydaje się, że instynktownie, a często bardzo stanowczo odrzuca to wszystko, co jest pokutą w sensie ofiary przyjętej i praktykowanej dla naprawienia grzechu. Chciałbym tu podkreślić, że *praktyka pokutna Kościoła*, aczkolwiek od pewnego czasu złagodzona, nie może jednak być zaniechana bez wielkiej szkody zarówno dla wewnętrznego życia chrześcijan i wspólnoty Kościoła, jak i dla skuteczności ich oddziaływania misyjnego. Zdarza się, że niechrześcijanie są zaskoczeni znikomością świadectwa prawdziwej pokuty ze strony uczniów Chrystusa. Jest zresztą jasne, że pokuta chrześcijańska będzie wtedy autentyczna, gdy będzie wypływała z miłości, a nie jedynie z lęku; gdy będzie polegała na poważnym wysiłku ukrzyżowania „starego człowieka”, aby mógł się narodzić „nowy” za sprawą Chrystusa; gdy będzie naśladowaniem Chrystusa, który będąc niewinny wybrał drogę ubóstwa, cierpliwości, surowości i, można powiedzieć, drogę życia pokutnego.

Od Pasterzy Kościoła oczekuje się ponadto — o czym przypomniał Synod — *katechezy poświęconej sumieniu i jego kształtowaniu*. To także jest tematem bardzo aktualnym, bowiem we wstrząsach, jakim podlega kultura naszych czasów, to sanktuarium wewnętrzne, czyli najgłębsze „ja” człowieka, jego sumienie często bywa atakowane, wystawiane na próbę, burzone i zaciemniane. Do mądrej katechezy o sumieniu można znaleźć cenne wskazania tak u Doktorów Kościoła, jak i w teologii Soboru Watykańskiego II, a szczególnie w dwóch dokumentach: o Kościele w świecie współczesnym¹⁴² i o wolności religijnej¹⁴³. Na ten sam temat często zabierał głos Papież Paweł VI, przypominając naturę i rolę sumienia w naszym życiu¹⁴⁴. Idąc w jego ślady, nie pomijam żadnej okazji, ażeby naświetlić ten najważniejszy element wielkości i godności człowieka¹⁴⁵, ów „rodzaj *zmysłu moralnego*, który prowadzi nas do rozpoznawania co *dobrze* a co *złe* ... jakby wewnętrzne oko, duchowa zdolność widzenia, która prowadzi nasze kroki na drodze dobra”, potwierdzając, iż należy po chrześcijańsku formować własne sumienie, aby nie stało się dla człowieka „siłą niszczącą jego prawdziwe człowieczeństwo” zamiast być „świętym miejscem, gdzie Bóg ujawnia mu prawdziwe dobro”¹⁴⁶.

Od Pasterzy Kościoła oczekuje się również katechezy poświęconej innym tematom o nie mniejszym znaczeniu dla sprawy pojednania:

— o *poczuciu grzechu*, które — jak powiedziałem — jest osłabione w dzisiejszym świecie;

— o *kuszeniu i pokusach*: sam Pan Jezus, Syn Boży, „doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”¹⁴⁷, chciał być kuszony przez diabła¹⁴⁸, aby pokazać, że również Jego uczniowie tak jak On będą wystawieni na pokuszenie oraz aby wskazać, jak się trzeba zachować w momencie pokusy. Dla tego, kto błaga Ojca, by nie był kuszony nad siły¹⁴⁹ i aby nie uległ pokusie¹⁵⁰, dla tego, kto nie szuka okazji do grzechu, kuszenie nie oznacza popełnienia grzechu, lecz jest raczej okazją do wzrostu, poprzez pokorę i czujność, w wierności i zgodności życia z wiarą;

— o *poście*: o tym, że może być praktykowany w sposób dawny i nowy, jako znak nawrócenia, skruchy i osobistego umartwienia, a jednocześnie w łączności z Chrystusem Ukrzyżowanym i w solidarności z głodującymi i cierpiącymi;

— o *jałmużnie*: że jest ona środkiem nadania konkretnego wyrazu miłości przez dzielenie się swoimi dobrami z tymi, którzy ponoszą skutki ubóstwa;

— o *wewnętrznym związku*, jaki zachodzi między przewyciężeniem podziałów w świecie a pełną komunią z Bogiem i między ludźmi, co jest eschatologicznym celem Kościoła;

— o *konkretnych okolicznościach*, w których winno się dokonać pojednanie (w rodzinie, w społeczeństwie, w strukturach społecznych), a szczególnie

— o *poczwórnym pojednaniu*, które naprawia poczwórny, zasadniczy rozłam: pojednanie człowieka z Bogiem, z sobą samym, z braćmi, z całym stworzeniem.

Kościół nie może też — bez poważnego naruszenia swego istotnego orędzia — pominąć stałej katechezy o tym, co tradycyjny język chrześcijański określa jako *rzeczy ostateczne człowieka*: śmierć, sąd (szczegółowy i powszechny), piekło i niebo. W dziedzinie kultury, która chce zamknąć człowieka w jego ziemskim, bardziej lub mniej pomyślnym losie, oczekuje się od Pasterzy Kościoła katechezy, która przybliżałaby i oświeślała pewnością wiary to, co przekracza obecne życie: poza tajemniczą bramą śmierci rysuje się wieczność wesela w komunii z Bogiem lub wieczność kary w oddaleniu od Niego. Tylko w tej eschatologicznej wizji można pojąć dokładny wymiar grzechu i znaleźć decydującą zachętę do pokuty i pojednania.

Gorliwym i obdarzonym twórczą inicjatywą Pasterzom nigdy nie zabraknie sposobności do przekazywania obszernej i zróżnicowanej katechezy, uwzględniającej odmienną kulturę i przygotowania religijne tych, do których jest ona skierowana. Okazji tych dostarczą często czytania biblijne oraz obrzędy Mszy św. i innych Sakramentów, a także same okoliczności, w których są sprawowane. Temu celowi służyć mogą różnego rodzaju inicjatywy: kazania, wykłady, dyskusje, spotkania, kursy wiedzy religijnej itd., co już się w wielu miejscach praktykuje. Pragnę

zwrócić tu szczególną uwagę na ważność i skuteczność tradycyjnych *misji parafialnych* w tego rodzaju katechezie. Jeśli będą dostosowane do specyficznych wymogów naszych czasów, mogą być dziś, tak jak dawniej, dobrym narzędziem wychowania w wierze, również w zakresie pokuty i pojednania.

Z uwagi na wielkie znaczenie pojednania opartego na nawróceniu w zakresie delikatnej sfery stosunków ludzkich i społecznego współżycia na wszystkich poziomach, łącznie ze współżyciem międzynarodowym, nie może zabraknąć w katechezie cennego wkładu *społecznej nauki Kościoła*. Podejmowane w porę i ściśle nauczanie w tej dziedzinie moich Poprzedników — począwszy od Papieża Leona XIII — wraz z istotnym wkładem Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II i nauką wielu Episkopatów zabierających głos w swoich krajach pod wpływem różnych okoliczności, stworzyło obszerną, solidną i całościową doktrynę, dotyczącą wielorakich wymogów nieodłącznych od życia wspólnoty ludzkiej, od stosunków międzyjednostkami, rodzinami, grupami w odmiennych środowiskach i od samej struktury społeczeństwa, które pragnie żyć według prawa moralnego, stanowiącego podstawę cywilizacji.

U podstawy społecznego nauczania Kościoła leży oczywiście wizja, którą wywodzi on ze Słowa Bożego w tym, co odnosi się do praw i obowiązków jednostek, rodziny i wspólnoty, do znaczenia wolności i sprawiedliwości; do prymatu miłości; do godności osoby ludzkiej i wymogów, wspólnego dobra, ku któremu winna zmierzać polityka i rozwój ekonomiczny. Na tych podstawowych zasadach społecznego Magisterium, potwierdzonych i powszechnie wysuwanych także przez głos rozumu i sumienia, ludów, opiera się w wielkiej mierze nadzieja na pokojowe rozwiązanie licznych konfliktów społecznych, a ostatecznie — nadzieja powszechnego pojednania.

Sakramenty

27. Drugim ustanowionym przez Boga środkiem, który Kościół daje do dyspozycji duszpasterstwu pokuty i pojednania, są *Sakramenty*.

W tajemniczym dynamizmie Sakramentów, tak bardzo bogatym w symbole i treść, można dostrzec pewien, nie zawsze podkreślany, aspekt: każdy z Sakramentów, poza właściwą sobie łaską, jest również znakiem pokuty i pojednania, a zatem w każdym z nich może nastąpić ożywienie tego wymiaru życia duchowego.

Chrzest jest oczywiście zbawczym obmyciem, które — jak mówi św. Piotr — ratuje nas „nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróconą do Boga prośbę o dobre sumienie”¹⁵¹. Jest to śmierć, pogrzebanie i zmartwychwstanie z Chrystusem, który umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał¹⁵². Jest to dar Ducha Świętego udzielony przez Chrystusa¹⁵³. Jednakże ta podstawowa i pierwotna treść Chrztu świętego nie tylko nie wyłącza elementu pokuty, ale go wzbogaca. Element ten był obecny już w chrzcie, który sam Jezus przyjął z rąk Jana, aby „wypełnić wszystko, co sprawiedliwe”¹⁵⁴. W Chrzcie świętym więc zawiera się fakt nawrócenia i przywrócenia właściwego ładu w stosunkach z Bogiem, pojednanie z Bogiem wraz ze

zglądzeniem grzechu pierworodnego i idące za tym włączenie do wielkiej rodziny pojednanych.

Podobnie Bierzmowanie, również jako umocnienie Chrztu i — podobnie jak on — sakrament inicjacji, przynosząc pełnię Ducha Świętego i wprowadzając w dojrzałość życia chrześcijańskiego, tym samym oznacza i urzeczywistnia pełniejsze nawrócenie serca oraz ściślejszą i skuteczną przynależność do tej społeczności pojednanych, jaką jest Kościół Chrystusowy.

Definicja Eucharystii, jaką daje św. Augustyn: *sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis*¹⁵⁵, ukazuje w jasnym świetle skutki osobistego uświęcenia (*pietas*) i wspólnotowego pojednania (*unitas i caritas*), które płyną z samej istoty tajemnicy eucharystycznej jako bezkrwawego ponowienia ofiary Krzyża, źródła zbawienia i pojednania dla wszystkich ludzi. Trzeba jednakże pamiętać, że Kościół, kierowany wiarą w ten Boski Sakrament, naucza, iż żaden chrześcijanin, świadom popełnienia grzechu ciężkiego, nie może przyjąć Eucharystii przed otrzymaniem przebaczenia od Boga. W Instrukcji *Eucharisticum Mysterium*, zaaprobowanej przez Pawła VI i w pełni potwierdzającej naukę Soboru Trydenckiego, czytamy: „Eucharystia ma być przedstawiona wiernym «jako środek zaradczy uwalniający nas od powszednich grzechów, a broniący od grzechów śmiertelnych»; należy też wiernym wskazać dogodny sposób korzystania z pokutnej części liturgii Mszy św. «Temu ... który chce komunikować, trzeba przypominać ... słowa: *„Niech każdy zbada samego siebie”* (1 Kor 11, 28). Zwyczaj zaś kościelny orzeka, że owo badanie dlatego jest potrzebne, żeby nikt, będąc świadomy popełnienia ciężkiego grzechu, nawet gdyby zdawało mu się, że zań żałuje, nie przystępował do świętej Eucharystii bez uprzedniej sakramentalnej spowiedzi»; «gdyby zaś zachodziła konieczność, w braku spowiednika, niech najpierw obudzi akt doskonałego żalu»”¹⁵⁶.

Sakrament Kapłaństwa ma dawać Kościołowi Pasterzy, którzy będąc nauczycielami i przewodnikami, powołani są ponadto do tego, by być świadkami i sprawcami jedności, budowniczymi rodziny Bożej, obrońcami i stróżami komunii tej rodziny przeciwko zaczynom podziału i rozproszenia.

Sakrament Małżeństwa, wyniesienie ludzkiej miłości pod działaniem łaski, jest znakiem miłości Chrystusa do Kościoła, ale także znakiem zwycięstwa, jakie dzięki niemu małżonkowie mogą odnosić nad siłami zniekształcającymi i niszczącymi miłość, tak że rodzina zrodzona z tego Sakramentu staje się również znakiem Kościoła pojednanego i sprawującego pojednanie świata we wszystkich jego strukturach i instytucjach.

Także Sakrament Chorych jest w doświadczeniu choroby i starości, a szczególnie w, ostatniej godzinie chrześcijanina, znakiem ostatecznego nawrócenia do Pana oraz całkowitego przyjęcia bólu i śmierci jako pokuty za grzechy. W tym dokonuje się najwyższe pojednanie z Ojcem.

Wśród Sakramentów jest jeden, który ze względu na oskarżenie z grzechów często bywał nazywany *spowiedzią*; należy jednak podkreślić, że jest to *Sakrament Pokuty* w pełnym tego

słowa znaczeniu i tak też jest nazywany. Jest to *Sakrament nawrócenia i pojednania*. Tym Sakramentem zajęło się w szczególny sposób Zgromadzenie Synodu ze względu na jego ważność dla sprawy pojednania.

ROZDZIAŁ DRUGI SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA

28. Na wszystkich etapach i poziomach swej pracy Synod z największą uwagą rozważał ów sakramentalny znak, który ukazuje i zarazem urzeczywistnia pokutę i pojednanie. Sakrament ten sam w sobie nie wyczerpuje z pewnością całego zakresu pojęć nawrócenia i pojednania. Kościół bowiem, odkąd istnieje, zna i docenia liczne i zróżnicowane formy pokuty: jedne o charakterze liturgicznym czy paraliturgicznym, poczynając od aktu pokutnego we Mszy św. po nabożeństwa przebłagalne i pielgrzymki; inne o charakterze ascetycznym, takie jak post. Jednakże żaden z tych aktów nie jest równie znaczący ani w sposób nadprzyrodzony skuteczny, wznioślejszy, a równocześnie dostępniejszy w samym swym obrzędzie, jak Sakrament Pokuty.

Już w okresie prac przygotowawczych, potem zaś w licznych kolejnych wypowiedziach podczas przebiegu obrad, w pracach grup oraz w końcowych *Propositiones*, Synod wziął pod uwagę stwierdzenie wiele razy powtarzane, w różnych tonacjach i zawierające różne treści: *Sakrament Pokuty przechodzi kryzys*; to właśnie stało się przedmiotem rozważań Synodu. Zalecił on pogłębioną katechezę, a także nie mniej pogłębioną analizę o charakterze teologicznym, historycznym, psychologicznym, socjologicznym i prawniczym zagadnienia pokuty w ogóle i Sakramentu Pokuty w szczególności. W ten sposób dążył do wyjaśnienia przyczyny kryzysu i do otwarcia dróg pozytywnego rozwiązania, które by służyło dobru ludzkości. Równocześnie Kościół znalazł w Synodzie jasne potwierdzenie swojej wiary w tym, co odnosi się do Sakramentu, poprzez który każdy chrześcijanin i cała wspólnota wierzących otrzymują pewność przebaczenia mocą odkupieńczej Krwi Chrystusa.

Warto *odnowić i potwierdzić tę wiarę* w chwili, gdy mogłaby ona osłabnąć, utracić coś ze swej integralności czy też wejść w obszar cienia i milczenia, zagrożona — jak to się dzieje — wspomnianym już kryzysem z jego ujemnymi zjawiskami. Sakrament Pokuty bowiem jest z jednej strony, zagrożony przez zaciemnienie zmysłu moralnego i religijnego, osłabienie poczucia grzechu, wypaczenie pojęcia skruchy, znikome dążenie do życia prawdziwie chrześcijańskiego; z drugiej zaś strony przez taki sposób myślenia, czasem dość rozpowszechniony, wedle którego przebaczenie można otrzymać bezpośrednio od Boga także w sposób zwyczajny, bez przystępowania do Sakramentu pojednania, czy też przez pozbawioną nieraz żaru i prawdziwej spontaniczności rutynę w praktykowaniu Sakramentu, która, być może, została wywołana błędnymi i wypaczonymi poglądami na skutki Sakramentu.

Wypada zatem przypomnieć zasadnicze wymiary tego *wielkiego Sakramentu*.

„Którym odpuściecie”

29. Pierwsze podstawowe dane, których dostarczają nam Księgi Święte Starego i Nowego Testamentu, dotyczą miłosierdzia Boga i Jego przebaczenia. W Psalmach i w przepowiadaniu Proroków imię *miłosierny* jest tym imieniem, które chyba najczęściej jest przypisywane Panu, wbrew uparcie powielanemu *schematowi*, wedle którego Bóg Starego Testamentu przedstawiany jest przede wszystkim jako Bóg surowy i karzący. Tak więc wśród Psalmów długi wywód sapiencjalny, czerpiąc z tradycji Wyjścia, przypomina łaskawe działanie Boga pośród swego ludu. Działanie to, choć przedstawione w formie antropomorficznej, jest bodaj jedną z najbardziej wymownych starotestamentalnych proklamacji miłosierdzia Bożego. Wystarczy przytoczyć tutaj ten werset: „On jednak litując się odpuszczał winę, a nie wytracał, i często odwracał swój gniew, i nie pobudzał całej swej zapalczywości. Przypominał sobie, że są tylko ciałem i tchnieniem, które odchodzi, a nie wraca”¹⁵⁷.

Kiedy nadeszła pełnia czasu, Syn Boży, przychodząc jako Baranek, który gładzi i bierze na siebie grzech świata¹⁵⁸, jawi się jako ten, który ma władzę sądzenia¹⁵⁹ czy też odpuszczania grzechów¹⁶⁰, który nie przyszedł, aby potępiać, ale aby przebaczać i zbawiać¹⁶¹.

Otóż tę władzę odpuszczania grzechów Jezus przekazuje przez Ducha Świętego zwykłym ludziom, którzy sami podlegają zasadzkom grzechu, czyli swoim Apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane”¹⁶². Jest to jedna z najwspanialszych nowości ewangelicznych! Udziela tej władzy Apostołom również z prawem przekazywania jej — tak rozumiał to Kościół od samego zarania — następcom, obdarzonym przez tychże Apostołów misją i odpowiedzialnością za kontynuowanie ich dzieła głosicieli Ewangelii i szafarzy zbawczego dzieła Chrystusa.

Objawia się tu w całej swej wielkości postać szafarza Sakramentu Pokuty, który prastarym zwyczajem jest nazywany spowiednikiem.

Tak jak przy ołtarzu, gdzie sprawuje Eucharystię, jak w każdym z Sakramentów, kapłan, szafarz Pokuty, działa „in persona Christi”. Chrystus, który przez osobę spowiednika jest uobecniony i za jego pośrednictwem dokonuje tajemnicy odpuszczenia grzechów, jest tym, który okazuje się *bratem* człowieka¹⁶³, miłosiernym, wiernym i współczującym arcykapłanem¹⁶⁴, pasterzem gotowym szukać zbłąkanej owcy¹⁶⁵, lekarzem, który leczy i pociesza¹⁶⁶, jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny i naucza drogi Bożej¹⁶⁷, „sędzią żywych i umarłych”¹⁶⁸, który sądzi prawdziwie, a nie według pozorów¹⁶⁹.

Jest to niewątpliwie najtrudniejsza i najbardziej delikatna, męcząca i wyczerpująca, ale też najpiękniejsza i przynosząca radość posługa kapłańska. Właśnie dlatego, biorąc także pod uwagę stanowcze wezwanie Synodu, będę niestrudzenie nawoływał mych Braci biskupów i kapłanów do jej wiernego i gorliwego wypełniania¹⁷⁰. Wobec sumienia człowieka wierzącego, który otwiera się przed nim, w którym obawa miesza się z ufnością, powołaniem spowiednika jest spełnienie wzniesłego zadania, jakim jest posługa pokuty i ludzkiego pojednania: poznanie jego słabości i

upadków, ocena pragnienia poprawy i wysiłków podjętych dla jej osiągnięcia, rozpoznanie działania Ducha Świętego Uświęciciela w jego sercu, przekazanie mu przebaczenia, którego tylko Bóg może udzielić, „świętowanie” jego pojednania z Ojcem tak, jak tego obraz mamy w przypowieści o synu marnotrawnym, włączenie wykupionego grzesznika z powrotem do kościelnej wspólnoty z braćmi, ojcowskie upomnienie penitenta stanowczym, zachęcającym i przyjaznym: „od tej chwili już nie grzesz”¹⁷¹.

Aby skutecznie wypełniać tę posługę, spowiednik winien koniecznie posiadać *ludzkie przymioty*: roztropność, dyskrecję, umiejętność rozeznania, stanowczość miarkowaną łagodnością i dobrocią. Winien on posiadać także przygotowanie poważne i dokładne, nie fragmentaryczne, lecz integralne i harmonijne w różnych gałęziach teologii, pedagogii i psychologii, metodologii dialogu, a nade wszystko w żywej i komunikatywnej znajomości Słowa Bożego. Jeszcze ważniejsze jest jednak, by sam prowadził głębokie i prawdziwe życie duchowe. Aby innych prowadzić drogą chrześcijańskiej doskonałości, szafarz Pokuty musi ją sam przejść *jako pierwszy*, i bardziej poprzez czyny niż długie nauki dać dowód rzeczywistego doświadczenia przeżytej modlitwy, praktyki cnót ewangelicznych, teologicznych i moralnych, wiernego posłuszeństwa woli Bożej, miłości do Kościoła i uległości jego Magisterium.

Całe to wyposażenie w ludzkie przymioty, w cnoty chrześcijańskie i umiejętności pasterskie nie może być improwizowane ani osiągnięte bez wysiłku. Do szafarstwa sakramentalnej Pokuty każdy kapłan winien przygotowywać się już od lat seminaryjnych przez studiowanie teologii dogmatycznej, moralnej, ascetycznej i pastoralnej (które są zawsze jedną teologią), a także nauk o człowieku, metodologii dialogu, a szczególnie rozmowy duszpasterskiej. Winien także być prowadzony i wspomagały przy pierwszych doświadczeniach. Musi zawsze dbać o własne udoskonalenie i odnowę poprzez stałe doksztalcanie się. Jakież skarby łaski, prawdziwego życia i promieniowania duchowego spływałyby na Kościół, gdyby każdy kapłan okazywał się gorliwy, gdyby każdy dołożył wszelkich starań, by nigdy wskutek niedbałości lub pod innymi pozorami nie zabrakło go na spotkaniu z wiernymi w konfesjonale, a zwłaszcza gdyby żaden nie szedł tam nigdy nieprzygotowany czy pozbawiony niezbędnych przymiotów ludzkich oraz dyspozycji duchowych i duszpasterskich!

Mówiąc na ten temat nie mogę nie przypomnieć z głębokim podziwem postaci niezwyklej apostołów konfesjonału, jak św. Jan Nepomucen, św. Jan Maria Vianney, św. Józef Cafasso, św. Leopold z Castelnuovo, aby wymienić tylko najbardziej znanych, których Kościół wpisał w poczet swoich Świętych. Pragnę jednakże oddać hołd również niezliczonym rzeszom świętych a niemal zawsze anonimowych spowiedników, którzy przyczynili się do zbawienia tak wielu dusz, pomagając im w nawróceniu, w walce z grzechem i pokusami, w postępie duchowym, a ostatecznie w uświęceniu. Nie waham się powiedzieć, że także i wielcy kanonizowani Święci przeszli zazwyczaj przez te konfesjonały, a wraz ze Świętymi — dziedzictwo duchowe Kościoła, a nawet rozkwit cywilizacji przenikniętej duchem chrześcijańskim. Oddajmy zatem hołd temu cichemu posługiwaniu naszych Współbraci, którzy tak dobrze służyli i służą codziennie sprawie

pojednania poprzez posługę sakramentalnej Pokuty!

Sakrament przebaczenia

30. Z objawienia wartości tego posługiwania i władzy odpuszczania grzechów, przekazanej przez Chrystusa Apostołom i ich następcom, rozwinęła się w Kościele świadomość *znaku przebaczenia*, udzielanego poprzez Sakrament Pokuty. To znaczy pewność, że sam Pan Jezus ustanowił i powierzył Kościołowi, jako dar swojej dobroci i swojej „philantropia”¹⁷² wobec wszystkich, specjalny Sakrament dla odpuszczania grzechów popełnionych po Chrzcie.

Praktyka tego Sakramentu, jeśli chodzi o jego sprawowanie i formę, przeszła długi proces rozwojowy, o czym świadczą najstarsze sakramentarze, dokumenty Soborów i Synodów biskupich, przemówienia Ojców i nauczanie Doktorów Kościoła. Natomiast *co do istoty tego Sakramentu*, istniała zawsze w świadomości Kościoła mocna i niezmienna *pewność*, że z woli Chrystusa przebaczenie dawane jest każdemu poprzez sakramentalne rozgrzeszenie, którego udzielają szafarze Sakramentu Pokuty: pewność ta ze szczególną mocą została potwierdzona zarówno przez Sobór Trydencki¹⁷³, jak przez Sobór Watykański II: „Ci (zaś), którzy przystępują do Sakramentu Pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”¹⁷⁴. Raz jeszcze, jako *zasadniczy element wiary* odnoszącej się do wartości i celu Pokuty należy potwierdzić, że Zbawiciel nasz Jezus Chrystus ustanowił w swoim Kościele Sakrament Pokuty, aby wierni, którzy popełnili grzech po Chrzcie, mogli otrzymać łaskę i pojednać się z Bogiem¹⁷⁵.

Wiara Kościoła w ten Sakrament zawiera pewne inne zasadnicze prawdy, których nie można pominąć. Sakramentalny obrzęd Pokuty w swoim rozwoju i różnorodności praktycznych form zawsze prawdy te zachowywał i uwytatniał. Sobór Watykański II nakazując reformę tego obrzędu pragnął, by prawdy te były w nim jeszcze jaśniej wyrażone¹⁷⁶, co zostało zrealizowane w nowych *Obrzędach Pokuty*¹⁷⁷. Zawierają one bowiem całą naukę tradycji przejętą przez Sobór Trydencki, przenosząc ją z jej szczególnego kontekstu historycznego (to jest dążenia do tego, aby dać wyjaśnienie doktrynalne wobec poważnych odchyień od autentycznego nauczania Kościoła), wiernie wyrażając ją w kategoriach odpowiadających kontekstowi naszych czasów.

Niektóre podstawowe zasady

31. Wspomniane prawdy, potwierdzone stanowczo i w sposób jasny przez Synod oraz zawarte w *Propositiones*, można streścić w następujących zasadach wiary, wokół których skupiają się wszystkie inne stwierdzenia katolickiej nauki o Sakramencie Pokuty.

I. Pierwszą zasadą jest to, że dla chrześcijanina *Sakrament Pokuty jest zwyczajnym sposobem* otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po Chrzcie.

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.

II. Druga zasada dotyczy *oddziaływania Sakramentu Pokuty* na tych, którzy do niego przystępują. Jest on, zgodnie z najdawniejszym tradycyjnym poglądem, rodzajem *procedury sądowej*; postępowanie to jednak toczy się bardziej przed trybunałem miłosierdzia niż ścisłej i surowej sprawiedliwości, tak że tylko przez analogię można go porównać do ludzkich trybunałów¹⁷⁸, to znaczy, że grzesznik odsłania swoje grzechy i swój stan poddanego grzechowi stworzenia; silnie postanawia wyrzec się grzechu i z nim walczyć; przyjmuje karę (*pokutę sakramentalną*), nałożoną przez spowiednika i otrzymuje rozgrzeszenie.

Rozważając działanie tego Sakramentu, świadomość Kościoła dostrzega w nim jednak, poza charakterem sądowniczym w powyższym znaczeniu, również charakter *terapeutyczny* czyli *lecniczy*. Wiąże się to z faktem, że Ewangelia często ukazuje Chrystusa jako lekarza¹⁷⁹. a Jego dzieło odkupieńcze bywa często od czasów starożytności chrześcijańskiej nazywane „*medicina salutis*”. „Pragnę leczyć a nie oskarżać”, mówi św. Augustyn, odwołując się do praktyki duszpasterstwa pokutnego¹⁸⁰, i to dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz¹⁸¹. *Obrzędy Pokuty* nawiązują do owego leczniczego aspektu Sakramentu¹⁸², na co człowiek współczesny jest może bardziej wrażliwy, widząc w grzechu, owszem, to co jest błędem, ale bardziej jeszcze słabość i niemoc ludzką.

Sakrament ten, w obydwu aspektach — czy to jako trybunał miłosierdzia, czy też jako miejsce duchowego leczenia — wymaga od spowiednika znajomości wnętrza grzesznika, koniecznej do tego, by móc go osądzić i rozgrzeszyć, leczyć i uzdrowić. Właśnie dlatego zakłada on ze strony penitenta szczere i pełne oskarżenie się z grzechów, nie tylko z racji ascetycznych (praktykowanie pokory i umartwienia), ale jako należące do samej natury Sakramentu.

III. Trzecia zasada, którą pragnę podkreślić, dotyczy *rzeczywistości czy części* składających się na sakramentalny znak przebaczenia i pojednania. Niektóre z nich są *aktami penitenta* o różnym znaczeniu, każdy z nich jednak jest nieodzowny bądź do ważności, bądź do integralności, bądź do owocności znaku.

Warunkiem koniecznym jest przede wszystkim prawość i przejrzystość *sumienia penitenta*. 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 jestestwa¹⁸³; 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. Sakramentalnym znakiem tej przejrzystości sumienia jest akt zwany tradycyjnie *rachunkiem sumienia*; akt, który powinien być zawsze nie tylko trwożliwą introspekcją psychologiczną, ale szczerą i spokojną konfrontacją z wewnętrznym prawem moralnym, z normami ewangelicznymi podanymi przez Kościół, z samym Jezusem Chrystusem, który jest naszym nauczycielem i wzorem życia, oraz z Ojcem Niebieskim, który powołuje nas do dobra i doskonałości¹⁸⁴.

Zasadniczym aktem Pokuty ze strony penitenta jest jednak *żał*, czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość¹⁸⁵, z miłości do Boga, która odradza się przez skruchę. Tak pojęty *żał* jest więc podstawą i duszą *nawrócenia*, owej ewangelicznej *metanoia*, która przyprowadza człowieka do Boga, jak syna marnotrawnego powracającego do ojca, i która znajduje w Sakramencie Pokuty swój znak widzialny, doskonalący ową skruchę. Dlatego „prawdziwość pokuty zależy od tej skruchy serca”¹⁸⁶.

Odsyłając do tego, co Kościół, natchniony Słowem Bożym, naucza o *żał*u, pragnę podkreślić jeden tylko aspekt tej nauki, aby został lepiej poznany i uwzględniony. Nierzadko rozważa się *nawrócenie i żał* pod kątem stawianych przez nie niewątpliwych wymogów, oraz umartwienia, jakie nakładają, aby doprowadzić do radykalnej zmiany życia. Warto jednak przypomnieć i podkreślić, że *żał 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 zbawionym¹⁸⁷, której to radości większość ludzi naszych czasów nie potrafi już odczuwać.

Jest przeto zrozumiałe, że od najdawniejszych czasów chrześcijańskich, w łączności z Apostołami i Chrystusem, Kościół wprowadził do sakramentalnego znaku Pokuty *oskarżenie się z grzechów*. Jest ono tak ważne, że od wieków aż po dzień dzisiejszy zwykło się nazywać ten Sakrament *spowiedzią*. Oskarżenie się z własnych grzechów jest konieczne przede wszystkim po to, by grzesznik mógł być poznany przez tego, kto pełni w Sakramencie *rolę sędziego*, i by spowiednik mógł ocenić zarówno ciężar grzechów, jak i skruchę penitenta, a jako *lekarz* poznać stan chorego, aby go leczyć i uzdrowić. Spowiedź indywidualna posiada jednak jeszcze wartość *znaku*: znaku spotkania grzesznika z pośrednictwem Kościoła w osobie szafarza; znaku jego ujawnienia się jako grzesznika wobec Boga i Kościoła, jego odnalezienia siebie samego w prawdzie przed obliczem Boga. A zatem oskarżenie się z grzechów nie może być zredukowane do jakiegokolwiek próby psychologicznego samowyzwolenia, chociaż odpowiada słusznej i naturalnej wrodzonej ludzkiemu sercu potrzebie otwarcia się wobec kogoś drugiego; jest to akt liturgiczny, uroczysty w swojej dramatyczności, prosty i skromny przy całej wzniosłości swego znaczenia. Jest to akt

marnotrawnego syna, który wraca do Ojca i zostaje przez niego powitany pocałunkiem pokoju; akt lojalności i odwagi; akt zawierzenia siebie samego, pomimo grzechu, miłosierdziu, które przebacza¹⁸⁸. Zrozumiałe jest więc, dlaczego *wyznanie grzechów* winno być zwyczajnie indywidualne, a nie zbiorowe, tak jak grzech jest faktem głęboko osobistym. Równocześnie jednak to wyznanie wyrzywa niejako grzech z tajników serca, a zatem z czysto prywatnego kręgu jednostki, uwydatniając również jego charakter społeczny, gdyż poprzez szafarza Pokuty sama Wspólnota kościelna, zraniona przez grzech, przyjmuje na nowo skruszonego grzesznika, który otrzymał przebaczenie.

Inny istotny moment Sakramentu Pokuty odnosi się do spowiednika, sędziego i lekarza, wyobrażenia Boga Ojca, który powracającego przyjmuje i mu przebacza: jest to *rozgrzeszenie*. Słowa, które je wyrażają, i gesty, które mu towarzyszą według starych i nowych *Obrzędów Pokuty*, odznaczają się w swej wielkości znamiennej prostotą. Sakramentalna formuła: „Ja odpuszczam tobie grzechy ...” i wyciągnięcie rąk oraz znak krzyża uczyniony nad penitentem wyrażają, że w *tym momencie* skruszony i nawrócony grzesznik spotyka się z mocą i miłosierdziem Boga. Jest to moment, w którym — jako odpowiedź penitentowi — obecna jest Trójca Przenajświętsza, aby zgładzić jego grzech i przywrócić niewinność; zbawcza moc Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa zostaje ogłoszona penitentowi jako „miłosierdzie mocniejsze od winy i zniewagi”, jak to określiłem w Encyklice *Dives in misericordia*. Tym, który w pierwszym rzędzie zostaje zawsze znieważony przez grzech, jest Bóg — „tibi soli peccavi!” — i tylko Bóg może udzielić przebaczenia. A zatem rozgrzeszenie, którego kapłan, szafarz przebaczenia, chociaż sam grzeszny, udziela penitentowi, jest skutecznym znakiem interwencji Ojca w każdej absolucji, i znakiem „zmartwychwstania” ze „śmierci duchowej”, które się ponawia przy każdorazowym sprawowaniu Sakramentu Pokuty. Tylko wiara może dać pewność, że w *tym momencie* każdy grzech zostaje odpuszczony i zgładzony poprzez tajemnicze działanie Zbawiciela.

Zadośćuczynienie jest końcowym aktem, który wieńczy sakramentalny znak Pokuty. W niektórych krajach to, co penitent po otrzymaniu przebaczenia i rozgrzeszenia godzi się wykonać, nazywa się wprost *pokuta*. Jakie jest znaczenie tego *zadośćuczynienia* czy tej *pokuty*, którą się wypełnia? Z pewnością nie jest to cena, którą płaci się za odpuszczony grzech i za otrzymane przebaczenie: żadna ludzka cena nie może wyrównać tego, co się otrzymało, owocu przenajdroższej Krwi Chrystusowej. Akty zadośćuczynienia — które, choć zachowują charakter prostoty i pokory, powinny mocniej wyrażać wszystko to, co oznaczają — zawierają cenne elementy: są znakiem *osobistego zaangażowania*, które chrześcijanin podejmuje w Sakramencie wobec Boga, aby rozpocząć nowe życie (dlatego zadośćuczynienie nie powinno sprowadzać się tylko do odmówienia pewnych modlitw, ale winno ono obejmować akty czci Bożej, uczynki miłości, miłosierdzia i wynagrodzenia); zawierają przekonanie, że grzesznik, po otrzymaniu przebaczenia, jest zdolny do tego, by włączyć swe własne fizyczne i duchowe umartwienie, dobrowolne a przynajmniej przyjęte, w Mękę Chrystusa, który wysłużył mu przebaczenie; przypominają, że także

po rozgrzeszeniu pozostaje w duszy chrześcijanina pewien obszar mroku, będący skutkiem ran grzechowych, niedoskonałości skruchy, osłabienia władz duchowych, w których tkwi jeszcze pozostałe zakaźne ognisko grzechu, wciąż wymagające walki z nim poprzez umartwienie i pokutę. Takie znaczenie ma pokorne i szczere zadośćuczynienie¹⁸⁹.

IV. Trzeba jeszcze krótko omówić *inne ważne zasady* dotyczące Sakramentu Pokuty.

Przede wszystkim należy na nowo stwierdzić, że Sakrament ten jest najbardziej osobisty, intymny, że w nim sam grzesznik staje przed obliczem Boga ze swą winą, żalem i ufnością. Nikt nie może okazać skruchy za niego, nikt też w jego imieniu nie może prosić o przebaczenie. Grzesznik jest poniekąd samotny w swej winie, co ukazuje w sposób dramatyczny historia Kaina, którego „grzech leży u wrót”, jak obrazowo mówi *Księga Rodzaju*, i który ma szczególne znamię wyryte na czole¹⁹⁰; historia Dawida, upomnianego przez proroka Natana¹⁹¹; marnotrawnego syna, kiedy uświadamia sobie własne położenie, będące skutkiem oddalenia się od ojca, i decyduje się na powrót¹⁹²: wszystko to dzieje się jedynie pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Niezaprzeczalny jest jednak wymiar społeczny tego Sakramentu, w którym cały Kościół — wojujący, cierpiący i chwalebny w niebie — przychodzi penitentowi z pomocą i na nowo przyjmuje go na swoje łono; tym bardziej, że przez jego grzech cały Kościół został obrażony i zraniony. Dlatego kapłan, szafarz Pokuty, występuje na mocy swojego świętego urzędu jako świadek i przedstawiciel takiego wymiaru Kościoła. Stopniowa reforma obrzędów Pokuty, a zwłaszcza ogłoszone przez Pawła VI *Ordo Paenitentiae*, starała się uwydatnić i nadać większą czytelność w sprawowaniu Sakramentu tym obu uzupełniającym się jego aspektom: indywidualnemu i eklezjalnemu.

V. Następnie trzeba podkreślić, 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 penitencji, 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!

VI. W końcu pragnę dołączyć tu *jeszcze jedną, refleksję*. Dotyczy ona wszystkich nas, kapłanów, szafarzy Sakramentu Pokuty, z którego jednak dobrodziejstwa sami też korzystamy i winniśmy korzystać. Duchowe i apostolskie życie kapłana, podobnie jak jego braci świeckich i zakonnych, poziom tego życia i jego żarliwość, zależy od wytrwałego i sumiennego osobistego korzystania z Sakramentu Pokuty¹⁹³. Sprawowanie Eucharystii i szafarstwo innych Sakramentów, zapał

duszpasterski, stosunki z wiernymi, komunია ze współbraćmi, współpraca z biskupem, życie modlitwy, jednym słowem całe życie kapłańskie nieubłaganie doznaje uszczerbku, jeśli brak w nim, wskutek niedbalstwa czy z innych przyczyn, regularnego, przenikniętego autentyczną wiarą i pobożnością zwrócenia się do Sakramentu Pokuty. Gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się, lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na *samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa*, co dostrzegłaby również Wspólnota, której jest pasterzem.

Dodam jeszcze, że kapłan, ażeby mógł być dobrym i skutecznym szafarzem Pokuty, powinien uciekać się do źródła łaski i świętości, jakim jest ten Sakrament. My, kapłani, możemy z własnego doświadczenia śmiało powiedzieć, że im pilniej korzystamy z Sakramentu Pokuty, przystępując doń często i dobrze przygotowani, tym lepiej sami wypełniamy posługę spowiedników i jej dobrodziejstwo zapewniamy penitentom. W dużej mierze natomiast posługa ta traci swą skuteczność, jeśli w jakikolwiek sposób przestajemy być dobrymi penitentami. Taka jest *wewnętrzna logika* tego wielkiego Sakramentu. Wzywa on nas, wszystkich kapłanów Chrystusowych, do odnowy w zakresie naszej własnej spowiedzi.

Osobiste doświadczenie z kolei staje się *dzisiaj* — powinno się stawać — bodźcem do pilnego, regularnego, cierpliwego i gorliwego pełnienia świętej posługi szafarstwa Pokuty, w której działamy na mocy naszego kapłaństwa i powołania pasterzy i sług naszych braci. Także w tej Adhortacji kieruję usilne wezwanie do wszystkich kapłanów świata, zwłaszcza do moich Braci w biskupstwie i do proboszczów, aby ze wszystkich sił zabiegali o częste przystępowanie wiernych do tego Sakramentu, aby stosowali wszelkie możliwe i odpowiednie środki, aby próbowali wszelkich dróg, ażeby „łaska, która została nam udzielona” poprzez Pokutę i poprzez pojednanie każdej duszy i całego świata z Bogiem, w Chrystusie, docierała do coraz większej liczby naszych braci.

Formy sprawowania Sakramentu

32. Idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, *Ordo Paenitentiae* przewiduje trzy obrzędy, które, z zachowaniem zawsze zasadniczych elementów, pozwalają przystosować sprawowanie Sakramentu Pokuty do określonych sytuacji duszpasterskich.

Pierwszy obrzęd — *pojednanie jednego penitenta* — jest jedynym normalnym i zwyczajnym sposobem sprawowania Sakramentu, i nie może ani nie powinien nigdy wyjść z użycia czy być zaniedbywany. Drugi — *pojednanie większej liczby penitentów wraz z indywidualną, spowiedzią i rozgrzeszeniem* — chociaż w części przygotowawczej pozwala mocniej podkreślić aspekty wspólnotowe Sakramentu, w szczytowym akcie sakramentalnym przechodzi w pierwszą formę, którą jest indywidualna spowiedź i rozgrzeszenie z grzechów, dlatego na równi z pierwszą formą może być uznawany za zwyczajny sposób sprawowania obrzędu. Trzecia forma natomiast — *pojednanie wielu penitentów z ogólną spowiedzią, i rozgrzeszeniem* — posiada charakter nadzwyczajny i dlatego nie jest pozostawiona wolnemu wyborowi, lecz korzystanie z niej podlega specjalnym przepisom.

Pierwsza forma pozwala na dowartościowanie aspektów najbardziej osobistych — i zasadniczych — zawartych w całym przebiegu Pokuty sakramentalnej. Dialog pomiędzy penitentem a spowiednikiem, całość pozostających do dyspozycji elementów (teksty biblijne, wybór formy „zadośćuczynienia” itd.) pozwalają lepiej dostosować sprawowanie Sakramentu do konkretnej sytuacji penitenta. Odkrywa się wartość tych elementów, gdy się pomyśli o rozmaitych powodach, które doprowadzają chrześcijanina do sakramentalnej pokuty: potrzeba osobistego pojednania i przywrócenia do przyjaźni z Bogiem poprzez odzyskanie łaski utraconej na skutek grzechu; potrzeba weryfikacji duchowej drogi, a niekiedy dokładniejszego rozpoznania swego powołania; bardzo często potrzeba i pragnienie wyjścia ze stanu duchowej apatii i religijnego kryzysu. Dalej, dzięki swemu indywidualnemu charakterowi, pierwsza forma sprawowania Sakramentu pozwala łączyć Sakrament Pokuty z *kierownictwem duchowym*, które będąc czymś różnym od Sakramentu daje się z nim dobrze pogodzić. Bez wątplenia więc w pierwszej formie decyzja i osobiste zaangażowanie znajdują oparcie i są jasno wyrażone.

Druga forma obrzędu, właśnie przez swój wspólnotowy charakter i wyróżniające ją okoliczności, uwypukla niektóre bardzo ważne momenty: wspólne wysłuchanie Słowa Bożego nabiera w porównaniu z lekturą indywidualną szczególnego znaczenia, bardziej także podkreśla kościelny wymiar nawrócenia i pojednania. Szczególnie wymowna staje się ta forma w różnych okresach roku liturgicznego oraz w połączeniu z doniosłymi wydarzeniami duszpasterskimi. Trzeba tylko zaznaczyć, że jest wskazane, by przy sprawowaniu Sakramentu w tej formie obecni byli dostatecznie liczni spowiednicy.

Jest przeto oczywiste, że kryteria wyboru, która z dwóch form ma być użyta przy sprawowaniu Sakramentu, nie są dyktowane motywami koniunkturalnymi i subiektywnymi, lecz pragnieniem osiągnięcia prawdziwego duchowego dobra wiernych, z zachowaniem posłuszeństwa pokutnej dyscyplinie Kościoła.

Dobrze będzie przypomnieć także, że dla zrównoważonego ukierunkowania duchowego i duszpasterskiego w tej dziedzinie konieczne jest przywiązywanie w dalszym ciągu dużej wagi do korzystania z Sakramentu Pokuty także wtedy, gdy chodzi o grzechy powszednie, i wychowywanie do tego wiernych. Potwierdza to tradycja doktrynalna i wiekowa praktyka.

Wiedząc i nauczając, że grzechy powszednie mogą być darowane również w inny sposób — przez akt żalu, uczynki miłości, modlitwę, akty pokutne — Kościół nie przestaje przypominać wszystkim o szczególnym bogactwie zawartym w akcie sakramentalnym także w odniesieniu do tych grzechów. Częste przystępowanie do Sakramentu — do czego zobowiązane są pewne kategorie osób — wzmacnia świadomość, że również mniejsze grzechy obrażają Boga i ranią Kościół, Ciało Chrystusa, a korzystanie z Sakramentu staje się pobudką i okazją do tego, by „w doskonalszy sposób upodabniać się do Chrystusa i wierniej ulegać głosowi Ducha Świętego”¹⁹⁴. Należy nade wszystko podkreślić fakt, że łaska właściwa temu obrzędowi sakramentalnemu ma wielką moc leczniczą i przyczynia się do usunięcia samych korzeni grzechu.

Troska o aspekt obrzędowy¹⁹⁵, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia Słowa Bożego odczytanego, przypominanego i wyjaśnionego wiernym i z wiernymi, gdy tylko jest to możliwe i stosowne, przyczyni się do ożywienia praktyki Sakramentu i zapobieżenia temu, by nie popaść w pewien formalizm czy rutynę. Dopomoże także penitentowi w uświadomieniu sobie, że przeżywa zbawcze wydarzenie, zdolne natchnąć go nowym zapalem życiowym i prawdziwym pokojem serca. Ta troska o należyte sprawowanie Sakramentu wyrazi się między innymi w ustaleniu w poszczególnych Kościołach *odpowiedniego czasu sprawowania Sakramentu* i w wychowywaniu wiernych, zwłaszcza dzieci i młodzieży, do tego, aby go przestrzegali, wyjąwszy przypadki konieczności, w których duszpasterz winien zawsze być gotów do chętnego przyjęcia tych, którzy się doń zwracają.

Sprawowanie Sakramentu z rozgrzeszeniem ogólnym

33. Nowe przepisy liturgiczne, a ostatnio nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*¹⁹⁶, określają warunki, w jakich dopuszczalna jest „absolucja wielu równocześnie penitentów bez uprzedniej indywidualnej spowiedzi, w sposób ogólny”. Przepisy i rozporządzenia odnośnie do tego punktu, owoc dojrzałych i roztropnych rozważań, winny być przyjęte i stosowane bez jakiegokolwiek samowolnej interpretacji.

Pożyteczne będzie dogłębne rozważenie motywów skłaniających do sprawowania Pokuty w jednej z dwóch pierwszych form i pozwalających na zastosowanie formy trzeciej. Motywem takim jest przede wszystkim pragnienie dochowania *wierności* woli Jezusa Chrystusa, przekazanej przez naukę Kościoła oraz *posłuszeństwo* prawom Kościoła. Synod, w jednej ze swych *Propositiones* potwierdził z naciskiem niezmiennie nauczanie, sięgające najdawniejszej Tradycji Kościoła, i prawo, przy pomocy którego skodyfikował starodawną praktykę pokutną: indywidualne i całościowe wyznanie grzechów z indywidualnym rozgrzeszeniem stanowi *jedyny zwyczajny sposób*, w jaki wiemy, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem. To potwierdzenie nauki Kościoła prowadzi do jasnego wniosku, że *każdy grzech ciężki winien być zawsze wyznany* razem z jego ważnymi okolicznościami, *w spowiedzi indywidualnej*.

Istnieje też uzasadnienie porządku duszpasterskiego: o ile jest prawdą, że wówczas, gdy zachodzą warunki wymagane przez przepisy prawne, można zastosować trzecią formę sprawowania Sakramentu, to jednak nie wolno zapominać, że *nie może ona stać się formą zwyczajną*, i że nie może i nie powinna być stosowana — powtórzył to Synod — jak tylko „w przypadkach poważnej konieczności”, z zachowaniem obowiązku indywidualnego wyznania grzechów ciężkich przed ponownym korzystaniem z rozgrzeszenia ogólnego. Biskup przeto, do którego jedynie należy, w obrębie jego diecezji, osąd, czy zachodzą warunki przewidziane przez prawo kanoniczne do zastosowania trzeciej formy, będzie podejmował taką decyzję z *wielką odpowiedzialnością w sumieniu* za pełne poszanowanie prawa i praktyki Kościoła, uwzględniając również kryteria i wytyczne, uzgodnione — w oparciu o wyżej przedstawione racje doktrynalne i duszpasterskie — z innymi członkami Konferencji Biskupów. Przedmiotem prawdziwej troski duszpasterskiej winno być zawsze ustalenie i zabezpieczenie warunków, które sprawiają, że

korzystanie z trzeciej formy przyniesie te owoce duchowe, dla których została ona ustanowiona. Wyjątkowe zastosowanie trzeciej formy sprawowania Sakramentu nie może też nigdy prowadzić do pomniejszenia znaczenia, tym mniej do zarzucenia zwyczajnych form, czy też do przyjęcia tej formy jako alternatywnej wobec dwóch pozostałych: duszpasterzom i wiernym nie pozostawia się zatem swobody wyboru spośród wspomnianych form sprawowania Sakramentu tej, którą uważaliby za najodpowiedniejszą. Na Pasterzach spoczywa obowiązek ułatwienia wiernym praktyki indywidualnej i całościowej spowiedzi, która będąc potrzebą duszy, nie tylko jest obowiązkiem, ale też ich niezaprzeczalnym i niezbywalnym prawem. Użycie trzeciej formy sprawowania Sakramentu nakłada na wiernych obowiązek podporządkowania się wszystkim przepisom regulującym jej zastosowanie, łącznie z tym, że nie mogą korzystać ponownie z absencji generalnej bez uprzedniego odbycia zwyczajnej spowiedzi indywidualnej ze wszystkich grzechów ciężkich, której powinni dopełnić, gdy będzie to tylko możliwe. O tym przepisie i obowiązku jego przestrzegania wierni powinni być uświadomieni i pouczeni przez kapłana przed udzieleniem absencji.

Odwołując się do nauczania i prawa Kościoła, pragnę zwrócić szczególną uwagę wszystkich na żywe poczucie odpowiedzialności, które winno nami kierować w sposobie traktowania rzeczy świętych, które, jak Sakramenty, nie są naszą własnością, czy też, jak w przypadku sumień, mają prawo do tego, by nie były zdane na niepewność i zamieszanie. Do rzeczy świętych należą — powtarzam — i jedne, i drugie: Sakramenty i sumienia, z naszej strony wymagają one posługi w prawdzie.

Taka też jest racja prawa Kościoła.

Niektóre przypadki szczególne

34. Pragnę poruszyć tu bardzo zwięźle problem duszpasterski, którym zajął się — na ile to było możliwe — Synod, poświęcając mu także jedną z *Propositiones*. Mam na myśli nierzadkie dziś sytuacje chrześcijan, którzy pragną kontynuować religijną praktykę sakramentalną, lecz nie mogą tego czynić, gdyż pozostają w osobistym konflikcie z dobrowolnie przyjętymi obowiązkami wobec Boga i Kościoła. Są to sytuacje szczególnie delikatne i jakby bez wyjścia.

W czasie obrad Synodu wiele głosów, wyrażając powszechne przekonanie Ojców, zwracało uwagę na współistnienie i wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch zasad, równie ważnych, w odniesieniu do tych przypadków. Pierwsza to zasada współczucia i miłosierdzia, według której Kościół, kontynuator obecności i dzieła Chrystusa w historii, nie chcąc śmierci grzesznika, ale aby się nawrócił i żył¹⁹⁷, baczy, by nie złamać trawy y zgniecionej i nie dogasić tlejącego się knota¹⁹⁸, i stara się zawsze, na ile to możliwe, ukazywać drogę powrotu do Boga i pojednania z Nim. Druga to zasada prawdy i wierności, dla której Kościół nie zgadza się nazywać dobra złem, a zła dobrem. Opierając się na tych dwóch uzupełniających się zasadach, Kościół może tylko zachęcać swe dzieci, które znajdują się w tych bolesnych sytuacjach, by zbliżały się do miłosierdzia Bożego innymi drogami, a nie poprzez Sakramenty Pokuty i Eucharystii, dopóki nie

spełnią wymaganych warunków.

W tej sprawie, która głęboko dręczy także i nasze serca jako duszpasterzy, uznałem za mój ścisły obowiązek wypowiedzieć się jasno w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio*, gdy chodzi o przypadek osób rozwiedzionych, które zawarły nowe związki¹⁹⁹, czy chrześcijan, którzy żyją w związkach nieregularnych.

Pragnę równocześnie, razem z Synodem, zachęcić Wspólnoty kościelne, a zwłaszcza biskupów, do niesienia wszelkiej możliwej pomocy kapłanom, którzy sprzeniewierzyli się wielkim zobowiązaniom przyjętym w święceniach i znajdują się w sytuacji nieprawidłowej, by żaden z tych braci nie czuł się opuszczony przez Kościół.

Okazywanie macierzyńskiej dobroci Kościoła tym wszystkim, którzy aktualnie nie spełniają obiektywnych warunków wymaganych przez Sakrament Pokuty, pomoc płynąca z ich aktów pobożności pozasakramentalnych, ich szczerzy wysiłek zachowania łączności z Bogiem, uczestnictwo we Mszy św., częste odmawianie aktów wiary, nadziei, miłości i żalu w sposób możliwie najdoskonalszy, może przygotować im drogę do pełnego pojednania w godzinie, którą zna jedynie Opatrzność.

ZAKOŃCZENIE

35. Przy końcu tego Dokumentu pragnę powtórzyć Wam wszystkim słowa apostolskiego napomnienia, jakie w krytycznej godzinie początków Kościoła pierwszy Biskup Rzymu skierował „do wybranych, przybyszów wśród rozproszenia ... którzy wybrani zostali według tego, co przewidział Bóg Ojciec: bądźcie wszyscy jednomyślni, współczujący, pełni braterskiej miłości, miłosierni, pokorni!”²⁰⁰. Apostoł poleca: „Bądźcie wszyscy jednomyślni ...”, ale od razu ostrzega przed grzechami przeciwko jednomyślności i pokojowi, których należy się wystrzegać: „Nie oddawajcie złem za złe ani złorzeczeniem za złorzeczenie! Przeciwnie zaś, błogosławcie! Do tego bowiem jesteście powołani, abyście odziedziczyli błogosławieństwo”. Kończy słowem zachęty i nadziei: „Kto zaś będzie Wam szkodził, jeśli gorliwi będziecie w czynieniu dobra?”²⁰¹.

Ośmielam się, w godzinie dziejów nie mniej krytycznej, powiązać moją Adhortację z napomnieniem Księcia Apostołów, który pierwszy zasiadał na Katedrze rzymskiej jako świadek Chrystusa i pasterz Kościoła, i tu „przewodniczył miłości” wobec całego świata. W łączności z biskupami, następcami Apostołów, i wsparty przez kolegialną refleksję, którą wielu z nich, zgromadzonych na Synodzie, poświęciło tematowi i problemom pojednania, pragnąłem przekazać Wam w duchu rybaka z Galilei to, co on mówił do naszych odległych w czasie, a tak złączonych sercem braci w wierze: „Bądźcie wszyscy jednomyślni ... Nie oddawajcie złem za złe ...”, bądźcie „gorliwi w czynieniu dobra”²⁰², dodając: „Lepiej bowiem — jeżeli taka wola Boża — cierpieć dobrze czyniąc, aniżeli czyniąc źle”²⁰³.

To pouczenie jest całe przeniknięte słowami, które Piotr usłyszał od samego Chrystusa, i treściami

wchodzącymi w zakres Jego „Dobrej Nowiny”: nowe przykazanie wzajemnej miłości; gorące pragnienie jedności i dążenie do niej; błogosławieństwa miłosierdzia i cierpliwego znoszenia prześladowań dla sprawiedliwości; odpłacanie dobrem za zło; przebaczenie uraz; miłość nieprzyjaciół. W tych słowach i w tych treściach zawarta jest pierwotna i transcendentna synteza etyki chrześcijańskiej, czy — wyrażając to lepiej i głębiej — synteza duchowości Nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie.

Polecam Ojcu, bogatemu w miłosierdzie, polecam Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem, naszym Odkupicielem i Sprawcą pojednania, polecam Duchowi Świętemu, który jest źródłem jedności i pokoju, to moje ojcowskie i pasterskie wezwanie do pokuty i pojednania. Niech Trójca Przenajświętsza, godna wszelkiej czci, sprawi, że to maleńkie ziarnko, które teraz powierzam szlachetnej glebie tyłu serc ludzkich, wszędzie w Kościele i w świecie.

Ufając, że przyniesie ono w niedługim czasie obfite owoce, zachęcam wszystkich, by wraz ze mną zwrócili się do Chrystusowego Serca, które jest wymownym znakiem Bożego miłosierdzia, „przebłaganiem za grzechy nasze”, „pokojem i pojednaniem”²⁰⁴, i by czerpali zeń wewnętrzną siłę do wzgardzenia grzechem i nawrócenia się do Boga oraz by znajdowali tam Bożą łaskawość, która odpowiada miłością na ludzką skruchę.

Zachęcam Was także, byście wraz ze mną zwrócili się do Niepokalanego Serca Maryi, Matki Jezusa, w której „dokonało się pojednanie Boga z ludzkością ... dokonało pojednanie, gdyż otrzymała Ona od Boga pełnię łaski na mocy odkupieńczej ofiary Chrystusa”²⁰⁵. Istotnie, Maryjo na mocy swego Boskiego macierzyństwa stała się prawdziwie sprzymierzeńcem Boga w dziele pojednania²⁰⁶.

Dłoniom tej Matki, której „fiat” naznaczyło początek owej „pełni czasu”, w której Chrystus dokonał pojednania człowieka z Bogiem, i Jej Niepokalanemu Sercu, któremu wiele razy zawierzyliśmy całą ludzkość gnębią grzechem, rozdartą napięciami i konfliktami — zawierzam teraz w sposób szczególny to pragnienie, by za Jej wstawiennictwem ludzkość odkrywała drogę pokuty, jedyną, która może ją doprowadzić do pełnego pojednania i by drogą tą postępowała.

Wam wszystkim, którzy w duchu kościelnej komunii, w posłuszeństwie i w wierze²⁰⁷ zechcecie przyjąć wskazania, sugestie i zarządzenia zawarte w tym Dokumencie, starając się wprowadzać je w żywą praktykę duszpasterską, z serca udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa.

W Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 2 grudnia 1984 roku, w pierwszą Niedzielę Adwentu, w siódmym roku mojego Pontyfikatu.

Jan Paweł, papież

Przypisy:1 Mk 1, 15.2 Por. JAN PAWEŁ II, Przemówienie inauguracyjne na III Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, III, 1-7: AAS 71 (1979), 198-204.3 Wizja „rozbitego świata” jawi się u licznych pisarzy współczesnych, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, świadków położenia człowieka w tej naszej umęczonej epoce.4 Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 43. 44; Dekr. o posłudze i życiu kapłanów, *Presbyterorum ordinis*, 12; PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964), 609-659.5 O podziale wewnątrz tego ciała, którym jest Kościół, pisał żarliwie u jego zarania Św. Paweł apostoł w znanym fragmencie 1 Kor 1, 10-16. Do tychże Koryntian zwróci się po latach św. Klemens Rzymski, aby napiętnować rozdarcie w łonie owej wspólnoty: por. *Lettera ai Corinzi*, III-VI; LVII: *Patres Apostolici*, wyd. FUNK, I, 103-109; 171-173. Wiemy, że poczynając od najdawniejszych Ojców niepodzielna szata Chrystusa, nie rozdarta przez żołnierzy, stała się obrazem jedności Kościoła: por. ŚW. CYPRIAN, *De Ecclesiae catholicae unitate*, 7: CCL 3/1, 254 n.; ŚW. AUGUSTYN, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 118, 4: CCL 36, 656 n.; Św. BEDA CZCIGODNY, *In Marci Evangelium expositio*, IV, 15: CCL 120, 630; *In Lucae Evangelium expositio*, VI, 23: CCL S 120, 403; *In S. Ioannis Evangelium expositio*, 19: PL 92, 911 n.6 Enc. *Pacem in terris*, duchowy testament Jana XXIII (por. AAS 55 [1963], 257-304) jest często uważana za „dokument społeczny” oraz za „orędzie polityczne” i jest nim rzeczywiście, jeśli się przyjmie te wyrażenia w całej ich rozciągłości Wypowiedź papieska jest bowiem - tak wydaje się po upływie dwudziestu lat od jej ogłoszenia - czymś więcej niż jakąś strategią odnośnie do współzycia ludów i narodów; jest nagłym przypomnieniem najwyższych wartości, bez których pokój na ziemi staje się mrzonką. Jedną z tych wartości jest właśnie pojednanie, między ludźmi, do którego to tematu tylekroć powracał Papież Jan XXIII. O Pawle VI wystarczy przypomnieć, że wzywając cały Kościół i wszystkim świat do obchodzenia Roku Świętego 1975, pragnął by „odnowa i pojednanie” były centralną idea tego ważnego Jubileuszu. Nie powinno się też zapomnieć katechez, które poświęcił temu przewodniemu tematowi również dla uwydatnienia samego Jubileuszu.7 „Ten szczególny czas, w którym każdy chrześcijanin wezwany jest do głębszego urzeczywistnienia swego wezwania do pojednania z Ojcem w Synu” - pisałem w Bulli ogłaszającej jubileuszowy Rok Odkupienia - „tylko wtedy osiągnie w pełni swój cel, kiedy przekształci się w nowy wysiłek każdego i wszystkich na rzecz pojednania nie tylko wśród wszystkich uczniów Chrystusa, ale też pomiędzy wszystkimi ludźmi” (Bulla „*Aperite portas Redemptori*”, 3: AAS 75 [1983], 93).8 Temat Synodu brzmiał: „*Pojednanie i pokuta w posłannictwie Kościoła*”.9 Por. Mt 4, 17; Mk 1, 15.10 Por. Łk 3, 8.11 Por. Mt 16, 24-26; Mk 8, 34-36; Łk 9, 23-25.12 Por. Ef 4, 23 n.13 Por. 1 Kor 3, 1-20.14 Por. Kol 3, 1 n.15 „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 20).16 „... chlubić się możemy w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5, 11; por. Kol 1, 20).17 SOBÓR WAT. II wypowiedział się na ten temat w następujących słowach: „Zakłócenie równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiąże się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem,

doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać pomiędzy nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to. Czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić (por. Rz 7, 14 n.). Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie” (Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, 10).¹⁸ Por. Kol 1, 19 n.¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Enc. *Dives in misericordia*, 5-6: AAS 72 (1980), 1193-1199.²⁰ Łk 15, 11-32.²¹ *Księga Jonasza* jest w Starym Testamencie doskonałym uprzedzeniem i figurą tego aspektu przypowieści. Grzech Jonasza polegał na tym, że to mu „nie podobano się ... i oburzył się”, gdyż Bóg jest „łagodny i miłosierny, cierpliwy i pełen łaskowości, litujący się nad niedolą”, jest tym, który „sprawił, że krzew rycynusowy ... który w nocy wyrósł i w nocy zginął”, i że nie zrozumiał, iż Pan „miał litość nad Niniwą” (por. *Jon*, 4).²² Rz 5, 10 n.; por. Kol 1, 20-22.²³ 2 Kor 5, 18. 20.²⁴ J 1, 52.²⁵ Por. Kol 1, 20.²⁶ Syr 44, 17.²⁷ Ef 2, 14.²⁸ III Modlitwa eucharystyczna.²⁹ Por. Mt 5, 23 n.³⁰ Mt 27, 46; Mk 15, 34; Ps 22 [21], 2.³¹ Por. Ef 2, 14-16.³² ŚW. LEON WIELKI, *Tractatus* 63 (*De passione Domini* 12), 6; CCL 138/A, 386.³³ 2 Kor 5, 18 n.³⁴ SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen Gentium*, 1.³⁵ „Kościół ze swej natury zawsze niesie pojednanie i przekazuje innym dar, który sam otrzymał, dar przebaczenia i pojednania z Bogiem” (JAN PAWEŁ II, Przemówienie w Liverpoolu [30 maja 1982 r.]: *Insegnamenti* V 2 [1982], 1992).³⁶ Por. Dz 15, 2-33.³⁷ Por. PAWEŁ VI, Adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 13: AAS 68 (1976), 12 n.³⁸ Por. JAN PAWEŁ II, Adhort. Apost. *Catechesi tradendae*, 24: AAS 71 (1979), 1297.³⁹ Por. PAWEŁ VI, Enc. *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 609-659.⁴⁰ 2 Kor 5, 20.⁴¹ Por. 1 J 4, 8.⁴² Por. Mdr 11, 23-26; Rdz 1, 27; Ps 8, 4-8.⁴³ Por. Mdr 2, 24.⁴⁴ Por. Rdz 3, 12 n.; 4, 1-16.⁴⁵ Ef 12, 4.⁴⁶ Por. Ef 1, 10.⁴⁷ J 13, 34.⁴⁸ Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 38.⁴⁹ Por. Mk 1, 15.⁵⁰ 2 Kor 5, 20.⁵¹ Ef 2, 14-16.⁵² Por. ŚW. AUGUSTYN, *De civitate Dei* XXII, 17: CCL 48, 835 n.: ŚW. TOMASZ, *Summa Theologiae* III, q. 64, a. 2 ad 3.⁵³ Por. PAWEŁ VI, Przemówienie na zakończenie III Sesji Sob. Wat. II, (21 listopada 1964 r.): AAS 56 (1964), 1015-1018.⁵⁴ SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen Gentium*, 39.⁵⁵ Por. SOBÓR WAT. II, Dekr. o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 4.⁵⁶ 1 J 1, 8 n.⁵⁷ 1 J 3, 20; por. odniesienie do tego fragmentu w moim przemówieniu podczas Audiencji ogólnej, 14 marca 1984 r.; *Insegnamenti*, VII, 1 (1983), 683.⁵⁸ Por. 2 Sm 11-12.⁵⁹ Ps 51 [50], 5 n.⁶⁰ Łk 15, 18. 21.⁶¹ *Lettere*, Firenze 1970, I, ss. 3 n.; *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, Roma 1980, *passim*.⁶² Rz 3, 23-26.⁶³ Por. Ef 1, 18.⁶⁴ Por. Rdz 11, 1-9.⁶⁵ Por. Ps 127 [126], 1.⁶⁶ Por. 2 Tes 2, 7.⁶⁷ Por. Rz 7, 7-25; Ef 2, 2; 6, 12.⁶⁸ Jest to wymowna terminologia, która posługuje się Septuaginta i Nowy Testament w odniesieniu do grzechu. Najczęściej używane jest określenie *humantia* i słowa o tym samym rdzeniu. Wyraża ono ideę uchybienia mniej lub bardziej poważnego, czy to przeciwko normie czy prawu, czy też przeciwko osobie, a nawet przeciwko jakiemuś bóstwu. Grzech jednak bywa również nazywany *adikia*, co wyraża tutaj pojęcie *popelnienie niesprawiedliwości*. Używa się także *parabasis* lub przekroczenie; *asébeia*, niegodziwość, i inne określenia; wszystkie one razem dają obraz grzechu.⁶⁹ Rdz 3, 5: „Tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”; por. także w. 22.⁷⁰ Por. Rdz 3, 12.⁷¹ Por. Rdz 4, 2-16.⁷² Wyrażenie to pochodzi od pisarki francuskiej ELISABETH LESEUR, *Journal et pensées de*

chaque jour, Paris 1918, s. 31.73 Por. Mt 22, 39; Mk 12, 31; Łk 10, 27 n.74 POR. KONGR. DO SPRAW NAUKI WIARY, Instr. o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, *Libertatis nuntius* (6 sierpnia 1984 r.), IV, 14-15; AAS 76 (1984), 885 n.75 Por. Lb 15, 30.76 Por. Kpł 18, 26-30.77 Por. Kpł 19, 4.78 Por. Kpł 20, 1-7.79 Por. Wj 21, 17.80 Por. Kpł 4, 2 n.; 5, 7-6; Lb 15, 22-29.81 Por. Mt 5, 28; 6, 23; 12, 31 n.; 15, 19; Mk 3, 28-30; Rz 1, 29-31; 13, 13; Jk 4.82 Por. Mt 5, 17; 15, 1-10; Mk 10, 19; Łk 18, 20.83 1 J 5, 16n.84 Por. J 17, 3.85 Por. 1 J 2, 22.86 Por. 1 J 5, 21.87 Por. 1 J 5, 16-21.88 Mt 12, 31 n.89 ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* II-II, q. 14, aa. 1-3.90 1 J 3, 20.91 ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* II-II, q. 14, a. 3, ad 1.92 Por. Flp 2, 12.93 Por. ŚW. AUGUSTYN, *De spiritu et littera*, XXVIII: CSEL 60, 20 n.; *Ennarat in ps.* 39, 22: CCL 38, 441; *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, XIX, 71: CCL 46, 88; *In Iohannis Evangelium tractatus*, 12, 3, 14: CCL 36, 129.94 ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae* I-II, q. 72, a. 5.95 Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI *De iustificatione*, rozdz. II i kan. 23, 25, 27: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, 671. 680 n. (DS 1573. 1575. 1577).96 Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja VI *De iustificatione*, rozdz. XV: *Conciliorum Decreta*, wyd. cyt. 677 (DS 1544).97 JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański*, 14 marca 1982 r.: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 861.98 SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 16.99 JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański*, 14 marca 1982 r.: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 860.100 PIUS XII, Orędzie radiowe do Krajowego Kongresu Katechetycznego Stanów Zjednoczonych w Bostonie (26 października 1946 r.): *Discorsi e Radiomessagi*, VIII (1946), 288.101 Por. JAN PAWEŁ II, Enc. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979), 286-289.102 Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 3; por. 1 J 3, 9.103 JAN PAWEŁ II, Przemówienie do Biskupów Wschodniej Francji (1 kwietnia 1982 r.), 2: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 1081.104 1 Tm 3, 15 n.105 Tekst sprawia pewną trudność w odczytaniu dlatego, że zaimek względny, który otwiera dosłowny cytat, nie jest zgodny z rodzajem nijakim „mysterion”. Niektóre rękopisy późniejsze zmieniły tekst poprawiając go gramatycznie; jednak Paweł zamierzał tylko włączyć do swego tekstu ów czcigodny tekst, służący mu jako pełne wyjaśnienie.106 Pierwotna gmina chrześcijańska wyraża swą wiarę w Ukrzyżowanego i chwalebego, którego wielbią aniołowie i który jest Panem. Jednakże elementem zaskakującym w tym orędziu było „objawiony w ciele”; to, że odwieczny Syn Boży stał się człowiekiem, jest „wielką tajemnicą”.107 1 J 5, 18.108 1 J 3, 9.109 1 Tm 3, 1 5.110 1 J 1, 8.111 1 J 5, 19.112 Por. Ps 51 [50], 7.113 Por. Ef 2, 4.114 JAN PAWEŁ II, Enc. *Dives in misericordia*, 8. 15: AAS 72 (1980), 1203-1207; 1231.115 2 Sm 12, 13.116 Ps 51 [50], 5.117 Ps 51 [50], 9.118 2 Sm 12, 13.119 2 Kor 5, 18.120 2 Kor 5, 19.121 SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 92.122 SOBÓR WAT. II, Dekr. o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 13; por. Dekl. o wychowaniu chrześcijańskim, *Gravissimum educationis*, 8; Dekr. o działalności misyjnej Kościoła, *Ad gentes*, 11-12.123 Por. PAWEŁ VI, Enc. *Ecclesiam suam*, III: AAS 56 (1964), 639-659.124 Por. SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen Gentium*, 1. 9. 13.125 Por. PAWEŁ VI, Adhort. apost. *Paterna cum benevolentia*: AAS 67 (1975) 5-23.126 Por. SOBÓR WAT. II, Dekr. o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 7-8.127 SOBÓR WAT. II, Dekr. o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 4.128 ŚW. AUGUSTYN, *Sermo* 96, 8: PL 38, 588.129 Por. JAN PAWEŁ II, Przemówienie do członków Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Świętej (15

stycznia 1983 r.), 4. 6. 11: AAS 75 (1983), 376. 378 n., 381.130 JAN PAWEŁ II, Homilia podczas Mszy św. z okazji XVI Światowego Dnia Pokoju (1 stycznia 1983 r.), 6: *Insegnamenti*, VI, 1 (1983), 7.131 PAWEŁ VI, Adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 70: AAS 68 (1976), 59 n.132 1 Tm 3, 15.133 Por. Mt 5, 23 n.134 Por. Mt 5, 38-40.135 Por. Mt 6, 12.136 Por. Mt 5, 43-48.137 Por. Mt 18, 21 n.138 Por. Mk 1, 4. 15; Mt 3, 2; 4, 17; Łk 3, 8.139 Por. Łk 15, 17.140 Łk 17, 3 n.141 Por. Mt 3, 2; Mk 1, 2-6; Łk 3, 1-6.142 Por. SOBÓR WAT. II, Konst. duszp. o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 8. 16. 19. 26. 41. 48.143 Por. SOBÓR WAT. II, Dekl. o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 2. 3. 4.144 Por. między wielu innymi przemówienia podczas Audiencji ogólnych: 28 marca 1973 r.: *Insegnamenti*, XI (1973), 294-296; 8 sierpnia 1973 r.: *tamże*, 772-775; 7 listopada 1973 r.: *tamże*, 1054-1056; 13 marca 1974 r.: *Insegnamenti*, XII (1974), 230-232; 8 maja 1974 r.: *tamże*, 402-404; 12 lutego 1975 r.: *Insegnamenti* XIII (1975), 154-156; 9 kwietnia 1975 r.: *tamże*, 290-292; 13 lipca 1977 r.: *Insegnamenti*, XV (1977), 710-712.145 JAN PAWEŁ II, *Anioł Pański*, 14 marca 1982 r.: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 860 n. 14 s146 JAN PAWEŁ II, Przemówienie podczas Audiencji ogólnej, 17 sierpnia 1983 r., 1-3: *Insegnamenti*, VI, 2 (1983), 256 n.147 Hbr 4, 15.148 Por. Mt 4, 1-11; Mk 1, 12 n.; Łk 4, 1-13.149 Por. 1 Kor 10, 13.150 Por. Mt 6, 13; Łk 11, 4.151 1 P 3, 2.152 Por. Rz 6, 3 n.; Kol 2, 12.153 Por. Mt 3, 11; Łk 3, 16; J 1, 33; Dz 1, 5; 11, 16.154 Mt 3, 15.155 ŚW. AUGUSTYN, *In Iohannis Evangelium tractatus*, 26, 13: CCL 36, 266.156 KONGR. RYTÓW; Instr. o kulcie tajemnicy eucharystycznej, *Eucharisticum mysterium* (25 maja 1967 r.), 35: AAS 59 (1967), 560 n.157 Ps 78 [77], 38 n.158 Por. J 1, 29; Iz 53, 7. 12.159 Por. J 5, 27.160 Por. Mt 9, 2-7; Łk 5, 18-25; 7, 47-49; Mk 2, 3-12.161 Por. J 3, 17.162 J 20, 22; Mt 18, 18; por. także w odniesieniu do Piotra Mt 16, 19. Izaak ze Stella podkreśla w swym przemówieniu pełną komunię 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 1729.163 Por. Mt 12, 49 n.; Mk 3, 33 n.; Łk 8, 20 n.; Rz 8, 29: „Pierworodny między wielu braćmi”.164 Por. Hbr 2, 17; 4, 15.165 Por. Mt 18, 12 n.; Łk 15, 4-6.166 Por. Łk 5, 31 n.167 Por. Mt 22, 16.168 Dz 10, 42.169 Por. J 8, 16.170 Por. Przemówienie do penitencjarzy i Spowiedników Patriarchalnych Bazylik Rzymu na zakończenie Jubileuszu Odkupienia (9 lipca 1984 r.): „*L'Osservatore Romano*”, 9-10 lipca 1984 r.171 J 8, 11.172 Por. Tt 3, 4.173 Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja XIV *De sacramento Paenitentiae*, rozdz. I i kan. 1: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, wyd. cyt., 703 n., 711 (DS 1668-1670. 1701).174 SOBÓR WAT. II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen Gentium*, 11.175 Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja XIV *De sacramento Paenitentiae*, rozdz. I i kan. 1: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, wyd. cyt., 703 n., 717 (DS 1668-1670, 1701).176 Por. SOBÓR WAT. II, Konst. o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 72.177 Por. *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosanctum Concilii Oecumenici Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli VI promulgatum. Ordo Paenitentiae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1974.178 Sobór Trydencki używa złagodzonego określenia „ad instar actus iudicialis” (Sesja XIV *De sacramento Paenitentiae* rozdz. VI: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, wyd. cyt., 707 [DS 1685]), dla podkreślenia różnicy w stosunku do trybunałów ludzkich. Do tej funkcji Sakramentu nawiązują nowe *Obrzędy Pokuty*, 6 b i 10 a.179 Por. Łk 5, 31 n.: „Nie

potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają”, z zakończeniem: „Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników”; Łk 9, 2: „I wysłał ich, aby głosili królestwo Boże i uzdrawiali chorych”. Obraz Chrystusa-lekarza nabiera nowych i przejmujących rysów, gdy go porównamy z postacią owego „Sługi Jahwe” o którym Księga Izajasza prorokuje, mówiąc, że „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści” i że „w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53, 4 n.).¹⁸⁰ ŚW. AUGUSTYN, *Sermo* 82, 8: *PL* 38, 511.181 Por. ŚW. AUGUSTYN, *Sermo* 352, 3, 8-9: *PL* 39, 1558 n.182 Por. *Obrzędy Pokuty*, 6 c.183 Już poganie - jak SOFOKLES (*Antygona* ww. 450-460) i ARYSTOTELES (*Rhetor.*, lib. I, cap. 15, 1375 a-b) - uznawali istnienie norm moralnych „boskich”, istniejących „od początku”, wpisanych głęboko w serce człowieka.¹⁸⁴ O tej roli sumienia por. to co powiedziałem podczas Audiencji ogólnej (14 marca 1984 r.), 3: *Insegnamenti*, VII, 1 (1984), 683.185 Por. SOBÓR TRYDENCKI, Sesja XIV *Desacramento Paenitentiae*, rozdz. IV *De contritione: Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, wyd. cyt., 705 (DS 1676-1677). Jak wiadomo, do przystąpienia do Sakramentu Pokuty wystarczający jest żal niedoskonały, płynący bardziej z obawy niż z miłości: w akcie sakramentalnym jednak, pod działaniem łaski, która go przenika, penitent „ex attrito fit contritus” tak że Sakrament Pokuty w tym człowieku, który jest dobrze usposobiony, sprawia nawrócenie w miłości; por. SOBÓR TRYDENCKI, *tamże*, wyd. cyt., 705 (DS 1678).¹⁸⁶ *Obrzędy Pokuty*, 6 a.187 Por. Ps 51 [50], 14.188 O tych podstawowych aspektach pokuty mówiłem podczas Audiencji ogólnych: 19 maja 1982 r.: *Insegnamenti* V, 2 (1982) 1758-1762; 28 lutego 1979 r.: *Insegnamenti*, II (1979), 475-478; 21 marca 1984 r.: *Insegnamenti*, VII, 1 (1984), 720-722. Do tego tematu odnoszą się ponadto przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego o szafarstwie Sakramentu i konfesjonałach (kan. 964, 2-3).¹⁸⁹ Temat ten omówiłem zwięźle podczas Audiencji ogólnej, 7 marca 1984 r.: *Insegnamenti*, VII, 1 (1984), 631-633.190 Por. Rdz 4, 7. 15.191 Por. 2 Sm 72.192 Por. Łk 15, 17-21.193 Por. SOBÓR WAT. II, Dekr. o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*; 18.194 *Obrzędy Pokuty*, 7 b.195 Por. *Obrzędy Pokuty*, 17.196 Kan. 961-963.197 Por. Ez 18, 23.198 Por. Iz 42, 3; Mt 12, 20.199 Por. JAN PAWEŁ II, Adhort. Apost. *Familiaris consortio*, 84: AAS 74 (1982), 184-186.200 1 P 1, 1 n.; 3, 8, 201 1 P 3, 9. 13.202 1 P 3, 8 n., 13.203 1 P 3, 17.204 Litania do Najś. Serca Jezusowego; por. 1 J 2, 2; Ef 2, 14; Rz 3, 25; 5, 11.205 JAN PAWEŁ II, Przemówienie podczas Audiencji ogólnej, 7 grudnia 1983 r., 2: *Insegnamenti*, VI, 2 (1983) 1264.206 Por. JAN PAWEŁ II, Przemówienie podczas Audiencji ogólnej, 4 stycznia 1984 r.: *Insegnamenti*, VII, 1 (1984), 16-18.207 Por. Rz 1, 5; 16, 26.

©Copyright 1984 - Libreria Editrice Vaticana