

**TEOLOGICZNE
STUDIA
SIEDLECKIE**

Rok 8 (2011)

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok VIII (2011)

Siedlce

Komitet Redakcyjny: ks. dr Andrzej Oworuszko (redaktor naczelny), ks. dr Krzysztof Baryga, ks. dr hab. Andrzej Kiciński, ks. dr Jacek Wojda, ks. dr Jerzy Duda, mgr lic. Dorota Franków (sekretarz).

Rada Naukowa: bp dr hab. Zbigniew Kiernikowski, prof. UMK, ks. prof. François-Xavier Dumortier S.J., Pontificia Università Gregoriana, ks. prof. Edmund Kowalski C.Ss.R., Accademia Alfonsiana, ks. prof. Wolfgang Lentzen-Deis, Theologische Fakultät Trier, ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński, KUL, ks. dr hab. Dariusz Kotecki, UMK, ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk, UPH, ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW, ks. dr hab. Jan Miazek, prof. UKSW, ks. dr hab. Kazimierz Misiaszek, prof. UKSW.

Za pozwoleniem Władzy kościelnej

ISSN – 1733-7496

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej
Opole Nowe, ul. Seminaryjna 26
08-110 Siedlce 2
skr. poczt. 100
tel. + 48 025 631 57 61
www.wsd.siedlce.pl

Druk i oprawa:

Iwonex, 08-110 Siedlce, Ujrzanów 289
tel. 25 633 33 10, fax: 25 644 62 67,
e-mail: iwonex@iwonex.com.pl, www.iwonex.com.pl

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Bp Zbigniew Kiernikowski, Siedlce, UMK Toruń Paradygmat wiary Abrahama	9
Ks. Kazimierz Matwiejuk, UKSW Warszawa Kult maryjny u cystersów	23
Ks. Roman Krawczyk, UWM Olsztyn Biblijne podstawy sakramentu bierzmowania	39
Ks. Krzysztof Burczak, KUL Zasada jedności władzy w Kościele	55
Ks. Andrzej Oworuszko, PWT Warszawa Człowiek i jego miejsce w świecie według biblijnych opowiadań o stworzeniu z Rdz 1–2	65
Ks. Zbigniew Sobolewski, PWT Warszawa Mysterium iniquitatis	77
Ks. Zbigniew Sobolewski, PWT Warszawa Mysterium pietatis odpowiedzią Boga na grzech	111
Ks. Piotr Mazurek, UKSW Warszawa Rodzina izraelska a rodzina katolicka w funkcji wychowywania i przekazywania wiary	149

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Jacek Wojda, PWT Warszawa Parafia Rożyńsk Wielki 1958 (1982) – 2008	167
Ks. Andrzej Oworuszko, p.o. Rektor WSD Diecezji Siedleckiej Przemówienie inauguracyjne nowy rok akademicki 2011-2012 w WSD Diecezji Siedleckiej	171
Ks. Waldemar Mróz, WSD Siedlce Eucharystia – dar uzdalniający do czynienia daru z siebie. Sprawozdanie z dziewiątego Sympozjum Liturgicznego Diecezji Siedleckiej	177

ARTYKUŁY

Bp Zbigniew Kiernikowski, Siedlce
UMK Toruń

Paradygmat wiary Abrahama

I. Wprowadzenie

Patriarcha Abraham jako nasz praojciec według ciała (**propatwr** – Rz 4,1) jest jednocześnie ojcem wiary dla wszystkich, którzy kroczą śladami tej samej wiary (zob. Rz 4,12.16). Dla wszystkich chrześcijan, zarówno pochodzących z rodu Abrahama co do ciała jak i tych, którzy przychodzą z innego ojcostwa, Abraham pozostaje nieodwołalnym odniesieniem w kształtowaniu wiary. Sam Jezus też odnosił siebie i swoje zbawcze dzieło (swoją dzieł) do Abrahama (zob. J, 8,56nn.).

Postawa wiary Abrahama stała się niejako m a t r y c ą w kształtowaniu postaw wierzących w religiach monoteistycznych: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Może być widziana jako paradygmat w kształtowaniu wiary w każdym czasie i w każdych okolicznościach. Słuszne i potrzebne jest poznawanie tego, co osoba Abrahama może przekazać każdemu pokoleniu.

Przyjrzymy się trzem szczególnym momentom drogi wiary Abrahama. Jego wiara bowiem kształtowała się w historii jego życia, którą Bóg z nim prowadził. Najpierw spojrzymy na jego powołanie (zob. Rdz 12,1). Następnie zatrzymamy się nad tym, co stanowi ośrodek procesu kształtowania wiary, mianowicie nad aktem wiary Abrahama w otrzymaną obietnicę, która całkowicie przerosła jego oczekiwania, a którą Bóg potwierdził przymierzem (zob. Rdz 15,6). Wreszcie spróbujemy wnikać w tajemnicę owocu wiary Abrahama, gdy przekazuje swoje doświadczenie Boga w wierze swemu synowi, w najbardziej delikatnym i doniosłym momencie swego życia, i dzieli się tym doświadczeniem, mówiąc: Bóg (prze)widzi (zob. Rdz 22,8.14)¹.

¹ Motyw widzenia jest obecny w całym opowiadaniu Rdz 22,1-14. Czasownik רָאָה (*raah* – widzieć) występuje w tym tekście 5 razy. Niektórzy komentatorzy dopatrują się tego rdzenia także w nazwie

II. Trzy momenty wzrostu wiary

Charakterystyczne dla procesu wzrastania i dojrzewania oraz okazywania się wiary Abrahama, czyli także przekazu tejże wiary, są trzy momenty:

1. jej początek, jako zainicjowanie nowego sposobu życia;
2. jej owoc w Abrahamie (dla jego życia);
3. jej owoc ujawniający się w przekazie wiary potomstwu.

Spojrzymy na te trzy momenty nie tylko jako na odrębne wydarzenia, lecz także – a nawet przede wszystkim – zwrócimy uwagę na ich ciągłość i współzależność (kontynuację czy wyrastanie kolejnego z poprzedniego), by odkryć i niejako zidentyfikować itinerarium wiary, czyli drogę lub proces wzbudzenia, wzrostu i owocowania wiary oraz jej przekazu.

1. Powołanie do zawierzenia

Zapisane w Rdz 12,1nn. słowa, które Bóg skierował do Abrahama² stanowią początek, który można nazwać i traktować jako coś w pewnym sensie absolutnego. Nie można nie zauważyć, że te słowa otwierają nowy etap w biblijnej narracji³. Historia Patriarchów, a w szczególności życie Abrahama, stanowi fundament dalszych wydarzeń historii zbawienia. Nie jest moim zamiarem danie tutaj pełnego i wyczerpującego komentarza do wydarzenia powołania Abrahama, lecz chcę zwrócić uwagę na aspekty w szczególny sposób charakteryzujące to wydarzenie, które stoi u podstaw całej historii Abrahama i wszystkich wierzących.

Rzekł Bóg do Abrahama: Wyjdź (לֶךְ-לְךָ – *lech lecha*) z twojej ziemi (מֵאֶרֶץ – *meartzeke*), z twojego środowiska rodzinnego (מִמּוֹלַדְתְּךָ – *mimolad'teka*), z domu twego ojca (מִבֵּית אָבִיךָ – *mibeit abika*)⁴. Są to trzy, jakby stopniowo zacieśniające

מורִיָּה (*Moria*). To jest raczej jednak nieuzasadnione (zob. przyp. 38). (Podaję terminy hebrajskie z uproszczoną transkrypcją, mając na uwadze względy fonetyczne. Ta transkrypcja nie jest konsekwentna, szczególnie w przytaczaniu haseł artykułów ze słowników, gdyż poszczególne słowniki mają własne kryteria transkrypcji.)

² W dalszej części zasadniczo używam imienia Abraham, niezależnie od tego, czy dotyczy sytuacji sprzed zmiany imienia, czy po zmianie (zob. Rdz 17,5). W cytatach tekstu biblijnego sprzed Rdz 17,5 zachowuję imię Abram.

³ Jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju to opowiadanie, które odnosi się do prehistorii dziejów ludzkości. Od 12 rozdziału rozpoczyna się opowiadanie przedstawiające historię zbawienia. W Biblii hebrajskiej ta partia nosi nazwę, która została wzięta właśnie z pierwszych słów, jakie Bóg wypowiedział do Abrahama: לֶךְ-לְךָ.

⁴ Dokonuję własnego przekładu, gdyż przekład BT (2000) odbiega od tekstu oryginalnego, wymieniając tylko dwa „obszary” wyjścia. BWP (1997) natomiast, oprócz kraju, wymienia ojczyznę Abrahama i ojczyznę jego ojca (tekst hebrajski ma: z domu twego ojca). Biblia Wujka (1599, 1962) przekłada zgodnie z oryginałem hebrajskim, wymieniając: ziemię, rodzinę i dom ojca. Podobnie Biblia Paulistów (2008) mówi o ziemi, rodzie i domu ojca. BP (1973, 1982) wymienia: kraj, grono krewnych i dom ojca. Przytaczam tutaj niektóre przekłady na język polski. Tak też dalej.

się obszary bądź przestrzenie życia, z których ma wyjść Abraham. Stanowią one tło egzystencjalne, które dotychczas zabezpieczało życie Abrahama, a które teraz ma on opuścić.

Pierwszy obszar: אֶרֶץ (*eret* – ziemia, kraj), wyznacza największy zakres znaczeniowy. Jest to po prostu to wszystko, w czym człowiek egzystuje i co wpływa na jego życie⁵. Pośrednio może wskazywać także na wszystkich, którzy daną ziemię (kraj) zamieszkują, a więc na naród, chociaż raczej trudno mówić o tym w odniesieniu do czasów Abrahama.

Drugie pojęcie: מוֹלֶדֶת (*moledet*), wskazuje na kolejny, bardziej wąski obszar. Ten rzeczownik pochodzi od czasownika יָלַד (*jalad*), którego podstawowym znaczeniem jest *rodzić*, i oznacza pochodzenie, rodzinę, czyli wszystko to, co składa się na środowisko rodzinne, a więc oznacza miejsce narodzenia i wzrastania. Można myśleć także o wychowaniu i szeroko pojętej kulturze oraz mentalności. Chodzi o to wszystko, co określa człowieka ze względu na jego przynależność do noszących znamię tego samego rodu czy klanu⁶.

Trzecie pojęcie to dom ojca: בֵּית אָבִי (*bejit abi*). Jest to obszar egzystencjalny najbardziej zacieśniony. Chodzi o to, co jest indywidualne, co wynika z jedynej i niepowtarzalnej relacji syn-ojciec. W tym określeniu wyraża się intymność i dziedzictwo oraz zawiera się wszystko to, co jest najbliższe człowiekowi i co go określa niejako od wewnątrz i co stanowi o jego genetycznej tożsamości⁷.

Polecenie wyjścia jest wyrażone w sposób bardzo skondensowany a jednocześnie bogaty. Czasownik יָצָא w ogólnym przekładzie znaczy *iść, jechać, podróżować*⁸. Oznacza więc czynność ruchu. Wnikając głębiej w treść tego czasownika i w jego etymologię, można wyróżnić dwa aspekty tego ruchu. Pierwszy to odłączenie się i oderwanie oraz podział, a drugi wskazuje na to, co jest gładkie, nieprzyczepne, pozwalające się swobodnie poruszać, do czego nic nie przyłgnie w sposób stały i się nie przyklei⁹.

Mamy więc do czynienia z ideą wolności i swobody ruchu, niezależności od okoliczności, z brakiem potrzeby przylegania do czegoś itp. Jest więc w tym imperatywie wyrażona najpierw wolność i swoboda ruchu, a więc także otwartość na wszystko, co może nastąpić, oraz niezależność od tego, co aktualnie jest. Cały

⁵ Zob. H.H. Schmid, *eret*, w: ThLOT, vol. I, Peabody 1997, s. 172-179.

⁶ Zob. H. Haag, *moledet*, w: ThDOT, vol. VIII, Grand Rapids 1997, s. 162-167.

⁷ Rabbi S.R. Hirsch, komentując ten termin, wskazuje na trzy sfery, które określają i chronią (definiują) człowieka. Są to kolejno w kierunku na zewnątrz: 1) בָּשָׂר (*basar*) – ciało na podobieństwo skorupy (bośer) chroniącej owoc (cierpka jagoda); następnie 2) בֵּית (*bejet*) – to, co nosi się najbliższej ciała, czyli koszula, szata; wreszcie 3) בֵּית (*bejt*) – dom (Tenze, *The Hirsch Chumasch. Sefer Bereshis*, Jerusalem 2006, s. 288). Dalej cytuję ten komentarz: S.R. Hirsch z podaniem strony.

⁸ Zob. G. Sauer, *hlc*, w: ThLOT, vol. I, Peabody 1997; s. 365-370.

⁹ Zob. S.R. Hirsch, s. 287.

ciężar zależności czy związku będzie się wyrażał w relacji do głosu, który woła i coś poleca. Tworzy się nowa egzystencjalna relacja do tego, kto mówi. Konieczne jest jednak owy w y j ś c i e : odłączenie się i uwolnienie się, by być do dyspozycji nowego Pana.

Samo wyrażenie hebrajskie לֵךְ-לֵךְ (*lech lecha*), gdzie pierwszy człon jest imperatywem, a drugi jest zaimkiem drugiej osoby liczby pojedynczej poprzedzonym prepozycją ל wskazującą na relację, a więc relację do tego, kogo oznacza zaimek („ty”), ukazuje kierunek ruchu czy jego docelowość – „ku sobie”. Nie jest to jednak samowolne wejście w siebie, lecz wejście w siebie (w swoją historię) w posłuszeństwie głosowi, który wzywa i poleca podjąć ową wędrówkę zmierzającą do odkrycia siebie. Naturalnie będzie to odkrycie siebie samego w świetle i mocy tego Boga, który wzywa do wyjścia i opuszczenia tego, na czym dotychczas człowiek się opierał.

Można więc widzieć w tym następujący sens (przedstawiony w parafrazie): Wyjdź z tego wszystkiego, co cię otacza, i wejdź w siebie, będąc opartym tylko i wyłącznie na Moim (Boga) wezwaniu (głosie)! Do tego czasu byłeś zależny od twojej ziemi, od twego środowiska rodzinnego, od domu twego ojca. Teraz wyjdź z tego wszystkiego, co było dla ciebie oparciem i wejdź w s i e b i e oparty tylko o Moje słowo! Podejmij twoją drogę, niezależną od wszystkich i od wszystkiego. Wejdź wolny w historię (wydarzenia) spotkania się ze Mną w tobie (posłuszeństwo wierze)! Będiesz odmienny od wszystkich, bo słuchający Mnie, a więc podobny do Mnie. T o j e s t p o w o ł a n i e A b r a h a m a !

Bóg nadał wyjściu Abrahama przedziwny kierunek. Nie jest on określony podanym uprzednio celem, lecz jest uzależniony od Tego (Boga), który prowadzi. Ten cel nie jest statyczny, raz określony w sposób zewnętrzny, obiektywny. Ten cel jest zawarty niejako w relacji z Tym, kto powołuje i każe wyruszyć. Do tego celu nie dochodzi się samemu, na własną rękę, trzeba wyruszyć w drogę z Kimś, kto będzie go wskazywał – i to stale na nowo aktualizując go. Bóg powiedział: Wyjdź do kraju, który ci ukazę (אֶרֶץ אֲרָקָה – *areka*)¹⁰. To jest niewątpliwie poprawny i słuszny przykład.

Można jednak zgłębić formę sprawczą (Hi) tego czasownika i przełożyć na język polski przez: sprawić, by (ktoś) widział. A więc polecenie Boga brzmiałoby następująco: Wyjdź do kraju, co do którego Ja (Bóg) sprawię, że będziesz go widział. Wydobywamy wówczas na pierwszy plan nie zobaczenie czegoś, co jest niejako komuś podstawione, by zobaczył, lecz nowy proces widzenia: Ja sprawię, że ty będziesz widział kraj, to znaczy będziesz wszystko widział inaczej niż dotychczas widziałeś. Jest to bardzo ważne, gdy zrozumiemy, że w historii

¹⁰ Jest to forma sprawczą (Hi) czasownika רָאָה (*raah* – widzieć). Przekłada się na język polski przez: ukazać, pokazać, ukazać, wskazać itp.

zbawienia nie chodzi (tylko ani przede wszystkim) o zmianę warunków zewnętrznych i okoliczności życia, lecz chodzi o przemianę człowieka¹¹.

Właściwie można rozumieć tę formę czasownika bardziej jako: spowoduję, że będziesz go (tzn. ten kraj, do którego cię wprowadzę) widział¹². To znaczy będziesz widział inaczej¹³. Będziesz widział to, czego teraz nie widzisz. To może być nawet niezależne od twego fizycznego przemieszczania się; będzie to niezależne od zmiany zewnętrznych warunków i od okoliczności życia. Zmiany dokonują się nie tyle poza tobą, ile w tobie.

Co będzie przedmiotem tego nowego widzenia? Jako przedmiot widzenia jest wymieniona tylko ziemia (אֶרֶץ). Nie ma mowy o dwóch pozostałych obszarach. Jest więc brane pod uwagę to, co wyraża najszerszy zakres znaczeniowy: Nie będziesz miał swojego środowiska rodzinnego, nie będziesz miał domu swego ojca, za to wszędzie, gdziekolwiek staniesz, będzie ziemia (kraj), którą będziesz pojmował jako daną tobie przeze Mnie.

2. Wątpliwość Abrahama i owoc wierności Boga (Rdz 15,1-6)

W życiu Abrahama, na jego drodze wzrastania w wierze, były kryzysy i wątplenia, była gotowość na kompromis, były także pomyłki¹⁴. To wszystko służyło kształtowaniu jego wiary przez poznawanie stałej i niezmiennej wierności Boga. Abraham wzrastał w wierze, to znaczy w zawierzeniu Bogu, bo doświadczał wierności Boga. Jednym z takich szczególnych momentów jakby zestawienia wątpliwości Abrahama i wierności Boga jest scena wprowadzająca zawarcie przymierza i samo zawarcie przymierza, przedstawione w 15 rozdziale Księgi Rodzaju.

„Po tych wydarzeniach¹⁵ Bóg przemówił do Abrama w widzeniu” (Rdz 15,1)¹⁶. Bóg najpierw kieruje słowo: „Nie lękaj się”, a następnie zapewnia

¹¹ Odpowiada to w pełni późniejszym obietnicom obwieszczanym przez proroków, którzy mówili o darze nowego (obrzezanego) serca zdolnego zachować Prawo (zob. np. Pwt 30,6; Jr 31,31-34); o zabraniu serca z kamienia a daniu serca z ciała (zob. Ez 11,19; 36,26); o nowym duchu, o Duchu Bożym, którego ma otrzymać człowiek (zob. np. Prz 1,23; Ez 36,27; 39,29). Jezus powie o potrzebie przemiany człowieka jako warunku wejścia do Królestwa niebieskiego (zob. Mt 18,3). Paweł powie o darze światłych oczu serca (zob. Ef 1,18).

¹² Hi jako forma sprawcza czasownika gramatycznie wyraża czynność podmiotu (w naszym przypadku 1 osoba 1. poj., a więc Bóg), która staje się skutkiem w tym, co lub kto gramatycznie jest w zdaniu dopełnieniem (w naszym przypadku sufiks 2 os. 1. poj., a więc Abraham).

¹³ Na temat sposobów widzenia zob. komentarz S.R. Hirscha do Ps 11,4 w: *Sefer Techilim. The Psalms*, Jerusalem - New York 5737 - 1978, s. 79nn.

¹⁴ Możemy przywołać przedstawianie przez Abrahama swojej żony Sary jako siostry, w Egipcie, oraz zrodzenie Izmaela.

¹⁵ Wyrażenie אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (*ahar hadewarim haelleh*) wskazuje nie tyle na następstwo czasu, ile raczej na nową jakość, nową odsłonę i głębsze wprowadzenie w tajemnicę. Podobnie mamy w Rdz 22,1 (zob. S.R. Hirsch, s. 347).

¹⁶ Na temat przemawiania Boga w widzeniu zob. np. H. Gunkiel, *Genesis*, Macon 1997, s. 178nn.; zob także S.R. Hirsch, s. 347nn.

Abrahama o swojej protekcji¹⁷. Wreszcie powtarza w nowej ogólnej formie wcześniejszą obietnicę, mówiąc o wielkiej nagrodzie¹⁸. Wobec tej powtórnie zapowiedzianej obietnicy-nagrody Abraham wyraża swoją wątpliwość i niepokój, jakby rezygnację czy obojętność, jakie się w nim rodzą z powodu braku własnego potomka, w konsekwencji czego (według Abrahama) jego sługa stanie się spadkobiercą wszelkiego daru przeznaczonego dla niego (Abrahama).

Na to odpowiada Bóg, potwierdzając swoją obietnicę i wskazując na gwiazdy na niebie jako znak liczebności potomstwa. Wtedy Abram uwierzył Panu. Z faktu, że Abraham uwierzył Bogu, wynikły dla niego konsekwencje, które autor natchniony wyraża w krótkim stwierdzeniu: וַיַּחֲשֹׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (*wajjahsz^ewecha lo tzdakach* – policzono to mu jako sprawiedliwość). Sam fakt wiary Abrahama jest wyrażony przez czasownik אָמֵן (*aman*) w Hi (forma sprawcza).

Rdzeń אָמֵן wyraża pewność wynikającą z relacji z kimś, kto jest życzliwy, oddany¹⁹. Czasownik ten oznacza zdolność zawierzenia siebie, wiarę w sensie egzystencjalnym. W Qal (forma podstawowa) wyraża czynność opiekuna, niańki. W Ni (forma zwrotna) wyraża bycie silnym, stałym, zaufanym. Dostrzeżenie w tym terminie tylko wiary w sensie przyjęcia prawdy (intelektualnej), czyli czystej doktryny, oznacza pozbawienie tego terminu treści²⁰.

Wyrażenie „Abram uwierzył” oznacza, że całkowicie zawierzył siebie Bogu, by być w ręku Boga całkowicie do Jego dyspozycji, pozwalając, by Bóg go kształtował we wszystkich aspektach jego życia na podobieństwo gliny w rękach garnarczara, lub że odniósł całe swe życie do Boga i wyłącznie na Nim się opiera²¹.

To ważne stwierdzenie, jakie mamy w pierwszym zdaniu w. 6, wyraża całkowite zawierzenie się Abrahama Bogu. Jest to przesłanie jasne w swojej formie i treści. W praktyce życia staje się darem i zadaniem domagającym się nieustannego uświadamiania sobie tej prawdy. Drugie zdanie w. 6: וַיַּחֲשֹׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה (*wajjahsz^ewecha lo tzdakach*), przedstawia pewne problemy w rozumieniu i interpretacji

¹⁷ Wyraża to pojęcie מָגֵן (*magen* – tarcza, puklerz, obrona). Bóg jest określany tym terminem dla podkreślenia Jego mocy obronnej i protekcji (zob. np. Ps 115,10; Pwt 33,29). Sam termin jest pochodnym od czasownika מָנָה (*ganan* – bronić). Zob. więcej np. J.E. Smith, *ganan*, w: ThWBOT, vol. I, Chicago 1980, s. 168nn.

¹⁸ Termin סָקָר (*sakar* – nagroda, zapłata) wyraża należność związaną z zaangażowaniem kogoś (zob. np. C. Rogers, *sakar*, w: ThWBOT, vol. II, Chicago 1980, s. 878).

¹⁹ Zob. więcej H. Wildberger, *aman*, w: ThLOT, vol. 1, Peabody 1997, s. 134-157.

²⁰ Zob. S.R. Hirsch, s. 356.

²¹ Postawa Abrahama okazała się swoistym wypowiedzeniem „Amen” wobec obietnicy Boga. Stało się to nie tylko korzyścią dla Abrahama, ale było także oddaniem Bogu chwały. Jest to cecha charakterystyczna człowieka wiary, który zawiera się Bogu i w ten sposób go błogosławi. Na temat „Amen” jako odpowiedzi po בְּרַכָּה (*berakach* – błogosławieństwo, dziękczynienie) zob. S.R. Hirsch, s. 356. Ważne jest, by tak rozumieć „Amen”, jako odpowiedź na doksologię, śpiewane podczas chrześcijańskiej Eucharystii w Modlitwie Eucharystycznej.

tego, co się stało, i jest konsekwencją zawierzenia się Abrahama Bogu. Tekst hebrajski wykazuje pewną otwartość. Przekłady tego tekstu i jego interpretacja wykazują znaczne rozbieżności, mimo ogólnego konsensusu, który wskazuje na doniosłość aktu wiary Abrahama i wynikające zeń konsekwencje²².

Zauważmy, że przekład BT: „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę”, nie odpowiada tenorowi tekstu oryginalnego. Przenosi bowiem imię Boga z pierwszego zdania, gdzie jest dopełnieniem, do drugiego zdania i czyni je podmiotem. Ginie przy tym punkt odniesienia wiary Abrahama do Boga. Oczywiście można się domyślać, komu Abraham zawierzył, ale tekst BT tego nie mówi, chociaż tekst hebrajski jest jednoznaczny: „[Abram] uwierzył Bogu (בַּיהוָה)”.

Z dokładniejszego przeglądu polskich przekładów wynika, że problematycznymi punktami są:

1. znaczenie czasownika חָשַׁב (*haszaw*),
2. określenie jego podmiotu,
3. rozumienie przyrostka חָ (*cha*),
4. rozumienie terminu חֶדְקָה (*zedaka*).

Ad. 1. Czasownik חָשַׁב (*haszaw*) w swoim podstawowym znaczeniu wyraża zaangażowanie w myślenie, w kalkulowanie. Chodzi nie tyle o zrozumienie czegoś, ile raczej o tworzenie nowych idei. Zawiera się w nim idea planowania i konstruowania czegoś²³. W różnych swoich formach może znaczyć: liczyć, policzyć, uznać, cenić, mieć wartość, ale też: coś rozliczyć czy rozliczać, obmyślać, spekulować, knuć itp. Jest to więc czynność waloryzowania czegoś przez kogoś. Wyraża ona aspekt pewnej kalkulacji, czy coś jest warte czegoś, czy się opłaci, czy okaże się przydatne. W Rdz 15,6 uzyskuje specjalne znaczenie jako świadek procesu spirytualizacji wcześniejszej terminologii kultycznej. Wiara w obietnicę Boga zajmuje miejsce ludzkiego działania, które jest wyrazem zaliczania czegoś przed Bogiem²⁴.

Ad 2. Kolejnym problemem, związanym z orzeczeniem drugiego zdania, jest ustalenie podmiotu dla tego orzeczenia. Forma czasownika to trzecia osoba liczby pojedynczej rodzaju męskiego z sufiksem trzeciej osoby liczby pojedynczej

²² BT przekłada: „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę”. BWP: „Uwierzył Abram Panu, a Pan poczytał mu to za sprawiedliwość”. BW: „Uwierzył Abram Bogu i poczytano mu to ku sprawiedliwości”. Biblia Paulistów: „Abram uwierzył Panu, który za to uznał go za sprawiedliwego”. BP: „Wtedy Abram uwierzył Jahwe, a On poczytał mu to za zasługę”. BG: „Uwierzył tedy Panu i poczytano mu to ku sprawiedliwości”.

²³ Zob. L.J. Wood, חָשַׁב, w: ThWOT, vol. I, Chicago 1980, s. 330; W. Schottroff, חָשַׁב, w: ThLOT, vol. 2, Peabody 1997, s. 479-482.

²⁴ Zob. W. Schottroff, חֶדְקָה, w: ThLOT, vol. 2, Peabody 1997, s. 481.

rodzaju żeńskiego. W przedstawionych powyżej przekładach widzimy, że jako podmiot występuje Bóg lub zdanie nie wskazuje podmiotu.

Nie jest wykluczone inne rozumienie drugiego zdania, wtedy gdy orzeczenie בִּשְׂרָא odniesie się do Abrahama: Abraham uwierzył Bogu i liczył na życzliwość Boga²⁵. Abraham rozumiałby wtedy wszystko w swoim życiu jako odniesienie się do życzliwości Pana Boga (albo: obliczone na życzliwość Pana Boga). Byłaby to jednak jego kalkulacja. Tego raczej nie ma w tenorze tekstu.

Pozostaje więc uznać, że podmiotem drugiego zdania jest Bóg (1) albo że orzeczenie ma formę bezosobową (2), czyli:

- 1) Bóg uznał mu to za sprawiedliwość.
- 2) Zostało mu to uznane za sprawiedliwość, czyli okazało się to dla niego sprawiedliwością.

Ad 3. Przyrostek ת (zaimek liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego) wskazuje na obiekt owego obliczenia – dopełnienie bliższe. Co jest tym dopełnieniem? Co zostało wzięte pod uwagę przy tym obliczaniu? Niewątpliwie chodzi o akt wiary Abrahama, który to akt domyślnie może być odniesiony do rzeczownika o rdzeniu אמנ . Mamy wówczas do czynienia z treściami, które wyraża pojęcie אמונה (*emunach* – wiara, wierność). Zazwyczaj odnosi się ono do Boga i wskazuje na Jego wierność, ale także wyraża postawę tych, których życie podtrzymuje Bóg, gdyż zostali usprawiedliwieni w Bogu²⁶.

Ad 4. Kolejną kwestią jest rozumienie terminu צדקה (*tzedakach* – sprawiedliwość)²⁷. Właśnie postawa wiary Abrahama, to znaczy złożenie przez niego swego życia w Bogu, który przemówił do niego, co jest wyrażone w pierwszym zdaniu, zostaje w drugim zdaniu uznana za צדקה , czyli sprawiedliwość. Można to widzieć jako przyznanie Abrahamowi jakby nowego statusu.

Pojęcie צדקה wyraża dwa podstawowe aspekty. Jeden to odpowiedniość sprawiedliwości i prawa, zgodność sprawiedliwości z prawem. Drugi to łagodzenie trudności, satysfakcjonowanie i podtrzymywanie, zapewnianie komuś tego, czego mu brakuje a co mu przynależy nie z racji jego zasług, lecz z powodu jego określonej egzystencji jako stworzenia Bożego. Sprawiedliwy Bóg troszczy się o dobro i szczęście swoich stworzeń. Kieruje wszystkim ze sprawiedliwością, aby stworzenia pozostawały we właściwych relacjach²⁸.

²⁵ Zob. S.R. Hirsch, s. 358.

²⁶ Zob. J.B. Scott, *aman*, w: ThWBOT, vol. I, Chicago 1980, s. 52.

²⁷ Zapewne nie jest to termin, który może być przekładany przez: zapłata, nagroda, chociaż o tym była mowa na początku tego opowiadania (zob. wyżej odnośnie terminu שָׂכָר (*sakar* – nagroda, zapłata) w przyp. 18.

²⁸ Zob. S.R. Hirsch, s. 357nn.

Jeśli przyjmiemy przekład, mówiący, że to Bóg uznał wiarę Abrahama za sprawiedliwość, wówczas mamy do czynienia z pewnym określeniem angażowania się Boga w tę konkretną sytuację: Bóg to uznał mu za sprawiedliwość. Jeśli natomiast przyjmiemy bezosobową, czyli neutralną, bez odniesienia do Osoby Boga, formę czasownika trzeciej osoby liczby pojedynczej, wówczas możemy to zdanie przełożyć tak, że zyska charakter bardziej ogólny i uniwersalny: Policzono mu to..., okazało się to..., stało się to dla niego הקדו , czyli dobrodziejstwem; lub: I okazało się to dla niego sprawiedliwością, czyli dobrem; ostatecznie albo wprost kolokwialnie: Wyszedł na tym dobrze, czyli nie zawiódł się w zawierzeniu siebie Bogu.

Interesujące i pouczające jest zestawienie tego, co mówią o sobie w swoim „credo”, zapisanym w Księdze Powtórzonego Prawa, synowie Abrahama, odnosząc do siebie pojęcie הקדו , z tym, co można powiedzieć o Abrahamie w świetle badanego tutaj wyrażenia z Rdz 15,6. Otóż synowie Abrahama wyznają: „Na tym polega nasza prawość (הקדו), aby pilnie przestrzegać wszystkich tych poleceń wobec Pana, Boga naszego, jak nam nakazał” (Pwt 6,25). W Abrahamie zaś sprawiedliwość okazała się nie z powodu wypełnienia przykazań i pełnienia uczynków, lecz przez wiarę – przez okazanie wiary (אמונה), czyli zawierzenia Bogu²⁹.

Zarysowują się tym samym dwa sposoby podejścia do kwestii rozumienia sprawiedliwości. Jeden to wypełnianie przykazań, drugi to wiara. One się nie wykluczają, lecz uzupełniają. Ważna jest jednak ich kolejność czy precedencja ich realizacji w życiu człowieka. Z natury rzeczy, wynikającej z historii zbawienia, jest tak, że pierwszeństwo ma wiara, która usprawiedliwia, a dopiero z niej biorą się uczynki sprawiedliwe według Prawa i prowadzące do wypełnienia Prawa. Bez wiary natomiast i tylko z uczynków Prawa nie można zostać usprawiedliwionym, bo człowiek nie jest w stanie spłacić (odkupić) długu, wynikającego z grzechu. A długiem tym jest śmierć. Dopiero wówczas, gdy człowiek zmierzy się z tym długiem, przyjmując śmierć (dla siebie), wtedy jego uczynki (jako owoc jego wiary) będą zgodne z Prawem (z duchem Prawa) i będą świadectwem usprawiedliwienia (sprawiedliwości) człowieka. Tę myśl wyraża św. Paweł w Rz 3,31: „Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy”³⁰.

²⁹ Zob. S.R. Hirsch, s. 359.

³⁰ Nie ma tutaj możliwości podjęcia trwającej od wieków dyskusji (a nawet polemiki) na temat relacji między wiarą a uczynkami oraz roli, jaką w tym odgrywa sprawiedliwość (usprawiedliwienie). Zaznaczam tylko, że dobre rozeznanie wiary i uczynków nie musi prowadzić do konfliktu między nimi.

3. Przekaz wiary synowi (Rdz 22,1-14)

Pozostał nam trzeci aspekt w paradygmacie wiary Abrahama. Mianowicie jej ukazanie i przekazanie potomstwu. Ten bardzo szczególny moment mamy w opowiadaniu o ofiarowaniu Izaaka (Rdz 22,1-14)³¹.

Abraham odnosił swe plany i błogosławieństwo do Izaaka – syna otrzymanego z obietnicy. Na tym etapie jego drogi była to jedynie słuszna postawa i koncepcja życia. Wszystko miało się spełnić w Izaaku. Tymczasem ta historia nie miała zmierzać do Izaaka, lecz przez niego i w nim miała otworzyć dalszą perspektywę, przekraczającą naturalny bieg rzeczy. To perspektywa wiary w Boga, który widzi (przewiduje) i prowadzi.

Dlatego Bóg wystawił Abrahama na próbę³². Czasownik נִסָּה (*nissah* w Pi) znaczy *wystawiać na próbę, sprawdzać*³³. To nie była próba wytrzymałości, lecz próba, w której miało się okazać, czy Abraham patrzy na siebie, na swoje plany, nawet na te, które dotychczas odbierał jako spełnienie obietnic Bożych³⁴, czy w momencie doświadczenia odniesie się do Boga. Paradoks tej próby polega na tym, że dotyczy ona Abrahama nie w nim samym, lecz w jego relacji do Boga przez ofiarowanie (oddanie) Bogu tego, co było najważniejsze i w czym dotychczas Abraham widział namacalny dowód wierności Boga. Teraz miał się niejako odwrócić od „dowodu” (od Izaaka) i zwrócić się do Boga, właściwie patrzeć na Izaaka i na wszystko, czego doświadczał, oczami Boga³⁵. W tej próbie miało się stać to, co pozwoliłoby Abrahamowi doświadczyć, że on nie widzi, że widzi ktoś Inny.

³¹ Co do wprowadzenia przez אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (*ahar hadewarim haelleh*) zob. wyżej przypis 15 oraz S.R. Hirsch, s. 482.

³² Opowiadanie ma charakter paradygmacyjny i dydaktyczny oraz uzasadnia kult ofiarniczy, w którym zawiera się myśl ofiarowania Bogu tego, co najcenniejsze, dla ukazania wolności człowieka. W tej idei próby ze strony Boga wobec człowieka wyraża się prawda o historiozbowczym prowadzeniu człowieka do poznania Boga i spotkania Go (por. F.J. Helfmeyer, *nissa*, w: ThDOT, vol. IX, Grand Rapids 1998, s. 449nn.).

³³ Etymologia rdzenia tego czasownika nie jest pewna. Jego podstawowym znaczeniem jest myśl (idea) próbowania czegoś lub kogoś przez przeciwieństwo lub kontrast. Łączenie treści tego czasownika z ideą podnoszenia i ważenia (נָסָה – *nasa*) nie jest słuszne. Podmiotem tego czasownika może być człowiek w relacji do Boga lub drugiego człowieka lub też Bóg w relacji do człowieka. Może też mieć odniesienie do rzeczywistości nieosobowych i materialnych. Ten rdzeń jest zawarty w nazwie מַסָּה (*massa*) (zob. Wj 17,7 i Ps 95,8). Więcej na temat tego czasownika zob. F.J. Helfmeyer, *nissa*, w: ThDOT, vol. IX, Grand Rapids 1998, s. 443-455; G. Gerleman, *nsh*, w: ThLOT, Peabody 1997, vol. 2, s. 741nn.; M.R. Wilson, *nasa*, w: ThWBOT, vol. II, Chicago 1980, s. 581.

³⁴ Zob. S.R. Hirsch, s. 482.

³⁵ Dramatyczny aspekt tego wydarzenia jest ukazany przez G. von Rada w: *Genesis*, London 1987, s. 238nn.

Abraham otrzymuje polecenie, by wziął swego jedynego syna, którego miłuje³⁶. Następny element polecenia to nakaz wyruszenia w drogę. Abraham słyży: Idź!³⁷. Teraz, w odróżnieniu od 12,1, nie ma mowy o tym, co Abraham ma opuścić, lecz kogo ma zabrać! Jest to jego jedyne umiłowany syn. Jeśli chodzi o kierunek wędrówki, to podobnie jak w Rdz 12,1 jest mowa o ziemi (אֶרֶץ). Za-chodzi jednak różnica. W Rdz 12,1 była mowa o ziemi, która zostanie Abrahama-mowi ukazana, a tutaj jest ona określona słowem מֹרִיָּה (Morijah) poprzedzonym rodzajnikiem³⁸.

Abraham w pełnym posłuszeństwie wziął syna³⁹. Momentem, na który warto zwrócić uwagę, jest relacja między Abrahamem jako ojcem i jego synem Izaakiem. Dotyczy to szczególnie tego etapu drogi, kiedy obaj idą razem⁴⁰. Jedność, jaka jest między nimi w drodze na miejsce złożenia ofiary, wynika z tego, co zaszło między nimi wskutek postawienia przez Izaaka, który niósł drewna, realnego i bardzo drastycznego pytania. Pytanie było skierowane do jego ojca Abrahama, który z kolei niósł ze sobą ogień i nóż⁴¹.

Pytanie dotyczyło jagnięcia na całopalną ofiarę. Odpowiedź Abrahama dana synowi w tak dramatycznej sytuacji jest odpowiedzią wiary i jej przekazem, czyli swoistą inicjacją w postawę wiary, która prowadzi do ofiary z samego siebie. Czyni to ojciec wobec syna. Czyni w konkretnej, dramatycznej sytuacji, którą w posłuszeństwie rozpoznaje jako działanie samego Boga wobec niego i danej mu obietnicy. Izaak nie zna (całej) prawdy ani o sobie, ani o swoim przeznaczeniu. On tego się uczy od ojca.

³⁶ Komentatorzy zwracają uwagę na delikatność i doniosłość polecenia wyrażonego przez enklitykę przy czasowniku wyrażającym polecenie: Weź!, z którym jest złączona dla wyrażenia tego, co przekładamy na język polski jako *proszę* (אָהַרְבֵּן – *kah na*). Zob. np. S.R. Hirsch, s. 483.

³⁷ Ta sama forma, jak w Rdz 12,1.

³⁸ Z użyciem *Morijah* jest związanych wiele kwestii. Nazwa ta, oprócz tego miejsca, występuje jeszcze w 2Krn 3,1. Łączenie tej nazwy z czasownikiem *widzieć* i imieniem *Jahwe* nie jest uzasadnione. Sama nazwa może być późniejszym dodatkiem. Trzeba natomiast tę nazwę łączyć z rzeczownikiem określającym Boga אֱלֹהִים w skróconej formie אֵל i z czasownikami *widzieć*, *bać się*. (Więcej na ten temat zob. np. H. Gunkel, *Genesis*, Macon 1997, s. 234 i 237nn.) S.R. Hirsch jako jedną z możliwości przytacza odniesienie do Tory i do rdzenia חָרַח (*charach* – przyjąć nasienie, począć), mając na uwadze duchowe narodziny. Nado łączy to z paradygmatem składania ofiary dla przyszłych pokoleń (zob. s. 483nn.).

³⁹ Na bezpośredniość reakcji Abrahama na wezwanie Boga i gotowość bezwarunkowego spełnienia polecenia wskazują określenia jego czynności: wstał (wczesnym) rankiem, osiodłał osiołka, wziął itd. Słusznie akcentuje się w przekładach te aspekty bezpośredniej i bezwarunkowej reakcji Abrahama.

⁴⁰ BT niestety przekłada יהָדָו (*jah'daw*) przez „dalej”. Tymczasem chodzi o podkreślenie ich jedności w drodze ku temu wydarzeniu, w którym miało się spełnić dzieło Boże. Inne przekłady na język polski: BP: „dalej obok siebie”; Biblia Paulistów: „razem”; BWP: „razem dalej”; Biblia Wujka: „razem”.

⁴¹ Warto zwrócić uwagę na formę dialogu między ojcem i synem, kiedy po zostawieniu sług szli tylko obaj, razem. Zob. S.R. Hirsch, s. 487-489.

Abraham odpowiada Bogu: *אלהים יראה-לו השם לעלה בני* (*Elochim jirech lo ha-sech l'olach beni*), to znaczy: Bóg upatrzy (widzi) dla siebie jagnię na całopalną ofiarę, synu mój⁴².

Dokonuje się wtedy przekazanie przez Abrahama tego wszystkiego, czego on już doświadczył z wierności Boga oraz tego wszystkiego, czego on sam jeszcze nie zna, ale wierzy, że Bóg wie, co dla niego i dla nich jest dobre. Bóg widzi i przewiduje. Abraham wie – wierzy (bo doświadczył), że Bóg jest wierny. To właśnie przekazuje swemu synowi. On uwierzył Bogu i nie zawiódł się. Wyszedł z tego, co miał, i wziął w darze nowe widzenie życia. I to przekazał swemu potomstwu.

III. Potrzeba inicjacji do wiary

W drodze na górę Moria i na samej górze dokonują się w idących różne przemiany i rodzi się nowy sposób widzenia. Miejsce, do którego Abraham wraz ze swym synem Izaakiem zmierzali a które według ludzkich kalkulacji i przewidywań wydawało się miejscem bolesnego dla obydwu wydarzenia, staje się miejscem przemiany. Okazało się, że Pan widzi inaczej i inaczej się ukazuje na wzgórzu, niż to może się wydawać „na dole”, to znaczy tylko z ludzkiego punktu widzenia. Miejsce ofiary staje się miejscem ofiary zastępczej.

Nie jest wykluczone, że podchodząc do tego opowiadania od strony historii religii, można w nim dopatrywać się przeciwdziałania praktykowanym tu i ówdzie ofiarom z ludzi, a w szczególności z dzieci. Patrząc z historiozbowczego punktu widzenia, sprawa idzie głębiej. Chodzi o przygotowanie i otwarcie przejścia od praktyki składania ofiar do życia w posłuszeństwie, które nie wyklucza, a wręcz domaga się składania ofiary z siebie. Zazwyczaj nie chodzi o ofiarę krwawą, ale chodzi o ofiarę totalną (całopalną) w oddaniu w posłuszeństwie swej woli Bogu. Chodzi o doprowadzenie do takiego stanu życia, w którym człowiek, w posłuszeństwie Bogu, którego wierności doświadczył, w sposób wolny uznaje, że Bóg wszystko wie i przewidzi. Człowiek wiary nie pozostaje jednak na teoretycznym stwierdzeniu, lecz całkowicie zawiera samego siebie, wiedząc, że to prowadzi do jego sprawiedliwości i że na tym dobrze wyjdzie, to znaczy będzie miał życie z perspektywą wieczności dzięki wierności Boga.

Co więcej, kto to rozpozna i przyjmie, przekaze to swemu potomstwu jako najcenniejszą prawdę. Można nawet powiedzieć, cenniejszą niż samo życie. Będzie też uważał, że wprowadzenie swego potomstwa w tę prawdę i w ten styl życia to jego najważniejszy obowiązek życiowy i największy przywilej. Jest to dzisiaj nagląca potrzeba zarówno w dziedzinie świadomości, jak i praktyki w Kościele i w naszych rodzinach. Istnieje potrzeba inicjacji chrześcijańskiej, którą

⁴² Ofiarą ma być *שח* (*sech*), a więc jagnię, koziołek. W w. 13 będzie mowa o *איל* (*ajil*), czyli o baranie.

prowadziłby ojciec wobec syna, w konkretach życia. Wzorem i odniesieniem jest i zawsze pozostanie Abraham, ojciec wiary.

Na zakończenie, dla ukazania wagi właściwego sposobu przekazu wiary w takich trudnych okolicznościach, które jednak są najbardziej uprzywilejowane do przekazu wiary, pragnę przywołać przedstawienie Abrahama w geście gotowości złożenia w ofierze swego syna, jakie mamy w jednej z rzeźb katedry w Chartre. Pokazuje ona, jak Abraham – ojciec, ukierunkowuje wzrok syna na głos, który on sam usłyszał i w posłuszeństwie przyjął. Odsyłam do rozważania na ten temat w jednej z moich książek⁴³.

Riassunto

Assumendo come comune l'affermazione che Abramo è padre della fede abbiamo portato la nostra indagine sul processo della crescita della sua fede. Il nostro interesse era orientato circa la esemplarità della sua fede. Abramo come padre della fede costituisce un paradigma dei comportamenti e la sua vita, come presentata dalla Genesi, segna un certo e concreto itinerario della dinamica della crescita della fede e della sua trasmissione alla posterità. Per individuare gli elementi costitutivi e i cenni più caratteristici di questo processo abbiamo esaminato tre passi biblici dalla narrazione della storia di Abramo.

Il primo (Gen 12,1s) che riguarda la partenza di Abramo da Ur, cioè l'inizio del suo cammino della fede in quanto un viaggio non solo esterno ma anche un viaggio nell'intimo della relazione con Dio. Abbiamo studiato alcune delle espressioni (l'imperativo stesso, i riferimenti a ciò che Abramo lascia, le terra che vedrà) per ricavare il senso profondo di questo orientamento del cammino.

Il secondo momento dello studio si concentra sul testo di Gen 15,6. Oltre all'esame del verbo che esprime la fede di Abramo ci siamo soffermati sulla seconda parte del versetto e in particolare sul concetto di *tzedaka*. Il terzo materiale preso ad esaminare erano alcuni frammenti del racconto sul sacrificio di Isacco. Un particolare attenzione abbiamo rivolto alle espressioni da cui si lasciano tirare fuori delle nozioni circa la relazione tra il padre che va sacrificare il suo figlio e il figlio che piano piano impara che è Dio che prevede. Questa è la migliore modalità di trasmettere la fede dal padre al figlio.

La problematica che emerge dallo studio dei sopraindicati testi ha un'importanza enorme di fronte alla presa di coscienza (un certo risveglio) circa la necessità di ricorrere alla dinamica dell'iniziazione cristiana. Occorre oggi una chiara e ben definita concezione di formazione cristiana. Abramo ci guida come padre della fede.

⁴³ Z. Kiernikowski, *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa, 2001, s. 148-151.

Ks. Kazimierz Matwiejuk
UKSW

Kult maryjny u cystersów

Kult maryjny jest głęboko zakotwiczony w Piśmie Świętym i w tradycji Kościoła. Kształtował się on w klimacie teologicznych kontrowersji, a nawet formalnych błędów teologicznych. Te błędy, powstające i upowszechniane już w początkach Kościoła, dotyczyły przede wszystkim osoby Chrystusa. Wśród nich był między innymi doketyzm¹. Ta herezja uderzała w mariologię, burzyła jej teologiczne fundamenty. Kościół zdecydowanie zwalczał błędy teologiczne, wyjaśniając albo wprost definiując prawdy chrystologiczne. Tak umacniał fundamenty nauki o miejscu i roli Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Jego Kościoła.

Tę tajemnicę wyjaśniali wielcy ojcowie Kościoła. Refleksja teologiczna o Matce Chrystusa, obecna w środowisku średniowiecznych cystersów, była swoistą kontynuacją teologicznych przemyśleń z okresu patrystycznego².

1. Bogarodzica w cysterskiej refleksji teologicznej

Od 1098 r., kiedy to 12 mnichów z benedyktyńskiego klasztoru w Molesme osiedliło się na pustkowiu w Cîteaux, swoją wolę realizacji, z całą starannością, reguły św. Benedykta wiązali z żywą pobożnością maryjną. Wzięli niektóre zwyczaje benedyktyńskie, związane z kultem Bogarodzicy.

Pierwsi cystersi postanowili, że wszystkie ich klasztory będą dedykowane Matce Bożej. Z czasem kościoły klasztorne były dedykowane Matce Chrystusa w tajemnicy jej wniebowzięcia. Pobożna tradycja, związana z działalnością

¹ Zob. G. Jaśkiewicz, *Doketyzm*, Ząbki 2010.

² W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1969.

Alberyka (drugiego opata z Cîteaux), głosiła, że otrzymał on biały habit, jako strój mnichów, bezpośrednio od Bogarodzicy Maryi³.

Mnisi cysterscy byli przeniknięci pobożnością maryjną⁴. Jej pogłębianie, tak konieczne dla prawidłowego i dynamicznego życia duchowego, cystersi zawdzięczają przede wszystkim Bernardowi z Clairvaux (1090-1153)⁵. On głosił naukę Kościoła o Matce Chrystusa. Przekazywał ją zwłaszcza w mowach i homiliach. Nie były to traktaty teologiczne, ale medytacje, które posługując się alegoriami, służyły do duchowego budowania słuchaczy czy czytelników tychże medytacji⁶.

Bernard z Clairvaux rozumiał, że w Maryi dokonało się dzieło Trójjedynego Boga. Z Dziewicą z Nazaretu jest obecny Bóg Ojciec oraz Boży Syn, Jezus Chrystus, który od Niej przyjął ludzką naturę. Z Nią jest także Duch Święty. Jego mocą Maryja poczęła Syna Bożego w ludzkiej naturze. W języku mistyki tajemnica Wcielenia jest nazywana zamieszkaniem Boga, swoistą lokalizacją Jego zbawczej obecności.

W mariologicznej świadomości cystersów jest obecne przekonanie, że tylko Maryja może najpełniej wprowadzić człowieka w misterium Chrystusa. Apostołowie i ewangelisci od Niej dowiedzieli się o tej tajemnicy. Dlatego św. Bernardowi przypisuje się sentencję: Ubi Maria, ibi cor Dei – Gdzie jest Maryja, tam jest serce Boże⁷.

Bernard z Clairvaux w wielu mowach podejmował tę problematykę. W jednej z nich rozważał treści kantyku Maryi. Uczynił to dosyć oryginalnie, bo jego

³ Lekai, *Geschichte und Wirken der weisen Mönche*, Köln 1958, s. 160.

⁴ N. Mussbacher, *Die Marienverehrung der Cistercienser*, w: „Die Cistercienser Geschichte, Geist, Kunst“, A. Schneider i inni (red.), Köln 1986, s. 151-168.

⁵ Bernard urodził się w 1090 r. w Burgundii. W wieku siedmiu lat rozpoczął naukę w szkole kanoników z Saint-Vorles w Chatillon-sur-Seine. Odnaczał się zdolnościami i inteligencją. Podjął decyzję zostania mnichem. Wraz z 30 krewnymi i przyjaciółmi rozpoczął nowicjat w Cîteaux. W 1115 r. przyjął święcenia prezbiteratu. Udzielił mu ich Wilhelm z Champeaux, biskup z Chalons-sur-Marne. Wraz ze święceniami Bernard otrzymał benedykcję opacką na powstające opactwo w Clairvaux. Uczestniczył on żywo w życiu społecznym. W 1127 r. podjął skuteczną próbę pogodzenia króla Ludwika VI z arcybiskupem Paryża, Stefanem. W roku następnym został sekretarzem na synodzie w Troyes. Pomagał w uznaniu Zakonu Templariuszy i współuczestniczył w opracowaniu ich reguły zakonnej. Na polecenie papieża Eugeniusza III z powodzeniem zaangażował się w organizację drugiej wyprawy krzyżowej (1147-1149). Krucjata zakończyła się niepowodzeniem. To spowodowało u Bernarda wielkie rozczarowanie. Mimo niepowodzenia drugiej krucjaty, w 1150 r. na synodzie w Chartres, gorąco zachęcał do zorganizowania kolejnej krucjaty. W tym celu odbywał podróże do Bretanii i Normandii. Bernard zmarł 20 sierpnia 1153 r. w Clairvaux. W r. 1174 został kanonizowany przez papieża Aleksandra III, a w r. 1830 ogłoszony doktorem Kościoła przez papieża Piusa VIII (L. Dal Pra, *Chronologia della vita di San Bernardo di Clairvaux*, w: *Rivista Cisterciense* 1 (1984), s. 275-328.

⁶ Zob. św. Bernard, *De laudibus Virginis Matris*, PL 183, s. 55-88.

⁷ B. Vošický, *Gottesmutter Maria – wie heilig ist sie uns?*, <http://zeitzubeten.org/2010/05/29/gottesmutter-maria-%E2%80%93-wie-heilig-ist-sie-uns/> (12.08.2010).

treści niejako autoryzował, uczynił swoimi⁸. To on słowami Maryi dziękuje Bogu za wielkie rzeczy, które uczynił. Dziękuje za stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże. To podobieństwo człowiek zszpecił, ale zostało ono odnowione dzięki Służebnicy Pańskiej, która urodziła Zbawiciela. Jezus, Syn Boży i prawdziwy Syn Maryi jest tym Zbawicielem świata. On jest naszym Bogiem.

Syn Boży począł się w łonie pokornej służebnicy Pańskiej. Dzięki owocowi łona Maryi wszystkie pokolenia nazywają Ją błogosławioną. Jednocześnie są one w Maryi, przez Chrystusa, ubogacone Bożym błogosławieństwem. Te wszystkie pokolenia, to mieszkańcy nieba i ziemi, to aniołowie i ludzie. Przez to, że są błogosławieni, uczestniczą w ojcostwie Boga Ojca. Od Niego bowiem pochodzi wszelkie ojcostwo w niebie i na ziemi (zob. Ef 4,6). W Adamie te pokolenia były przeklęte, w Chrystusie są błogosławione. Maryja bowiem zrodziła wieczną Szczęśliwość.

Maryja z Nazaretu jest błogosławiona jako dziewicza Matka Chrystusa. Potężny jest Ten, który sprawił Jej macierzyństwo. Uczynił to mocą swego Imienia, a nie ze względu na zasługi Dziewicy z Nazaretu. On jest miłosierny. Boże miłosierdzie staje się udziałem zarówno Żyda, jak i Greka, niewolnika i człowieka wolnego, mężczyzny i kobiety (zob. Kol 3,11), jeśli oni po synowsku boją się Boga. Bojaźń Boża jest początkiem mądrości, klimatem Jego poznania.

Bernard tłumaczył, że dzięki synowi Maryi, Jezusowi Chrystusowi, grzesznicy stają się synami miłosierdzia. Pyszni ludzie, podobnie jak pyszni aniołowie, zostaną zawstydzeni. Wielki smok, pyszny szatan, został wtrącony w głąbiny ciemności. Ośmieszyli się także pyszni budowniczo wieży Babel. Pyszni przygotowali Jezusowi krzyż. Bóg w historii zbawienia upokorzył pysznego Saula, a wywyższył Dawida. Złożył z tronu pysznego Achaba i wyniszczył jego rodzinę (zob. 2 Krl 10,1-11). Bóg przyjął pokornego Izraela, swego sługę.

Bernard nazywał Maryję Królową świata⁹. Jej czciciele nie tylko wielbią Ją na kolanach, ale z ufnością kierują przez Jej wstawiennictwo swoje prośby do Boga. Mają świadomość, że są przed Bogiem grzesznikami, a On jest samą sprawiedliwością. Dlatego z ufnością zwracają się do pełnej łaski Maryi. Bóg przez Nią okazuje ludziom swoje miłosierdzie. Wyznawcy Boga uważają Ją za parasol ochronny, który skutecznie powstrzymuje Boży gniew.

Bernard tłumaczył, że Maryja jest olejem Bożego miłosierdzia. To Bóg wybrał Ją i włączył w swój plan zbawienia. Ona stała się mieszkaniem dla Króla królów i Pana panujących, namaszczonego Duchem Świętym. Duch Święty

⁸ B. von Clairvaux, *Sermo in canticum beatae Virginis Mariae*, PL 184, http://www.binetti.ru/bernardus/pl184_index.shtml. (18.08.2010).

⁹ B. von Clairvaux, *Ad beatam Virginem Deiparam 687 sermo panegyricus*, PL 184.

przygotował Jej łono dla misterium wcielenia Syna Bożego. Jej łono stało się sanktuarium Boga żywego. Dzięki Niej Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się dzieckiem Bożym. Ona stała się obrazem Kościoła, pięknie ozdobioną Oblubienicą Bożą.

W jednej z mów na Wniebowzięcie NMP Bernard analizował, w kluczu mariologicznym, odwiedziny Jezusa u Marii i Marty¹⁰. Jezus, Syn Maryi, przyszedł do pewnego miasta. To miasto, tłumaczył Bernard, oznacza ludzkie serce. Ono jest niejednokrotnie wypełnione pożądliwościami. Jest zamknięte murem oporu. Na całej jego szerokości wznoszą się babilońskie wieże, symbol zniewolenia. Chrystus, nawiedzając to miejsce, czyni je nowym. On sprawia, że rzeczy stare przeminęły (zob. 2 Kor 5,17). Została uporządkowana pożądliwość. Umysł człowieka został skierowany ku niebu. Dzięki Synowi Maryi murem i przedmurzem są teraz umiarkowanie i cierpliwość. Ponad nimi unosi się miłość Boża. Kochającego człowieka nic nie może odłączyć od tej miłości, ani ucisk, ani prześladowanie, ani żadne inne stworzenie (zob. Rz 8,35-39).

Bramą nowego serca jest sprawiedliwość. A w nim są obecne wielkie działa Boga. W nim działa Bóg mocą swej łaski, jak działał Duch Boży w Dawidzie i przez niego, oraz w Maryi i przez Nią. Boża łaska prowadzi ludzi na Syjon (zob. Ps 83,6-8). Ta łaska jest darem Chrystusa (zob. J 1,16).

Bernard wyjaśniał, że odwiedziny Jezusa w domu Marty i Marii były także potwierdzeniem dwu różnych postaw życiowych, mianowicie działalności i myślenia, mocy i mądrości. Maria siedząca u stóp Jezusa pokazuje, że każda działalność musi być poprzedzona głęboką refleksją. Dopiero mądrość czyni sprawiedliwość (zob. Syr 1,14). Maria u stóp Jezusa przygotowuje się do działania. Marta zaś działa. Jezus poucza ją, że w życiu jest wiele trosk, którym trzeba zaradzić. Nie można jednak zapomnieć o jednym, o Bogu. Człowiek potrafi tym troskom skutecznie zaradzić, jeśli Bóg go umocni (zob. Flp 4,13).

Dziewica Maryja została wzięta do nieba. To jest powodem radości dla wszystkich odkupionych przez Jej Syna¹¹. Jej obecność na ziemi jaśniała pokorą. Obecność w krainie nieba jest rozjaśniona blaskiem Jej dziewictwa. Tam Maryja jest miłosierną Królową nieba. Uhonorowanie Maryi dokonało się ze względu na Jej wiarę w Boga. W tej wierze dokonała się tajemnica wcielenia Syna Bożego. Maryja była szczęśliwa, że przyjęła Zbawiciela. On przyszedł, a Niewiasta

¹⁰ B. von Clairvaux, *In assumptione beatae Mariae Virginis, Sermo in Evangelium Lucae, «Intravit Jesus in quoddam castellum»* (10,38-42), PL 184.

¹¹ B. von Clairvaux, *Sermo I, In assumptione b. V. Mariae, De gemina susceptione, Christi scilicet et Mariae*, PL 183, http://www.binetti.ru/bernardus/pl183_index.shtml.

przyjęła Go do swego domu (zob. Łk 10,38). Zbawiciel znalazł w Maryi z Nazaretu dom przygotowany przez Ducha Świętego¹².

Bernard z Clairvaux widział wielkość Maryi w Jej pokorze. Podkreślał to w swoich homiliach. Cnota pokory, tłumaczył, zwykła chodzić zawsze w parze z łaską Boską. Maryja odpowiedziała Bogu pokornie: Oto ja, służebnica Pańska. Przez pokorę stała się Rodzicielką Chrystusa. Prawdziwa pokora wyraża się w służbie. Tak było u Maryi.

Wśród światowych zaszczytów cnota pokory jest rzadkością. Człowiek grzeszny, wyniesiony przez Kościół do jakiejś godności, łatwo zapomina kim był i zaczyna ustawiać się tak, by inni też o tym nie pamiętali. Nie zważa na sumienie i zaczyna przypisywać zaszczytom cnoty, a nie cnotom zaszczyty. To dotyczy także mnichów. Zdarza się, że ktoś wzgardził przepychem światowym i wstąpił do szkoły pokory, ale nie chciał się jej uczyć. Nauczył się zaś jeszcze większej pychy. Mnich w klasztorze pozostaje pod skrzydłami cichego i pokornego Mistra. Potrafi jednak zamknąć się na Jego pouczenia. Nie chce Go naśladować, lecz jeszcze bardziej się wynosi. Potrafi być bardziej niecierpliwym za klauzurą, niż był w świecie. Wikła się w świeckie sprawy i pogrąża się w ziemskich namiętnościach. Nawet stroju zakonnego używa dla ozdoby, a nie dla obrony przed złem.

Tymczasem Maryja, wybrana na Matkę Syna Bożego, nie zapominała o pokorze. Jej *niech mi się stanie według słowa twego* jest znakiem autentycznego pragnienia, by czynić to, czego Bóg oczekuje. A Bóg chce, żeby Go proszono o to, co On ludziom przyobiegał. Bóg swych darów udziela za darmo¹³.

Homilie maryjne Bernarda z Clairvaux były przeniknięte subiektywizmem. Wyrazem tego były wyszukiwane i stosowane przez niego obrazy, którymi starał się, w sposób możliwie jak najbardziej zrozumiały, przybliżyć swoim współpracownikom i innym słuchaczom prawdy o Bożej Rodzicielce. I tak, w homilii na Święto Narodzenia Maryi (8. września) nazwał Ją akweduktem. Bernard wiedział doskonale, że centralną prawdą wiary jest wcielenie Syna Bożego. On jest Zbawicielem, jedynym sprawcą uświęcenia człowieka. To jednak nie przeszkodziło mu wskazywać na Maryję jako źródło świętości na ziemi. Tłumaczył, że Maryja jest akweduktem, ponieważ poczęła i dalej przekazuje prąźródło świętości – Chrystusa. Z Nim bowiem jest ciągle bardzo ściśle związana¹⁴.

¹² B. von Clairvaux, *Sermo II, In assumptione b. V. Mariae, De domo mundanda, ornanda, implenda*, tamże.

¹³ B. von Clairvaux, *De laudibus Virginis Mariae, Super verba Evangelii: «Missus est angelus Gabriel», Homiliae quatuor; Homilia 2*, <http://www.binetti.ru/bernardus/36.shtml>.

¹⁴ H. Bach, *Bernard von Clairvaux und Martin Luther*, w: *Erbe und Auftrag* 1970 (6), s. 455.

Bernard zachęcał, by czcić Maryję, ponieważ Ona jest gwiazdą morską. Odrzucając tę gwiazdę, wszystko pozostaje w ciemności, która ogarnie wszystko. Wtedy człowiek pozostanie w cieniach śmierci i w głębokim mroku beznadziejności. Cześć okazywana Matce Chrystusa otwiera człowieka na dary Boże, których Ona doświadczyła i które są przygotowane każdemu człowiekowi¹⁵. Ona, wyniesiona do rozkoszy nieba, jest także ogrodem rozkoszy. Jej woń świętości ogarnia i przenika wszystko. To jest dar łaski.

Bernard miał trudności ze zrozumieniem prawdy o niepokalanym poczęciu Maryi¹⁶. W liście skierowanym w 1139 r. do kanoników w Lyon przedstawił swoje rozumienie sprawy. Skupił się na pojęciu 'conceptio' (poczęcie). Tłumaczył, że dla niego poczęcie wiąże się z aktywnością rodzicielską, która jest związana z naturą człowieka. A ta jest naznaczona pożądlivością, która jest grzeszna¹⁷.

Teologiczne przemyślenia Bernarda miały charakter intelektualnych rozważań, które są zrozumiałe na tle epoki. Całe życie Bernarda świadczy o jego głębokiej, bo mistycznej pobożności maryjnej. On uprawiał mariologię zawsze w kontekście chrystologicznym. Dlatego jest nazywany mistykiem Maryi, ale przede wszystkim mistykiem Chrystusa. Jego mariologia była przeniknięta doświadczeniem mistyki chrystologicznej. Bernard jako dziecko przeżył mistyczną wizję narodzin Chrystusa. Było to w domu rodzinnym w Chillon-sur-Seine¹⁸. Ta wizja stała się wdzięcznym tematem dla artystów. Około 1505 r. została ona przedstawiona w witrażu, umieszczonym w krużganku klasztoru w Altenbergu. Obecnie jest on przechowywany w muzeum w Lipsku. Słynny Caravaggio, około 1645 r., wykonał relief w stallach mnichów w klasztorze Chiaravalle w Mediolanie również z motywem tego mistycznego doświadczenia¹⁹.

2. Cysterscy czciciele Maryi

Obok Bernarda wielkim cysterskim czcicielem Maryi i głosicielem prawdy o Niej był opat Aelred z Rievaulx (1109-1166). Z 200 mów, które mu się przypisuje, sześć poświęcił Matce Bożej. Celem tych mów nie była jednak teoretyczna refleksja mariologiczna. Korzystając z tekstów liturgicznych i biblijnych

¹⁵ N. Mussbacher, art. cyt., s. 166.

¹⁶ Ta prawda, obecna zawsze w wierze Kościoła, została zdogmatyzowana dopiero przez Piusa IX w 1854 r.; zob. M.D. Knowles, D. Obolenski, *Teologia 1050-1121*, w: „Historia Kościoła”, t. II, L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (red.), Warszawa 1988, s.188-189.

¹⁷ Nauka Kościoła podkreślała pasywny wymiar poczęcia Maryi. Poczęcie było znakiem szczególnej ingerencji Boga. Ona została poczęta jak każdy człowiek, ale już w momencie poczęcia w łonie swej matki została obdarzona zbawiającą łaską Boga; zob. *Breviarium fidei*, wyd. I, J.M. Szymusiak, S. Głowa (opr.), Poznań 1964. VI, 89.

¹⁸ N. Mussbacher, art. cyt.,s. 152.

¹⁹ Tamże.

o Maryi, chciał przybliżyć Ją swoim współbraciom. A wskazując na przykład Jej współpracy z Bogiem, chciał zdynamizować swoich współbraci do podobnej współpracy z Bożą łaską w ich osobistym uświęceniu²⁰.

Czcicielem Maryi był cysterski mnich Adam z Perseigne, wcześniej kanonik regularny²¹. Od 1188 r. był opatem cysterskiego opactwa w rodzinnym mieście. On pogłębił maryjny typ wśród cystersów. Tłumaczył, że cystersi są białymi mnichami nie ze względu na biały habit, ale dlatego że są duchowymi dziećmi dziewiczej czystości, jak nazywał Matkę Bożą. W Maryi widział środek przeciw brakom dyscypliny klasztornej. Cysterskim przebiterom uświadamiał, że winni realizować ideał maryjny, którego głównym rysem jest związek Maryi z Eucharystią. Ona porodziła Chrystusa, który jest obecny w Eucharystii. Jest pokarmem i napojem na życie wieczne.

Mnich Adam tłumaczył, że na Maryi spoczywa niebo i ziemia. A to znaczy, że Bóg uczynił Ją Matką Chrystusa, aby ratować grzeszną ludzkość. Uczynił Ją także naszą Matką. Maryja stoi między Bogiem a człowiekiem. Ona jest drogą, którą Bóg przyszedł do ludzi, oraz którą ludzie winni kroczyć ku Bogu. Jest to droga pewna i bez przeszkód, ponieważ naznaczona posłuszeństwem woli Boga²².

Mnich cysterski Cezary z Heisterbach (1180-1240) jest autorem „Dialogus miraculorum”. Jego dzieło zawiera treści mariologiczne. Ich zobrazowaniem jest opis pewnego wydarzenia, którego doświadczył jego cysterski współbrat. Ten przeżył wizję mistyczną. Doświadczył duchowo chwały nieba. W tej chwale przebywało wiele osób. Wśród nich nie widział żadnego cystersa. Smutny zwrócił się z pytaniem do Matki Bożej, którą bardzo kochał, dlaczego z chwały nieba są wykluczeni jego współbracia. Otrzymał pocieszające zapewnienie od Królowej nieba. Maryja powiedziała, że cystersi, którzy Ją miłują i Jej ufają, znajdują się pod płaszczem Jej opieki. I w tym momencie odchyliła płaszcz i ukazała się wielka liczba białych mnichów, zarówno braci jak i siostr²³.

Cezary z upodobaniem komentował Księgę Apokalipsy, zwłaszcza jej 12. rozdział. Apokaliptyczna niewiasta, według niego, to Maryja. Ona jaśnieje bardziej niż słońce. A Jej blask jest blaskiem miłości. Ona jest wyżej niż księżyc, to znaczy wyżej niż świat, z którego dostojeństwa zrezygnowała. Jest natomiast ukoronowana gwiazdami wszelkich cnót. Ona urodziła Boskie Dziecię.

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ Tamże.

²² *Lexikon der Marienkunde*, K. Algermissen (red.), Regensburg 1957, s. 163.

²³ N. Mussbacher, art. cyt., s. 163.

Cezary nazywał Maryję świętą górą, sanktuarium, miastem Boga, palmą, winnym krzewem, różą. Szczególnie upodobał sobie biblijne określenia: kwitnąca różdżka, w nawiązaniu do kwitnącej różdżki Aarona (zob. Lb 17,16-26), oraz krzew gorejący – znak teofanii, jaką przeżył Mojżesz na pustyni. Krzew się palił, ale pozostał zielony (zob. Wj 3,1-22). Do Maryi odnosił także wilgotne runo Ge-deona (zob. Sdz 7,36-40). Ona została okryta wilgocią Bożej łaski.

Mnich Cezary był przekonany, że wstawiennicza modlitwa Maryi oczyszcza z grzechów. Jej imię oddała smutek. Jej oddech jest jak zapach lilii, a Jej usta są słodkie jak miód. Dzięki Niej grzesznicy się rozjaśniają, zamknięci w sobie otwierają się, by wypowiedzieć siebie, natomiast poróżnieni z Bogiem w cudowny sposób jedną się z Nim. Sprawiedliwi są pocieszani przez Jej objawienia. Jej imię i pamięć o Niej leczy chorych, oddała złe duchy, wyzwala z więzów wszelkich zniewoleń, usuwa strach i stanowi nagrodę dla wytrwałych w pokusach. Ona jest blisko umierających i prowadzi dusze do życia wiecznego.

3. Bogarodzica w cysterskiej tradycji liturgicznej

Duchowość cysterska jest zakotwiczona w liturgii. Istotę liturgii stanowi świętowanie czynów zbawczych Chrystusa. W czynnościach liturgicznych, na różne sposoby, uobecnia się sakramentalnie Osoba i zbawcze czyny Wcielonego Słowa. Zmartwychwstały Pan, mocą Ducha Świętego, uświęca ludzi tu i teraz. Codzienna Eucharystia, korzystanie z innych sakramentów, celebrowanie liturgicznej modlitwy Kościoła i sakramentaliów oraz celebrowanie roku liturgicznego były dla mnichów cysterskich miejscem i sposobem doświadczania w wierze obecności zbawiającego Boga i wychwalania Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym²⁴. Mnisi celebrowali liturgię z wiarą i w niej spotykali Chrystusa Zbawiciela. W Jego bliskości dostrzegali Jego Matkę.

Od XIV wieku śpiewano w kościołach hymn eucharystyczny, zaczynający się od słów: Ave verum corpus natum de Maria Virgine. Jego autorstwo przypisywano papieżowi Innocentemu VI (1282-1362). W Średniowieczu śpiewano ten hymn w cysterskich kościołach klasztornych podczas konsekracji. Podkreślał on realną obecność Chrystusa, wcielonego Syna Bożego i Syna Maryi, w Eucharystii. Jezus Chrystus eucharystyczny jest tożsamy z Chrystusem historycznym. Jego Ciało i Krew obecne w Eucharystii są prawdziwe, są wzięte od Maryi. W Eucharystii są obecne w sposób sakramentalny. Tę obecność za pomocą znaków chleba i wina Jezus zrealizował podczas ostatniej wieczerzy. Wtedy ustano-

²⁴ Zob. S. Czerwik, *Duchowość Eucharystii*, Anamnesis 42, 3 (2005), s. 59-75.

wił On sakrament swej śmierci i zmartwychwstania. W tym sakramencie na wieki utrwalił swą ofiarę, dopełnioną zmartwychwstaniem za zbawienie świata²⁵.

W liturgii cysterskiej była obecna prawda o Bożym macierzyństwie Maryi. Była ona obecna w różnych czynnościach liturgicznych. W 1152 r. wprowadzono do modlitwy chórowej komemorację o Matce Bożej. Od 1194 r. ku czci Bogarodzicy celebrowano jedną mszę świętą konwentualną. Kapituła generalna, w tymże roku, wprowadziła też małe oficjum ku czci Bożej Rodzicielki. Pierwotnie było ono celebrowane w kaplicy chorych mnichów, a następnie w chórze. Od 1220 r. do mszału cysterskiego włączono mszę wotywną ku czci Matki Najświętszej, którą celebrowano w soboty przy ołtarzu Jej poświęconym. Natomiast oficjum wotywne ku czci Bogarodzicy wprowadzono w 1654 r.

Z celebracją Liturgii godzin mnisi cysterscy wiązali antyfony maryjne²⁶. Maryjna antyfona *Pod Twoją obronę* w XII w. była wykonywana w liturgii cysterskiej po tercji. Odmawiano ją w postawie klęczącej na zakończenie tej godziny brewiarzowej, albo bezpośrednio przed mszą konwentualną. Druga część tej antyfony została ułożona przez jezuitów w Kolonii ok. 1616 r. Treść tej części została zaczerpnięta z kazań Bernarda z Clairvaux²⁷. Od 1218 roku, codziennie po modlitwie na zakończenie dnia, zatem po komplecie, mnisi śpiewali antyfonę *Salve Regina*, która powstała prawdopodobnie w X w., zatem wcześniej niż zaistniał zakon cysterski. Upowszechnił ją Bernard i cysterski papież Eugeniusz III. Od 1533 r. biali mnisi śpiewali także antyfonę *Sub tuum praesidium*. Wybrzmiewała ona po brewiarzowej prymie.

W klasztorach cysterskich uroczyste obchodzono doroczne święta maryjne. Święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi było połączone z błogosławieństwem świec²⁸. Tego obrzędu dokonywał opat po zakończeniu celebracji tercji. Nad świecami wygłaszał orację benedykcyjną i kropił świece wodą pobłogosławioną²⁹. Procesja ze świecami w krużganku klasztornym rozpoczynała się od śpiewu antyfony *Ave gratia plena* (Witaj, pełna łaski). Na czele procesji kroczył diakon z krzyżem, a za nim szedł subdiakon z naczyniem z wodą pobłogosławioną.

²⁵ A.A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster Westfalen 1973; zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 128.

²⁶ A. Heinz, *Die marianischen Schlußantiphonen im Stundengebet*, w: „Lebendiges Stundengebet“, M. Klöckener, H. Rennings (red.), Freiburg 1989, s. 366.

²⁷ Tamże, s. 358.

²⁸ Święto obchodzono w Jerozolimie w IV w., a w Rzymie od VII w. Tu świętowanie było połączone z procesją o charakterze pokutnym. W X w., w Galii, dołączono obrzęd błogosławienia świec; zob. B. Nadolski, dz. cyt., 1084-1085.

²⁹ *Ecclesiastica officia. Gebräuchebuch der Zisterzienser aus dem 12. Jahrhundert*, w: „Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur“, Band VII, Langwaden 2003, s. 483.

Procesja miała trzy stacje, wyznaczone odpowiednimi antyfonami tegoż święta. Przy wejściu do kościoła opat intonował antyfonę *Hodie beata Virgo* (Dzisiaj Najświętsza Dziewica). Wszyscy podejmowali śpiew i wchodzili do świątyni. Po zakończeniu procesji celebrowano, w sposób uroczysty, mszę świętą. Podczas proklamacji Ewangelii, opat trzymał zapaloną świecę. Oddawał ją zakrystianowi, gdy na ołtarzu były przygotowane przez diakona dary ofiarne. Zanim przystąpił do ołtarza, wcześniej na jego stopniach przyjmował świece od mnichów, uczestników święta. Oni, oddając świece opatowi, całowali jego rękę. Po przyjęciu świec, opat kontynuował celebrację Eucharystii³⁰.

4. Maryjna pobożność cystersów

Charakterystycznym rysem mariologii cysterskiej jest świadomość szczególnej opieki Matki Bożej nad zakonem – *Schutzmantel*. U Bernarda ten motyw pojawia się najpierw, gdy mówi on o wolnej od grzechu woli Bożej Rodzicielki. Ona była od początku swego istnienia obleczona słońcem Bożej łaski. Jest też obleczona w szatę wszechogarniającej Bożej miłości. Dzięki temu może Ona otaczać ludzi płaszczem świętości i miłosierdzia. Ten motyw, upowszechniony przez cystersów, nawiązuje do istotnej treści modlitwy *Sub tuum praesidium confugimus*, pochodzącej z przełomu II i III stulecia. Ta modlitwa maryjna powstała w greckim kręgu kultowym i jest wyrazem pobożności maryjnej³¹.

Cystersi widzieli w Maryi przede wszystkim Matkę Chrystusa, darowaną przez Boga. Pierwsze cysterskie obrazowe przedstawienie Matki Bożej pochodzi z XIII w. Ukazuje ono Maryję, pod której płaszczem biali mnisi znajdują schronienie. Pierwsze cysterskie świątynie były dedykowane Bogurodzicy. Od 1281 r. Maryja była patronką Cîteaux, a od 1335 r. każda pieczęć konwentu cysterskiego miała wizerunek Bogarodzicy³².

Maryjna pobożność cysterska była podsycana mistycznymi przeżyciami Bernarda, ale także legendami, które funkcjonowały jako pewna inspiracja dla określonych form kultu. Do takich inspiracji należy legenda o laktancji figury Matki Bożej. Mówi ona, że pewnego razu Bernard modlił się przed figurą Matki Bożej w kościele kolegiackim w rodzinnym mieście. Modlił się hymnem *Ave maris stella*. Kiedy wypowiadał słowa: *Monstra Te esse Matrem* (Okaz się nam Matką), Maryja odsłoniła pierś i trzy krople matczynego mleka spłynęły do ust Bernarda³³.

³⁰ Tamże, s. 169.

³¹ *Leksykon für Theologie und Kirche* 9 (1964), s. 525.

³² *Ecclesiastica officia*, dz. cyt., s. 160.

³³ Zob., B. Martelet, *Saint Bernard et Notre-Dame. Etude d'âme, textes authentiques et traduction*, Abbaye de Sept-Fons 1953, s. 58.

Bernard, w jednym ze swoich kazań na uroczystość Wniebowzięcia Maryi, nazwał Ją lactans (karmiąca mlekiem). Zachęcał mnichów, aby jako słabi ludzie zwracali się do Matki Bożej. Ona bowiem jest bardzo łagodna i udziela wszystkim mleka radości³⁴. Ten legendarny, raczej symboliczny, przekaz stał się inspiracją dla twórców sztuki. Oni, począwszy od XIII w., w realistyczny sposób przedstawiali to wydarzenie. Ono zaś ożywiało średniowieczną pobożność maryjną. Zwłaszcza w sztuce Baroku Maryja była często ukazywana z odsłoniętą piersią. Najbardziej znane przedstawienia lactatio, to retabulum ołtarzowe Mistrza z Palmy z ok. 1290 r., także obraz Fra Bartolomeo we Florencji z ok. 1504 r., również obraz Murillo z XVII w, znajdujący się w hiszpańskim muzeum Prado, oraz obraz ołtarzowy z kościoła w niemieckim Birnau, autorstwa G.B. Göz, z ok. 1749 r.³⁵.

Inna wizja Bernarda miała miejsce w klasztorze w Affligem k. Brüssel wiosną 1146 r. Bernard, przechodząc przed figurą Bogarodzicy, skłonił się, wypowiadając słowa pozdrowienia anielskiego *Ave Maria*. Wtedy Maryja miała powiedzieć do niego: Witaj Bernardzie. Ta wizja znalazła liczne artystyczne przedstawienia. Najbardziej znanym jest obraz ołtarzowy w kościele klasztornym w Grüssau, autorstwa F.A. Schefflera z 1743 r.³⁶

Tradycja kościoła w Speyer (Spira) podaje, że kiedy 25 grudnia 1146 r. Bernard odwiedził ten kościół, dodał do antyfony *Salve Regina* słowa „o clemens, o pia, o dulcis virgo Maria”. Bernard często nazywał Maryję Nasza Pani. A jego nazywano rycerzem Maryi³⁷.

Kult Matki Najświętszej, który jest ważnym wyznacznikiem duchowości cysterskiej, nie ogranicza się tylko do pobożnościowych praktyk. On kształtuje życie mnichów Według hasła św. Bernarda, że gdzie Maryja, tam jest serce Boże. Ona jest drogą do Chrystusa. Znała Go najlepiej i pragnie Go przybliżyć współczesnemu światu, zwłaszcza przez swoich czcicieli. Maryjność jest dynamiczna apostołsko.

5. Psalterz maryjny

Przejawem cysterskiej pobożności maryjnej były własne psalterze maryjne. Stanowiły one pomoc w modlitwie różańcowej³⁸. Powtarzane 150 razy Modlitwa Pańska i Pozdrowienie Anielskie były zaopatrzone w krótkie modlitewne

³⁴ B. von Clairvaux, *In assumptione beatae Mariae Virginis*, PL 183, 416 D.

³⁵ B. Martelet, dz. cyt., s. 59.

³⁶ N. Mussbacher, dz. cyt., s. 154.

³⁷ Tamże.

³⁸ A. Heinz, *Lob der Misterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben Jesu – Rosenkranzes unter der Berücksichtigung seiner zisterziensischen Wurzeln*, w: „Liturgie und Dichtung“, H. Becker, R. Kaczynski (red.), St. Ottilien 1983, s. 609-639.

dopowiedzenia. W XII w. anonimowy mnich z opactwa cysterskiego w Pontigny ułożył taki psalterz. Do Pozdrowienia Anielskiego dodał krótkie komentarze o treści maryjnej.

Ok. 1240 r. bp z Canterbury ułożył własny psalterz. Dopowiedzenia były czerpane z psalmów, które interpretował w kluczu maryjnym. Jedno z nich, do Ps 148, brzmiało: „Bądź pozdrowiona ty, czystsza niż słońce, jaśniejsza niż dysk księżycy i wiele gwiazd. Ty tuliłaś swego Syna, którego wielbi wiele głosów w psalmach, hymnach i modlitwach”³⁹. Ten psalterz stanowił pomoc w modlitwie, którą praktykowały beginki, begardzi oraz członkowie różnych bractw, prowadzonych przez dominikanów i franciszkanów.

Od XIII w., konwersi w klasztorach cysterskich, ponieważ nie umieli czytać, byli zobligowani do odmówienia pewnej ilości Ojcze nasz, paralelnie do liturgicznej modlitwy mnichów w chórze. I tak: za matutinum odmawiali 13 razy Modlitwę Pańską, za nieszpory – 9 razy, a za cztery godziny w ciągu dnia, zwane mniejszymi, po siedem razy. W sumie mieli odmówić 50 razy modlitwę Ojcze nasz. Z czasem, do modlitwy Ojcze nasz, dołączano Ave Maria.

Na przełomie 1492 i 1493 r., w klasztornej drukarni opactwa cystersów Zinna w Marchii Brandenburskiej, wydrukowano *Psalterium novum beatae Mariae Virginis de dulcissimis mirabilibus novae legis noviter ad turei contritionem confectum, Typis claustris Tzennae ord. Cisterc*⁴⁰. Jako autor występuje Nitzschewitz Hermannus ex Brandenburgensi Margia, Trebbinensis, capellanus et prothonotarius civitatis Franckfurtensis circa Oderam⁴¹.

Autor, pochodzący z Trebbina w Marchii Brandenburskiej, cesarski kapelan i apostolski protonotariusz we Frankfurcie n. Odrą, zanim przesłał swe dzieło do druku, w. 1489 r. przekazał je kancelarii cesarskiej. Na audyencji w 1492 r. otrzymał pozwolenie na druk swego psalterza. Cesarz obiecał sfinansować jego druk. Wtedy opatem opactwa Zinna był Mikołaj.

Druk *Psalterza* trwał rok. Rzeczywiście cesarz interesował się postępowaniem prac wydawniczych. Zmarł 19 sierpnia 1493 r. Został uwieczniony na obrazie, dołączonym do księgi. Obraz przedstawia cesarza Fryderyka III i jego syna Maksymiliana,

³⁹ N. Mussbacher, dz. cyt., s. 170.

⁴⁰ Klasztor istniał od 1170 r. Zbudowali go mnisi z opactwa Altenberg koło Kolonii. Oni też osuszyli tereny i rozwinęli na szeroką skalę działalność gospodarczą. W 1553 roku, na skutek reformacji, klasztor został rozwiązany; zob. O. H. Schmidt, *Kloster Zinna und der Orden der Zisterzienser*, Berlin 2001.

⁴¹ Zob. A. Wienuad, *Der Marienpsalter von Zinna*, w: „Die Cistercienser Geschichte, Geist, Kunst”, A. Schneider i inni (red.), Köln 1986.

wówczas już króla rzymskiego. Obaj są w zbroi i z koronami na głowie. Jednak centralną postacią jest Matka Boża w glorii, otoczona różańcem⁴².

Psałterz, pomocny w modlitwie różańcowej, był bogato zdobiony drzeworytami. Na 116 stronach było ich prawie 500. Oprócz portretów cesarza i króla było 165 rycin ze scenami z Nowego Testamentu. Autor *Psałterza* zachęcał, aby odmawiający Ojciec nas i 10 Ave Maria ku czci Bożej Rodzicielki wpatrywał się w kolejne obrazy. One bowiem przedstawiają wydarzenia zbawcze, dokonane przez wcielonego Syna Bożego. Obrazy te pomagają w obudzeniu wdzięczności Bogu za dar zbawienia. Wyjaśniał, że powtarzanie określonej liczby modlitw ku czci Matki Bożej nawiązuje do psalterza Dawidowego. W psalmach jest zawarta historia zbawienia. Psałterz maryjny zawiera rozważania wydarzeń zbawczych dokonanych przez Chrystusa. W nich uczestniczyła Matka Najświętsza. Propozował, aby po wypowiedzeniu słów Ojciec nasz dodać odpowiednią prośbę, zamieszczoną w *Psałterzu*, na przykład: wyzwól nas od grzechów z miłości do Maryi, którą Ty wybrałeś na Matkę przed wiekami, przed wiecznością. Natomiast odmawiając Pozdrowienie Anielskie, po słowach *owoc żywota twójego, Jezus*, polecił dodać: błogosławiony jest owoc twego łona, Jezus, którego w tej tajemnicy uwielbiamy, ponieważ przez ciebie Bóg posłał z nieba pełnię Prawdy.

Psałterz zawierał spontaniczne i osobiste uwielbienia autora. Były one świadectwem gorliwości oraz wiary we wstawiennictwo Maryi przez Bogiem. W te modlitwy autor włączał aktualne sprawy, które działały się wokół niego, a nade wszystko zagrożenia, które z różnych stron uderzały w Kościół. Oto jedna z jego refleksji: „Kiedy nie wiemy, co i jak winniśmy czynić wobec tych zagrożeń, musimy oczy naszego serca i ciała zwrócić ku niebieskiej Królowej, Maryi dziewicy”. Właśnie aktualności w modlitwach stanowią *novum* tego *Psałterza*⁴³.

Powstanie *Psałterza z Zinna* było niejako sprowokowane przez dwa fakty, mianowicie upowszechnienie bractwa różańcowego, założonego przez dominikanina Jakuba Spenglera z Kolonii w 1475 r. w Święto Narodzenia Maryi, oraz skuteczna obrona dzięki modlitwie maryjnej Kolonii i okolic obleżonych przez wrogów. Cystersi czuli się zobowiązani, aby wspierać bractwo różańcowe. *Psałterz* zaś stał się wyrazem wdzięczności Bogu za ocalenie Kolonii, którą od lipca 1474 do maja roku następnego oblegał Karol Śmiały, król burgundzki. Najbardziej zagrożona była sanatoryjna dzielnica Neuß. Przełożony miejscowego klasztoru dominikańskiego wskazał na różaniec jako środek do uproszenia łaski pokoju. Organizował uroczyste procesje błagalne, przyzywając wstawiennictwa Maryi.

⁴² N. Mussbacher, dz. cyt., s. 174.

⁴³ Tamże, s. 174.

Obleżonym przyszedł z pomocą cesarz Fryderyk III. W decydującym dniu, 21 kwietnia 1475 r., zorganizowano procesję maryjną. Doszła ona do najbardziej zagrożonej bramy miejskiej i wtedy wojsko cesarskie, wpierane modlitwami mieszkańców Koloni, rozpoczęło działania, które spowodowały odwrót wrogich wojsk. Dlatego bramę tę nazwano bramą maryjną – Liebfrauentor. Cesarz był pod wrażeniem tego wydarzenia. Wraz z nuncjuszem apostolskim był obecny na procesji w dniu założenia bractwa w 1475 r. Natomiast w 1479 r. sam przystąpił do bractwa. Podobnie uczynił jego syn Maksymilian, późniejszy cesarz. Wielu naśladowało ich przykład.

* * *

Współcześnie podkreśla się mocno pneumatologiczny wymiar maryjności cysterskiej⁴⁴. Wewnętrzny związek Maryi z Duchem Świętym jest jednym z najistotniejszych elementów, który sprawił, że Służebnica Pańska stała pod krzyżem jako Współodkupicielka. Jej otwarcie się na tchnienie Parakleta w chwili zwiastowania w Nazarecie było ciągle aktualizowane aż do Jego zesłania w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy dokonała się epifania Kościoła. Maryja, jako Matka nowego ludu Bożego, stanowi dla członków Kościoła, zwłaszcza duchowych synów cysterskich, zachętę do otwierania się na działanie Ducha prawdy. Jest też wzorem do naśladowania we współpracy z Duchem Uświęcicielem.

Cystersi z wielkim pietyzmem wracają do teologii św. Bernarda z Clairvaux⁴⁵. Uważają, że jego nauczanie jest ciągle aktualne, ponieważ było bardzo eklezjalne, nie zamknięte tylko w jakieś utarte schematy, ale inspirujące życie eklezjalne przez pogłębianą duchowość cysterską. A jej stymulatorem było nade wszystko umiłowanie Boga i troska, aby być z Nim w synowskiej relacji przez egzystencjalną wiarę. To bycie z Bogiem dokonuje się na dwóch płaszczyznach, mianowicie sakramentalnej i mistycznej.

Marienkult der Zisterzienser

Der Marienkult ist in der Heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche tief verankert. Die Zisterziensermönche waren von einer Marianischen Gläubigkeit durchdrungen. Bernard von Clairvaux hat die Kirchenlehre über die Mutter Christi verkündet. Seine Meditationen dienten dem geistigen Aufbau der Zuhörer. Sie waren in einem christologischen Kontext eingebettet.

⁴⁴ F. Duff, *Mit den Augen Marias*, Heiligenkreuz 2010.

⁴⁵ B.J. Vosicky, *Bernhard über Bernhard. Geistliche Lehren des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Heiligenkreuz 2008.

Die Spiritualität der Zisterzienser ist in der Liturgie verankert. Ihr Wesen macht das Feiern der erlösenden Werke Christi aus. In der Nähe dieser Werke ist für die Zisterzienser immer seine Mutter sichtbar. In der Liturgie der Zisterzienser war die Wahrheit von Marias Mutterschaft lebhaft anwesend. Im Stundengebet ertönen die Marien-Antiphonen. Die alljährlichen Marienfeiertage wurden feierlich begangen.

Die Marianische Gläubigkeit der Zisterzienser wurde immer wieder durch die mystischen Erlebnisse des Hl. Bernhard entfacht sowie auch durch die Legenden, die als Inspiration für bestimmte Formen des Kultes beitrugen, z.B. die Legende von der Laktation der Gottesmutter-Figur. Diese frommen Erzählungen inspirierten die Künstler. Ausdruck der Gläubigkeit der Zisterzienser war der beim Rosenkranzgebet behilfliche Marien-Psalter.

Ks. Roman Krawczyk
UWM Olsztyn

Biblijne podstawy sakramentu bierzmowania

Chrześcijanin przez chrzest dostępuje odrodzenia, przez bierzmowanie zostaje umocniony, a w Eucharystii otrzymuje nadprzyrodzony pokarm. W ten sposób te trzy sakramenty inicjacji kolejno wszczepiają człowieka w życie Boże i uzdalniają go do pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty chrześcijańskiej. Chrzest włącza w Kościół, Eucharystia – pokarm wzmacniający w drodze do wieczności (wiatyk) – stanowi zadatek i rękojmię zmartwychwstania (aspekt paschalny Eucharystii: J 6,54), bierzmowanie zaś udziela chrześcijaninowi darów, które są mu potrzebne do pełnego życia w Kościele i pełnienia w nim swego posłannictwa.

Przedmiotem niniejszego opracowania będzie sakrament bierzmowania, który zobowiązuje chrześcijanina do odpowiedzialności za misję Kościoła w świecie. Nie trzeba specjalnie podkreślać, jak ważny jest ten właśnie sakrament we współczesnych laicyzujących się społeczeństwach.

W opracowaniu uwzględnimy kolejno: problemy terminologiczne i definicyjne (1), biblijne podstawy sakramentu bierzmowania (2), ustanowienie i praktykę udzielania sakramentu bierzmowania (3) oraz zarys teologii bierzmowania (4).

1. Terminologia i problemy definicyjne

Termin ‘sakrament’ (łac. sacramentum, gr. misterion, pol. tajemnica) w myśli teologicznej i w praktyce Kościoła określa rzeczywiste przyście – poprzez określony obrzęd liturgiczny – Chrystusa uświęcającego i zbawiającego człowieka. Inaczej mówiąc: sakrament to taki obrzęd liturgiczny, który z woli i ustanowienia Chrystusa czyni człowieka niewidzialnie uczestnikiem życia Bożego i mocy zbawczej, które to dary Boże otrzymuje człowiek w sposób widzialny.

Sakramenty udzielane są tylko w Kościele, poprzez Kościół i dla budowania wspólnoty kościelnej.

Sakrament bierzmowania, zgodnie z jego łacińską nazwą *confirmatio* (umocnienie), jest sakramentem inicjacji chrześcijańskiej, sakramentem duchowego umocnienia, albo wreszcie sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości¹.

Autorzy określają ten sakrament jeszcze inaczej: „Bierzmowanie to sakrament dopełniający nadprzyrodzoną egzystencję ochrzczonego, przez umocnienie go i uzdolnienie do czynnego uczestnictwa w Kościele mocą Ducha Świętego”². „Bierzmowanie to sakrament inicjacji chrześcijańskiej ściśle związany z chrztem; stanowi rozwinięcie i usytuowanie nadprzyrodzonej egzystencji chrześcijanina w mocy Ducha Świętego, przez co uzdalnia go do świadomego udziału w budowaniu wspólnoty Kościoła”³. Uwzględniając związek sakramentu bierzmowania z sakramentem chrztu, tak można je zdefiniować: „Bierzmowanie zwykło się nazywać sakramentem inicjacji chrześcijańskiej, sakramentem duchowego umocnienia albo sakramentem chrześcijańskiej dojrzałości. [...] Bierzmowanie i chrzest są sobie szczególnie bliskie, a teologowie zwykli je nazywać sakramentami chrześcijańskiej inicjacji”⁴.

Inicjacja⁵ oznacza przejście, jakiego dokonuje jakaś osoba, gdy wchodzi do wybranej grupy religijnej lub społecznej. Z tym przejściem związany jest początek nowego stylu życia pociągający za sobą zmianę, odnowienie i zaangażowanie w nową rzeczywistość. W IV wieku po Chr. powstało wyrażenie ‘inicjacja chrześcijańska’ dla określenia procesu, w którym „ludzie stają się chrześcijanami poprzez praktykę życia wiary sygnowanej w Kościele w trzech świętych obrzędach, które są udzielane na początku życia chrześcijańskiego dla jego uświęcenia. [...] Inicjacja chrześcijańska to wprowadzenie człowieka w nowe życie, ponieważ zostało ono przeobrażone przez Boga, który otwiera go dla wolności wiary, przeżywanej jako ciągła wędrówka”⁶.

Przykładem *wejścia w nowe życie* jest Abraham, od którego Bóg żąda radykalnej przemiany jego dotychczasowego życia, do tego stopnia, że musi on zmienić nawet miejsce zamieszkania: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu

¹ Inne terminy, którymi określa się ten sakrament to: *manus impositio* (włożenie rąk), *signaculum* (gr. *sfragis*, pol. pieczęć, znak) i *chrismatio* (namaszczenie). Inne terminy tego sakramentu nawiązują do jego skutków: *consumatio* (dopełnienie), *perfectio* (udoskonalenie).

² Z. Pawlak (red.), *Bierzmowanie*, w: „Katolicyzm A-Z”, Poznań 1989, s. 29.

³ Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie*, w: „Encyklopedia Katolicka”, T. 2, Lublin 1976, s. 547-552.

⁴ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991, s. 27. Sakrament bierzmowania, podobnie jak chrzest i kapłaństwo, jest sakramentem, którego się nie powtarza (por. 2Kor 1,22).

⁵ M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia mistyczne*, Kraków 1997.

⁶ M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest, bierzmowanie, eucharystia*, Kraków 2002, przypis s. 11-12.

twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślę: staniesz się błogosławieństwem” (Rdz 12,1-2). Ponieważ w rezultacie inicjacji człowiek wchodzi w nowy związek z Bogiem, w życiu tegoż człowieka musi się dokonać metanoia, czyli nawrócenie, przemiana, całkowita odnowa we wszystkich aspektach ludzkiej egzystencji, i rozciągać się musi na całe życie. Dokonanie takiej odnowy nie zależy jednak od decyzji i wolnej woli człowieka, lecz jest rezultatem łaski – jest Bożym darem. Mówiąc słowami świętego Pawła, trzeba porzucić dawnego człowieka, odnawiać się duchem i przyoblec człowieka nowego, stworzonego przez Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (zob. Ef 4,22-24). Potrzeba metanoi jest tak zasadnicza, że Chrystus przyrównuje ją do nowego stworzenia: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3,3-4).

Nowe narodzenie ma wymiar duchowy a równocześnie uniwersalny; jest nim utworzenie nowego ludu Bożego. „Stać się ludem Bożym znaczy żyć i mieć świadomość przynależności, włączenia we wspólnotę, która jest skutkiem działania Ducha Bożego”⁷.

2. Biblijne podstawy sakramentu bierzmowania

Nowy Testament zawiera niewiele danych na temat sakramentu bierzmowania. Żaden z synoptyków nie czyni nawet najmniejszej aluzji do tego sakramentu. Ale nie można wykluczyć, że była im znana dwuetapowość obrzędu inicjacji chrześcijańskiej. Może to potwierdzać opis chrztu Jezusa, w którym zetknięcie się z wodą jest chronologicznie oddzielone od zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa. W Ewangelii Łukasza wejście Jezusa do wody i ukazanie się Ducha Świętego w postaci gołębicy są przedzielone modlitwą Jezusa (zob. Łk 3,21). Zaś według Mateusza (3,16) i Marka (1,10) Duch Święty ukazał się dopiero wtedy, kiedy Jezus wychodził z wody. Nie znaczy to oczywiście, że Jezus oprócz chrztu przyjął również Janowe bierzmowanie. Może natomiast znaczyć, że chrzest Jezusa jest swoistego rodzaju „typem całego obrzędu inicjacji chrześcijańskiej, której elementy główne stanowią chrzest i bierzmowanie”⁸. Wyraźnej aluzji do bierzmowania nie zawiera również Ewangelia Jana. Wprawdzie Ewangelista obiecuje ludziom odrodzonym przez chrzest zesłanie Ducha Pocieszyciela, ale nie precyzuje kiedy i w jaki sposób się to stanie. „Ja będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam” (J 14,16). „Duch Święty, On was wszystkiego nauczy” (por. J 14,26). „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was” (por. J 16,7, zob. też J 15,26).

⁷ M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska*, s. 17.

⁸ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 30.

Również u świętego Pawła nie znajdujemy wyraźnej aluzji do sakramentu bierzmowania. Pewne nawiązanie do bierzmowania może jednak zawierać perykopa Ga 4,4-6, w której Apostoł rozróżnia między przybraniem chrześcijan za synów Bożych (co dokonuje się w chrzcie świętym), a obdarzeniem ich pełnią Ducha Świętego (co dokonuje się w sakramencie bierzmowania): „Aby zaś udowodnić, że jesteście synami, Bóg zesłał do waszych serc Ducha Świętego” (Ga 4,6a). Sakrament bierzmowania wchodzi w zakres pneumatologii, nie więc dziwnego, że ma charakter bardzo ogólnikowy. Paweł nie opisuje sposobu działania któregośkolwiek sakramentu, jest więc zrozumiałe, że nie czyni tego również w odniesieniu do bierzmowania.

Pawłowa metafora pieczęci (zob. 1Kor 9,2; 2Kor 1,22; Ef 1,13: Dzięki Niemu i wy przyjęliście wiarę i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego-Obietnicy) odnosi się nie do bierzmowania, lecz do chrztu i jego skutków. Stąd też starożytność chrześcijańska nazywa chrzest pieczęcią (gr. *sfragis*). Naznaczenie pieczęcią podsuwa myśl o trwałym i niezniszczalnym charakterze wyciśniętym na duszy chrześcijanina w sakramencie chrztu.

Drugim tekstem, w którym niektórzy egzegeci znajdują Pawłową aluzję do bierzmowania, jest 1Kor 12,13:

„My wszyscy w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: zarówno Żydzi jak i Grecy, niewolnicy czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”.

Wyrażenie o ‘napojeniu jednym Duchem’ egzegeci odnoszą bądź do chrztu, bądź do Eucharystii (co sugeruje wyrażenie ‘napojeni’), ale niektórzy widzą w nim aluzję do sakramentu bierzmowania. Ten ostatni pogląd może potwierdzać nauka św. Pawła, że prawdziwe życie chrześcijańskie upływa w *Duchu* (en pneumatii). Zaś *życie w Duchu* to życie chrześcijanina nie tylko ochrzczonego, ale także obdarowanego mocami Ducha Świętego, co dokonuje się przez specjalne nałożenie rąk i modlitwę, czyli przez bierzmowanie.

Do sakramentu bierzmowania wyraźniej nawiązują teksty z Dziejów Apostolskich (Dz 10,44-48; 8,14-17; 19,1-6; 2,38; 9,16) oraz jeden tekst z Listu do Hebrajczyków (Hbr 6,1-3). Oto analiza wymienionych wyżej tekstów.

„Kiedy Piotr jeszcze mówił o tym, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki. I zdumieni się wierni pochodzenia żydowskiego, którzy przybyli z Piotrem, że dar Ducha Świętego wylany został także na pogan. Słyszeli bowiem, że mówią językami i wielbią Boga. Wtedy odezwał się Piotr: «Któż może odmówić chrztu tym, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?» I rozkazał ich ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa” (Dz 10,44-48).

Dar języków (poganie mówią językami) dla Piotra stanowi potwierdzenie, że Bóg chce, aby on otworzył podwoje Kościoła dla pogan dobrej woli. Zacytowany tekst wyraźnie oddziela dwa etapy inicjacji chrześcijańskiej (chrzest i bierzmowanie), jednak, co jest dość niezwykle, odwraca kolejność ich udzielania: najpierw miało miejsce bierzmowanie, a potem chrzest.

„Kiedy Apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła słowo Boże, wysłali do niej Piotra i Jana, którzy przyszedli i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc [Apostołowie] wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,14-17).

Jak widać, w tekście tym chrzest *w imię Pana Jezusa* jest wyraźnie oddzielony od wkładania rąk, mocą którego *otrzymywali Ducha Świętego*. Najpierw byli jedynie ochrzczeni, a dopiero potem otrzymywali Ducha Świętego. W tekście tym po raz pierwszy zaznaczona została odrębność dwóch sakramentów: chrztu i bierzmowania. Apostołowie, udzielając chrztu, jednocześnie udzielali Ducha Świętego, natomiast diakoni udzielali tylko chrztu. Dar Ducha Świętego wyraża duchową moc, która wyraźnie kojarzy się z sakramentem bierzmowania.

„Kiedy Apollos znajdował się w Koryncie, Paweł przeszedł okolice wyżej położone, przybył do Efezu i znalazł jakichś uczniów. Zapytał ich: «Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?» A oni do niego: «Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty». «Jaki więc chrzest przyjęliście?» – zapytał. A oni odpowiedzieli: «Chrzest Janowy». «Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest w Jezusa» – powiedział Paweł. Gdy to usłyszeli, przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa, a kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali” (por. Dz 19,1-6).

Na początku swej działalności w Efezie, Paweł, jak słyszeliśmy, zetknął się z ludźmi związanymi z Apollosem. Nazwano ich Joannitami, ponieważ przyjęli chrzest Jana. Jednak nie rozumieli w pełni nauk Jana Chrzciciela, jest bowiem rzeczą niemożliwą, by nie słyszeli od Niego o istnieniu Ducha Świętego. Jan bowiem publicznie mówił, że Ten, który przyjdzie po nim, będzie chrzczył Duchem Świętym (zob. Mt 3,11; J 1,33). Paweł wyjaśnia im więc naukę o Jezusie Chrystusie, po której przyjmują chrzest. Następnie Paweł udziela im Ducha Świętego przez nałożenie rąk. Pod koniec obrzędu Duch Święty objawia swoją obecność w duszach neofitów przez dar języków i dar proroctwa (zob. Dz 19,6). Analizowany tekst ukazuje różnicę między chrztem z wody Jana Chrzciciela, a chrztem

chrześcijańskim, który jest chrztem z wody i z Ducha Świętego. Natomiast obrzęd nałożenia rąk należy uważać za bierzmowanie. Tekst nie wyklucza takiej możliwości, że nałożenie przez Pawła rąk na nowo ochrzczonych nastąpiło nie zaraz po chrzcie, lecz po upływie pewnego czasu⁹.

Aluzji do sakramentu bierzmowania niektórzy egzegeci dopatrują się jeszcze w dwóch innych tekstach z Dziejów Apostolskich oraz w jednym z Listu do Hebrajczyków. Pierwszy z tych tekstów:

„Zapytali więc Piotra i pozostałych Apostołów: «Bracia, co mamy czynić?». A Piotr rzekł do nich: «Starajcie się o wewnętrzną przemianę i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa dla odpuszczenia grzechów, a weźmiecie w darze dar Ducha Świętego»” (por. Dz 2,37-38).

Słuchacze Piotra, przekonani jego nauką, pytają go, co wobec tego mają czynić. W odpowiedzi Piotr daje im dwie wskazówki: najpierw trzeba dokonać wewnętrznej przemiany (chodzi o sposób myślenia i postępowanie), a potem przyjąć chrzest w imię Jezusa Chrystusa dla uzyskania odpuszczenia grzechów. Wtedy – naucza Piotr – weźmiecie w darze Ducha Świętego. Czy ten dar należy uważać za skutek sakramentu chrztu czy też za nawiązanie do sakramentu nałożenia rąk, czyli do bierzmowania? Opinie egzegetów są podzielone. Wielu z nich uważa, że Piotr mówi o otrzymaniu Ducha Świętego, który zamieszkuje w duszy ochrzczonego i dokonuje uświęcenia. W takim przypadku tekst ten byłby świadectwem, że chrzest początkowo nie różnił się od bierzmowania. Ale taki pogląd nie wyklucza przypuszczenia, że w tekście może być zawarta przynajmniej aluzja do bierzmowania.

Drugi tekst z Dziejów Apostolskich nawiązuje do pobytu świętego Pawła w Damaszku¹⁰, gdzie przyjmuje on chrzest z rąk ucznia Ananiasza:

„Wtedy Ananiasz poszedł. Udał się do owego domu, położył na nim ręce i powiedział: «Szawle, bracie, Pan Jezus, Ten, który ukazał ci się w drodze, którą szedłeś, przysłał mnie, abyś odzyskał wzrok i aby napełnił cię Duch Święty». Nagle z jego oczu opadły jakby łuski, odzyskał wzrok, potem wstał i przyjął chrzest” (por. Dz 9,17-18).

Tekst ten jest różnie interpretowany. Zdaniem jednych napełnienie Duchem Świętym to skutek chrztu. Według innych zaś jest to określenie skutków

⁹ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 29.

¹⁰ O nawróceniu Pawła, opisanym w Dz 9,1-19, mamy jeszcze w Dziejach Apostolskich dwa inne opisy nawrócenia Pawła: Dz 22,3-21 (sam Paweł mówi tu do Żydów o swoim nawróceniu) oraz Dz 26,9-18 (w mowie do króla Agryppy II, jego siostry Berenike i wybitnych obywateli).

bierzmowania, którego – zdaniem Romaniuka¹¹ – „miał udzielić Szawłowi nie Ananiasz, lecz ktoś inny, najprawdopodobniej któryś z Apostołów”.

Kolejny tekst mówiący, zdaniem niektórych egzegetów, o bierzmowaniu:

„Dlatego pominąwszy podstawowe nauki o Chrystusie, przenieśmy się do tego, co doskonale, nie zakładając ponownie fundamentu, jaki stanowią: pokuta za uczynki martwe i wyznanie wiary w Boga, nauka o chrztach i wkładaniu rąk, o powstaniu z martwych i sądzie ostatecznym. A i to uczynimy, jeśli Bóg pozwoli” (por. Hbr 6,1-3).

Liczbę mnogą o chrztach należy rozumieć albo w ten sposób, że chodzi o chrzest Janowy oraz o chrzest w imię Jezusa, albo jest to aluzja do ówczesnych praktyk chrzcielnych, bowiem świat żydowski znał wiele chrztów, to jest rytualnych obmyć¹². Adresaci Listu – uważa autor – powinni dobrze wyróżniać wśród nich sakrament chrztu. Od tych chrztów wyraźnie odróżniony jest odrębny obrzęd – wkładanie rąk. Nie ma żadnej racji, by owo wkładanie rąk uznać za część składową rytu udzielania chrztu. Nie ma też racji, by włożenie rąk wiązać z przekazywaniem zadań w Kościele (zob. Dz 6,6, 13,3; 1Tm 4,14, 5,22; 2Tm 11,6), ani uważać za zabieg terapeutyczny. Najbardziej prawdopodobne pozostaje, że w Hbr 6,1-3 chodzi o sakrament bierzmowania¹³.

Kończąc nasze analizy nowotestamentalnych tekstów biblijnych, możemy stwierdzić, że uprawniają one do rozróżnienia dwóch sakramentów inicjacji chrześcijańskiej: chrztu i bierzmowania. Sakrament chrztu powoduje odpuszczenie grzechów, stwarza człowieka na nowo, wprowadza go do wspólnoty chrześcijańskiej i w sposób szczególny łączy z Chrystusem. Bierzmowanie zaś, uzupełniając łaskę chrztu, łączy bierzmowanego przede wszystkim z darami Ducha Świętego i przypomina głównie jedno wydarzenie historyczne: zesłanie Ducha Świętego na Apostołów i Maryję.

Narzuca się pytanie, czy Stary Testament nie zawiera jakichś aluzji do sakramentu bierzmowania. Stary Testament zawiera wiele tekstów o darze Ducha Bożego dla Izraela. Ojcowie Kościoła niektóre z tych tekstów interpretowali jako aluzje lub zapowiedzi ustanowienia sakramentu bierzmowania. Egzegeci odrzucają jednak takie rozumienie tych tekstów.

¹¹ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, s. 30.

¹² Chrzest prozelitów, chrzest Jana, obmycie Qumrańczyków (zob. 1 QS 3,4-9), potrójne polanie wodą stosowane w obrzędzie chrztu chrześcijańskiego (por. *Didache* 7,3).

¹³ Tym bardziej, że mamy tu sześć elementów pierwotnej katechezy (powiązanej właśnie z sakramentem bierzmowania) zgrupowanych w trzy klasy: wstęp – czego się wyrzec (grzechy) i co czynić (wiera), sakramentologia (obrzędy i wkładanie rąk) oraz eschatologia (zmartwychwstanie i życie wieczne).

Oto przegląd i interpretacja starotestamentalnych tekstów o Duchu Bożym.

„Wreszcie zostanie wylany na was

Duch Jahwe z wysokości.

Wtedy pustynia stanie się sadem,

a sad za las będzie uważany” (por. Iz 32,15).

W tekście tym *Duch Jahwe z wysokości* jest aluzją do stwórczego Ducha Boga, który – gdy nadejdzie epoka sprawiedliwości (zob. Iz 32,1-20) – dokona radykalnej zmiany na lepsze w stworzonym przez Boga świecie, we wszystkich jego obszarach. A więc tekst ten mówi o stwórczej mocy Boga, a nie o zesłaniu Ducha Świętego w Wieczerniku, jak chcą tego ojcowie Kościoła.

„Ja wylewam wody na spragnioną glebę

i strumienie na ziemię wyschniętą.

Ja Ducha swego na twój ród wyleję

i błogosławieństwo na twoje potomstwo” (por. Iz 44,3).

Duch Jahwe, który przy stwarzaniu świata unosił się nad wodami (zob. Rdz 1,2), to stwórcza moc Boga dająca tchnienie i życie (zob. Rdz 32,15; Ez 36,27 i inne). Ten Duch Ożywiciel na nowo tchnie życie w wyniszczony przez niewolę naród, odrodzi go i zapewni mu pełny rozwój (zob. Iz 44,4).

„Duch Pana, Jahwe, nade mną.

Bo oto namaścił mnie Jahwe

i posłał mnie, abym

głosił dobrą nowinę ubogim” (por. Iz 61,1).

Prorok mówi o swoim posłannictwie głoszenia ubogim dobrej nowiny o zbawieniu. Oznajmia, że Bóg, zlecając mu specjalne posłannictwo, uzdolnił go do tej misji; namaścił go i wyposażył w specjalną moc (Duch Jahwe nade mną).

Kolejne dwa teksty zawarte są w Księdze proroka Ezechiela.

„Dam wam nowe serce i nowego

ducha złożę w wasze wnętrze [...]

ducha mojego złożę w wasze wnętrze” (por. Ez 36,26-27).

Prorok, mówiąc o odrodzeniu Izraela, które polegać będzie na wewnętrznej przemianie (nowe serce, nowy duch), zapowiada też dar Ducha Bożego, który

sprawi, że Izrael będzie odąd przestrzegał prawa Bożego. A zatem dar Ducha Bożego oznacza tu Bożą sprawczość, która przemieni Izrael w lud Boży.

„Nie zakryję już mego oblicza przed nimi,
gdyż Ducha mojego wylałem na dom Izraela” (por. Ez 39,29).

Prorok zapowiada, że Jahwe pokona wrogów Izraela, a naród wybrany obdarowany Duchem Bożym powróci do ziemi obiecanej (zob. Ez 11,19; zob. też Ez 36,25-27). Dar Ducha Bożego to obietnica opieki Bożej i uzdolnienia odrodzonego Izraela do życia według Bożych przykazań.

Ostatnie dwa teksty starotestamentalne pochodzą z ksiąg proroków mniejszych: Joela i Zachariasza.

„Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało” (por. Jl 3,1).

Prorok, zapowiadając czasy ostateczne, cytuje Bożą obietnicę wylania na ludzkość Ducha Bożego. Objawi się to w prorocत्वach, wizjach i snach, w które obdarowani zostaną ludzie. Dary te w dawnych czasach były bardzo rzadkie, zaś w czasach ostatecznych otrzymują je wszyscy bez wyjątku Izraelici. Piotr Apostoł cytuje ten tekst proroka Joela w swej mowie w dniu Zielonych Świątek, a odnosi go do zesłania Ducha Świętego (zob. Dz 2,17-21).

„Na dom Izraela i na mieszkańców Jerozolimy
wyleję ducha pobożności” (por. Za 12,10).

Prorok, zapowiadając wyzwolenie Jerozolimy i Izraela, dodaje, że Bóg nie tylko wyzwoli swój naród z rąk nieprzyjaciół, ale dokona także jego wewnętrzznego oczyszczenia (zob. Za 13,1; Ez 36,25-27; 39,29). Prawdziwa wewnętrzna przemiana, oczyszczenie, będzie według proroka dziełem łaski Bożej (wyleję ducha pobożności).

Analiza przedstawionych wyżej tekstów Starego Testamentu upoważnia nas do wniosku, że żaden z nich nie jest obietnicą ani zapowiedzią bierzmowania. Teksty Starego Testamentu używają wyrażenia ‘Duch Boży’ w znaczeniu nieosobowej mocy Boga, objawiającej się w historii Izraela i w historii ludzkości. Objawienie Ducha Świętego jako Osoby Trójcy Świętej nastąpi dopiero w Nowym Testamencie. To samo można powiedzieć o obietnicy daru Ducha Świętego w łączności z sakramentem bierzmowania.

3. Ustanowienie i praktyka udzielania sakramentu bierzmowania

W przekazie biblijnym nie ma wyraźnego dowodu, że Chrystus ustanowił dwudzielność inicjacji chrześcijańskiej. Teksty biblijne mówią jedynie o ustanowieniu chrztu:

„Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego” (por. J 3,5).

„Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

Jednak, ustanawiając chrzest, Chrystus zawarł w inicjacji istotne dla chrześcijańskiej egzystencji napełnienie Duchem Świętym. Skoro pierwotny Kościół rozwinął treść inicjacji na dwa czasowo i rytualnie wyodrębnione wydarzenia, można wnioskować, że uczynił to zgodnie z myślą Chrystusa. „Bierzmowanie jako osobne sakramentalne urzeczywistnienie – pisze Schneider – powstało przez rozdzielenie pierwotnie całościowego katechetycznego i sakramentalnego procesu inicjacji. Chrzest i bierzmowanie współprzynależą do siebie najściślej w funkcji i skutkach, są one dwoma krokami jednego wszczęcia w życiową przestrzeń Chrystusa, w lud Boży, we wspólnotę Ducha Świętego. Bierzmowanie jest odnowieniem i pogłębieniem chrztu”¹⁴.

Między chrztem a włożeniem rąk zachodzi oczywisty związek (zob. Dz 8,14-17; 19,1-6). Jednak druga czynność nie jest powtórzeniem pierwszej¹⁵. Przez włożenie rąk Kościół chce podkreślić, że „charyzmatyczne uzdolnienia nie stały się jeszcze publicznie wiadome, skutek nie był jeszcze rozpoznany. [...] W tym wyraża się myśl, że coś, co zasadniczo już zostało zapoczątkowane, musi zostać pobudzone, otwarte”¹⁶.

Święty Tomasz w 72. kwestii trzeciej części Summy Teologicznej rozróżnia cele sakramentu chrztu i sakramentu bierzmowania¹⁷. W chrzcie człowiek otrzymuje moc do spełniania tych uczynków, które dotyczą własnego zbawienia rozumianego w wymiarach osobistych. Natomiast w sakramencie bierzmowania chrześcijanin otrzymuje zdolność do spełniania tych uczynków, które dotyczą walki przeciwko nieprzyjaciołom wiary. Taka też była od początku nauka Kościoła.

Pierwszy synod w Orange (441 r.) po raz pierwszy terminem ‘confirmatio’ określił rytuał nakładania rąk i namaszczenia krzyżmem. Stał się on istotnie obrzędem namaszczenia wyodrębnionym już na stałe od chrztu. Papież Grzegorz III (731-741) orzekł, że „konieczną jest rzeczą, aby wierni byli bierzmowani przez włożenie rąk i namaszczenie krzyżmem”¹⁸. W ten sposób obydwie elementy

¹⁴ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1999, s. 128.

¹⁵ J.Ph. Revel, *Uwieńczenie chrztu*, *Communio* 2, XII (1992), s. 21.

¹⁶ T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, s. 116.

¹⁷ J. Królikowski, *Bierzmowanie jako sakrament duchowej otwartości w refleksji świętego Tomasza z Akwinu*, CT 59(1989) T. III, s. 48nn.

¹⁸ Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie*, EK, s. 550.

zaliczył do istoty obrzędu bierzmowania. Podkreślił to powtórnie papież Benedykt XIV (1740-1756). Papież Paweł VI w Konstytucji „*Divinae Consortium Naturae*” (1971 r.) stwierdził: „Naszą najwyższą apostołską władzą zarządzamy i postanawiamy, aby w przyszłości było w Kościele przestrzegane co następuje: sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżem na czole, które się przekazuje razem z włożeniem rąk i za pomocą słów: Przyjmij Pieczęć Daru Ducha Świętego (*Accipe Signaculum Spiritus Sancti*)”¹⁹.

Katechizm Kościoła katolickiego (nr 1285) jednoznacznie orzeka, że przez bierzmowanie wierzący jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej”²⁰.

Praktykę udzielania sakramentu bierzmowania ukazują nam Dzieje Apostolskie (8,14-17; 19,5-6). W tym najstarszym opisie wydarzenia uważanego za pierwowzór bierzmowania występują dwa istotne jego elementy: modlitwa i włożenie rąk²¹. W Dz 2,37-38 czytamy, że wszyscy, którzy w dniu Pięćdziesiątnicy uwierzyli w nauczanie Apostołów, zostali ochrzczeni i otrzymali dar Ducha Świętego. Apostołowie, poprzez wkładanie rąk, udzielali nowo ochrzczonego daru Ducha Świętego, który uzupełniał łaskę chrztu:

„Wysłali do nich Piotra i Jana, którzy przyszli i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa, Wtedy więc wkładali na nich ręce, a oni otrzymali Ducha Świętego” (por. Dz 8,14-17).

„Gdy to usłyszeli, przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. A kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali” (Dz 19,5-6).

Jak wynika z zacytowanych tu tekstów, bierzmowanie stanowi dalszy etap wprowadzenia do chrześcijańskiej wspólnoty. Podobnie mieszkańcy Samarii zostali ochrzczeni za sprawą diakona Filipa, lecz nie mógł on sprowadzić na nich Ducha Świętego, ponieważ mogli tego dokonać dopiero Apostołowie Piotr i Jan.

¹⁹ *Enchiridion Vaticanum (EV) 4*, Bolonia 1980, s. 695-725.

²⁰ P.Th. Camelot, *Bierzmowanie a wylanie Ducha*, *Communio* 2, XII, 1992, s. 81-91.

²¹ Modlitwa w Nowym Testamencie towarzyszy wszelkim wkładaniom rąk, czyli nie tylko tym, które stanowią część rytuału bierzmowania (por. Mt 19,13; Dz 6,6, 13,3, 14,22, 28,8). Za pomocą wkładania rąk przekazywano także błogosławieństwo Boże i specjalną władzę, na przykład kapłańską, a także dokonywano uzdrowień. Natomiast włożenie rąk przy udzielaniu bierzmowania jest czynnością specyficzną związaną z tym sakramentem. Jako warunek przyjęcia sakramentu bierzmowania teksty biblijne wymieniają wiarę u przyjmujących ten sakrament (por. Dz 8,12nn., 19,2-6; Hbr 6,1nn.).

Szczegóły bierzmowania – modlitwy i formuły używane przy wkładaniu rąk – były zależne od tradycji Kościołów lokalnych i zmieniały się w ciągu wieków. W Nowym Testamencie nie ma bowiem ściśle ustalonej formy rytuału bierzmowania. Od początku za istotny element obrzędu bierzmowania uważało się nałożenie rąk, natomiast namaszczenie krzyżem stało się dopiero z czasem równie istotnym elementem tego rytuału. Papież Paweł VI w Konstytucji „*Divinae Consortium Naturae*” (1971 r.) orzekł, że namaszczenie jest istotnym znakiem bierzmowania, zaś nałożenie rąk podczas modlitwy „*Deus Omnipotens*” wyraża jednak pełniej biblijny gest przekazywania Ducha Świętego.

Dzisiaj sakramentu bierzmowania udziela się²² przez namaszczenie krzyżem na czole, którego dokonuje bierzmujący, wkładając rękę na głowę bierzewanego i przez słowa: Przyjmij znamię daru Ducha Świętego. Gest namaszczenia czoła krzyżem i nałożenia ręki nawiązuje do biblijnego znaku, przez który Apostołowie udzielali Ducha Świętego. Słowa podczas namaszczenia nawiązują do starochrześcijańskiej formuły z IV i V wieku.

Po bierzmowaniu odmawia się modlitwę powszechną. Bierzmowani w czasie mszy św. przynoszą dary ofiarne, a na zakończenie otrzymują specjalne błogosławieństwo. Nadprzyrodzonym skutkiem bierzmowania jest obdarowanie bierzewanego darem Ducha Świętego. Jeśli sakramentu bierzmowania udziela się poza mszą świętą, wtedy uroczystość poprzedza liturgia słowa i kończy modlitwa Pańska oraz błogosławieństwo. W przypadkach wyjątkowych (na przykład w niebezpieczeństwie śmierci) stosuje się obrzęd skrócony: włożenie rąk z modlitwą, namaszczenie czoła i formuła.

W Kościele poapostolskim szafarzem sakramentu bierzmowania był biskup, który przewodniczył w obrzędach chrztu i bierzmowania, ściśle ze sobą złączonych. Z powodu wzrostu liczby chrześcijan i powstawania parafii poza siedzibami biskupów, Kościół zachodni wprowadził rozróżnienie: chrztu udzielali kapłani, natomiast szafarzem bierzmowania nadal pozostał biskup. Kościół wschodni zaś udzielił władzy sprawowania sakramentu bierzmowania kapłanom. W Kościele zachodnim kapłan bierzmował jedynie w okolicznościach wyjątkowych. W 1946 roku papież Pius XII zezwolił kapłanom, mającym w swoich parafiach prawa proboszcza, na udzielanie bierzmowania chorym w niebezpieczeństwie śmierci²³. W 1971 roku rozszerzono to także na wikariusza współpracownika, a nawet na innego kapłana – ale jedynie w niebezpieczeństwie śmierci tego, kto miał otrzymać bierzmowanie.

²² D. Zimoń, *Odnowiona liturgia sakramentu bierzmowania*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 8(1975), s. 285-292. Por. Z. Wit, *Liturgia sakramentu bierzmowania w Polsce do recepcji reformy trydenckiej*, w: „*Studia z dziejów liturgii w Polsce*”, Lublin 1976, s. 549-622.

²³ R. Coffy, *Szafarze bierzmowania*, *Communio* 2, 12(1992), s. 62-66.

Sakramentu bierzmowania udziela się zasadniczo w czasie mszy św. „dla podkreślenia związku z pełnią inicjacji chrześcijańskiej, która swój szczyt osiąga w przyjęciu Ciała i Krwi Pańskiej; bierzmowani dorośli, ich świadkowie, rodzice, współmałżonek i katecheci mogą wtedy przyjąć komunię pod dwiema postaciami”²⁴.

Przepisy liturgiczne nie określają ściśle wieku osób bierzmowanych. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa bierzmowano zarówno dzieci, jak i dorosłych. Później, w związku z upowszechnieniem się praktyki chrztu dzieci, od rodziców chrześcijańskich wymagano, by jak najszybciej po chrzcie zadbali o udzielenie im dziecku sakramentu bierzmowania. Od XIII wieku przesuwano wiek dziecka przystępującego do bierzmowania na trzeci, siódmy, a nawet czternasty rok życia. Katechizm Rzymski określa wiek bierzmowania na siódmy rok życia²⁵. Na rodzicach ciąży obowiązek odpowiedniego przygotowania dziecka do przyjęcia sakramentu bierzmowania.

Poszczególnym bierzmowanym towarzyszy świadek. Ze względu na związek tego sakramentu z chrztem, wypada, aby świadkami bierzmowania byli rodzice chrzestni. Także rodzice naturalni dziecka mogą przedstawić je osobiście do bierzmowania. Świadkiem może być także inna osoba, która sama przyjęła wszystkie sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, jest religijnie praktykująca i prowadzi życie według zasad wiary²⁶.

4. Zarys teologii sakramentu bierzmowania²⁷

Ze wszystkich świadectw i stałej praktyki Kościoła wyłania się fakt, że pierwszym celem bierzmowania jest dawanie świadectwa o Ewangelii przykładem życia oraz słowem, głoszenie Ewangelii i to w duchu radości²⁸. Ten nakaz świadectwa jest zawarty w geście włożenia rąk, połączonym z namaszczeniem krzyżem i z wypowiedzeniem odpowiednich słów. Włożenie rąk w tradycji biblijnej oznacza przekazanie odpowiedzialności, zadań, obowiązków oraz

²⁴ Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie*, EK, T. 2, s. 551.

²⁵ W kościołach wschodnich sakramentu bierzmowania udziela się po ceremonii chrztu bez względu na wiek kandydata.

²⁶ A. Misiaszek, *Sakramentologia pastoralna*, Olsztyn 2010, s. 97-116; S. Hartlieb, *Sakrament bierzmowania w całokształcie duszpasterstwa parafialnego*, CT 46(1976) z. 2, s. 113-120; Z. Pawlak (red.), *Bierzmowanie*, w: „Katolicyzm A-Z”, s. 29.

²⁷ J. Buxakowski, *Teologia bierzmowania*, AK 58(1966) t. 69, s. 9-21; Cz. Krakowiak, *Z problematyki teologicznej sakramentu bierzmowania*, RTK 21(1974), z. 6, s. 37-56; A. Skowronek, *Z teologii bierzmowania*, STV 13(1975) z. 1, s. 25-42.

²⁸ Radość z wiary ma być między innymi formą ewangelizacji. Jan raduje się w łonie matki, Elżbieta wielbi Pana, Maryja wyraża podziękowanie. Tak samo Zachariasz, który błogosławi Boga za narodzenie Jana (zob. Łk 1). Także Jezus „rozradował się w Duchu Świętym” (Łk 10,21), ponieważ Ewangelia została objawiona prostaczkom.

uczestnictwa w odpowiedzialnościach całej wspólnoty. W bierzmowaniu chodzi więc nie o prywatny problem wierzącego, lecz o wejście w nowy stan w Kościele. Bierzmowany uczestniczy we wzrastaniu Kościoła, żyje dla Kościoła, Kościół zaś jest dla niego. Ta interakcja, obustronna wymiana urzeczywistnia rozwój królestwa Bożego. Bierzmowanie uzdalnia chrześcijanina włączonego we wspólnotę Kościoła do bycia świadkiem Paschy Chrystusa. Bierzmowanie jest więc sakramentem świadczenia – bierzmowani stają się świadkami Chrystusa, mają być *solą ziemi, światłem świata, miastem na górze położonym, światłem na świeczniku*.

Wszystkie te określenia wskazują, że bierzmowanie uzdalnia i zobowiązuje chrześcijanina nie tylko do udziału w życiu wspólnoty chrześcijańskiej, ale także do wychodzenia poza wspólnotę i świadczenia praktyką swego życia o Chrystusie. „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (Dz 1,8).

Sakrament bierzmowania wprowadza chrześcijanina w poznawanie Boga nie tylko w sposób teoretyczny, abstrakcyjny, nie przez zawile rozumowania, ale przez dar Ducha Świętego. Święty Paweł tak opisuje to doświadczenie chrześcijanina:

„Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeśli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych” (por. 1Kor 2,10-12).

Jako sakrament dojrzałości duchowej bierzmowanie udziela szczególnej siły do wytrwania w powołaniu chrześcijańskim i apostołskim (sakrament apostołstwa). Zaś apostołski wymiar sakramentu bierzmowania nakłada na chrześcijanina obowiązek mężnego wyznawania wiary i troski o zbawienie bliźnich. Bierzmowany jest do tego uzdolniony, wchodzi bowiem w osobisty kontakt z Duchem Świętym, który rozwija w nim siedem swoich darów, udzielonych uprzednio, jakby zarodkowo, na chrzcie (dar mądrości, rozumu, umiejętności, rady, męstwa, pobożności, bojaźni Bożej²⁹).

²⁹ Numeracja darów Ducha Świętego pochodzi z Księgi Izajasza 11,2. Oryginalny tekst hebrajski wymienia nie siedem, lecz sześć darów. Liczba siedem pochodzi z LXX, gdzie ‘bojaźń’ zawartą w w. 2d i 3a przetłumaczono w pierwszym wypadku jako ‘eusebeia’, natomiast w drugim przez ‘fobos Theou’. Za LXX poszła Vg, która w w. 2d ‘bojaźń’ oddaje przez ‘pietas’ (pobożność), a w w.3a przez ‘timor Domini’ (bojaźń Boża) „Interpretacja ta, zdaniem Kudasiwicza (Odkrywanie Ducha Świętego, Kielce 1998, s. 82), nie jest pozbawiona pewnych podstaw filologicznych. Liczbę siedmiu darów przyjmują ojcowie Kościoła, którzy nawiązywali do Septuaginty i Wulgaty. Liczba siedem miała dla nich sens symboliczny; oznaczała pełnię darów ducha (Orygenes, Ambroży, Augustyn).

Streszczając nasze analizy, możemy stwierdzić, że w sakramencie bierzmowania możemy wyróżnić trzy wymiary:

- a) Antropologiczny. Bierzmowanie nakłada na chrześcijanina odpowiedzialność za własne życie, ale i wzmocnienie do walki ze złem wokół siebie.
- b) Eklezjalno-sakramentalny. Chrześcijaninem nie jest się tylko dla siebie: wszczepiony przez bierzmowanie w strukturę Kościoła jest on „oddany do dyspozycji Kościoła dla pełnienia misjonarskich zadań”.
- c) Chrystologiczny. Bierzmowanie jest sakramentem, który „włącza wszystkich wiernych w sukcesję apostołską, [...] w uczestnictwo w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa, mianowicie w jego funkcji nauczycielskiej, uświęcającej i pasterskiej”³⁰.

Biblical foundations of the sacrament of confirmation

The paper is devoted to the importance and the purpose of the sacrament of confirmation, which obliges the recipient to take responsibility for the worldwide mission of the Church.

The author discusses the following issues: terminology- and definition-related problems (1), Biblical foundations (2), the institution and rite (3), theology (4).

The paper emphasizes three dimensions of the confirmation sacrament, namely: anthropological - the confirmation imposes on recipients of the sacrament the responsibility for their own life and prepares them for the fight with evil; ecclesiastical-sakramental - the sacrament of confirmation unites the recipients with the structure of the Church, and prepares them to undertake missionary tasks; Christological - the confirmation sacrament allows those who have confirmed to participate in the pastoral, teaching, and sanctifying function performed by Jesus Christ.

Prorok Izajasz, według nich, chciał powiedzieć, że Mesjasz otrzyma pełnię darów Ducha Świętego. Zob. K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*, Warszawa 1990.

³⁰ Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, s. 124-125.

Ks. Krzysztof Burczak
KUL

Zasada jedności władzy w Kościele

Jednym z fundamentalnych zagadnień w kanonistyce jest pojęcie władzy w Kościele. Mówiąc o władzy w Kościele, należy uwzględnić przesłanki teologiczne i jurydyczne. Na początku kilka uwag ogólnych. Władzę, w ścisłym znaczeniu, rozumiemy jako „moralne upoważnienie do pełnienia funkcji kierowniczych”¹ w danej społeczności. Opiera się ona na „obiektywnie większej godności, połączonej również obiektywnie z uzasadnionymi racjami uzależnienia innych podmiotów zdolnych do rozumnego działania”². Władza jest rzeczywistością typową dla relacji interpersonalnych. Tam, gdzie istnieją relacje intelektualno-wolitywne, tam powstaje relacja uprawnień i podporządkowania się, która jest fundamentalna dla istnienia władzy jako takiej. Relacja ta ma ze swej natury charakter prawny, gdyż opiera się na konieczności normatywnego jej uregulowania.

Pismo Święte wskazuje jednoznacznie, że źródłem każdej władzy jest Bóg, a obowiązkiem podwładnych jest posłuszeństwo. „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1-2). Wynika stąd, że każda władza pochodzi od Boga, zarówno świecka jak i kościelna. Należy jednak zwrócić uwagę na zasadnicze różnice.

¹ J. Wroceński, *Władza administracyjna zwyczajna własna i zastępcza*, w: „International Congress of the Canon Law «Administrative function in Canon Law» 14-18 September 2011, Warsaw-Poland”, s. 1.

² T. Pikus, *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003, s. 78.

Władza świecka a władza kościelna

a) Władza świecka

Należy wyjść od stwierdzenia, że każdy człowiek jest podmiotem praw i obowiązków. Zdolność do bycia podmiotem praw i obowiązków osoby ludzkiej zawarta jest w jej naturze stworzonej przez Boga i żadna społeczność nie może jej człowiekowi nadać. Nie może tego uczynić nawet tak podstawowa społeczność, jak rodzina czy państwo. Jest ona wcześniejsza ontologicznie „od przynależenia do jakiegokolwiek społeczności”³.

Z faktu, że człowiek jest istotą społeczną (*homo animal sociale*), wynika naturalna droga tworzenia więzów społecznych. Nie jest jednak tak, że pierwsza była władza, a następnie uformowała ona społeczeństwo. Społeczeństwo powstaje jako grupa osób, kierujących się ku określonemu celowi. Aby ten cel osiągnąć, społeczeństwo potrzebuje władzy. Porządek ten jest jednak raczej logiczny niż czasowy. Celem społeczeństwa jest to, co słuszne (*aequitas*), a jest tym dobro publiczne (*bonum publicum*). Słuszność, jako cel, stanowi dla władzy podstawę moralną jej pełnienia i urzeczywistniania. Społeczeństwo zostaje zobowiązane na mocy prawa naturalnego do posłuszeństwa władzy, gdyż „u podstaw mocy obowiązującej prawa ludzkiego (władzy) leży zasada prawa naturalnego, że położonemu należy się posłuszeństwo”⁴. Jeżeli jednak władza działa wbrew celom społeczeństwa, to nie tylko rzeczą słuszną, ale i obowiązkiem społeczeństwa jest nieposłuszeństwo takiej władzy⁵.

Zwykle przyjmuje się, że istnieją dwie społeczności naturalne: rodzina i państwo. Inne społeczności mają charakter konwencjonalny, umowny. Władza rodzinna różni się od władzy politycznej celem. Dla pierwszej celem jest dojrzenie dzieci, dla drugiej dobro publiczne, którego nie mogą osiągnąć jednostki. Dobro publiczne to „zabezpieczenie przed wrogami z zewnątrz i przed wewnętrznym zepsuciem”⁶. Władza państwowa ma moc rządzenia za pomocą prawa, wymierzania sprawiedliwości i stosowania legalnego (zgodnego z prawem) przymusu, używając do tego siły policyjnej i sądownictwa⁷.

Na przestrzeni wieków społeczeństwa wykształciły różne systemy władzy politycznej: monarchiczny, parlamentarny, demokratyczny i inne. Żyjący na przełomie XVII i XVIII w. francuski filozof i prawnik Karol Ludwik Monteskiusz

³ T. Pikus, dz. cyt., s. 12.

⁴ P. Hemperek, W. Góralski, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, w: „Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego”, t. I, Lublin 1985, s. 13.

⁵ G. Mongiardo, *Il pensiero sociale*, t. I, Vaticano 1968, s. 216-217, 346.

⁶ T. Pikus, dz. cyt., s. 19.

⁷ Tamże.

((1689-1755) w swoim największym dziele *De l'esprit des lois* (O duchu praw) dokonał porównania znanych do jego czasów form ustrojowych i doszedł do stwierdzenia, że zagwarantowanie wolności obywateli może dokonać się przez podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Każda z nich ma być niezależna od drugiej i sprawować ją mają różne podmioty. Zgodnie z tym podziałem funkcjonują demokratyczne państwa prawne.

b) Władza kościelna

Zasadniczo inny jest charakter władzy kościelnej. Kościół katolicki jest społecznością religijną, różną od wszystkich innych społeczności. Nie ma do niego zastosowania ani pojęcie władzy politycznej z władzą jurysdykcyjną, ani pojęcie władzy rodzinnej z władzą dominującą, ani pojęcie władzy funkcjonujące w stowarzyszeniach konwencjonalnych.

Władzy w Kościele nie można uważać za jeden z rodzajów władzy w ogóle. Odmienny charakter społeczności Kościoła wynika z jego celu, którym jest zbawienie ludzi. Z woli Chrystusa Kościół przez Niego założony jest jego Oblubienicą. Taka relacja stanowi o tożsamości Chrystusa i Kościoła, ale też o różnicy. Oblubienica to nie Chrystus. Kościół, jako Oblubienica, jest zjednoczony z Chrystusem – to element jego tożsamości. Kościół jako Oblubienica jest autonomiczny – to element różnicujący. Ta autonomiczność Kościoła wynika z „wcielenia go” w ludzką społeczność. Stąd Kościół tworzy ludzkie struktury i obok Boskiego ma charakter ludzki, widzialny. Chrystus przedłuża w Kościele tajemnicę swego wcielenia i chce, aby Kościół miał to ludzkie oblicze wraz z instytucjonalnym ziemskim charakterem⁸. Władza kościelna ma swoje bezpośrednie źródło w Jezusie Chrystusie, który założył Kościół i nadał mu określony cel i prawa⁹. Kościół ma tylko kontynuować misję Jezusa Chrystusa. Ona ma wyznaczać istotę władzy w Kościele i sposób jej sprawowania.

W Nowym Testamencie Chrystus jawi się jako ten, kto posiada prawo, moc i władzę (zob. Mt 21,23). Jego władza jest czysto religijna¹⁰. Ma władzę nad chorobami (zob. Mt 8,8nn.), żywiołami natury (zob. Mk 4,41), demonami (zob. Mt 12,28), nad śmiercią (zob. J 11,43nn.). Jezus Chrystus jest Panem (Kyrios), ma najwyższą władzę w Kościele, jest władcą mesjańskiego ludu Bożego¹¹. Z tej władzy Jezusa Chrystusa wypływa władza kościelna, z niej czerpie swoją moc zobowiązania i w niej nieustannie uczestniczy. Ta łączność z Jezusem

⁸ M. Dortel-Claudot, *Kościół lokalny – Kościół powszechny*, Z. Włodkowska (tłum.), Warszawa 1977, s. 6.

⁹ M. Żurowski, *O władzy zwyczajnej i delegowanej*, Warszawa 1970, s. 14.

¹⁰ T. Pikus, dz. cyt., s. 79.

¹¹ Tamże, s. 80.

Chrystusem sprawia, że władza kościelna jest zasadniczo inna od wszystkich innych. Wszystkie podmioty sprawujące władzę kościelną uczestniczą tylko we władzy Chrystusa, w niczym jej nie określając. „Władza istnieje wewnątrz Kościoła i dla Kościoła, władza nie decyduje o swoim ustanowieniu”¹², ani tym bardziej nie stanowią jej członkowie Kościoła, mogą co najwyżej stanowić formy jej sprawowania. Dlatego najwyższy podmiot władzy kościelnej, papież, nie otrzymuje tej władzy od nikogo, on tylko przyjmuje wybór i podejmuje pełnienie najwyższej władzy w Kościele jako kolejny następca św. Piotra. Podobnie biskupi, którzy z ustanowienia Bożego sprawują władzę w kościołach partykularnych.

W Nowym Testamencie nie ma żadnej teorii władzy, są jednak wyraźne wskazania, że władza kościelna nie może być porównywana z jakąkolwiek władzą świecką. Musi ona natomiast stanowić „odbicie osoby i misji Jezusa Chrystusa”¹³, jej istotę i sprawowanie ma określać jedynie misja Kościoła.

Funkcją władzy w Kościele jest głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów, co ustanawia wspólnotę. Wypełnienie misji przez Kościół jako wspólnotę wymaga władzy. W języku Soboru Watykańskiego II w opisie zadań i władzy używane są określenia ‘ministerium’ (służba), ‘munus’ (zadanie), ‘officium’ (obowiązek), ‘auctoritas’ (urząd, władza), ‘potestas’ (władza), ale też występują terminy ‘servitium’ (służba), ‘vocatio’ (powołanie), ‘missio’ (posłannictwo), ‘regimen’ (rządy)¹⁴.

Jezus Chrystus jako Głowa (kefale) otrzymał władzę od Ojca. Ma On władzę w Kościele i nad Kościołem. Jest początkiem, zasadą (arche) (zob. Kol 1,18) zarówno wewnętrznego życia Kościoła, jak i jego struktur zewnętrznych. Ta władza Chrystusa jest nacechowana miłością i ofiarnością. Stąd też miłość jest najwyższą motywacją zarówno dla sprawujących władzę, jak i dla innych członków Kościoła. Wynika stąd, że władza kościelna musi odrzucić strukturę opierającą się na sile. Chrystus, przekazując władzę Piotrowi, pytał o miłość. Miłość jest jedyną siłą, jaką zna Nowy Testament¹⁵. Każda próba przekształcenia Kościoła w strukturę siły jest wypaczeniem władzy kościelnej. „Mocą Kościoła nie jest miłość siły, lecz siła miłości”¹⁶.

Kanonicznym terminem zwykle używanym na określenie władzy kościelnej jest jurysdykcja. Obecnie jednak określenie ‘władza jurysdykcyjna’, będące

¹² Tamże, s. 87.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Salij, *Królestwo Boże w was jest*, Poznań 1980.

¹⁵ J.L. McKenzie, *Władza w Kościele*, A. Korlińska (tłum.), Warszawa 1972, s. 113-114.

¹⁶ T. Pikus, dz. cyt., s. 90.

synonimem władzy rządzenia, używane jest wyłącznie¹⁷ w prawie procesowym¹⁸, co uwyrażnia władzę sadowniczą (*ius dicere*). Sobór Watykański II uczy, że władza, jaką Kościołowi powierzył Chrystus to jedna władza święta (*potestas sacra*) (zob. LG 21). W Kościele od IV w. dokonywano podziału tej jednej świętej władzy na władzę święceń (*potestas ordinis*) oraz władzę rządzenia (*potestas regiminis*). W nawiązaniu do soborowej nauki o świętej władzy, przedmiotem dotychczas nierozstrzygniętej dyskusji jest wzajemne odniesienie „ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach”, które uzyskuje się przez święcenia, i „kanonicznej determinacji” dokonywanej przez władzę kościelną¹⁹. Jedna grupa kanonistów (W. Bertrams) stoi na stanowisku, że całą władzę otrzymuje się przez święcenia, a do jej wykonywania konieczna jest jednak jej prawna determinacja, która ją „aktywizuje” (aktywizacja ta ma charakter tylko formalny). Druga grupa (K. Mörsdorf) twierdzi, że święcenia przekazują istotny, konstytutywny element władzy, który wymaga jednak uzupełnienia przez udzielenie uprawnień, które są konieczne do wykonywania powierzonych zadań²⁰.

Obowiązujący nas obecnie KPK przyjął naukę soborową o jednej świętej władzy (zob. LG 21) i zawiera normę prawa, że „biskupi otrzymują wraz z zadaniem uswięcenia także zadania nauczania i rządzenia”²¹. Jednakże to sformułowanie nie pozwala przesądzić jednoznacznie o podstawach władzy kościelnej. KPK pozostaje jednak konsekwentnie przy nauce soborowej i przyjmując pojęcie jedności władzy, podkreśla fundamentalną rolę święceń do wykonywania władzy rządzenia, rozróżniając przy tym „władzę święceń i – przekazywaną aktem prawnym niesakramentalnym – władzę rządzenia”²².

Władza kościelna aktualizuje się poprzez różne urzędy. Urzędu w Kościele nie można ważnie otrzymać bez kanonicznego powierzenia (*provisio canonica*)²³. Kodeks definiuje urząd kościelny jako jakiegokolwiek ustanowione „na stałe zadanie z postanowienia czy to Bożego, czy kościelnego dla realizacji celu duchowego”²⁴.

Kościelna władza rządzenia jest analogiczna względem świeckiej władzy rządzenia, ale nie jest z nią identyczna²⁵. W Kościele władza rządzenia przekazana

¹⁷ KPK, kan. 1417 § 2; 1469 § 1; 1512 nr 3.

¹⁸ J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Poznań 2003, s. 213.

¹⁹ J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz*, s. 213.

²⁰ Tamże.

²¹ KPK, kan. 375 § 2.

²² J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz*, s. 213.

²³ KPK, kan. 146.

²⁴ KPK, kan. 145 § 1.

²⁵ W. Góralski, *Funkcja administracyjna w życiu Kościoła*, w: „International Congress...”, s. 4.

została przez Chrystusa Apostołom, a przez nich w oparciu o sukcesję apostołską ich następcom, czyli biskupom. Jedna władza rządzenia obejmuje trzy zadania (munera): nauczania, uświęcania i pasterzowania (zob. LG 21; CD 11). Biskupi są z ustanowienia Bożego następcami Apostołów i mają prawo i obowiązek ustanawiania dla podwładnych ustaw, sądenia i zarządzania wszystkim, co dotyczy kultu i apostołatu (zob. LG 27). KPK stanowi natomiast, że władza rządzenia jest z ustanowienia Bożego, a sprawować ją mogą ci, którzy otrzymali święcenia, czyli duchowni. Wierni świeccy zaś mogą z tą władzą współpracować²⁶. Wierni świeccy nie mogą sprawować tej władzy, związanej z określonymi urządami, „nie dlatego, że należą do innego stanu, ale dlatego, że nie są zdolni do władzy zwyczajnej, ponieważ z braku święceń nie mają żadnej władzy kościelnej, która mogłaby się zaktualizować za pośrednictwem urzędu kościelnego”²⁷. Władza w Kościele istnieje na dwóch szczeblach hierarchicznych (zob. LG 8, 27): na szczeblu centralnym wykonuje ją Biskup Rzymu, pozostając w jedności z Kolegium Biskupów, a na szczeblu partykularnym biskup diecezjalny i ci, którzy stoją na czele innych struktur kościelnych zrównanych z diecezją²⁸.

a) Biskup Rzymski

Biskup Rzymski, jako następca św. Piotra, posiada w Kościele z woli Jezusa Chrystusa najwyższą władzę. Władza ta jest zwyczajna, najwyższa, pełna, bezpośrednia i powszechna²⁹. Biskup Rzymski wykonuje swoją władzę w sposób nieskrepowany. Władza ta jest zwyczajna, czyli związana na stałe z urzędem Biskupa Rzymskiego. Jest ona najwyższa, stąd od decyzji papieża nie można odwołać się do żadnej władzy wyższej, ponieważ jej nie ma. Jest pełna, gdyż nie istnieje jakikolwiek zakres spraw, które nie podlegałyby władzy papieża. Jest ona bezpośrednia, ponieważ papież pełni władzę w Kościele sprawuje sam, bez jakichkolwiek pośredników. Organy Stolicy Apostolskiej pomagają w wypełnianiu tej władzy, ale ta pomoc ma zawsze charakter zastępczy, nigdy własny. Władza Biskupa Rzymskiego jest powszechna, gdyż obejmuje swoim zakresem Kościół na całym świecie. Jej zakres obejmuje nie tylko cały Kościół, lecz również wszystkie Kościoły partykularne³⁰. Ta władza Biskupa Rzymskiego nazywana jest prymatem. Prymat nie oznacza pierwszeństwa honorowego, ale rzeczywistą władzę zwierzchnią nad całym Kościołem. Papież ma najwyższą władzę rządzenia, czyli władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą względem całego

²⁶ KPK, kan. 129.

²⁷ F. Lempa, *Pojęcie i podział władzy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: „Kościół i Prawo”, t. IX, J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa (red.), Lublin 1991, s. 236-237; J. Wroceński, dz. cyt., s. 9.

²⁸ J. Krukowski, *Podstawy prawa administracyjnego w Kościele*, w: „International Congress...”, s. 10.

²⁹ KPK, kan. 331.

³⁰ KPK, kan. 333 § 1.

Kościoła. Jego władza nie ogranicza się tylko do zakresu wiary i obyczajów, ale dotyczy wszystkich spraw całego Kościoła³¹.

Władza ustawodawcza wykonywana jest przez papieża względem całego Kościoła. Może on stanowić prawo dla całego Kościoła lub dla poszczególnych osób fizycznych i prawnych. W zwyczajnej formie czyni to poprzez różnego rodzaju dokumenty, bulle, breve, konstytucje, motu proprio i dekrety. Należy podkreślić fakt, że Biskup Rzymski nie jest niczym ograniczony w wykonywaniu władzy ustawodawczej, jak również każdej innej. Może stanowić również prawo *viva voce*, co obecnie jest w praktyce niezwykle rzadkim zdarzeniem. Uroczystą formą wykonywania władzy ustawodawczej przez papieża jest sobór powszechny.

Papież posiada również nieograniczone niczym kompetencje władzy wykonawczej, czyli administracyjnej. Obecny Kodeks wyraźnie rezerwuje dla Biskupa Rzymskiego takie akty administracyjne, jak: mianowanie biskupów lub zatwierdzanie wyboru kandydatów na biskupów, dokonanego przez uprawnione do tego podmioty³², przyjmowanie rezygnacji z urzędu biskupa, przenoszenie biskupów na inne stolice biskupie³³, mianowanie metropolitów³⁴.

Władzę sądowniczą względem wszystkich spraw w całym Kościele może Biskup Rzymski sprawować sam. Zwykle jednak pełni ją w zastępstwie papieża Najwyższy Trybunał Roty Rzymskiej. Papież jest najwyższym sędzią w Kościele, stąd od jego wyroku nie ma apelacji lub rekursu³⁵, sam natomiast nie może być sądzony przez nikogo³⁶.

Podmiotem najwyższej i pełnej władzy w Kościele jest również Kolegium Biskupów pozostające w nieustannej łączności z Głową, czyli Biskupem Rzymskim. W sposób uroczysty Kolegium Biskupów wykonuje swoją władzę na soborze powszechnym. Poza soborem formy i zakres sprawowania władzy przez Kolegium Biskupów określa papież³⁷. W sytuacji *sede vacante* najwyższa władza w Kościele ulega zawieszeniu, natomiast konieczne decyzje bieżące podejmuje Kolegium Kardynałów. Jego najważniejszym zadaniem jest wybór nowego papieża.

Papież w wykonywaniu swojej władzy posługuje się różnymi organami Kurii Rzymskiej. Wszystkie organy Kurii Rzymskiej sprawują władzę w zastępstwie

³¹ J. Wroceński, dz. cyt., s. 19.

³² KPK, kan. 377 § 1.

³³ KPK, kan. 416.

³⁴ KPK, kan. 435.

³⁵ KPK, kan. 333 § 3.

³⁶ KPK, kan. 1404.

³⁷ J. Wroceński, dz. cyt., s. 19.

Biskupa Rzymskiego. Poszczególne dykasterie Kurii Rzymskiej wypełniają swoje funkcje w ramach przyznanych im kompetencji.

b) Biskup diecezjalny

Biskup diecezjalny posiada w powierzonej mu diecezji władzę zwyczajną, własną i bezpośrednią, z wyłączeniem jednak tych spraw, które na mocy prawa lub dekretu papieża zarezerwowane są najwyższej lub innej władzy kościelnej³⁸. Należy zaznaczyć, że z biskupem diecezjalnym zrównani są w prawie: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski, administrator apostolski administratury erygowanej na stałe³⁹ oraz biskup polowy. Biskup diecezjalny sprawuje swoją władzę pod zwierzchnictwem Biskupa Rzymskiego, jednak nie czyni tego w imieniu Biskupa Rzymskiego, jako władzy zwierzchniej, ale „w imieniu Pana” na mocy powierzonego mu urzędu⁴⁰.

Władza rządzenia biskupa diecezjalnego obejmuje władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Biorąc pod uwagę kryterium podmiotowe, należy podkreślić, że te trzy rodzaje władzy są skupione w wypadku tak Biskupa Rzymskiego, jak i biskupa diecezjalnego w jednym podmiocie. Władzę ustawodawczą biskup diecezjalny wykonuje sam. Władzę wykonawczą wykonuje również sam lub poprzez wikariusza generalnego lub biskupiego⁴¹. Władzę sądowniczą biskup może wykonywać osobiście lub przez wikariusza sądowego, czyli oficjała, do którego ustanowienia obliuguje go prawo⁴². Oficjał ma władzę zwyczajną, lecz zastępczą.

Tylko biskup diecezjalny, mając władzę rządzenia (potestas regiminis), jednoczy w swojej osobie jej funkcję ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Wszystkie inne urzędy, jak wikariusza generalnego i wikariusza biskupiego, mają charakter władzy zastępczej. Wikariusz generalny i wikariusz biskupi mają również uprawnienia habitualne przyznane biskupowi przez Stolicę Apostolską⁴³.

Wnioski

1. Władza kościelna jest zasadniczo różna od władzy świeckiej ze względu na cel.
2. Władza świecka pochodzi od Boga pośrednio, władza kościelna bezpośrednio.
3. Władza świecka dzieli się na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Są one od siebie niezależne i sprawują je odrębne podmioty.

³⁸ KPK, kan. 381 § 1.

³⁹ KPK, kan. 368.

⁴⁰ J. Wroceński, dz. cyt., s. 22.

⁴¹ KPK, kan. 391.

⁴² KPK, kan. 1420 § 1.

⁴³ KPK, kan. 479 § 3.

4. Władza kościelna jest jedna (potestas sacra) i w aspekcie przedmiotowym dzieli się na władzę święceń (potestas ordinis) i władzę rządzenia (potestas regiminis).
5. Władza rządzenia obejmuje funkcję ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską.
6. Biskup, wypełniając swój urząd, pełni funkcję uświęcającą, nauczającą i rządzącą.
7. Kościelna władza rządzenia może być zwyczajna (związana z urzędem) lub delegowana (udzielona osobie za pośrednictwem urzędu).
8. Jedność władzy kościelnej ma charakter podmiotowy, w tym znaczeniu, że jeden podmiot skupia w sobie władzę ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. Jest to władza zwyczajna (związana na stałe z urzędem), własna (tytulariusz sprawuje ją we własnym imieniu, nie w imieniu władzy wyższej) i bezpośrednia (tytulariusz urzędu nie potrzebuje do jej wykonywania pośrednika).

Zusammenfassung

Der Begriff ‚potestas‘, in der Bedeutung der Gewalt in der Kirche, ist einer der bedeutendsten Begriffe der Kanonistik. Die Gewalt in den Staaten gründet auf der Verteilung vom Charles Montesquieu auf die gesetzgebende Gewalt, Vollzugsgewalt und richterliche Gewalt. Wenn es um Die Gewalt in der katholischen Kirche geht, die Situation sieht ganz anders aus. Die Gewalt in der Kirche kommt direkt vom Jesus Christus. Er hat sie dem Hl. Petrus und den Apostels gegeben. Der Papst, als Inhaber des Amtes des Bischofs von Rom, hat in der Kirche, zusammen mit dem Kollegium der Bischöfe, die höchste, unmittelbare, volle und universale Gewalt. Mit dem Kollegium, aber auch allein. In der Kirche gilt die Regel der Einheit der Gewalt. Ein Subjekt übt die gesetzgebende Gewalt, Vollzugsgewalt und richterliche Gewalt aus. In den Teilkirchen, am meistens in den Diözesen, ordentliche, eigenständige und unmittelbare Vollmacht haben die Bischöfe. Die Vollmacht des Diözesanbischof bezieht sich auf die Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung. Der Diözesanbischof leitet die Teilkirche nicht als Stellvertreter des Papstes aber als „Stellvertreter und gesandter Christi“ und übt die ihm eigene Vollmacht im Namen Christi aus (LG 27).

Ks. Andrzej Oworuszko
PWT Warszawa

Człowiek i jego miejsce w świecie według biblijnych opowiadań o stworzeniu z Rdz 1–2

Wydaje się, że pytania o miejsce i rolę człowieka w stworzonym przez Boga świecie należą dziś, jeśli nie do najważniejszych, to przynajmniej do ważnych. Spojrzenie na biblijną antropologię może być okazją do refleksji nad życiem człowieka i do zastanowienia się nad tym, jak wiele człowiek stracił z Bożego obrazu. Od odpowiedzi na pytania o miejsce człowieka w świecie zależy między innymi określenie granic jego panowania nad światem. Jeśli jest on najdoskonalszym ze stworzeń, to do czego go to uprawnia? Jak daleko może człowiek przekształcać świat i czy to przekształcanie ma jakieś obiektywnie wyznaczone granice, czy też granice te wyznacza sam człowiek? To właśnie tutaj mają swoje korzenie stwierdzenia, że nauka Biblii o człowieku, który został przez Boga upoważniony do podboju ziemi (por. Rdz 1,26), stała się przyczyną degradacji naturalnego środowiska jego życia¹.

Analiza biblijnego przesłania prowadzi do wniosku, że Biblia przyznaje człowiekowi uprzywilejowaną pozycję w stworzonym świecie, ale także zleca mu troskę o świat. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ma nad światem panować, przy czym owo panowanie nie oznacza jedynie prawa

¹ Dla przykładu E. Drewermann (*Der tödliche Fortschritt – Von der Zerstörung der Erde and des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1986, s. 3-7) za zniszczenie ziemi i człowieka wini chrześcijańskie dziedzictwo. Podobnie sądzi amerykański mediewista L. White (*The Historical Roots Our Ecological Crisis*, Science 155[1967], s. 1203-1207). Wskazuje on na to, że człowiek, żyjąc w przekonaniu, iż partycypuje w transcendencji Boga w stosunku do przyrody, bezwzględnie ją eksploatuje, a winę za taki stan rzeczy ponosi chrześcijaństwo, które zbyt wielki nacisk położyło na podkreślenie ludzkiego panowania nad światem stworzonym.

do korzystania z zasobów ziemi dla zaspokojenia swoich potrzeb, ale domaga się także odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość świata. W tekstach biblijnych, które mówią o miejscu i roli człowieka w stworzonym świecie, nie znajdziemy pozwolenia na nieograniczoną dominację człowieka nad światem. Wyraźnie natomiast daje się wyczytać z kart Pisma Świętego zachętę do troski o świat i do odpowiedzialności za życie na ziemi². Dlatego zarzut kierowany w stronę tradycji judaistyczno-chrześcijańskiej, że to właśnie ta tradycja ponosi odpowiedzialność za niszczenie środowiska naturalnego, zarzut argumentowany nauką biblijną – jest bezpodstawny.

W niniejszym artykule, analizując Rdz 1–2, postaram się ukazać, kim jest człowiek w zamyśle Boga Stwórcy, jak to przedstawia Biblia, oraz zaprezentować status człowieka w świecie. Analizując teksty biblijne, postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy nakaz podboju ziemi zawarty w Rdz 1,26 ma jakieś wyznaczone przez Boga granice, czy też może być przez człowieka interpretowany dowolnie.

1. Pierwszy opis stworzenia (Rdz 1,1 – 2,4a)

Opisując początek dzieła stworzenia, Biblia używa następującego stwierdzenia: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). W tym stwierdzeniu autor biblijny zawarł myśl, że cały widzialny świat jest dziełem Boga, który posiada wszelkie doskonałości i który zastępuje wszelkie bóstwa czczone przez pogan³. Czasownik „stworzył” jest odpowiednikiem hebrajskiego *בָּרָא*, które jest używane na oznaczenie tych czynności, które są przypisywane wyłącznie Bogu⁴. Pierwszy wiersz stanowi więc wstęp, a zarazem niejako streszczenie całego opowiadania o stworzeniu. Wyraża myśl wynikającą z całego opowiadania, że wszechświat (niebo i ziemia) Bogu zawdzięcza swe istnienie. Cały widzialny świat jest Jego dziełem i tego aktu nikt inny poza Nim nie mógł dokonać⁵.

Stworzenie człowieka autor biblijny umieszcza w szóstym dniu (por. Rdz 1,26-31). Polskiemu rzeczownikowi „człowiek” w tekście hebrajskim odpowiada rzeczownik *אָדָם*. W literaturze biblijnej spotyka się wiele różnych propozycji

² Por. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Katowice 1983, s. 27.

³ Por. J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 19.

⁴ Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, RSB 13, Warszawa 2003, s. 299; G. von Rad (*Teologia Starego Testamentu*, B. Widła (tłum.), Warszawa 1992, s. 120) uważa, że czasownik ten wyraża ideę stworzenia z niczego. Przeciwnego zdania jest G.J. Wenham (*Genesis 1–15*, WBC, t. I, Waco 1987, s. 14), uważając, że ten termin nie implikuje w sposób jednoznaczny pojęcia stworzenia ex nihilo.

⁵ J. Synowiec, *Początki świata*, s. 19.

ustalenia etymologii tego słowa⁶. Synowiec⁷ za najbardziej wiarygodny uważa pogląd Józefa Flawiusza, który słowo אָדָם wyprowadza od źródłosłowa אָדָם, co oznacza „być czerwonym”. Rdzeń ten występuje także w rzeczowniku אֲדָמָה i oznacza „ziemię, glebę”. Ten żydowski historyk jest przekonany, że nazwę tę nadano człowiekowi dlatego, że ziemia, z której według przekonania tamtych czasów został ulepiony, ma czerwony kolor, a ponadto ludzka skóra przybiera taką właśnie barwę. Tłumaczenie to podkreśla nieustanne ciążenie człowieka ku ziemi, życie w zależności od ziemi, z której wyszedł. Może też wyznaczać kierunek ludzkich działań, które muszą być tak zorientowane, by nie niszczyły ziemi.

Hebrajski rzeczownik אָדָם był używany na oznaczenie człowieka jako jednostki (por. Ps 32,2), ale też na oznaczenie całego rodzaju ludzkiego (por. Rdz 5,1nn.). W omawianym fragmencie występuje on w tym drugim znaczeniu, na co wskazuje brak rodzajnika oraz liczba mnoga czasownika „niech panuje”⁸. Autor mówi zatem o stworzeniu rodzaju ludzkiego, którego początkiem będzie pierwsza para ludzka, mężczyzna i kobieta.

Na oznaczenie czynności, w wyniku której Bóg stwarza człowieka, w. 27 używa trzykrotnie hebrajskiego terminu בָּרָא, o którym była mowa już przy omawianiu w. 1. Użycie tego czasownika w tym miejscu podkreśla, że człowiek jest istotą niezwykłą, której zaistnienie stało się możliwe wyłącznie wskutek działania Bożego.

Chociaż stworzenie człowieka autor biblijny umieszcza w tym samym dniu, co stworzenie zwierząt, to jednak wyraźnie wskazuje, że pochodzenie ludzi jest inne. Człowiek zostaje powołany do istnienia osobnym aktem Stwórcy⁹, a tym samym należy do istot wyższego rzędu niż zwierzęta. Ponadto pojawia się on jako zwieńczenie stwórczego dzieła Boga. Został on „stworzony na samym końcu, gdyż Bóg zachował się jak dobry gospodarz, który najpierw przygotowuje stół, nakrywając go i zastawiając, a potem zaprasza do niego gościa”¹⁰.

Wyższość człowieka nad innymi istotami podkreślają szczególnie w. 26 i w. 27, w których trzykrotnie powtórzone zostało, że człowiek stworzony został na obraz Pana Boga. Przedmiotem egzegetycznych rozważań jest odpo-

⁶ Na temat różnych poglądów zob. F. Maass, 'ādām, w: ThWAT, t. I-IV, G.J. Botterweck, H. Runggren (red.), Stuttgart 1973, s. 84nn.

⁷ J. Synowiec, *Początki świata*, s. 37.

⁸ Por. Komentarz do wierszy 26, 27 i 28 zawarty w BP. Podobnie na ten temat J. Synowiec, *Początki świata*, s. 37. Zob. Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła, cz. I, Boża wizja człowieka*, Siedlce 2005, s. 8.

⁹ Zwierzęta, zgodnie z myślą zawartą w Rdz 1,24, na rozkaz Boga wydała ziemia. Człowiek natomiast został stworzony przez osobiste zaangażowanie się Boga.

¹⁰ *Chamisza Chumsze Tora. Chumasz Pardes Lauder. Księga Pierwsza Bereszit* (dalej: ChPL), Sacha Pecaric (oprac.), Kraków, s. 12.

wiedź na pytanie, w jakim celu po słowach „na Nasz obraz” (w. 26) umieszczono wyrażenie „podobnego Nam”. Terminy „obraz” (צלם) i „podobieństwo” (דמות) nie są stosowane po to, aby wyróżnić w człowieku jakiś jeden szczególny przymiot, który czyniłby go podobnym do Boga¹¹. Raczej wskazują na wyjątkową pozycję człowieka w porządku stworzenia. Funkcje znaczeniowe tych rzeczowników są zbliżone¹², a niektórzy sądzą, że nawet jednoznaczne¹³.

Kiernikowski¹⁴ uważa, że dwa terminy, których hebrajski tekst używa na określenie obrazu i podobieństwa człowieka do Boga, odnoszą się do dwóch aspektów ludzkiej egzystencji. Pierwszy z nich: „obraz” (צלם) wyraża nade wszystko aspekt podobieństwa materialnego (figuratywnego), a drugi: „podobieństwo” (דמות) wskazuje na fakt bycia w relacji z czymś lub kimś.

Ordon¹⁵ uważa, że stwierdzenie „na obraz” wyraża ideę, że człowiek jest realnym odbiciem, odwzorowaniem Boga. Pomiedzy istotą ludzką a Stwórcą istnieje bardzo ścisła, wewnętrzna więź, swego rodzaju pokrewieństwo. Ponieważ wypowiedź ta mogłaby zabrzmieć jak bluźnierstwo, bo nikt i nic nie może przecieć uzurpować sobie przywileju bycia adekwatnym obrazem transcendentnego Boga¹⁶, autor biblijny osłabił śmiałość wypowiedzi przez dodanie „podobnego Nam”. „Dzięki temu człowiek jawi się na ziemi jako istota niezwykła, zawierająca z jednej strony podobieństwo do swego Stwórcy, lecz z drugiej strony daleka od całkowitej z Nim równości”¹⁷.

W dyskusji na temat sensu nauki o człowieku jako obrazie Boga podkreślane jest stanowisko, według którego człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga dlatego, że w całym swym jestestwie jest spokrewniony z Bogiem. W jakiejś mierze wielkość, mądrość, piękno i inne przymioty Boga znalazły swe odzwierciedlenie w człowieku jako obrazie Stwórcy¹⁸. W człowieku jest jakieś Boskie piękno i harmonia, coś, co z własnego piękna przekazał Bóg najdoskonalszemu stworzeniu, jakim jest człowiek¹⁹. Rabin Sacha Pecaric podobieństwa człowieka

¹¹ Przegląd różnych interpretacji tłumaczeń pojęcia „obraz Boży” prezentuje S. Wypych, *Księga Rodzaju*, w: „Wstęp do Starego Testamentu”, L. Stachowiak (red.), Poznań 1990, s. 94.

¹² Por. R. Krawczyk, *Stary Testament – Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1985, s. 134.

¹³ Por. Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne. Genesis 1–11*, Poznań 1969, s. 23. Podobnie uważa Z. Pawłowski, *Opowiadanie*, s. 335. Według tego autora terminy te nie mają na uwadze jakiegos szczególnego przymiotu w człowieku czyniącego go podobnym Bogu. Wskazują raczej na wyjątkowy status człowieka w porządku stworzenia. Obydwa terminy są odzwierciedleniem poglądu o godności człowieka, który został wzmocniony przez zastosowanie dwóch podobnych pojęć.

¹⁴ Por. Tenże, *Chrzest w życiu*, s. 8.

¹⁵ Por. Tenże, *Stosunek człowieka do świata zwierząt*, ZN KUL 36(1993), nr 1-4 (141-144), s. 28.

¹⁶ Por. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des AT*, Berlin 1972, s. 108-109.

¹⁷ H. Ordon, *Stosunek*, s. 28.

¹⁸ Por. Tamże, s. 18nn.

¹⁹ G. von Rad, *Teologia*, s. 122-124.

do Boga upatruje w fackie, iż został on wyposażony przez Stwórcę w zdolność intelektualnej percepcji²⁰.

Św. Ireneusz sądził, że obraz dotyczy natury człowieka, a podobieństwo – nadprzyrodzonej strony w człowieku, czyli łaski²¹. Inni autorzy dają wyraz przekonaniu, że podobieństwo dotyczy podobieństwa duchowego, które polega na tym, że człowiek jest istotą obdarzoną inteligencją i darem wolności, podobnie jak Bóg. Takie tłumaczenie pozwala dostrzec przygotowanie do dalszego objawienia o uczestnictwie w Boskiej naturze poprzez łaskę²².

W w. 26 pisarz biblijny ustala status człowieka wobec Stwórcy oraz jego relację do innych stworzeń. Człowiek z polecenia Boga ma panować nad całym stworzeniem. „Znaczenie tego hebrajskiego czasownika zawiera w sobie «panowanie», «poddanie pod czyjąś władzę za pomocą siły». Owa siła była na początku konieczna, by zmusić dziką ziemię do służenia człowiekowi. Mimo to ludzie mieli okazywać szacunek naturalnemu środowisku”²³. Dominacja człowieka nad światem w Biblii oznacza relację mistrz – sługa (por. Kpł 25,43.46), innym razem relację król – podwładny (por. Ps 72,8; 110,2), a jeszcze innym razem relację pasterz – stado (por. Ez 29,15). Co do drugiego nakazu, jaki człowiek otrzymał w odniesieniu do ziemi: „uczynić ją sobie poddaną”, uważa się, że dotyczy on działalności rolniczej²⁴.

Wielu egzegetów sądzi, że istotą bycia obrazem Boga jest panowanie nad światem. Człowiek byłby więc w świecie pełnomocnikiem Stwórcy w Jego zarządzaniu światem stworzonym. Podobieństwo oznaczałoby zatem moc, władzę, jaką człowiek otrzymał od Boga nad światem roślin i zwierząt, które zostały stworzone po to, aby były pożyteczne dla człowieka²⁵. „«Obraz» z Księgi Rodzaju

²⁰ ChPL, s. 13: „Człowieka wyróżnia to, iż posiada on coś, czego nie ma żadne inne stworzenie na tej ziemi, mianowicie zdolność intelektualnej percepcji. Posługując się nią, nie używa on swoich zmysłów, nie rusza ręką ani nogą, a percepcja ta może przypominać – choć to podobieństwo jest pozorne, a nie rzeczywiste – Bożą percepcję, nie wymagającą żadnych cielesnych organów. Z tego właśnie względu, to jest ze względu na Boski intelekt, w który wyposażony został człowiek, powiedziano, że został on stworzony na kształt i podobieństwo Wszechmogącego”.

²¹ Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza wybranych tekstów*, Tarnów 1995, s. 127.

²² Szerzej na ten temat pisze M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 79-87.

²³ *Katolicki Komentarz Biblijny* (dalej: KKB), Warszawa 2001, s. 16. Podobnie H. Ordon, *Stosunek*, s. 28: „użyty przez autora czasownik «panować» jest bardzo mocnym wyrażeniem, oznaczającym położenie swej stopy na kimś czy na czymś jako demonstracja posiadanej władzy, a nawet deptanie nogami (Kpł 26,17; 1 Krł 5,3)”; por. J. Suchy, *Czyńcie sobie ziemię poddaną*, ZN KUL 36(1993), nr 1-4 (141-145), s. 14-15.

²⁴ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 159.

²⁵ Por. J. Suchy, *Czyńcie*, s. 17-19; por. H. Ordon, *Stosunek*, s. 29.

wskazuje, że człowiek jest przedstawicielem Boga wtedy, gdy wciela i wykonuje autorytet Boga na ziemi, nad nią samą i nad istotami żyjącymi na niej²⁶.

Ale dominacja nad światem zwierząt nie jest tym samym, co ich zabijanie i spożywanie ich mięsa²⁷. Zamierzeniem autora biblijnego było pokazanie pokojowego współistnienia ludzi i zwierząt. Człowiek, w zastępstwie Boga, dominuje, panuje nad światem, a jako rządzący przyjmuje na siebie obowiązek dbania o swoich podopiecznych (por. Ps 72,12-14).

Jest więc oczywiste, że w. 28 przedstawia człowieka jako upoważnionego przez Boga do pełnienia królewskiej władzy. Właśnie w tej godności człowieka jako króla stworzeń autor biblijny widział jego podobieństwo do Boga jako władcy całego świata²⁸. Takie rozumienie tekstów o podobieństwie człowieka do Boga potwierdza wypowiedź mędrca Syracha, który pisząc o dobrodziejstwach Stwórcy wobec ludzi, stwierdza: „Dał im określoną liczbę dni i czas stosowny, i dal im władzę nad wszystkim, co jest na ziemi. Na wzór siebie przyodził ich mocą i na swój obraz ich uczynił” (Syr 17,2nn.).

Wyrażenia „panować” i „czynić sobie ziemię poddaną” zawierają w sobie także myśl o ludzkiej pracy²⁹. Jan Paweł II pisał, że poprzez pracę „człowiek ma się przyczyniać do nieustannego podnoszenia poziomu kulturalnego i moralnego społeczeństwa, w którym żyje jako członek bratniej wspólnoty”³⁰. Można zatem powiedzieć, że człowiek jest obrazem Boga także wówczas, kiedy poprzez swoją pracę spełnia nakaz Boga podboju ziemi i panowania nad innymi żywymi istotami. Człowiek więc otrzymał uprawnienia do takiego przekształcania świata, aby stawał się on coraz wygodniejszym mieszkaniem dla niego. Ów nakaz, jak się zauważa, dotyczy także tworzenia kultury³¹. Synowiec³² podkreśla, że dotyczy on wszystkich czasów i wszystkich ludzi, i że właściwie nie ma ludzkiej działalności, która by do niego się nie odnosiła.

²⁶ F. Martin, *Człowiek jako ucieleśniony obraz Boga. Bilans pouczeń Księgi Rodzaju 1*, *Communio* 19(1999), nr 2(110), s. 38.

²⁷ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 159-160.

²⁸ Por. J. Chmiel, *Człowiek obrazem Boga*, *Znak* 29(1977), z. 1, s. 366; por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, Poznań 1994, s. 18; por. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979, s. 27; por. J. Frankowski, *Człowiek w dniu stworzenia*, *TP* 38(1984), nr 8(1808), s. 1nn. Podobną myśl zawarł Jan Paweł II w Encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* w nr 4: „Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wykonywaniu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata”.

²⁹ Por. J. Stępień, *Biblijna wizja pracy*, *CT* 54(1984), fasc. I, s. 46.

³⁰ Jan Paweł II, *Laborem*, wstęp.

³¹ Por. J. Synowiec, *Początki świata*, s. 43.

³² Por. Tamże.

Prawo do panowania nie pochodzi jednak od człowieka, ale wypływa z mandatu Bożego. I taka jest zasadnicza wymowa tekstu biblijnego. Dlatego przekazanej władzy człowiek nie może realizować absolutnie, nie licząc się z właściwym Panem świata³³.

2. Drugi opis stworzenia (Rdz 2,4b-25)

Od Rdz 2,4b rozpoczyna się inny (drugi) opis stworzenia przypisywany autorowi jahwistycznemu³⁴. Jeśli tekst kapłański w ścisłym znaczeniu mówi o stworzeniu świata, to jahwistyczny opis istnienie świata już zakłada. Można odnieść wrażenie, że Jahwisty nie interesuje powstanie świata. Stwierdza jedynie, że Bóg stworzył niebo i ziemię, przygotowując w ten sposób środowisko dla ludzkiej wspólnoty³⁵.

Ziemię, o której mowa w w. 4a, Jahwista przedstawia jako pustkowie. O ile w Rdz 1 problemem był nadmiar wody, o tyle w tej sytuacji istotnym problemem jest jej brak, ziemia jest pustynią. Bez roślinności znalazła się ona w stanie całkowitego opuszczenia. Brakowało jej dwóch zasadniczych elementów: deszczu od Boga i pracy człowieka, który miał ją uprawiać i nawadniać. Człowiek zatem, według myśli pisarza biblijnego, jest od początku ziemi potrzebny. Choć sam w swojej egzystencji zależy od Boga, to nim, jako „narzędziem”, ma się posłużyć Bóg, aby ziemia została nawodniona i by była uprawiana. „Istnienie człowieka nawadniającego ziemię jest warunkiem pojawienia się roślinności”³⁶.

Pozostając w kręgu myślowym swojego środowiska, Jahwista przedstawia Boga jako garncarza, który lepi człowieka z prochu ziemi. Rzeczownikowi „człowiek” w tekście hebrajskim odpowiada słowo אָדָם, które – jak wcześniej wspomniano – pochodzi od אָדָם („być czerwonym”). Człowiek został stworzony, aby uprawiać rolę, ale także z prochu ziemi powstał. Autor na pewno nie posiadał wiedzy o składzie chemicznym ciała ludzkiego. Ale niewątpliwie był świadomy, że po śmierci ciało człowieka obraca się w proch. Wyrażenie „proch z ziemi” w Piśmie Świętym jest synonimem słowa „glina” (por. Hi 10,9; 27,16; 30,19).

W przeciwieństwie do pierwszego opisu, Jahwista przedstawia stworzenie człowieka nie jako powołanie go do istnienia przez stwórcze słowo, ale jako ukształtowanie z prochu ziemi. Czasownik „ulepił” odpowiada hebrajskiemu

³³ Por. H. Ordon, *Stosunek*, s. 28-29; por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie*, s. 336-337.

³⁴ Myśl jahwistyczną od innych tradycji odróżnia podkreślenie szczególnej bliskości Boga względem człowieka i narodu Izraelskiego. Według tej tradycji Bóg jest Kimś bardzo bliskim i dlatego jego transcendencja nie jest eksponowana. Jest On zawsze blisko swojego narodu, jako jego Wybawca i Partner przymierza zawartego na Synaju.

³⁵ Por. KKB, s. 17.

³⁶ J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 162.

słowu יצר, które pierwotnie oznaczało czynność garncarza wyrabiającego gliniane naczynia³⁷. Przez użycie tego antropomorfizmu autor biblijny chciał z jednej strony podkreślić pełną wolność Boga w dziele stworzenia, a drugiej strony ukazać człowieka jako istotę słabą z natury, bo zbudowaną z substancji podlegających rozpadowi, i zależną od Stwórcy³⁸.

Mówiąc o słabości istoty ludzkiej, autor biblijny pisze jednocześnie o jej wielkości. Choć „ulepiony z prochu ziemi”, to ożywiony przez specjalną interwencję Boga. W nozdrza ulepionego człowieka Bóg tchnął „tchnienie życia”. To Boskie działanie spowodowało, że człowiek stał się istotą żywą. Wyrażenie „tchnienie życia” odpowiada hebrajskiemu נשמה חיים i oznacza oddech człowieka rozumiany jako życiodajna siła³⁹. Człowiek jest wielki, bo Pan Bóg tchnął w niego „tchnienie życia”⁴⁰. Ten antropomorfizm przekazuje głęboką myśl, że życie ludzkie jest darem Boga, a ponadto, że w swej naturze człowiek ma coś z istoty samego Boga⁴¹. Dzięki Bożemu tchnieniu człowiek staje się נפש חיה, to znaczy istotą żywą⁴². Termin ten w Starym Testamencie ma różne znaczenia⁴³. Tutaj jego użycie wyraża myśl, że człowiek stał się żywym stworzeniem, a to oznacza, iż jest stworzony na podobieństwo Boga i uformowany przez Jego bezpośredni dotyk⁴⁴.

Po stworzeniu człowieka Bóg umieszcza go w specjalnie przygotowanym dla niego miejscu. Rajski ogród został stworzony dla człowieka i są w nim drzewa, które rodząc owoce, dają pożywienie, a ponadto mężczyzna może się nimi radować⁴⁵. Autor nie pozostawia wątpliwości, że ogród jest dziełem Boga, że

³⁷ Por. J. Synowiec, *Na początku*, s. 154. Pawłowski uważa jednak, że znaczenia czasownika יצר nie należy pojmować wąsko (jedynie w sensie czynności garncarza), ale trzeba rozumieć szerszej, w znaczeniu bardziej ogólnym, jako „tworzenie”, „kształtowanie” (Tenże, *Opowiadanie*, s. 351).

³⁸ Por. E. Świerczek, *Na początku*, s. 35: „Idea lepienia człowieka w Rdz 2,7 pragnie wyrazić dwie myśli: zniszczalność człowieka, którą dodatkowo podkreśla tu słowo „proch”, oraz całkowitą zależność człowieka od Boga”.

³⁹ Por. J. Synowiec, *Początki świata*, s. 98; por. G. Ravasi, *W cieniu drzewa poznania dobra i zła*, *Communio* 11(1991), nr 4(64), s. 4.

⁴⁰ Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju*, s. 52.

⁴¹ BP w komentarzu do Rdz 2,7 zawiera następujące wyjaśnienie: „Obraz antropomorficzny, ilustrujący dwojaką naturę człowieka – materialną i duchową. Bóg tworzy, lepi ciało z roli oraz udziela mu przez swoje tchnienie ożywającego ducha. W ten sposób użycza mu niejako czegoś z siebie samego, wyróżniając go tym samym od innych stworzeń”.

⁴² Por. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 143.

⁴³ Por. C. Westermann, *ThAT*, t. II, München 1976, s. 71-96.

⁴⁴ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg*, s. 164-165.

⁴⁵ ChPL w komentarzu do słów o miłym wyglądzie drzew owocowych zawiera następującą uwagę: „W tym miejscu ludzka zdolność postrzegania piękna została uświęcona. Sugeruje wyższe miejsce człowieka w planie stworzenia; spośród wszystkich stworzeń człowiek jest jedynym zdolnym do czerpania przyjemności z podziwiania piękna. Podziw dla piękna roślinności i innych stworzeń Boga jest mostem prowadzącym człowieka do poziomu, na którym będzie on w stanie czerpać

zaistniał po stworzeniu człowieka i że został stworzony ze względu na człowieka i dla niego⁴⁶. Mężczyzna nie zasadził ogrodu, ale był niezbędny do jego utrzymania. Prawdopodobnie, na wzór tego, czego dokonał Pan Bóg, mógł też sadzić nowe ogrody, aby w ten sposób przysparzać sobie więcej żywności. Człowiek, stworzony z ziemi, miał bowiem być utrzymywany przy życiu dzięki żywności, która z tej ziemi wyrastała. Wskazuje to na silne związki człowieka z ziemią. Mówi się nawet o symbiozie między ziemią a uprawiającym ją człowiekiem⁴⁷.

Mężczyzna, ulepiony i ożywiony przez Boga, został umieszczony w ogrodzie Eden, „aby go uprawiał i strzegł”. Nie można zatem zgodzić się z przekonaniem, że Jahwista wyobrażał sobie rajski ogród jako miejsce bezczynności⁴⁸. Autor biblijny nie miał wątpliwości co do tego, że człowiek został od samego początku swego istnienia powołany do pracy. Życie bez pracy byłoby dla człowieka niepełne i niespełnione, nie byłoby życiem godnym człowieka⁴⁹. Pisarz biblijny miał niewątpliwie na myśli pracę palestyńskiego rolnika. Ale nie można zawęzić tej myśli tylko do pracy na roli. Chodzi raczej ogólnie o zadanie powierzone człowiekowi w jego życiowym środowisku, jego zaangażowanie w tworzenie i utrzymanie dóbr⁵⁰.

Według Biblii praca nie jest karą, ale szczytem, błogosławieństwem i radością, chociaż jej wykonywanie będzie połączone z trudem i znojem⁵¹. Kara nałożona na Adama odnosiła się właśnie do znoju pracy. „Na tle innych religii starożytnego Wschodu objawia się również oryginalność biblijnego orędzia, zgodnie z którym człowiek nie został stworzony, aby zastąpić pracę bogów, albo po to, aby być ich niewolnikiem do najgorszych prac, ale został stworzony do tego, by tworzył, odkrywał i przekształcał rzeczywistość, by przeżywał doświadczenie twórczej działalności”⁵².

Ravasi⁵³ widzi w komentowanym przez nas tekście dotyczącym pracy wyjątkową teologię pracy. Otóż według tego autora hebrajskie czasowniki przetłumaczone jako „uprawiał” i „doglądał”⁵⁴ w rzeczywistości znaczą także

przyjemność duchowego i moralnego piękna. W środowisku, gdzie żadnej uwagi nie poświęca się harmonii i pięknu, człowiek może z łatwością zdziczeć” (s. 18).

⁴⁶ Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, RSB, t. 1, Warszawa 1996, s. 30-31; por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie*, s. 354.

⁴⁷ Por. Tamże, s. 32.

⁴⁸ Por. komentarz do Rdz 2,15 zawarty w BP.

⁴⁹ Por. J. Stepień, *Biblijna wizja*, s. 46.

⁵⁰ Por. Tamże, s. 47.

⁵¹ Por. J. Stepień, *Biblijna wizja*, s. 49; Por. G. Ravasi, *Księga Rodzaju*, s. 59. Szerzej na temat ludzkiej pracy zob. N. Lobkowicz, *Chrześcijański sens pracy*, *Communio* 18(1998), nr 6(108), s. 3-15.

⁵² G. Ravasi, *Księga Rodzaju*, s. 59.

⁵³ Por. Tamże, s. 60-61. Podobną myśl o przymierzu zawarł Cz. Jakubiec, *Genesis*, s. 53.

⁵⁴ BP tłumaczy: „strzegł”. Tak samo BWP.

„służyć” i „zachowywać”⁵⁵. Jednocześnie są to klasyczne terminy dotyczące teologii przymierza. Stąd można wywnioskować, że istnieje pewnego rodzaju przymierze z Bogiem, którego wyrazem jest codzienne działanie człowieka i jego zaangażowanie w przemianę świata.

Wnioski

W świecie stworzonym człowiek zajmuje miejsce uprzywilejowane. Jego wyjątkowość i jedyność jest podkreślona już przez ujęcie akcji stwórczej, w której Bóg postępuje od bytów mniej doskonałych do najdoskonalszych. Według Rdz 1 człowiek jest wierzchołkiem „kosmicznej piramidy”. Jako stworzony na końcu jest ukoronowaniem stworzenia. Wszystko inne jest skierowane ku niemu i jemu ma służyć.

Człowiek ma w sobie coś z Boga, przez co jest do Niego podobny. Owo podobieństwo wyróżnia go od zwierząt, nad którymi ma zlecone panowanie, i jest jednocześnie zadaniem. Ma on tak żyć, by strzec harmonii i piękna stworzonego świata. Jako najważniejszy „element” stworzenia jest wezwany do solidarności z otaczającym go światem stworzeń. Swoje podobieństwo do Stwórcy człowiek wypełnia przez panowanie. Tylko wtedy jest ono doskonałe, kiedy człowiek wypełnia je na sposób Boży. Porządek w świecie, w którym żyją stworzenia, zależy ściśle od tego, czy człowiek zaakceptuje naturę bytu stworzonego.

Panowanie nad światem dokonuje się także przez wypełnienie polecenia dotyczącego strzeżenia i uprawiania ogrodu (ziemi), który Bóg stworzył dla człowieka i który został mu przekazany jako środowisko jego życia. Sensu „uprawiania” i „strzeżenia” („doglądania”) ziemi nie można ograniczać do jakiejś określonej czynności lub jakiegoś konkretnego zawodu. Chodzi tu o zadanie, które Bóg powierzył człowiekowi do wypełnienia w określonej przestrzeni życiowej. Wszelka ludzka praca ma w sobie coś z „uprawiania” i „strzeżenia”. „Uprawianie” (hebr. עבד) oznacza twórczą działalność człowieka, karczowanie, zdobywanie świata, co jednak nie powinno być identyfikowane z gospodarką rabunkową i eksploatacyjną. Taką interpretację potwierdza słowo mówiące o strzeżeniu (hebr. שמר). Na ziemi nie tylko należy pracować, ale także powinno się jej strzec przed tym, co może jej zaszkodzić.

⁵⁵ Hebrajski termin עבד („służyć”) często używany jest do określenia pracy nad uprawą ziemi. W sensie religijnym oznacza służyć Bogu, a w tradycji P oznacza obowiązki lewitów. Czasownik שמר („strzec”) oznacza „doglądać”, „utrzymywać”. W sensie religijnym oznacza przestrzeganie przykazań. Na ten temat zob. W. Chrostowski, *Ogród*, s. 49-52. Za religijnym tłumaczeniem tych terminów opowiada się ChPL, s. 20: „Tora już wcześniej mówiła, że drzewa w Ogrodzie rosły same, nie potrzebując opieki człowieka, a rzeki zapewniały nawadnianie. Adam raczej miał «uprawiać» Ogród poprzez naukę Tory i wypełnianie pozytywnych przykazań, a «opiekować się» nim przez powstrzymanie się od zakazanych czynności”.

Miejsce człowieka jest między Bogiem a światem. Ma panować nad światem w taki sposób, by nie wyrządzić mu żadnej szkody. Ma on przypominać biblijny ideał króla, który w swych rządach powinien odznaczać się mądrością, gospodarnością oraz troską o pomyślność i dobro swych podopiecznych. Korzystając z zasobów przyrody, ma on roztropnie zabiegać o ich utrzymanie i nie wolno mu ich bezmyślnie niszczyć.

Człowiek wykonuje swą pracę z mandatu Bożego, lecz nie jest to zadanie przymusowej pracy wykonywanej zamiast bogów (wbrew przekonaniu sumeryjskich babilońskich mitów o stworzeniu). Ludzkość musi pracować, ponieważ sama przestrzeń życiowa, powierzona jej przez Boga, wymaga tej pracy. Zaistniałej w historii eksploatacji bez granic oraz rabunkowej gospodarki Biblia nie może obronić.

Man and his place in the Word according to the Biblical Description of Creation in Ge 1-2

The presented analysis of the biblical texts of Ge 1-2 has revealed the concept of man in the mind of God and the place of man in the created world. The analysis of the biblical texts on creation leads to a conclusion that the Bible puts man in a privileged position and at the same time makes him responsible for the world. Man created in the image and likeness of God is to rule the world, which does not only imply the right to use the resources of the Earth to satisfy his needs, but also man's responsibility for the world's present and future.

One cannot find any approbation for unlimited domination of man over the world in those biblical texts that deal with man's role and place in the created world. Yet, quite evidently, in biblical texts one can find encouragement for man to take care of the world and to become responsible for life on earth.

Ks. Zbigniew Sobolewski
PWT Warszawa

Mysterium iniquitatis

Nauka o grzechu (gr. *hamartiologia*) ukazuje istotę grzechu, jego źródła oraz skutki. W swej strukturze i sposobie mówienia o grzechu zależy od teologicznego spojrzenia na całość historii zbawienia, od obrazu Boga i człowieka, od sensu życia oraz ostatecznego jego przeznaczenia, gdyż nie można problematyki grzechu separować od całości Objawienia. Prawdę o grzechu, w jej przerażającej głębi, można dostrzec jedynie biorąc pod uwagę zbawcze dzieło Chrystusa. On jest zwycięzcą grzechu. Tajemnicę grzechu winniśmy zatem przeżywać w nadziei, jaką rodzi w nas misterium paschalne Chrystusa oraz moc ofiary krzyża, gdyż w Nim mamy jedyne Zbawcę i Odkupiciela.

Grzech jest rzeczywistością religijną. Nie da się więc go poprawnie zinterpretować bez odniesienia do Boga. To fakt religijny, a nie wyłącznie etyczny, psychologiczny, społeczny lub kulturowy. Można mówić o grzechu jako zjawisku powszechnym, postrzeganym przez wszystkie kultury, lecz nie można spłycać go jedynie do wymiarów psychologicznych i moralnych. Grzech stanowi dramat, w którym udział bierze grzesznik i Bóg.

Podobnie jest z poczuciem winy, jaki grzech rodzi w człowieku religijnym. W niniejszym artykule zatrzymamy się nad mysterium iniquitatis, czyli nad tajemnicą nieprawości, do jakiej zdolny jest człowiek rozumny i wolny. Punktem wyjścia naszych rozważań będzie zanik poczucia grzechu trapiący współczesny Kościół i świat. Następnie w sposób syntetyczny opiszemy biblijne i teologicznomoralne spojrzenie na grzech. Przypomnimy kwalifikację grzechów oraz ich przyczyny. Na zakończenie przypomnimy o konsekwencjach, jakie grzech rodzi w życiu człowieka.

1. Zanik poczucia grzechu

Znakiem czasu jest powszechne osłabienie poczucia grzechu. To zjawisko z niepokojem zauważył już Pius XII. W radiowym przemówieniu do Krajowego Kongresu Katechetycznego USA w Bostonie, 26 X 1946 r., Papież powiedział: „Być może, że największym grzechem świata współczesnego jest to, że ludzie zaczęli tracić świadomość grzechu”¹. Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* powrócił do tego przypuszczenia swego wielkiego Poprzednika, stwierdzając jednoznacznie fakt zaćmienia sumień, które powoduje, że współczesny człowiek nie rozumie sensu grzechu oraz kwestionuje konieczność wzięcia zań odpowiedzialności. W adhortacji posynodalnej Papież napisał:

„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?». 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», jest «ściśle związane z wolnością człowieka. [...] Stąd też sumienie w zasadniczej mierze stanowi o wewnętrznej godności człowieka, a zarazem o jego stosunku do Boga». W tej sytuacji w sposób nieunikniony zacierają 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, zanika 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»².

Współczesnemu człowiekowi z trudem przychodzi uznanie własnej grzeszności. Ma on trudności ze zrozumieniem istoty grzechu. Biorą się one z odrzucenia Boga i nieuznawania zależności od Niego. Osłabienie zmysłu wiary spowodowało pomniejszenie znaczenia grzechu oraz osłabienie wrażliwości na niego.

Jan Paweł II zwrócił uwagę na to, że osłabienie poczucia grzechu jest powiązane z zanikaniem poczucia obecności Boga, „ponieważ wypływa ze świadomego

¹ Pius XII, *Discorsi et Radiomessaggi*, Città del Vaticano 1947, t. VIII (1946), s. 288.

² *Reconciliatio et paenitentia*, nr 18.

stosunku łączącego człowieka z Bogiem jako jego Stwórcą, Panem i Ojcem”³. Do kryzysu wrażliwości sumienia na zło i grzech przyczynił się postępujący szybko proces sekularyzacji, który systematycznie ruguje obecność Boga z życia jednostek i społeczności⁴. Zbytnie podkreślanie autonomii i samowystarczalności człowieka prowadzi do umacniania się różnych teorii relatywizmu moralnego, indywidualizmu i subiektywizmu w spojrzeniu na rzeczywistość zła.

Poczucie grzechu i winy osłabia zamęt etyczny, zwłaszcza przeakcentowanie autonomii sumienia człowieka, absolutyzowanie ludzkiej wolności oraz uwypuklanie decydującej roli osoby w określaniu dobra i zła. Wiele razy utrata poczucia grzechu jest konsekwencją i owocem odrzucenia Boga, przekreślenia transcendentálních odniesień życia ludzkiego, absolutyzowania wolności i dążenia do całkowitej autonomii wobec Boga.

Do procesu osłabienia poczucia grzechu i zaniku wrażliwości sumienia na zło przyczyniają się środki społecznego przekazu, konsekwentnie kwestionujące chrześcijańską wizję moralności i zasady głoszone przez Kościół katolicki. Także teologowie moralisci przyczyniają się do zaćmienia sumień poprzez podważanie obiektywnych norm moralnych i głoszenie redukcyjnej wizji grzechu. W teologii, kaznodziejstwie, katechezie i kierownictwie duchowym w konfesjonale można spotkać się z rozbieżnymi poglądami, a niekiedy nawet niezgodnymi z nauczaniem Kościoła. To powoduje zamęt oraz prowadzi w konsekwencji do zanegowania rzeczywistości grzechu.

Współczesne osłabienie poczucia winy i odpowiedzialności za grzech ma swe korzenie w jednostronnej wizji Boga i człowieka. W przeszłości rodziło je przeakcentowanie Bożej sprawiedliwości (kojarzonej z postawą bezwzględnej surowości wobec grzesznika), a obecnie – akcentowanie Bożego miłosierdzia i darmości Bożej miłości⁵.

Dzisiaj – mając w pamięci rzeczywiste lub wyimaginowane nadużycia w kaznodziejstwie, które dotyczyły wizji piekła i grzechu – odchodzi się od przedstawiania niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą grzech, oraz jego konsekwencji. Wielu teologów, zwolenników koncepcji „pustego piekła” neguje niszczącą siłę grzechu. Próbują poprzez wprowadzenie nowego podziału grzechów (grzech

³ Tamże.

⁴ Zob. Tamże.

⁵ „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 wykluczyć karę za grzech; od surowości stosowanej w celu wyprostowania błędnych sumień do pozornego poszanowania sumienia do tego stopnia, że przestaje istnieć obowiązek mówienia prawdy” (*Reconciliatio...*, nr 18).

śmiertelny, ciężki, powszedni) oraz w oparciu o tak zwaną opcję fundamentalną zakwestionować zdolność człowieka do popełnienia grzechu śmiertelnego.

„Nie można też pominąć milczeniem pewnych braków w praktyce pokuty sakramentalnej: zaliczyć do nich trzeba skłonność do zacierania kościelnego znaczenia grzechu i nawrócenia poprzez sprowadzenie ich do wymiaru faktów jedynie indywidualnych, czy wręcz przeciwnie, skłonność do negowania osobowego wymiaru dobra i zła na rzecz uznawania jedynie ich wymiaru wspólnotowego; do nich należy również, nigdy nie zażegnane całkowicie, niebezpieczeństwo spowszednianego rytualizmu, który odbiera sakramentowi jego pełne znaczenie i skuteczność wychowawczą”⁶.

Do zaniku poczucia grzechu przyczynia się również wykorzystanie pewnych zdobyczy psychologii w celu udowodnienia, że człowiek jest całkowicie zdeterminowany zewnątrz i wewnątrz, tak że nie ponosi odpowiedzialności za swe moralne wybory. Wielu teologów chętnie mówi o szkodliwości poczucia winy (o winie chorobliwej: neurotycznej, patologicznej) oraz jej niszczącym wpływie na człowieka. Twierdzą, że obecny stan znajomości ludzkiej psychiki nie pozwala, by mówić o winie i grzechu i oskarżają Kościół o to, że akcentując prawdę o grzechu, wzbudza szkodliwe i niepotrzebne poczucie winy w wierzących.

„Kryzys sumienia i odrzucenie religijnej koncepcji grzechu rodzi się z tego, że człowiek, pragnąc wolności, rozumianej jako samowola, nie chce podjąć odpowiedzialności za jej użycie. Lęk przed nią sprawia, że w osiągnięciach psychologii, socjologii lub innych dziedzinach wiedzy szuka on wytłumaczenia zła, które czyni. Unika odpowiedzialności za zło także wtedy, gdy podważa rozumienie najważniejszych pojęć etycznych i religijnych”⁷.

Zanik poczucia grzechu rodzi się również z przeakcentowania tak zwanego grzechu społecznego. Niektórzy próbują uniewinniać poszczególne osoby, mówiąc o społecznych strukturach grzechu, wymuszających grzeszne zachowania i postawy. Podkreśla się bezsilność współczesnego człowieka wobec struktur zła, które mają globalny i wszechwładny charakter. Tak więc ludzie znajdujący się w szponach globalnej ekonomii, mediów i polityki nie mieliby realnej możliwości decydowania o swoim życiu moralnym.

Jan Paweł II uważał, że właściwym sposobem przezwyciężenia poważnego kryzysu sumienia jest przywrócenie właściwego poczucia grzechu oraz jego

⁶ Tamże.

⁷ Z. Sobolewski, *Rozważania o komunii z Bogiem*, Pelplin 2011, s. 45.

religijnych wymiarów i odniesień. Papież postulował „jasne odwołanie się do niezmiennych zasad rozumu i wiary, zawsze głoszonych przez naukę moralną Kościoła”⁸. Potrzebna jest zatem podbudowana biblijnie i teologicznie katecheza o grzechu i wyzwoleniu od niego, które dokonuje się w zwyczajny sposób w sakramencie pokuty i pojednania.

2. Biblijna semantyka grzechu

Chociaż grzech nie jest centralnym tematem orędzia biblijnego, Pismo Święte mówi o nim, ukazując smutną rzeczywistość niewierności człowieka względem Boga, zarówno poprzez konkretne obrazy wykroczeń jak też w formie przestróg, nakazów i zakazów. Stare Przymierze nie definiuje grzechu, lecz odsłania jego tajemnicę oraz zgubne skutki. Pierwszym grzechem opisanym w Biblii jest grzech nieposłuszeństwa i pychy, jakiego dopuścili się prarodzice w raju. Sugestywny i plastyczny opis tego grzechu odsłania istotne elementy mysterium iniquitatis.

Na oznaczenie grzechu autorzy biblijni posługują się wieloma konkretnymi terminami. „Mówiąc o grzechu, Biblia posługuje się hebrajskim pojęciem *hatta-’* (kroczyć w złą stronę, odchodzić od celu, pomijać w swym działaniu Boga). Grzech jest zatem odejściem od drogi Bożych przykazań i chodzeniem własnymi drogami. Na określenie grzechu używa się również słowa *pesza’* (hebr. przestępstwo). Oznacza ono całkowite odejście od Boga i zerwanie z Nim więzi miłości. Inne słowo hebrajskie oznaczające grzech – *awōn* (skrzywić, przekreślić, pochylić) uczy, że jest on zboczeniem z dróg Bożych i wyborem pokrętnych dróg własnych. Jest on znieważeniem Boga. Skutkiem grzechu jest śmierć i cierpienie (zob. Mdr 2,24; Rz 5,12).

Na określenie grzechu Nowy Testament używa rzeczownika *hamartia*. Zarówno on jak i czasownik *hamartano* mają w starożytnej grece długą tradycję. Pierwotnie słowo to miało znaczenie świeckie. *Hamartanein* (grzeszyć) w tekstach pozabiblijnych oznaczało chybienie celu (na przykład nietrafienie włócznią do tarczy). Wyrażało również utratę czegoś cennego (na przykład utratę wzroku, zdrowia, przyjaciela). Trzecie znaczenie słowa *hamartanein* odnosiło się do zgubienia drogi, mówiło o zejściu z właściwej ścieżki. Ostatnie znaczenie wskazuje na lekceważenie tego, co jest dla człowieka wartościowe. Z czasem pojęcie *hamartia* zostało przyswojone przez język religijny i zyskało znaczenie etyczne.

Czym jest grzech według Nowego Testamentu?

W Nowym Testamencie grzech stanowi odrzucenie poznania Boga i zerwanie przymierza z Nim; jest czymś, co prowadzi do utraty zbawienia. Grzech to

⁸ *Reconciliatio...*, nr 18.

bezbożność. Greckimi wyrażeniami ujawniającymi istotę grzechu są: *anomia* (przeciwstawienie się prawu Bożemu), *adikia* (niesprawiedliwość, odrzucenie życia sprawiedliwego), *pseudos* (kłamstwo, zaprzeczenie prawdzie Boga), *paráptoma* (zawiniony błąd), *parábasis* (wykroczenie).

Grzech jest przede wszystkim działaniem, które nie zmierza do celu życia, gubi drogi do królestwa niebieskiego. Grzesznik, zamiast podążać za zmartwychwstałym Chrystusem ku niebu, wybiera cele ziemskie. Idzie w złym kierunku – ku nicości i zatraceniu. Grzech prowadzi do utraty komunii z Bogiem. Stanowi zaniedbanie, zlekceważenie i w konsekwencji odrzucenie nauki Bożej oraz Bożych darów. Jest wyrzeczeniem się Bożego dzięcięctwa ofiarowanego człowiekowi w Chrystusie.

Zatem gr. *hamartia* (grzech) to poważny błąd i przeszkoda do osiągnięcia ostatecznego celu życia ludzkiego, jakim jest zbawienie. Grzesząc człowiek szkodzi sam sobie, gdyż czyni własne życie bezcelowym. Poprzez zły wybór traci bezpowrotnie dobra, które Bóg mu przygotował. Zamiast nich wybiera to, co ofiarowuje świat. Zbacza z właściwej drogi, daremnie trudząc się, by osiągnąć to, czego najbardziej pragnie – szczęście. Jest jak pielgrzym, który wędrując, pomylił drogę i niepotrzebnie się trzyma. Nie osiągnie zamierzonego celu, nie dojdzie tam, gdzie pragnął⁹.

3. Biblijne obrazy grzechu

Z wielu obrazów grzechu, jakie znajdujemy w przekazie biblijnym, skupimy się na dwóch odsłaniających istotne rysy grzechu oraz ukazujące jego konsekwencje.

W Księdze Rodzaju znajdujemy opis pierwszego upadku człowieka. Pomijając plastyczną i pełną ekspresji formę opowiadania biblijnego o grzechu pierworodnym, skupimy się na jego głębokiej wymowie teologicznej. Autor natchniony zwraca uwagę przede wszystkim na religijny kontekst grzechu. Jest on rozumiany jako odmowa posłuszeństwa Bogu, wyrażona w złamaniu zakazu spożywania owoców z rajskiego drzewa. Bóg obdarzył człowieka przyjaźnią i miłością większą niż inne stworzenia. Uczynił go swoim obrazem i uzdolnił do dialogu miłości. W trosce o człowieka zakreślił jednak granice jego wolności.

Grzech, jakiego dopuścili się prarodzice, polegał na złamaniu przykazania Bożego. Było ono jednak uzewnętrznieniem ich wewnętrznej postawy wobec Boga. Adam i Ewa, pod wpływem szatana, zapragnęli nieśmiertelności oraz moralnej autonomii. Szatan przekonał ich, że Stwórca nie jest ich prawdziwym

⁹ Z. Sobolewski, *Rozważania...*, s. 51-53.

przyjacielem, a zakaz, jaki wydał, ma na celu pozbawienie ich istotnego dobra. U podstaw grzechu nieposłuszeństwa i pychy leży niedowierzenie Bogu i fałszywy obraz Boga – konkurenta lub przeszkodę do szczęścia. Poprzez złamanie zakazu Stwórcy pierwsi ludzie chcieli zapewnić sobie to, czego – ich zdaniem – Bóg ich niesłusznie pozbawiał. Istotą grzechu jest zatem pragnienie decydowania o sobie bez liczenia się z wolą Boga.

„Grzech jest obrazą Boga: «Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą» (Ps 51,6). Grzech przeciwstawia się miłości Boga do nas i odwraca od Niego nasze serca. Jest on, podobnie jak grzech pierworodny, nieposłuszeństwem, buntem przeciw Bogu spowodowanym wolą stania się «jak Bóg», w poznaniu i określaniu dobra i zła (Rdz 3,5). Grzech jest więc «miłością siebie, posuniętą aż do pogardy Boga» (KKK 1850).

Niedowierzenie Stwórcy, zrodzone na skutek akceptacji niewłaściwego Jego obrazu, spowodowało na pierwszych ludzi straszne konsekwencje. Pierwszą z nich jest śmierć i utrata raju (zob. Rz 5,14nn.). Inne konsekwencje mają charakter społeczny: grzech przeciwstawia człowieka człowiekowi, niszcząc pierwotną jedność nie tylko ze Stwórcą, ale i z ludźmi. Zerwanie jedności uwidacznia swój destrukcyjny dynamizm w dalszej historii biblijnej, by osiągnąć swój pierwszy szczyt przed potopem.

Innym sugestywnym obrazem grzechu człowieka jest opis budowy wieży Babel (zob. Rdz 11,10-9). Ukazuje on ludzkość zjednoczoną w pragnieniu osiągnięcia nieba. Komentując tę opowieść, Jan Paweł II stwierdził:

„Z opowieści biblijnej odnoszącej się do wieży Babel wypływa pierwszy wniosek, który pomaga nam zrozumieć grzech: Ludzie postanowili, że zbudują miasto, zjednoczą się w społeczeństwo i staną się silni i możni *bez Boga*, jeśli nie wprost *wbrew Bogu*. 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 *wylączenia Boga* poprzez otwarte sprzeciwienie się Jego przykazaniu, poprzez rywalizację z Nim, złudne dążenie do bycia «jako On». W opowieści o wieży Babel *wylączenie 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.

Wylączenie Boga, zerwanie z Bogiem, nieposłuszeństwo wobec Boga: w ciągu całej ludzkiej historii było zawsze 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 prawo¹⁰.

W Nowym Testamencie obrazem grzechu jest historia syna marnotrawnego, opowiedziana przez Jezusa tym, którzy zarzucali Mu łaskawość względem grzeszników (zob. Łk 15,11-32). Jan Paweł II zauważył, że:

„Ten syn, który otrzymuje od ojca przypadającą mu część majątku, i z tą częścią opuszcza dom, aby w dalekich stronach wszystko roztrwonić, «żyjąc rozrzutnie», to poniekąd człowiek wszystkich czasów, począwszy od tego, który po raz pierwszy utracił dziedzictwo łaski i sprawiedliwości pierwotnej. Analogia jest w tym miejscu bardzo pojemna. Przypowieść dotyka pośrednio każdego złamania przymierza miłości, każdej utraty łaski, każdego grzechu. Mniej uwydatnia się w tej analogii niewierność całego ludu Izraela, tak jak to miało miejsce w tradycji prorockiej, ale również i tam sięga *analogia marnotrawnego syna*. Ten syn, «gdy wszystko wydał, ... zaczął cierpieć niedostatek» tym bardziej, że «nastał ciężki głód w owej krainie», do której udał się, opuszczając dom ojcowski. I w tym stanie rzeczy pragnął pożywić się czymkolwiek, bodaj tym, czym «żywiły się świnie», które podjął się pasać u «jednego z obywateli owej krainy». Ale nawet tego nikt mu nie chciał podać.

Analogia wyraźnie przesuwana się ku wnętrzu człowieka. Dziedzictwo, które otrzymał od ojca, było pewnym zasobem dóbr materialnych; jednakże ważniejsza od tych dóbr była *godność syna w domu ojca*. Sytuacja, w jakiej się znalazł wraz z utratą owych dóbr, musiała mu uświadomić tę właśnie utraconą godność. Nie myślał o tym w przeszłości, wówczas kiedy domagał się od ojca swojej części majątku, ażeby pójść z nią w świat. I zdaje się nie uświadamiać sobie tego nawet i teraz, kiedy mówi do siebie: «Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę!»! Mierzy siebie miarą tych dóbr, które

¹⁰ *Reconciliatio...*, nr 14.

utracił, których «nie ma», podczas gdy najemnicy w domu jego ojca «mają». Słowa te świadczą przede wszystkim o stosunku do dóbr materialnych. A jednak poza powierzchnią tych słów kryje się cały dramat utraconej godności, świadomość zmarnowanego synostwa.

I wtedy przychodzi decyzja: «Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem, uczyn mi choćby jednym z najemników» (Łk 15,18nn.). Te słowa odsłaniają głębiej sprawę najistotniejszą. W synu marnotrawnym poprzez całokształt sytuacji «materialnej», w jakiej się znalazł na skutek swojej lekkomyślności, na skutek grzechu, dojrzało poczucie utraconej godności. Kiedy decyduje się pójść z powrotem do domu rodzinnego i prosić ojca o przyjęcie – już nie na prawach syna, ale najemnika – zewnętrznie biorąc, zdaje się działać ze względu na głód i nędzę, w jaką popadł, jednakże motyw ten jest przeniknięty świadomością głębszej utraty: być *najemnikiem w domu własnego ojca*, to z pewnością głębokie upokorzenie i wstyd. Uświadamia sobie, że nie ma prawa do niczego więcej, jak do stanu najemnika w domu swojego ojca. Decyzja jego zostaje podjęta z całym poczuciem tego, na co zasłużył i do czego jeszcze może mieć prawo przy zachowaniu ścisłej sprawiedliwości. Właśnie to rozumowanie ukazuje, iż w centrum świadomości syna marnotrawnego znalazło się poczucie utraconej godności, tej, która wynikała ze stosunku syna do ojca. I z tak podjętą decyzją wyrusza w drogę.

W przypowieści o synu marnotrawnym nie występuje ani razu słowo «sprawiedliwość», podobnie jak w tekście oryginalnym nie ma też wyrażenia «miłosierdzie». A jednak w sposób ogromnie precyzyjny *stosunek sprawiedliwości do tej miłości, która objawia się jako miłosierdzie*, zostaje wpisany w samą treść ewangelicznej przypowieści. Tym jaśniej widać, iż miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską. Syn marnotrawny z chwilą utraty wszystkiego, co otrzymał od ojca, zasługuje na to, ażeby – po powrocie – pracując w domu ojca jako najemnik, zapracował na życie i ewentualnie stopniowo dopracował się jakiegoś zasobu dóbr materialnych, chyba nigdy już w takiej ilości, w jakiej zostały one przez niego roztrwonione. Tego domagałby się porządek sprawiedliwości. Tym bardziej, że ów syn nie tylko roztrwonił swoją część majątku, jaką otrzymał od ojca, ale także dotknął i obraził tego ojca całym swoim postępowaniem. Postępowanie to, które w jego własnym poczuciu pozbawiło go godności syna, nie mogło być obojętne

dla ojca. Musiało go boleć. Musiało go w jakiś sposób także obciążać. Przecież chodziło w końcu o własnego syna. Tego zaś stosunku żaden rodzaj postępowania nie mógł zmienić ani zniszczyć. Syn marnotrawny jest tego świadom; świadomość ta jednak każe mu tym wyraźniej widzieć utraconą godność i prawidłowo oceniać miejsce, jakie może mu jeszcze przysługiwać w domu ojca”¹¹.

Tak więc

„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”¹².

Grzech jest wielokrotnie opisywany w Biblii jako zdarzenie mające miejsce w życiu osób i całej społeczności. Stary Testament mówi o grzechach indywidualnych osób: bratobójstwie Kaina (zob. Rdz 4,11), grzechu mieszkańców Sodomy i Gomory (zob. Rdz 18,20nn.), grzechu Saula (zob. 1Sm 13,13-14), Dawida (zob. 2Sm 11,2-26) i innych królów Izraela. Pokazuje grzechy Edomitów, Filistyńców, Moabitów (zob. Am 1,3-5; 2,1-3) i wiele innych. Grzechy te ukazują realistycznie niedoskonałość człowieka, który jest zdolny do wykroczeń moralnych i pomimo otrzymanych darów nie dochowuje wierności przymierzu z Bogiem. Z grzechem jednostek i społeczności Biblia ściśle wiąże karę oraz obietnice wyzwolenia ze zła.

Dla autorów biblijnych grzech jest przede wszystkim nieposłuszeństwem wobec Boga (zob. Rz 5,19) oraz złamaniem przymierza z Bogiem (zob. Kpł 26,1-16; Ez 20,27). Jest niewiernością (zob. Jr 3,20) i niewdzięcznością wobec Boga (zob. Pwt 32,5; Iz 1,21). Grzech oznacza bezprawie (1J 3,4; 5,17), zbłądzenie, zejście z drogi do Boga, obrazę Boga (zob. Lb 17,1; Rz 1,20; Flp 1,10). To nic innego, jak odłączenie od Boga (zob. Iz 1,4; 59,2) i niesprawiedliwość (zob. Ps 31,5; Rz 1,18). Grzech kojarzony jest z głupotą (zob. Ps 13,11; Mdr 10,8; Rz 1,21).

Orędzie nowotestamentalne zwraca szczególną uwagę na wewnętrzne usposobienie, które prowadzi człowieka do grzechu: „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe

¹¹ *Dives in misericordia*, nr 5.

¹² *Reconciliatio...*, nr 5.

świadcstwa, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym. To zaś, że się je nie umytymi rękami, nie czyni człowieka nieczystym” (Mt 15,19-20).

Nowy Testament pogłębia wizję grzechu, ukazując nie tyle jego wymiar antropologiczny, co ucząc, że na grzech trzeba patrzeć w świetle Chrystusa, Baranka Bożego, który „zładził grzech świata” (J 1,29). Przede wszystkim Słowo Boże ukazuje Chrystusa jako zwycięzcę grzechu poprzez krew wylaną na krzyżu (zob. Mk 10,45; Mt 18,11; 26,28-29; Rz 5,1-21; 1J 2,1-2; 2Kor 5,21; Hbr 10,5-10). „Z miłosierdzia Boga, Ojca pojednania, Słowo stało się ciałem w najczystszej łonie Najświętszej Panny Maryi, aby zbawić «swoj lud od jego grzechów» (Mt 1,21) i otworzyć mu «drogę wiecznego zbawienia». Te misję potwierdza św. Jan Chrzciciel, gdy wskazuje na Jezusa i mówi: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata» (J 1,29)”¹³.

Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2Kor 5,21). Dlatego też Jezus doświadczył podczas swej męki nie tylko cierpienia fizycznego, ale i duchowych skutków grzechu: oddalenia od Ojca, pogardy ze strony nieprzyjaciół, leku przed śmiercią, poczucia opuszczenia przez Ojca, strachu przed całkowitą klęską swej misji. W swej śmierci Chrystus zstąpił do otchłani – miejsca najbardziej oddalonego od Boga i pozbawionego prawdziwego życia.

Śmierć Chrystusa stała się źródłem życia i pojednania z Bogiem, zarówno osób jak i całej ludzkiej społeczności. Jezus nie tylko przebaczał grzechy tym, którzy zwracali się do Niego o pomoc (zob. Mk 2,1-12; 2,13-17; Łk 19,1-10; 7,36-50), ale także miał świadomość, że posiada władzę odpuszczania grzechów, którą może przekazać Apostołom (zob. Mk 3,13-15; Mt 16,19; J 20,21-23). Człowiek więc nie jest niewolnikiem swego grzechu na zawsze. Może zwrócić się do Chrystusa i zostać wyzwolonym.

Podsumowując biblijną wizję grzechu, zauważamy, że Biblia ukazuje człowieka jako istotę powołaną do dialogu miłości ze Stwórcą i Zbawcą. Godność człowieka polega na tym, że został stworzony na obraz Boży i Boże podobieństwo. Jako istota wolna i rozumna może on odpowiedzieć miłością na miłość Bożą. Może też tę miłość odrzucić. To wyrzeczenie się miłości stanowi sedno mysterium iniquitatis ludzkiej woli.

Miłość do Boga wyraża się w posłuszeństwie Jego prawu i w wiernym zachowaniu przymierza. Nie dziwi więc, że kwintesencję grzechu w Starym Testamencie stanowi bałwochwalstwo – odrzucenie wiary w prawdziwego Boga i sprzeniewierzenie się obietnicom przymierza. To cudzołóstwo duchowe

¹³ Jan Paweł II, *List apostolski „Misericordia Dei” o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty*, Warszawa - Poznań 2002, s. 3.

polegające na uznaniu bóstw pogańskich za prawdziwego Boga oraz nieposłuszeństwo wobec Pana i Stwórcy.

W Nowym Testamencie grzech został ukazany jako odrzucenie zbawiającej miłości Boga, która została ludziom ofiarowana w Chrystusie. „Grzech świata” opisywany w Ewangelii św. Jana polega na odrzuceniu światła, które przyniósł na ziemię Chrystus (por. J 8,12; 12,46), i woli trwania w ciemnościach zła (zob. J 12,43-48). Stanowi on odmowę nawrócenia i pójścia za Chrystusem. Wyraża go zatwardziałość faryzeuszy i uczonych w Piśmie, którzy mimo oczywistych znaków i cudów Jezusa trwali w uporze, odrzucali Jego posłannictwo i naukę.

W świetle słowa Bożego grzech jawi się jako przekreślenie miłości; odmowa miłowania Boga tak, jak na to zasługuje. Jest aktem niewdzięczności, przewrotności ludzkiego serca oraz nikczemnej podłości. Także Nowemu Testamentowi nie jest obca myśl, że grzech to nieposłuszeństwo człowieka wobec Boga. „Każdy, kto grzeszy, dopuszcza się bezprawia, ponieważ grzech jest bezprawiem” (1J 3,4). Nowy Testament za jeden z największych grzechów, jakich może dopuścić się człowiek uznaje brak miłości względem Boga i bliźnich. Nienawiść i brak miłości stanowi zaprzeczenie istoty Ewangelii. Grzech niszczy przyjaźń z Chrystusem; przyjaciół Pana czyni na nowo niewolnikami i sługami, „którzy nie wiedzą, co czyni ich Pan” (por. J 15,15).

Jednak dzięki Bożemu miłosierdziu *mysterium iniquitatis* przeradza się w Chrystusie w *mysterium pietatis*. Stąd też chrześcijanie, dostrzegając całe zło grzechu i jego druzgocące konsekwencje, nie ulegają rozpacz. Wobec grzechu nie pozostają bezradni i bezczynni. Zawierają siebie Chrystusowi, który ma moc pojednania ich na nowo z Bogiem i Kościołem. „Zbawienie jest więc nade wszystko odkupieniem z grzechu, jako przeszkody w przyjaźni z Bogiem, i uwolnieniem ze stanu zniewolenia, w jakim znajduje się człowiek, który uległ pokusom Złego i utracił wolność dziecka Bożego (por. Rz 8,21)”¹⁴. Stąd też w Wigilię Paschalną Kościół z radością śpiewa: „O, szczęśliwa wina, skoro ją zglądził tak wielki Odkupiciel!”, nie tyle sławiąc grzech, ile Chrystusa.

4. Grzech w tradycji teologicznej Kościoła

Problem grzechu był traktowany w refleksji teologicznej bardzo poważnie. Kościół rozwinął *hamartiologię* (naukę o grzechu), zwłaszcza w wiekach XVII-XVIII, gdy zagadnienie wykroczenia moralnego stało się głównym przedmiotem zainteresowań moralistów katolickich. Teologia moralna, mówiąc o grzechu, sięga do źródeł biblijnych oraz do nauki ojców Kościoła i magisterium ecclesiae.

¹⁴ *Misericordia Dei...*, s. 3-4.

Wart podkreślenia jest fakt, że teologia posoborowa stara się nie mówić o grzechu w oderwaniu od odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Został przesunięty akcent z grzechu jako takiego na grzech postrzegany w całej ekonomii zbawienia.

W przeszłości Kościół zachodni akcentował w grzechu nieposłuszeństwo wobec prawa Bożego. Katechizmowa definicja grzechu akcentuje jurydyczny jego wymiar: „Grzech jest to świadome i dobrowolne złamanie (przekroczenie) Bożych przykazań”.

Św. Ambroży określił grzech jako sprzeniewierzenie się prawu Bożemu. Według niego grzech jest przekroczeniem Bożego prawa¹⁵. Św. Augustyn uznał grzech za „czyn, słowa lub pożądanie przeciwne odwiecznemu prawu Bożemu”¹⁶, poprzez które człowiek wprowadza nieład w swe życie: odchodzi od Boga, zwraca się ku dobrom niewłaściwym lub źle z nich korzysta. Grzesznik, dopuszczając się nieprawości, burzy prymat ducha nad ciałem, niszczy więź z Bogiem, odrzuca swoją prawdziwą wielkość, postępując tak, jakby sam dla siebie był prawodawcą. Przez grzech człowiek wyrzeka się Boga i odchodzi od Niego. W ten sposób unieszczęśliwia siebie (autodestrukcja). Św. Albert Wielki widział w grzechu *aversio convertens* (wybór odwracający od Boga) oraz *conversio avertens* (zwrócenie się odwracające).

Syntezę doktryny grzechu wypracował św. Tomasz z Akwinu. Uznał on (idąc za św. Augustynem) grzech za *aversio a Deo, conversio ad creaturam* (odwrócenie się od Boga, zwrócenie do stworzeń)¹⁷. Św. Tomasz uwidoczniał w grzechu fakt odwrócenia i odejścia od Boga. Grzech dla niego jest odejściem od ostatecznego celu życia człowieka i naruszeniem porządku ustanowionego przez Boga. Oznacza zmianę zasadniczej orientacji życiowej. Celem ostatecznym ludzkiego życia jest Bóg, do którego dążąc, można otrzymać wieczne szczęście. Można jednak odwrócić się od tego celu. Grzech, odwracając od Boga jako ostatecznego celu, jednocześnie zwraca człowieka ku stworzeniom i każe w nich szukać zaspokojenia pragnienia szczęścia¹⁸. Grzech angażuje wolność człowieka. Nie zawsze odrzucenie Boga jako celu ostatecznego dokonuje się wprost i wyraźnie. Bywa, że człowiek, zwracając się do stworzeń, powoli zapomina o Bogu.

Kościół wschodni podkreślał niszczący charakter grzechu. Powoduje on zaciemnienie lub całkowite zniszczenie obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku. Jest również niewdzięcznością i brakiem miłości do Boga.

¹⁵ Zob. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 98.

¹⁶ *Contra Faustum manichaeum* 22, (PL 42, 418).

¹⁷ Zob. *Summa Theologiae*, III, 1. 86, a. 4. ad 1.

¹⁸ Tamże, II-II, q. 118, a. 5.

Współczesny nam *Katechizm Kościoła katolickiego*, zbierając nauczanie dotyczące grzechu, zdefiniował go następująco:

„Grzech jest wykroczeniem przeciwko rozumowi, prawdzie, prawemu sumieniu; jest brakiem prawdziwej miłości względem Boga i bliźniego z powodu niewłaściwego przywiązania do pewnych dóbr. Rani on naturę człowieka i godzi w ludzką solidarność. Został określony jako «słowo, czyn lub pragnienie przeciwne prawu wiecznemu».

Grzech jest obrazą Boga: «Tylko przeciwko Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą» (Ps 51,6). Grzech przeciwstawia się miłości Boga do nas i odwraca od Niego nasze serca. Jest on, podobnie jak grzech pierworodny, nieposłuszeństwem, buntem przeciwko Bogu spowodowanym wolą stania się «jak Bóg», w poznaniu i określaniu dobra i zła (Rdz 3,5). Grzech jest więc «miłością siebie, posuniętą aż do pogardy Boga». W skutek tego pysznego wywyższania siebie grzech jest całkowitym przeciwieństwem posłuszeństwa Jezusa, który dokonał zbawienia” (KKK 1849-1850).

5. Wymiary grzechu

Rzeczywistość grzechu można rozważać w kilku wymiarach: teologicznym i chrystologicznym, antropocentrycznym, społeczno-eklezyjalnym a nawet kosmicznym¹⁹.

Grzech jako sprzeciw człowieka wobec prawa Bożego stoi w sprzeczności nie tyle z abstrakcyjną normą moralności, ile z jej autorem – Bogiem. Grzech, jako łamanie Bożych przykazań, wyraża lekceważenie Boga i nieposłuszeństwo. Jest niesprawiedliwym potraktowaniem Stwórcy i Zbawcy i wyrazem pragnienia całkowitej autonomii od Boga. Człowiek pragnie – bez liczenia się z wola Bożą – decydować o dobru i złu. Pismo Święte, ukazując zarówno karę jak i zmiłowanie Boże, uczy, że Bogu nie jest obojętne postępowanie człowieka. Zależy mu na dobru człowieka i pragnie, by ten odnawiał w sobie obraz Boży i podobieństwo Boże.

Grzech jest obrazą Boga, chociaż nie może osiągnąć Go wprost. Człowiek swoim buntem nie potrafi pomniejszyć lub zranić Boga w Jego bycie. Już starożytny Hiob dostrzegał transcendencję Boga oraz niemożność wyrządzenia Mu zła: „Gdy zgrzeszysz, co Ty mu zrobisz? Czy zaszkodzisz Mu mnóstwem grzechów” (Hi 35,6). Zatem: „Czy Mnie obrażają, czy raczej siebie samych, na własną hańbę” (Jr 7,18). Grzech jest nieskończoną obrazą, ponieważ człowiek zasmuca

¹⁹ Zob. J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 66-73.

świętego i nieskończonego Boga. Niemniej jednak nie wyrządza krzywdy Bogu ani Go nie pomniejsza. Nie godzi wprost i bezpośrednio w Niego. Niszczy natomiast chwałę Bożą i dobro moralne w ludziach.

Grzech ma swe odniesienie do Chrystusa. W Chrystusie Bóg najbardziej zbliżył się do człowieka, ofiarowując mu przebaczenie i pojednanie oraz wprowadzając do trynitarniej komunii. Chrystus utożsamiał się ze wszystkimi ludźmi, dlatego też dobro i zło, które dotyczą człowieka, w mistyczny sposób dotyczą również Chrystusa (zob. Mt 25,31-45). Grzech oddala człowieka od Chrystusa i pozbawia człowieka owoców zbawienia. Sprawia, że człowiek nie może owocować – jest jak uschła winorośl (por. J 15,1-6). Grzech sprawia odrzucenie Chrystusa, „jest podeptaniem Syna Bożego” i „zbezczeszczeniem Krwi Przymierza” (Hbr 10,26). Również grzech czyni człowieka nieposłusznym Duchowi Świętemu. Człowiek, wybierając go, uniemożliwia dzieło uświęcenia. Bezczeszczy siebie jako świątynię Ducha Bożego.

Antropologiczny wymiar grzechu jest najbardziej widoczny tam, gdzie grzesznik zwraca się przeciwko sobie. Negatywne i destrukcyjne skutki grzechu ujawniają się w życiu osobistym i wspólnotowym jako zniszczenie wielu wartości fizycznych i duchowych (utrata zdrowia, zniszczenie więzi małżeńskich i rodzinnych, utrata dobrego imienia, ubóstwo materialne i kulturowe). Poprzez grzech człowiek przestaje być tym, kim go stworzył Bóg. Niszczy swój potencjał, gubi sens życia. „Grzech pomniejsza człowieka, odwodząc go od jego pełni” (KDK 13). Każdy grzesznik działa przeciwko sobie, nawet jeśli jest przekonany, że grzech zagwarantuje mu osiągnięcie pożądanego dobra.

Grzech wprowadza w serce niepokój, wyrzuty sumienia, pozbawia radości, osłabiając wolę, pozwala zagnieździć się w sercu wadom i nałogom. Każdy grzeszny czyn godzi w godność osoby ludzkiej, powodując wewnętrzne rozbiście i nieład i w ostateczności prowadzi do śmierci duchowej. Grzech pozbawia zdolności miłowania Boga i bliźnich. Grozi utrwaleniem postawy egoistycznej i egotycznej.

Wewnętrzny nieład i zniewolenie przekłada się na relacje z innymi ludźmi. Chociaż jest aktem osobistym, to jednak oddziałuje na jakość relacji społecznych.

Można zatem mówić nie tylko o indywidualnym wymiarze grzechu, ale i eklezjalnym oraz społecznym. Grzech ma znaczenie w życiu jednostki i społeczności, do jakiej ona przynależy. Trzeba stwierdzić, że w odniesieniu do wspólnoty kościelnej, która jest mistycznym Ciałem Chrystusa, każdy grzech ciężki godzi w tę wspólnotę.

„Ze względu na ludzką solidarność, również tajemniczą i niepojętą, co rzeczywiście 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, dzięki której możliwe było stwierdzenie, że każda dusza, która się podnosi, dźwiga świat. 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 i szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę. W tym znaczeniu można bezsprzecznie przypisać każdemu grzechowi charakter grzechu społecznego”²⁰.

Grzech wyrządza szkodę Kościołowi i społeczności ludzkiej. Widać to wyraźnie zwłaszcza wtedy, gdy grzech rodzi zgorszenie i zniesławienie Kościoła²¹. Osłabia wtedy świadectwo chrześcijańskie i stanowi dla wielu argument za odrzuceniem nauki Chrystusa. Jest znieważeniem świętości Kościoła, raną osłabiającą Kościół i jego misję.

Grzech wnosi podział we wspólnotę Kościoła i społeczności ludzkiej. W przeszłości stanowił przyczynę rozdarcia i podziałów konfesyjnych, był przyczyną nienawiści, wojen religijnych oraz podziałów, których skutki trwają do dzisiaj.

Każdy grzech, będący naruszeniem sprawiedliwości i miłości, przyczynia się do umacniania zła w świecie oraz pomnożenia cierpień istot niewinnych.

Coraz częściej mówi się o kosmicznych wymiarach grzechu. Zniekształca on stosunek człowieka do świata. Grzech czyni z człowieka uzurpatora, który zamiast sprawować pieczę nad dziełem stworzenia, opiekować się nim i chronić je, staje się bezwzględny eksploratorem i niszczycielem. Człowiek grzeszny używa świata wbrew woli i zamiarom Stwórcy. Niszczy środowisko naturalne i sprawia, że świat narażony jest na groźbę unicestwienia.

²⁰ *Reconciliatio...*, nr 16.

²¹ „W wymiarze eklezjalnym, z jednej strony naszymi grzechami obrażamy Kościół, jako widzialną obecność łaski Bożej w świecie, a z drugiej sprawiamy, że Kościół, wzięty w swojej konkretności, staje się w nas grzeszny” (G. Ciccola, F. Targoński, *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Kraków 1999, s. 12).

6. Kto jest autorem grzechu?

Przyczyn i źródeł grzechu winniśmy szukać przede wszystkim w samym grzeszniku. Autorem grzechu i zarazem osobą odpowiedzialną za niego jest człowiek postrzegany jako istota obdarzona świadomością i wolnością. Tradycyjnie w teologii moralnej wskazuje się na wpływ czynników pozaludzkich – pokusy zewnętrzne, okazje, wpływ złego świata i szatana. Mówiono o czynnikach zewnętrznych (wpływy świata, szatana, okazje do grzechu i pokusy) oraz wewnętrznych (słabość woli, dziedzictwo grzechu pierworodnego, wady główne, obciążenia dziedziczne, pożądlivość).

Przy dokonywaniu moralnej oceny postępowania człowieka trzeba brać pod uwagę to, że jego wola nie ma charakteru absolutnego, ale jest zdeterminowana. Niemniej jednak człowiek jest wolny na tyle, by mógł udźwignąć odpowiedzialność za swe wybory moralne. Inaczej ocenianie postępowania w kategoriach dobra i zła nie miałyby sensu.

Grzech jest dziełem całego człowieka: jego rozumu, uczuć i woli. Zło rodzi się w sercu (por. Mt 15,19). To w nim należy szukać nastawień, które prowadzą do niemoralnych działań.

Skłonność do zła w człowieku bierze się z grzechu pierworodnego (zob. Ps 51,7). Dziedzictwo grzechu pierworodnego przeszło na całą ludzkość i objawia się jako mysterium iniquitatis (zob. Rz 3,1-15). Biblia wskazuje na to, że możliwość czynienia zła jest konsekwencją wolności człowieka. „Wolność, dopóki nie utwierdzi się w pełni w swoim najwyższym dobru, jakim jest Bóg, zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem, a więc albo wzrastania w doskonałości, albo upadania i grzeszenia. Charakteryzuje ona czyny właściwe człowiekowi. Staje się źródłem pochwały lub nagany, zasługi lub winy” (KKK 1732).

Grzech pierworodny osłabił możliwość uchronienia się od grzechu, ale dzięki łasce Bożej, pomimo słabości woli, człowiek panuje nad sobą. Nie przychodzi na świat jako tabula rasa. Przynosi ze sobą dziedzictwo obciążeń i skłonności do popełniania zła. „Grzech jest aktem ludzkim. Jego głównym i bezpośrednim autorem jest wola ludzka, jako czynnik autonomiczny w swoim wyborze i działaniu”²². Wola człowieka, czyli zdolność wyboru i samostanowienia, odwraca go od Boga jako najwyższego dobra i skierowuje ku dobrom stworzonym. Grzech pierworodny osłabia w człowieku skłonność do dobrego a wzmacnia skłonność do ulegania namiętnościom. „Rzeczywiście, człowiek zbłądził. Zgrzeszył w sposób wolny. Odrzucając plan miłości Bożej, oszukał samego siebie; stał się niewolnikiem grzechu. Ta pierwsza alienacja pociągnęła za sobą wiele innych. Od

²² J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty...*, s. 75.

początku historia ludzkości świadczy o nieszczęściach i uciskach, które zrodziły się w sercu człowieka w następstwie złego używania wolności” (KKK 1739).

Na wolę człowieka negatywnie wpływa pożądlivość (zob. Jk 1,14), będąca „zarzewiem grzechu” (łac. *fomes peccati*). Św. Jan uczy o potrójnej pożądlivości. Na świecie istnieje „pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego życia” (1J 2,16). Pożądlivość dezorganizuje władze człowieka (zob. Rz 7,14-15). Budzi w człowieku tendencje do zła, które wola musi zwalczać. Na wolę człowieka oddziałują także uczucia. Niekiedy mogą być tak silne, że całkowicie zaślepiają rozum i paraliżują wolę.

Dziedzictwo grzechu pierwotnego negatywnie oddziałuje również na rozum człowieka, utrudniając mu właściwe rozeznanie dóbr. Rozum zostaje przyćmiony, a spod jego kontroli wyłamuje się życie popędowo-uczuciowe.

Za grzech nie można obarczać odpowiedzialnością Boga. On nie jest, jak głosili gnostycy, manichejczycy, albigensi, zwolennicy Kalwina, przyczyną sprawczą grzechu²³. Słowo Boże zaprzecza twierdzeniu, że Bóg chce nieprawości na świecie i że zaplanował wszystkie grzechy (zob. Ps 5,5; Jk 1,13). Gdyby tak było, nie miałby sensu sąd nad czynami człowieka. Bóg dopuszcza istnienie zła, gdyż stworzył człowieka jako istotę wolną, a więc zdolną do wyborów moralnych między dobrem a złem. Nie oznacza to jednak, że zło pochwała lub do niego zachęca. Bóg nie przeszkadza człowiekowi w korzystaniu z otrzymanej wolności, chociaż wiąże się to z ryzykiem jej nadużycia. Tak więc tradycyjna teologia moralna zwraca uwagę na fakt, że Bogu są znane grzechy świata od wieków, przewidział je i dopuścił. Bóg nie przeszkadza człowiekowi grzeszyć, aczkolwiek poucza człowieka o negatywnych skutkach grzechu i dla dobra człowieka go zabrania.

Przyczyną pośrednią grzechu jest grzeszny świat. Biblia przez świat rozumie ludzi zepsutych, zdeprawowanych, zbuntowanych przeciwko Bogu, wyznających własne – niezgodne z wolą Bożą – zasady. Taki świat pozostaje z własnego wyboru pod władzą diabła (zob. 1J 5,19). Świat przeciwstawia siebie Chrystusowi, z nienawiścią odrzucając Go jako Pana i Zbawcę (zob. J 15,18-19). Współczesny świat to struktury zła, promujące grzech i ułatwiające życie niezgodnie z wymaganiami Ewangelii. Człowiek może żyć w środowisku grzechu, w którym silnie oddziałuje „duch czasu” i mentalność sprzyjająca złu (kultura śmierci, mentalność antyteistyczna, chrystianofobia).

Pośrednią przyczyną grzechu, czyli powodem pokus do zła, jest szatan (zob. Rz 3,1-6; 2Kor 11,4; Dz 5,3; J 13,2; Łk 22,31; Mt 4,3-11; 1Pt 5,8). Nie ma on

²³ Zob. tamże, s. 77.

bezpośredniej władzy nad wolą człowieka, jednak może próbować oddziaływać na jego władze poznawcze, pamięć, wyobraźnię oraz uczucia. Bóg dopuszcza, aby szatan kusił człowieka, choć nie ponad jego siły (zob. 1Kor 10,13). Szatan może oddziaływać na wolę człowieka na wiele sposobów: schlebując ludzkim namiętnościom lub słabościom, ukazując trudności związane z życiem cnotliwym, przedstawiając grzech jako dobro, prowokując do zła poprzez oddziaływanie zdemoralizowanego środowiska, wykorzystując trudne sytuacje, w jakich znalazł się człowiek (na przykład choroba, cierpienie, niesprawiedliwość).

Destrukcyjna działalność szatana (w krańcowej formie objawiająca się jako opętanie) nie eliminuje wolnej woli człowieka i jego odpowiedzialności za dokonywane zło. Potęgą szatana jest ograniczona. Jest on jedynie znieprawionym stworzeniem, nad którym Chrystus odniósł już zwycięstwo poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie.

7. Wady

Na popełnianie grzechu mają wpływ wady zakorzenione w grzeszniku. Wada moralna (łac. *vitium*) to nabyta na skutek wielokrotnego powtarzania grzechu skłonność do czynienia zła. Potocznie wady nazywa się przywarami, nałogami, ujemnymi cechami charakteru lub ułomnościami²⁴. Wada jest wypracowaną sprawnością, stałym nastawieniem woli do pełnienia aktów moralnie złych. Utrwała się w psychice człowieka, sprawiając, że grzeszy on bez wewnętrznych oporów i poważnych trudności. Wady osłabiają (lub całkowicie rugują) wyrzuty sumienia, a niekiedy sprawiają, że grzesznik odczuwa radość (przyjemność) z popełniania grzechów.

W teologii moralnej, od czasów św. Grzegorza Wielkiego, wyróżnia się siedem wad głównych (łac. *vitia capitalia*): pychę, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, gniew, lenistwo w służbie Bożej²⁵. „Nazywa się je «głównymi», ponieważ powodują inne grzechy i inne wady” (KKK 1866). Negatywnie wpływają na życie moralne człowieka.

Pycha (łac. *superbia*) to nieumiarkowana żądza wywyższania siebie. Rodzi próżność, czyli żądzę zewnętrznego uznania, nieumiarkowane pragnienie pochwał, poklasku i rozgłosu. Prowadzi do zakorzenienia się w sercu niezdrowej ambicji i zarozumiałości.

²⁴ Zob. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej...*, s. 95.

²⁵ O wadach głównych nauczał św. Jan Kasjan. Nazwę „siedmiu grzechów głównych” (łac. *peccata capitalia*) upowszechnił w Kościele średniowiecznym Henryk z Ostii (XII w.).

Chciwość (łac. *avaritia*) polega na nieuporządkowanym i nadmiernym pożądaniu dóbr materialnych. Prowadzi do zniewolenia chęcią posiadania. Wyraża się w skąpstwie i dążeniu do posiadania jak najwięcej dóbr dla siebie.

Nieczystość (łac. *luxuria*) jest nieuporządkowaną i nieumiarkowaną żądzą przyjemności seksualnych. Sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem przyjemności seksualnej, upragnionej dla niej samej.

Zazdrość (łac. *invidia*) jest wadą wyrażającą się w smutku z powodu cudzego dobra (zalet moralnych, powodzenia, sukcesów oraz posiadania dóbr godziwie nabytych). Zazdrość rodzi się z porównywania siebie z innymi. Często prowadzi do nienawiści, kłótni i sporów.

Łakomstwo i pijaństwo (łac. *gula*) to brak umiarkowania w jedzeniu i picciu.

Gniew (łac. *ira*) jest nieopanowanym pragnieniem zemsty i wyraża się w przesadnych wybuchach złości.

Lenistwo (łac. *acedia*), albo zniechęcenie w rzeczach Bożych²⁶, polega na smutku i odrazie w stosunku do dóbr wyższych (religijnych). Jest znużeniem modlitwą, liturgią, wiarą.

Człowiek, współpracując z łaską Bożą, może walczyć ze swoimi wadami. Choć nie giną one na skutek odpuszczenia grzechów (trwają w człowieku jako reliquie grzechu), ale można je wyrugować poprzez pracę nad sobą, częstą spowiedź świętą i przystępowanie do Komunii świętej.

8. Okazje do grzechu

Tym, co sprzyja popełnianiu grzechów są liczne okazje – dalsze i bliższe. Przez okazję do grzechu rozumiemy okoliczności zewnętrzne, które pobudzają człowieka do złych czynów. Są to warunki zewnętrzne sprzyjające możliwości zgrzeszenia. Rozróżnia się trzy rodzaje okoliczności. Do grzechu mogą przywozдить człowieka osoby (na przykład złe towarzystwo), miejsca (na przykład agencja towarzyska; wspólne zamieszkanie chłopaka i dziewczyny przed ślubem) oraz przedmioty (na przykład strony internetowe).

W okazji do grzechu można wyróżnić element obiektywny (na przykład demoralizujący film lub książka, alkohol) oraz subiektywny (predyspozycja osobista do grzechu – skłonność do alkoholu, skłonność do nieczystości).

Można też mówić o okazjach dalszych (ogólny „klimat” sprzyjający grzechowi – prawdopodobieństwo popełnienia grzechu jest małe) lub bliższych (bezpośredni bodziec do popełnienia grzechu ciężkiego – prawdopodobieństwo

²⁶ KKK (nr 1866) na określenie wady lenistwa używa zwrotu ‘znużenie duchowe’.

popęnienia grzechu jest bardzo duże). Chrześcijanin nie może sam dobrowolnie szukać okazji do grzechu ani też trwać w bliskiej okazji. Byłoby to przejawem złej woli lub lekceważenia zagrożenia grzechem.

Jeśli ktoś wie, że w pewnych okolicznościach upada, ma moralny obowiązek unikania tych okoliczności i niewchodzenia w nie dobrowolnie. Jeśli jest to niemożliwe, winien starać się zastosować środki zapobiegawcze (modlitwa, przyjmowanie sakramentów, zachowanie dystansu i czujności). Nie wolno szukać okazji do grzechu. Planowanie grzechu bądź świadome narażanie się na jego popełnienie już jest grzechem.

9. Pokusy do grzechu

Do grzechu prowadzi poddanie się pokusom. Pokusa (impuls wewnętrzny do popełnienia grzechu), jako silne pragnienie grzechu (podnieta zabarwiona uczuciowo), stanowi poważne niebezpieczeństwo popełnienia go²⁷. Jej źródłem jest pożądlivość, demoralizujące towarzystwo oraz szatan (zob. Jk 1,13nn.). Jest silnym pragnieniem popełnienia grzechu, któremu towarzyszy emocjonalne zaangażowanie. Może mieć charakter nagły. Rodzą ją wspomnienia, uświadomione lub nieuświadomione zewnętrzne bodźce, skłonności do grzechu.

Chrześcijanin jest powołany do walki z pokusami. Gdy je przewycięży stanowczym aktem woli, odrzucając zachętę do grzechu, zasługuje przed Bogiem i wzmacnia się moralnie. Gdy idzie za pokusą, dopuszczając się grzechu, popełnia wykroczenie moralne.

Pokusy odzywają się także w ludziach dojrzałych duchowo i świętych. Stąd też należy czuwać, aby nie ulegać pokusom (zob. Mt 26,41). „Błogosławiony mąż, który wytrwa w pokusie, gdy bowiem zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec życia, obiecany przez Pana tym, którzy Go miłują” (Jk 1,12). Najlepszym sposobem walki z pokusami jest odwrócenie uwagi od ich przedmiotu oraz modlitwa. Czasami wymagana jest natychmiastowa zmiana otoczenia lub towarzystwa, skierowanie rozmowy na inny przedmiot.

10. Klasyfikacja grzechów

„Grzechy są bardzo zróżnicowane” (KKK 1852). Mysterium iniquitatis jest rzeczywistością bogatą ze względu na sposoby grzeszenia, przedmiot grzechu oraz świadomość i wolność zaangażowaną w ich popełnianie.

²⁷ Okoliczności mają charakter zewnętrzny. Pokusa rodzi się w sercu człowieka.

Podstawę do rozróżniania grzechów daje nam Objawienie, ukazujące różnorodne przejawy zła oraz jego stopnie. Na podstawie Pisma Świętego można mówić o grzechach śmiertelnych i powszednich.

Stary Testament przytacza katalogi grzechów, które będąc poważnym naruszeniem przymierza z Bogiem, sprowadzają na lud surową karę i gniew Boży. Niektóre z wykroczeń zasługiwały na karę śmierci (zob. Wj 22,12; Kpł 20,2; Pwt 27,15-16; Ez 18,5). Jednocześnie Stary Testament dostrzega prawdę o słabości moralnej nawet ludzi sprawiedliwych (zob. Prz 24,16; Ps 143,2).

O różnorodności i nierówności grzechów mówił sam Chrystus (zob. J 19,11; Mt 7,3; Mt 11,22). W przypowieści o dzierżawcach winnicy Chrystus wymienił kilka rodzajów grzechów (niepłacenie dzierżawy, mordowanie proroków, zamordowanie syna) (Mt 21,33nn.). W Nowym Testamencie, zwłaszcza w listach apostoelskich, znajdujemy katalogi występków, które wykluczają z królestwa Bożego (zob. Mt 25,41-46; 1Kor 6,9-10; Ga 5,19-21; Rz 1,24-32; 1Pt 4,3; 2Pt 2,12-22). Apostoł Paweł, wyliczając grzechy ciężkie, stwierdza z mocą, że „ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają, Królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5,21) oraz „Ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają winni są śmierci” (Rz 1,32).

Św. Jan mówi o dwóch rodzajach grzechu – takim, który sprowadza śmierć, i takim, który jej nie przynosi (zob. 1J 5,16). Podobnie głosił św. Jakub (zob. Jk 1,15).

Spośród wszystkich grzechów w starożytności chrześcijańskiej za najpoważniejsze (śmiertelne dla duszy) uznawano apostazję, zabójstwo i cudzołóstwo. Wykluczały one z komunii z Bogiem i Kościołem.

a) Grzech pierworodny i grzechy osobiste

Grzech pierworodny popełnili pierwsi rodzice w raju, ulegając podszeptom szatana. To grzech nieposłuszeństwa i pychy. Przeszedł on na wszystkich ludzi, z wyjątkiem Chrystusa i Maryi. Powoduje on zranienie (osłabienie) poszczególnych władz (umysłu i woli) i brak łaski uświęcającej. Grzech ten gładzi chrzest.

Grzechy osobiste są to złe czyny popełnione przez poszczególnych ludzi.

b) Grzechy duchowe i cielesne

Grzechy duchowe polegają na niewłaściwym rozkoszowaniu się przyjemnościami duchowymi (na przykład pycha, zarozumiałość, nienawiść). Grzechy cielesne natomiast sprawiają doznania przyjemności w zmysłach (na przykład nieczystość, pijaństwo).

c) Grzechy popełnione myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem

Ze względu na sposób grzeszenia wykroczenia moralne dzielimy na popełnione myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem dobra.

Grzechy myśli stanowią źródło wszystkich innych wykroczeń moralnych (zob. Mt 15,19-20). Są to wyobrażenia zmysłowe, życzenia i pragnienia (łac. *desiderium*) popełnienia zła. Złe myśli mogą być pielęgnowane bez uzewnętrzniania ich (na przykład nienawiść wobec kogoś, pożądanie czynów lubieżnych). Zwykle jednak znajdują swe ujście w próbach popełniania grzechów czynami lub słowami.

Grzechy mowy to zniewagi słowne, bluźnierstwa, przekleństwa, kłamstwa, oszczerstwa oraz namowy do grzechu. Są bardzo szkodliwe, ponieważ nie tylko ujawniają wewnętrzne złe nastawienie do innych osób, ale także stanowią bodziec dla innych grzechów. Brak opanowania języka przynosi wiele szkód zarówno samemu grzesznikowi, jak i tym, którzy go słuchają.

Najpełniejszymi wyrazami wykroczeń moralnych są grzechy popełnione czynem²⁸. Najczęściej wyrastają one z myśli i słów grzesznych. Popełniając je, człowiek angażuje wszystkie swe władze (rozum i wolę oraz uczucia). Grzeszne czyny stanowią również źródło demoralizacji innych.

Grzechy zaniedbania polegają na niedopełnieniu obowiązków, które wynikają z powołania chrześcijańskiego, zadań powierzonych oraz odpowiedzialności zaciągniętej z tytułu przynależności do określonego stanu (człowiek nie wykonuje tego, co powinien). Jeśli zaniedbanie obowiązków prowadzi do poważnych szkód duchowych i materialnych, jest grzechem ciężkim.

d) Grzechy słabości, niewiedzy i złości

Ich specyfikacja ma miejsce według źródła grzechów. Powodem grzechów słabości jest pewna moralna słabość człowieka, podatność na grzech, łatwość ulegania pokusom, wybujała i nieopanowana zmysłowość.

Grzechy popełniane z niewiedzy mają miejsce wtedy, gdy człowiek czyni zło, nie zdając sobie sprawy z tego lub nie znając właściwych wymiarów zła. Nie posiada pełnej świadomości zła (łac. *ignorantia*).

Natomiast grzechy popełnione ze złości (łac. *peccatum malitiae*) są grzechami najcięższymi ze względu na premedytację i całkowitą złą wolę. Człowiek chce popełniać zło, podtrzymywać grzeszne nałogi i wady. Postępuje, kierując się z rozmysłem złą wolą. Taki grzech – rozmyślnie popełniany – jest rodzajem

²⁸ Zob. S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań - Warszawa 1979, s. 32.

perwersji duchowej (zob. 1J 3,8). Dopóki człowiek przewrotnie trwa w swym grzechu, nie ma nadziei, aby nastąpiło nawrócenie. Jedyne specjalna łaska, którą można wyprosić dla zatwardziałego grzesznika może pomóc mu w zerwaniu z grzechem, w którym trwa uporczywie.

e) Grzech przekroczenia i opuszczenia (zaniedbania)

Grzech przekroczenia jest działaniem pozytywnym, mającym na celu złamanie Bożego przykazania. Jest niedostosowaniem się do zakazujących norm moralnych (na przykład Nie zabijaj! Nie kradnij!). Polega na czynieniu tego, czego Bóg wyraźnie zabrania.

Grzech opuszczenia jest zaniedbaniem jakiegoś obowiązku moralnego (nakazu). Takim grzechem jest na przykład brak szacunku dla rodziców (Czcij ojca i matkę swoją!) lub opuszczanie niedzielnej mszy św.

f) Grzechy materialne i formalne

Przez grzechy materialne rozumie się w teologii moralnej wykroczenia popełnione w sposób nieświadomy i niedobrowolny. Grzesząc, ktoś nie wie, że czyni źle. Z punktu widzenia subiektywnego nie popełnia on grzechu. Obiektywnie biorąc, to co robi jest grzechem.

Grzechy formalne natomiast są czynami złymi w pełnym tego słowa znaczeniu. Człowiek popełnia je świadomie i dobrowolnie²⁹.

g) Grzech śmiertelny i grzech powszedni

W tradycji teologicznomoralnej zakorzenił się dwuczłonowy podział grzechów na śmiertelne (ciężkie) i powszednie (lekkie). Ma on swe uzasadnienie w przekazie biblijnym zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu³⁰.

Św. Augustyn nazywał grzechy śmiertelne *letalia* lub *mortifera crimina*.

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

²⁹ Zob. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej...*, s. 99.

³⁰ Zob. *Reconciliatio...*, nr 17.

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 siłą³¹.

Na temat grzechu śmiertelnego wypowiada się *Katechizm Kościoła katolickiego*.

„Grzech śmiertelny – podobnie jak miłość – jest radykalną możliwością wolności ludzkiej. Pociąga on za sobą utratę miłości i pozbawienie łaski uświęcającej, to znaczy stanu łaski. Jeśli nie zostanie wynagrodzony przez żal i Boże przebaczenie, powoduje wykluczenie z Królestwa Chrystusa i wieczną śmierć w piekle; nasza wolność ma bowiem moc dokonywania wyborów nieodwracalnych, na zawsze” (KKK1861).

Istota grzechu śmiertelnego (ciężkiego) polega na tym, że niszczy życie łaski w duszy. Grzech ten sprawia, że człowiek zrywa komunie z Bogiem, odwracając się od Niego jako najwyższego celu i dobra³². Jest to akt, poprzez który człowiek całkowicie świadomie i dobrowolnie odrzuca Boga, łamie Jego przykazania i zwraca się ku stworzeniom. Dotyczy on materii poważnej (ciężkiej). Jest przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy ważnej.

Aby można było zakwalifikować grzech jako śmiertelny (nazwa ta akcentuje zerwanie więzi z Bogiem i duchowe uśmiercenie człowieka) lub ciężki (nazwa ta akcentuje powagę materii grzechu – nie może chodzić tu o „głupotę”, ale o poważne naruszenie porządku moralnego), muszą być spełnione następujące warunki: pełna świadomość działania, całkowita (wolna) zgoda na grzech, poważna materia grzechu (zob. KKK 1857).

Pełna świadomość czynu (pełne poznanie) zachodzi wtedy, gdy rozum w pełni funkcjonuje i człowiek ma świadomość czynu oraz jego wartości moralnej. Grzesznik musi posiadać wiedzę o grzesznym charakterze czynu, musi wiedzieć, że wykracza przeciwko przykazaniom Bożym. W swoim sumieniu zdaje sobie sprawę z tego, że to, czego się dopuszcza, nie podoba się Bogu i jest zabronione prawem moralnym. Bywa, że człowiek nie posiada dostatecznego stopnia świadomości (działanie w półśnie, w stanie lekkiego zamroczenia, w upojeniu alkoholowym, w stanie silnego wzburzenia emocjonalnego, pod wpływem wielkiego strachu). Zakłada się pełną świadomość zła u recydywistów i grzeszników zatwardziałych. Do pełnej świadomości działania wymagana jest uwaga ze

³¹ Tamże.

³² Zob. S. Witek, *Sakrament pojednania...*, s. 48.

strony podmiotu czynu (gdyż zdarza się, że ktoś postępuje w silnym roztargnieniu a w sytuacji, gdyby zwrócił baczniejszą uwagę na to, co robi, nie popełniłby tego czynu).

Drugim warunkiem grzechu śmiertelnego jest całkowita zgoda działającego. Polega ona na decyzji woli, która dokonuje wyboru złego czynu, pomimo ostrzeżeń prawidłowo ukształtowanego i wrażliwego sumienia. Człowiek nie może działać pod wpływem przymusu zewnętrznego (przemoc). O grzechu stanowi wolny, osobisty wybór.

Trzecim warunkiem grzechu ciężkiego jest poważna materia grzechu. Istnieją czyny ludzkie, które same w sobie są wielką niegodziwością lub wyrządzają innym wielką krzywdę. Wykroczenia zawsze ciężkie przedmiotowo (łac. *peccata gravia ex toto genere*) to: grzechy wprost godzące w Boga³³, przynoszące poważną szkodę osobie ludzkiej³⁴ lub społeczności³⁵.

Grzechy śmiertelne nie stanowią jednorodnej rzeczywistości. Wśród nich jedne mogą być cięższe od drugich, chociaż fundamentalnie wszystkie zasługują na karę wieczną.

Grzech powszedni (łac. *peccatum veniale*) jest pewnym nieładem moralnym, niewiernością Bogu w rzeczach mało ważnych. Grzechy powszednie nie niszczą w duszy życia nadprzyrodzonego (nie pozbawiają łaski uświęcającej). Nie odrywają od Boga. Mogą dotyczyć rzeczy ważnych, ale brakuje im jednego z istotnych warunków – świadomości i dobrowolności grzeszącego. Grzechy powszednie zasługują na zwykłą karę doczesną, to znaczy częściową i możliwą do odpokutowania na ziemi lub w czyśćcu.

Niektórzy współcześni teologowie proponują podział grzechów na śmiertelne, ciężkie i powszednie, uważając, że za grzechy oddzielające od Boga (sprawdzające śmierć duchową na grzesznika) należy uznać tylko te działania, które wprost zwracają się przeciwko Bogu i są wyrazem opcji fundamentalnej, w której człowiek jednoznacznie odrzuca Boga. Takimi grzechami byłyby na przykład bluźnierstwo i apostazja. Grzechy ciężkie natomiast, chociaż stanowią poważne wykroczenie moralne, nie będąc wprost zwrócone przeciwko Bogu, nie powodują zerwania jedności z Nim.

W odpowiedzi na te propozycje Kongregacja Doktryny Wiary w Deklaracji wydanej 29 XII 1975 r. stwierdziła:

³³ Na przykład bałwochwalstwo, bluźnierstwo, magia, czary, apostazja, wykroczenia przeciwko cnotom teologicznym.

³⁴ Na przykład zabójstwo, aborcja, samobójstwo, kradzież tego, co służy do przeżycia.

³⁵ Na przykład akty terrorystyczne, sianie nienawiści i podziałów społecznych, pozbawianie innych środków do życia.

„Niektórzy posunęli się nawet do twierdzenia, że za grzech śmiertelny, odłączający człowieka od Boga, należy uważać tylko bezpośrednie i formalne odrzucenie wezwania Bożego, lub gdy ktoś, nastawiony egoistycznie, całkowicie świadomie i dobrowolnie wyklucza miłość bliźniego. Twierdzą oni mianowicie, że tylko w tym wypadku zachodzi «wybór podstawowy» (*optio fundamentalis*), to znaczy decyzja woli, która angażuje całą osobę ludzką i której wymaga się do zaistnienia grzechu śmiertelnego; przez ten bowiem wybór człowiek z głębi swojej osobowości zajmuje lub uznaje jakąś zasadniczą postawę wobec Boga lub ludzi. Uważają oni, że przeciwnie ma się rzecz z tak zwanymi czynami «peryferyjnymi», zaprzeczając na ogół istnieniu w nich wyboru rozstrzygającego. Czyny peryferyjne nie zmieniają według nich wyboru podstawowego, i to tym mniej, że najczęściej pochodzą z przyzwyczajenia. Mogą one osłabić wybór podstawowy, jednak nie w takim stopniu, by zupełnie go przekreśliły. Według tych autorów zmiana wyboru podstawowego w stosunku do Boga trudniej zachodzi w sferze życia seksualnego, gdzie człowiek na ogół nie narusza porządku moralnego jakimś aktem w pełni wolnym i świadomym, lecz raczej pod wpływem swojej namiętności, ze słabości lub niedojrzałości, a niekiedy także z powodu fałszywego mniemania, że w ten sposób świadczy o swojej miłości wobec bliźnich. Do tych przyczyn często dodaje się nacisk środowiska społecznego.

Wybór podstawowy rzeczywiście w sposób ostateczny określa odpowiednio dyspozycję moralną człowieka. Można go jednak gruntownie zmienić poszczególnymi aktami, zwłaszcza gdy te – jak zdarza się często – już zostały przygotowane uprzednimi czynnościami spełnionymi w sposób bardziej powierzchowny. W każdym razie, twierdzi się niesłusznie, że poszczególne akty nie wystarczają do popełnienia grzechu śmiertelnego.

Według nauki Kościoła grzech śmiertelny, który polega na przeciwstawieniu się Bogu, nie zawiera się tylko w samym formalnym i bezpośrednim odrzuceniu przykazania miłości. Znajduje się on także w tym sprzeciwie wobec prawdziwej miłości, jaki niesie z sobą wszelkie dobrowolne przekroczenie każdego prawa moralnego w rzeczy ważnej.

Sam Chrystus wskazał podwójne przykazanie miłości jako podstawę życia moralnego. Na tym przykazaniu *opiera się całe prawo i prorocy*, dlatego obejmuje inne przykazania szczegółowe. I rzeczywiście, pytającemu młodzieńcowi: «Co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie

wieczne?» Jezus odpowiedział: «Jeśli chcesz osiągnąć życie wieczne, zachowaj przykazania... Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie zeznawaj fałszywie, czcij ojca i matkę oraz miłuj swego bliźniego jak siebie samego».

Człowiek grzeszy więc śmiertelnie nie tylko wtedy, gdy jego czyn pochodzi z bezpośredniej pogardy Boga i bliźniego, lecz także wówczas, gdy świadomie i dobrowolnie – z jakiegokolwiek przyczyny – wybiera to, co jest poważnym nieporządkiem moralnym. W tym bowiem wyborze – jak wyżej zostało powiedziane – jest już zawarta pogarda przykazania Bożego: człowiek odwraca się od Boga i traci miłość. A przecież według tradycji chrześcijańskiej i nauki Kościoła oraz wskazań rozumu, porządek moralny w obrębie ludzkiej płciowości obejmuje dobra życia ludzkiego tak wielkiej wartości, że jakiegokolwiek bezpośrednie naruszenie tego porządku jest obiektywnie wykroczeniem ciężkim³⁶.

h) Grzechy w dziedzinie religijnej, społecznej, środowiskowej i osobowej

Grzechy w dziedzinie religijnej są to wykroczenia skierowane przeciwko najważniejszemu przykazaniu: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest najważniejsze i pierwsze przykazanie” (Mt 22,37). Można grzeszyć w dziedzinie obowiązków religijnych wprost lub pośrednio.

Bezpośrednio grzeszy człowiek przeciwko Trójcy Świętej w Jej Osobach lub przymiotach. Są to grzechy podważające wiarę, nadzieję i miłość oraz postawę religijności lub akty kultu. Wśród grzechów wprost popełnionych przeciwko Bogu na szczególną wzmiankę zasługują grzechy przeciwko Duchowi Świętemu. Poważnym wykroczeniem moralnym w dziedzinie wiary i miłości do Boga jest porzucenie Boga, przeciwstawianie się prawdom chrześcijańskim z motywu buntu, zatwardziałości i zuchwalstwa, celowe grzeszenie w nadziei odpuszczenia grzechów.

Pośrednio grzechy przeciwko Bogu godzą w świętość osób i rzeczy poświęconych Bogu na własność. Osoby i rzeczy reprezentują świętość Boga. Chodzi tu przede wszystkim o Matkę Bożą, świętych i aniołów, przedmioty kultu, miejsca i czasy święte, praktyki religijne. Grzechem jest wyszydzanie praktyk religijnych, naśmiewanie się z osób i rzeczy świętych oraz wykorzystywanie przedmiotów kultu jako amuletów, posługiwanie się nimi w obrzędach magicznych.

³⁶ Kongregacja Doktryny Wiary, *Deklaracja Persona Humana*, nr 10.

Trzecią grupę wykroczeń moralnych w obszarze obowiązków religijnych stanowią grzechy przeciwko Kościołowi oraz wspólnotom religijnym. Grzechem jest brak posłuszeństwa kompetentnej władzy kościelnej, odrzucanie nauczania papieża i kolegium biskupów, brak troski o dobro Kościoła jako wspólnoty³⁷. Grzechem jest również łamanie prawa wolności religijnej i brak szacunku do wyznawców innych religii oraz ich miejsc kultu.

W dziedzinie obowiązków społecznych człowiek grzeszy, kiedy nie dopełnia zobowiązań wobec Narodu, Ojczyzny, państwa (chodzi na przykład o oszustwa podatkowe³⁸, brak udziału w wyborach, lekceważenie symboli państwowych i narodowych). Także w relacjach międzyosobowych może występować grzech (niewłaściwe odniesienie do rodziców, dzieci, krewnych, współpracowników, podwładnych, interesantów, znajomych i obcych). Przejawia się on w braku poszanowania godności bliźniego oraz w niedopełnieniu obowiązków zawodowych i rodzinnych. Grzech w kontaktach z innymi ludźmi przejawia się przede wszystkim jako niedopełnienie wymogu sprawiedliwości i solidarności społecznej.

Grzechy w dziedzinie obowiązków osobowych dzielimy na grzechy dotyczące ludzkiej duchowości oraz zmysłowości. W pierwszym obszarze grzechami są głupota życiowa i zaniedbanie rozwoju intelektualnego, moralnego, duchowego i religijnego, bezmyślność i lekkomyślność w działaniu, beczynność i ośpienie duchowe. Człowiek grzeszy, kiedy nie dba o rozwój swej duchowości, kiedy godzi się na nijakość swego życia, bezideowość i próżność. W dziedzinie zmysłowości człowieka grzech polega na podporządkowaniu się pragnieniom cielesnym. Jest brakiem umiarkowania i powściągliwości. Grzechami w dziedzinie zmysłowości są najczęściej grzechy w dziedzinie seksualnej, nieumiarkowanie w spożywaniu pokarmów, nadużywanie napojów alkoholowych, zaniedbanie higieny psychiczno-fizycznej i leczenia, marnotrawienie sił na niegodziwe rozrywki lub ryzykowne zachowania, które mogą doprowadzić do kalectwa lub śmierci.

i) Grzechy osobiste i społeczne

„Grzech w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, nie zaś aktem grupy czy wspólnoty”³⁹. W decyzji o grzesznym działaniu bierze udział rozum i wola człowieka. Jest on autorem grzechu – jego podmiotem. Grzech jest zatem czynem osoby. Nie można zdejmować z niej odpowiedzialności za grzech, przenosząc go na struktury społeczne lub na grupy.

³⁷ Zob. V przykazanie Kościelne w nowej wersji.

³⁸ Zob. R. Frattalone, *Pastorale del sacramento della penitenza*, Torino 1995, s. 182-184.

³⁹ *Reconciliatio...*, nr 16.

Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* wskazał na trzy znaczenia pojęcia ‘grzech społeczny’, które upowszechniło się w teologii posoborowej. Po pierwsze, grzech ma charakter społeczny, ponieważ „ze względu na ludzką solidarność, równie tajemniczą i niepojętą, co rzeczywistą i konkretną, grzech każdego człowieka w jakiś sposób dotyka innych. [...] Innymi słowy, nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, 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 rodzinę ludzką”⁴⁰.

Drugie znaczenie grzechu społecznego polega na tym, że niektóre grzechy stanowią zamach na dobro bliźniego, są bezpośrednio lub pośrednio skierowane przeciwko innym ludziom. „Są one obrazą Boga, ponieważ obrażają bliźniego. [...] 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”⁴¹. Grzechy społeczne mogą być popełniane przez przywódców politycznych, ekonomicznych, związkowych jako wystąpienia przeciwko dobru wspólnemu lub świadome akty zaniedbania tego dobra.

W trzecim znaczeniu, według Jana Pawła II, grzech społeczny „dotyczy stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi. Stosunki te nie zawsze są zgodne z zamysłem Boga, który pragnie, aby na świecie panowała sprawiedliwość, wolność i pokój jednostek, grup i narodów”⁴². Grzech ten polega zatem na budowaniu struktur opresji, zniewolenia, systemów totalitarnych, odbierającym jednostkom i narodom ich prawa, na wykorzystywaniu słabszych przez silniejszych. Są to zachowania zbiorowe (grup społecznych lub nawet całych narodów) niesprawiedliwe i krzywdzące innych. Grzech społeczny polega na budowaniu struktur zła i wikłania w je jednostek i społeczności (systemy totalitarne). „Grzechy powodują powstawanie sytuacji społecznych i instytucji przeciwnych dobroci Bożej. «Struktury grzechu» są wyrazem i skutkiem grzechów osobistych. Skłaniają one z kolei ich ofiary do popełniania zła” (KKK 1869).

j) Grzechy cudze

Przez grzechy cudze rozumiemy grzechy, w których chociaż osobiście nie uczestniczymy (sami ich nie popełniamy), to mamy wpływ na popełnienie zła

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

przez inną osobę. „Grzech jest czynem osobistym; co więcej, ponosimy odpowiedzialność za grzechy popełnione przez innych, gdy w nich współdziałamy” (KKK 1868). Jest to działanie będące wyrazem solidarności w grzechu. Może ono przybierać następujące formy: nakazywania popełnienia grzechu (na przykład dzieciom, podwładnym, domownikom); doradzania jak popełnić grzech (udzielania wskazówek); zgadzania się na popełnienie zła (zezwolenie na grzech); pochwalania grzechu popełnionego przez inną osobę (pochwalanie grzechu jako takiego lub czyjegoś działania); pomagania czynnego w popełnieniu grzechu (na przykład dostarczanie informacji umożliwiających popełnienie kradzieży); pobudzania (prowokowania innych do grzechu, na przykład nieskromne rozmowy, wyuzdane zachowanie); bronięcia (usprawiedliwiania) grzechu popełnionego przez innych (na przykład ochranianie grzeszącego); milczenia w grzechach cudzych dla świętego spokoju (gdy na przykład ma się obowiązek z racji zajmowanej pozycji upominania, przestrzegania, zniechęcania do zła); niekarania grzechów (zapewnienie bezkarności grzeszącym).

„Chrześcijanin winien czuć się odpowiedzialny za zbawienie swoich bliźnich, zwłaszcza najbliższych. Dlatego też nie może być mu obojętne to, w jaki sposób żyją. Nie może akceptować grzechu, zwłaszcza ciężkiego, w swoim życiu osobistym oraz wspólnotowym. Winien na grzech zareagować. Jeśli tego nie uczyni, w pewien sposób czyni się współsprawcą grzechu. Reagowanie na grzech wymaga odwagi, taktu i miłości. Nie może być pełnym pychy upomnieniem, ale dobrą radą, ostrzeżeniem braterskim, zachętą do odrzucenia zła. Do troski o zbawienie bliźnich i upomnienia braterskiego zobowiązuje nas sam Chrystus (zob. Mt 18,15-18) oraz św. Paweł (1Tes 5,14)”⁴³.

k) Grzechy wołające o pomstę do nieba

Najcięższe grzechy surowo potępiane i karane przez Boga nazywane są „grzechami wołającymi o pomstę do nieba” (zob. KKK 1867). Biblia wspomina o zabójstwie sprawiedliwego Abla, którego „krew wołała z ziemi do Boga” (Rdz 4,10); o grzechu Sodomitów (zob. Rdz 16,20-21); o niesprawiedliwym i krzywdzącym traktowaniu wdów i sierot (zob. Wj 22,22-23), o zabieraniu lub nieuczciwym wypłacaniu zapłaty za wykonaną pracę (zob. Pwt 24,14-15; Jk 55,4).

Grzechy te były obmierzone w oczach Boga i zasługiwały na bezwzględne ukaranie.

⁴³ Hasło: *Grzechy cudze*, w: „Ilustrowany leksykon wiedzy religijnej”, Z. Sobolewski (red.), Warszawa 2010, s. 195.

l) Grzechy przeciwko Duchowi Świętemu

O grzechu przeciwko Duchowi Świętemu uczy sam Chrystus. „Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone” (Mt 12,31; zob. także Mk 3,28-29; Łk 12,10). Oznacza to radykalne zanegowanie wiary i nawrócenia. To szczególna forma zatwardziałości serca, z jaką spotkał się Chrystus u faryzeuszy, którzy pomimo oczywistości znaków odrzucali Jego naukę. Jest to postawa przewrotności, polegająca na uporczywym odrzucaniu łaski Bożej.

Człowiek dopuszcza się grzechu (bluźnierstwa) przeciwko Duchowi Świętemu przez zuchwałe popełnianie grzechów z nadzieją, że Bóg miłosierny mu je odpuści bez konieczności skruchy i nawrócenia (pycha i zadufanie). Grzesznik żyje w przekonaniu, że miłosierdzie Boże musi go ogarnąć (zuchwała pewność zbawienia), a on niczego nie musi zrobić w tym kierunku, by się nawrócić.

Grzech przeciwko Duchowi Świętemu wyraża się także w postawie przeciwnej – w rozpaczliwym wątpleniu w Boże miłosierdzie i w trwaniu w grzechach. Grzesznik odkłada pokutę i swe nawrócenie na czas nieokreślony.

Grzechem przeciwko Duchowi Świętemu jest zazdrośczenie innym łaski Bożej (zawiść duchowa).

„Do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu Kościół zalicza również sprzeniewierzenie się wewnętrznie uznanym prawdom wiary i zwalczanie ich, zazdrośczenie innym łaski Bożej. Grzechy te wyrażają upór grzesznika i zamykają mu drogę do zbawienia. Wykluczają one postawę ufności w miłosierdzie Boże i negują chęć pojednania z Bogiem. Prowadzą do zatwardziałości serca i zamknięcia się na działanie łaski Bożej. Są znakiem braku dobrej woli ze strony grzesznika i dlatego nie mogą być odpuszczone. Mówiąc o grzechach przeciwko Duchowi Świętemu, należy podkreślić to, że popełniający je człowiek sam sobie zamyka drogę do Boga i odrzuca możliwość pojednania z Bogiem. Konsekwencją grzechów przeciwko Duchowi Świętemu jest utrata zbawienia”⁴⁴.

m) Grzechy zewnętrzne i wewnętrzne

Grzechy zewnętrzne uwidaczniają się w czynach. Można je dostrzec, obserwując działanie grzesznika (na przykład kradzież, kłótnia). Są to czyny i słowa, poprzez które ujawnia się grzeszne postępowanie. Natomiast grzechy wewnętrzne dokonują się w sercu człowieka. Występują one jako grzeszne pragnienie

⁴⁴ Hasło: *Grzechy przeciwko Duchowi Świętemu*, w: „Ilustrowany leksykon...”, Z. Sobolewski (red.), s. 195.

(pożądanie grzechu), grzeszne upodobanie w złu (grzesznik wyobraża sobie zło jako coś przyjemnego i wartościowego) oraz niegodziwa radość (zadowolenie, grzeszne rozkoszowanie się grzechem, przyjemne rozpamiętywanie popełnionego czynu). Zadowolenie może rodzić się z popełnionego zła przez siebie lub innych, sposobu grzeszenia lub skutków, jakie grzech przynosi.

W grzechach tych wielkość winy moralnej mierzy się stopniem aprobaty dla zła moralnego.

11. Skutki grzechów

Grzech śmiertelny (ciężki) skutkuje utratą łaski uświęcającej. Zadaje śmierć życiu nadprzyrodzonemu człowieka. „Grzech śmiertelny niszczy miłość w sercu człowieka wskutek poważnego wykroczenia przeciwko prawu Bożemu; podsuwając dobra niższe, odwraca go od Boga, który jest jego celem ostatecznym i szczęściem” (KKK 1855). Powoduje także utratę cnót wlnych i darów Ducha Świętego, które są nierozdzielnie związane z łaską. Kolejnym skutkiem grzechu ciężkiego jest strata wszystkich zasług zgromadzonych w stanie łaski uświęcającej (przed grzechem). Grzesznika nękają wyrzuty sumienia. Wpada w niewolę namiętności, zamyka się na Boga, przeżywa trudności w modlitwie. Poddaje się władzy szatana. Grzesznik traci również możliwość zasługiwania przed Bogiem w stanie grzechu. Konsekwencją grzechu ciężkiego jest kara wieczna (potępienie).

„Grzech powszedni pozwala trwać w miłości, chociaż ją obraża i rani” (KKK 1855). Nie można również lekceważyć grzechów powszednich (lekkich), gdyż utrudniają człowiekowi wykonywanie czynów cnotliwych. Powodują utratę aktualnych łask Bożych. Poprzez grzechy lekkie człowiek staje się podatny na pokusy popełnienia grzechów ciężkich. Mogą one prowadzić do powstania wad i grzechów ciężkich. Grzechy lekkie sprawiają, że człowiek zasługuje na kary doczesne i cierpienia w czyśćcu. Wprawdzie nie niszczą one komunii z Bogiem, ale przyćmiewają piękno duszy.

Chrześcijanin kochający Boga z całego serca i pragnący wzrastać w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem będzie starał się unikać nawet grzechów lekkich.

Podsumowanie

Człowiek jest istotą zdolną do miłości Boga i bliźnich i do jej odmowy. Na mocy posiadanej wolności może dokonywać grzesznych wyborów, rozumianych zarówno jako wybór podstawowy, kierunkujący całe jego życie, jak też wybory jednostkowe (poszczególne działania). Jest istotą powołaną do świętości. Może

wzrastać w komunii z Bogiem poprzez akty wiary, nadziei i miłości oraz dążenie do doskonałości moralnej dzięki łasce Bożej.

Jednocześnie – przekonuje nas o tym codzienne doświadczenie zarówno jednostek, jak i całych społeczności – człowiek jest istotą zdolną do grzechu, dobrowolnie wchodzącą w misterium iniquitatis. Człowiek też, poprzez trud nawrócenia i pokuty, może powrócić do Boga.

Odpowiedzią Boga na nędzę moralną człowieka jest przebaczenie i dar pojednania (misterium pietatis). Człowiek dostępuje go w zwyczajny sposób w sakramencie pokuty i pojednania, dzięki mocy Chrystusa, który uczynił ten sakrament skutecznym znakiem miłosierdzia i przebaczenia.

Riassunto

Uomo odierno spesso non capisce che cos'è il peccato? Tante volte parlando dei peccati usiamo linguaggio che sembra più estetico che etico/teologico. La visione del peccato, presente nella cultura contemporanea e diffusa anche tra i credenti, talvolta sembra falsa, povera o addirittura ridicola e perciò poco utile per descrivere in modo sufficiente tutta la realtà del male.

L'articolo descrive realtà del peccato cercando di recuperare dimensioni più significativi della realtà del male nell'uomo. Partendo dal declino della consapevolezza del peccato, descritto nel magistero degli ultimi papi, si cerca rispondere alla domanda: che cos'è il peccato? dove cercare la sua origine? e quali sono le sue conseguenze per la nostra vita terrena ed eterna?

L'articolo presenta visione biblica del peccato e il modo di presentazione del male nella tradizionale e odierna teologia morale.

Soprattutto si sottolinea la dimensione religiosa di misterium iniquitatis – che è una realtà non comprensibile senza chiaro riferimento alla misericordiosa figura di Dio, del senso religioso del cammino d'uomo e della sua ultima e decisiva predestinazione. Insomma: non possiamo mai comprendere il mistero del male presente nell'uomo senza prendere in considerazione la storia di salvezza, anzitutto il mistero della morte e risurrezione di Cristo.

Grazie alla misericordia divina, il mistero del peccato dell'uomo si trasforma nel mistero della pietà. Così la visione cristiana del peccato non porta ansia e paura appesantita dal pessimismo e mancanza di speranza. Il mistero del perdono offertoci nel sacramento della penitenza da Cristo Risorto ci ridona la forza di sentirci peccatori però riconciliati ed amati da Dio. Perciò la Chiesa, in Sabato Santo, con piena voce canta l'inno di gloriosa vittoria": "O felice colpa", lodando non peccato ma Cristo Redentore.

ks. Zbigniew Sobolewski
PWT Warszawa

Mysterium pietatis odpowiedzią Boga na grzech

Mysterium iniquitatis rozpoczęło się w raju i trwa po dziś dzień, znacząc historię człowieka grzechem i cierpieniem, jakie wnosi w życie jednostek i społeczności. Bożą odpowiedzią na nędzę człowieka i wołanie o wybawienie od zła stanowi mysterium pietatis. W Chrystusie Bóg okazał grzesznikom swe miłosierdzie. Mocą Jego ofiary krzyżowej dokonało się dzieło pojednania i uświęcenia. Chrystus ofiarował Kościołowi ten dar Bożego przebaczenia i łaski, ustanawiając po swoim zmartwychwstaniu sakrament pokuty i pojednania.

W niniejszym artykule podejmiemy refleksję nad sakramentem pokuty i pojednania jako zwyczajnym sposobem uzyskiwania przebaczenia grzechów. Najpierw omówimy pojęcie i nazwy tego sakramentu, a następnie przedstawimy syntetycznie historię kształtowania się dyscypliny pokutnej w Kościele. Pozwoli nam to głębiej wniknąć w istotę sakramentu pokuty oraz jego konieczność w naszym wzrastaniu w komunii z Bogiem.

1. Pojęcie pokuty i nazwy sakramentu pokuty i pojednania

Św. Grzegorz z Nazjanzu nazywał pokutę „pracowitym chrztem lub obmyciem łzami” (łac. *baptismus laboriosus – lavacrum lacrimarum*).

Św. Klemens Aleksandryjski uczył o pokucie, że jest drugim chrztem – drogą odrodzenia (*secundus baptismus seu iterata generatio*). Dla Tertuliana pokuta była drugą deską ratunku po upadku (łac. *secunda tabula post naufragium*). Św. Ambroży uczył, że Kościół ma wodę chrztu i łzy pokuty. Izydora z Sewilli (ok. 566-636) posługiwał się terminem *sacramentum poenitentiae* (sakrament pokuty). Sakramentarz gelazjański używał zwrotów *reconciliatio et sacramentum reconciliationis* (pojednania i sakrament pojednania) na oznaczenie pojednania

z Bogiem i bliźnimi. W powszechne użycie nazwy *poenitentia* i *sacramentum poenitentiae* weszły w XII w. dzięki Piotrowi Lombardowi¹.

Wyrazem pokuta (łac. *poenitentia*, *paenitentia*, gr. *metanoia*) posługujemy się na określenie cnoty moralnej (łac. *virtus poenitentiae*), sakramentu pokuty (*sacramentum poenitentiae*) oraz istotnej jego części, jaką stanowi zadośćuczynienie (*paenitentia* – pokuta sakramentalna).

Przez cnotę pokuty rozumiemy sprawność, dzięki której człowiek żałuje za swe grzechy wobec Boga i postanawia poprawę. Podmiotem pokuty jest grzesznik (bliższym podmiotem jego wola). Przedmiot formalny (racja, z powodu której pokutujemy) stanowi grzech, rozumiany jako domagająca się wynagrodzenia obraza Boga, a przedmiotem materialnym (to, za co pokutujemy) są grzechy osobiste.

Można mówić o pokucie wewnętrznej i zewnętrznej.

„Pokuta wewnętrzna jest radykalną przemianą całego życia, powrotem, nawróceniem się do Boga całym sercem, zerwaniem z grzechem, odwróceniem się od zła z odrazą popełnionych przez nas złych czynów. Pokuta wewnętrzna zawiera jednocześnie pragnienie i postanowienie zmiany życia oraz nadzieję na miłosierdzie Boże i ufność w pomoc Jego łaski. Temu nawróceniu serca towarzyszy zbawienny ból i smutek serca, który ojcowie Kościoła nazywali smutkiem duszy (*animi cruciatus*) i skrucą serca (*compunctio cordis*)” (KKK 1431).

Chrześcijanin, świadom świętości Boga oraz wielkości obrazy, jaką wyrządza grzech, winien pielegnować w sobie ducha pokuty, który inspiruje dzieła pokutne.

Pokuta uzewnętrznia się poprzez znaki, gesty i czyny pokutne, podejmowane w celu zadośćuczynienia Bogu za grzechy. Są nimi: modlitwy, umartwienia cieleśne (posty, wyrzeczenie się przyjemności i godziwych rozrywek) oraz jałmużna.

W drugim znaczeniu pokutą określamy sakrament pokuty i pojednania, ustanowiony przez Chrystusa jako zwyczajna droga nawrócenia i pojednania. Jest on pierwszym darem Zmartwychwstałego, wysłużonym przez mękę i śmierć na krzyżu i ofiarowanym wspólnocie uczniów. To sakrament wyzwolenia od grzechu i powrotu do Ojca i do wspólnoty zbawionych (Kościoła). Jest to sakrament uzdrowienia, poprzez który Chrystus kontynuuje dzieło duchowego odrodzenia grzeszników i przywracania jedności pomiędzy nimi a Bogiem oraz Kościołem.

¹ M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 1999, s. 12.

Katechizm Kościoła katolickiego nazywa ten sakrament sakramentem pokuty i pojednania. Wymienia również inne nazwy, odsłaniając bogactwo tego sakramentu:

„Nazywa się go ‘sakramentem nawrócenia’, ponieważ urzeczywistnia w sposób sakramentalny wezwanie Jezusa do nawrócenia, drogę powrotu do Ojca, od którego człowiek oddalił się przez grzech. Nazywa się go ‘sakramentem pokuty’, ponieważ ukazuje osobistą i eklezjalną drogę nawrócenia, skruchy i zadośćuczynienia ze strony grzesznego chrześcijanina. Nazywa się go ‘sakramentem spowiedzi’, ponieważ oskarżenie – spowiedź z grzechów przed kapłanem jest istotnym elementem tego sakramentu. Sakrament ten jest również „wyznaniem” i uwielbieniem świętości Boga oraz Jego miłosierdzia wobec grzesznego człowieka. Nazywa się go ‘sakramentem przebaczenia’, ponieważ przez sakramentalne rozgrzeszenie wypowiedziane słowami kapłana Bóg udziela penitentowi «przebaczenia i pokoju». Nazywa się go ‘sakramentem pojednania’, ponieważ udziela grzesznikowi miłości Boga przynoszącej pojednanie: «Pojednajcie się z Bogiem» (2Kor 5,20). Ten, kto żyje miłosierną miłością Boga, jest gotowy odpowiedzieć na wezwanie Pana: «Najpierw idź i pojednaj się z bratem twoim» (Mt 5,24)” (KKK 1423-1424).

Termin pokuta oznacza w trzecim znaczeniu zadośćuczynienie, będące istotną i integralną częścią sakramentu pokuty i pojednania.

2. Skutki sakramentu pokuty i pojednania

Sakrament pokuty i pojednania osiąga skutek poprzez sam fakt spełnienia czynności (łac. *ex opere operato*), „czyli mocą zbawczego działania Chrystusa, dokonanego raz na zawsze” (KKK 1128). „W chwili, gdy sakrament jest celebrowany zgodnie z intencją Kościoła, moc Chrystusa i Jego Ducha działa w nim i przez niego, niezależnie od osobistej świętości szafarza. Skutki sakramentów zależą jednak także od dyspozycji tego, kto je przyjmuje (zob. KKK 1128). Podkreślenie, że skutki sakramentów nie są uzależnione od osobistej świętości i zasług szafarza, stanowi katolicką odpowiedź na heretyckie twierdzenia, uzależniające otrzymanie łaski uświęcającej od świętości szafarza sakramentu.

Sakrament pokuty i pojednania, ustanowiony przez Chrystusa jako Boża odpowiedź na nędzę moralną i grzech człowieka, ma na celu odpuszczenie (zglądzenie) grzechów. Nie polega ono na unicestwieniu grzechów w sensie

zjawiskowym². Nie można zmienić historii: coś, co się wydarzyło, jest nieodwracalne. Pozostają wspomnienia zapisane w pamięci, której Bóg nie resetuje w człowieku. Niemniej jednak, Bóg może uwolnić człowieka od jego grzechów, gładząc je poprzez sakrament pokuty. Człowiek odzyskuje świętość poprzez nawrócenie, które dokonuje się sakramentalnie.

W sakramencie pokuty kapłan rozgrzesza penitenta ze wszystkich grzechów ciężkich, wyznanych i tych, o których w dobrej wierze nie pamięta. Nie ma możliwości odpuszczenia częściowego grzechów ciężkich (jeden grzech zostaje darowany, drugi zaś nie). Odpuszcza się wraz z grzechami lekkimi wszystkie grzechy powszednie. Konsekwencją uwolnienia od grzechów ciężkich jest odzyskanie łaski uświęcającej.

Ci, którzy przyjmują sakrament pokuty w stanie łaski uświęcającej nie otrzymują odpuszczenia grzechów ciężkich (bo takich nie mają), ale przebaczenia grzechów powszednich. Skutkiem sakramentu pokuty jest wtedy pomnożenie łaski uświęcającej i umocnienie w miłości Bożej.

Odpuszczenie grzechów ciężkich sprawia, że człowiek odzyskuje łaskę Bożą i wraca do komunii z Bogiem. Następuje więc pojednanie z Bogiem (zob. KKK 1468), którego widzialnym wyrazem jest możliwość przystępowania do Eucharystii. Dzięki temu sakramentowi więc człowiek zmartwychwstaje duchowo i może wejść na nowo w miłosny dialog z Bogiem. Zostaje usunięta przeszkoda oddzielająca świętego Boga od grzesznika.

Drugim ważnym skutkiem sakramentu pokuty jest pojednanie z Kościołem. Grzech zrywa braterską wspólnotę, można powiedzieć wyobcowuje grzesznika w Kościele, a sakrament pojednania przywraca komunie z Kościołem – wspólnotą zbawionych. Człowiek otrzymuje udział w dobrach duchowych Kościoła oraz w pełni uczestniczy w świętych obcowaniu. Uwolnienie penitenta od grzechów jest również uzdrowieniem ran, które poprzez swój grzech zadał wspólnocie Kościoła. Tak, jak grzech miał negatywne skutki społeczne, podobnie pojednanie z Bogiem i Kościołem oddziałuje pozytywnie na wspólnotę. Zewnętrznym wyrazem jedności z Kościołem jest możliwość przystępowania do Eucharystii.

Warto wspomnieć, że grzesznik jedna się nie tylko z Kościołem, ale i z samym sobą (uzdrowienie rozdartego wnętrza), ze społecznością ludzką, a niekiedy nawet z całym stworzeniem (zob. KKK 1469).

Grzech śmiertelny, który całkowicie odwraca człowieka od Boga i powoduje zerwanie więzi z Bogiem, w konsekwencji sprawia, że człowiek zasługuje na karę wieczną. Poprzez zgładzenie grzechu ciężkiego, Bóg daruje człowiekowi

² Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, s. 49.

karę wieczną, należną za odwrócenie się od Niego. To oznacza, że odzyskuje prawo do wspólnoty z Bogiem w niebie.

Odpuszczenie grzechów powoduje również darowanie kar doczesnych, które należały się człowiekowi za wyparcie się Boga poprzez nieumiarkowane skierowanie się do dóbr doczesnych. „Każdy grzech, nawet powszedni, powoduje nadto nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń, które wymaga oczyszczenia, albo na ziemi, albo po śmierci, w stanie nazwanym czyśćcem. Takie oczyszczenie uwalnia od tego, co nazywamy «karą doczesną za grzech»” (KKK 1472). Karami doczesnymi są kary czyśćcowe i cierpienia fizyczne i moralne na ziemi. W sakramencie pokuty Bóg daruje grzesznikowi część tych kar, które człowiek na ziemi miałby wycierpieć za grzechy. Pełne darowanie kar doczesnych ma miejsce wtedy, gdy żal za grzechy jest bardzo intensywny, a pokuta długotrwała i żarliwa. „Chrześcijanin powinien starać się, znosząc cierpliwie cierpienia i różnego rodzaju próby, a w końcu godząc się spokojnie na śmierć, przyjmować jako łaskę doczesne kary za grzech. Powinien starać się poprzez dzieła miłosierdzia i miłości, a także poprzez modlitwę i różne praktyki pokutne uwolnić się całkowicie od «starego człowieka» i «przyoblec człowieka nowego»” (KKK 1473).

Kolejnym skutkiem sakramentu pokuty i pojednania jest przywrócenie zasług za dobre uczynki. Grzech ciężki sprawia, że człowiek traci zasługi za dobre uczynki. Czyny ludzkie mogą być zasługujące na życie wieczne (łac. *viva*) albo zasługujące na potępienie (łac. *mortifera*), wysługujące łaskę nawrócenia – dobre czyny spełnione w stanie grzechu ciężkiego (łac. *mortua*), oraz czyny niegdyś zasługujące na życie wieczne – są to dobre czyny dokonane w stanie łaski uświęcającej, które utraciły zasługę do czasu odzyskania łaski uświęcającej (łac. *mortificata*).

Czyny moralnie dobre, wykonane w stanie grzechu ciężkiego są zawsze martwe (nie są zasługujące, a po odzyskaniu łaski uświęcającej nie odżywają).

Nawrócenie w sakramencie pokuty i pojednania przynosi penitentowi, jako dar Ducha Świętego, radość i pokój sumienia. Prowadzi do pojednania wewnętrznego – człowiek odnajduje siebie niejako na nowo scalonego, zjednoczonego wewnątrz.

Sakrament pokuty i pojednania stanowi również źródło nadprzyrodzonej mocy do walki z grzechem i grzesznymi przyzwyczajeniami. Ci, którzy systematycznie korzystają z tego sakramentu doświadczają jego ozdrowieńczej i umacniającej w dobru łaski.

Po przyjęciu sakramentu pokuty pozostają pozostałości grzechu (łac. *reliquie peccatorum*). Są to skłonności do zła, przyzwyczajenia, które utrwaliły się na skutek częstego powtarzania, chwiejność charakteru i słabość woli. Trzeba

niekiedy wielkiego i długotrwałego wysiłku, aby osłabić i pokonać w sobie złe skłonności. Podobnie, jak chory potrzebuje czasu rekonwalescencji, by powrócić do pełni sił po ciężkiej chorobie, tak i grzesznik, potrzebuje czasu pracy nad sobą, modlitwy i czuwania, aby pokonać w sobie pozostałości grzechu, przewyciężyć grzeszne upodobania i wzmocnić swą wolę.

3. Dyscyplina pokutna Kościoła

Chrystus rozpoczął swą publiczną działalność od wezwania do nawrócenia i pokuty (zob. Mk 1,15; Mt 4,17). Gdy faryzeusze zarzucali Mu, że przebywa w gronie celników i grzeszników, stwierdził: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2,17). Wyrazem Jego miłości do grzeszników były uzdrowienia i odpuszczanie grzechów (zob. J 5,14; Łk 7,47-49). Grzesznicy mogli doświadczyć miłosierdzia Bożego w posłudze i nauczaniu Jezusa. Okazał je kobiecie kananej-skiej (zob. Mt 15,28), setnikowi (zob. Łk 7,9-10); celnikowi Zacheuszowi (zob. Łk 19,1-10). Chrystus posłał Apostołów, aby głosili królestwo Boże i wzywali do nawrócenia i pokuty (zob. Mk 6,12).

„Spotykając się z Chrystusem miłosiernym i przebaczącym grzechy znalazło swe przedłużenie w Kościele dzięki ustanowieniu przez Niego sakramentu pokuty. Ten sam Chrystus, pełen wyrozumiałości dla słabości grzesznika, wiedząc, że po jego odejściu z ziemi ludzie nadal będą grzeszyć i będzie im potrzebne odpuszczenie grzechów, bez czego dzieło odkupienia byłoby w wielu przypadkach daremne, przedłużył swe miłosierdzie przebaczące, a Kościołowi zawierzył misję odpuszczania grzechów po chrzcie popełnionych”³.

Podczas pierwszego objawienia się uczniom po zmartwychwstaniu Chrystus ofiarował im dar Ducha Świętego oraz polecił, aby odpuszczali bądź zatrzymywali grzechy.

„Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!» A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok. Uradowali się zatem uczniowie, ujrawszy Pana. A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuście grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20,19-23).

³ W. Poplatek, *Spotkanie z Chrystusem w Kościele w sakramentach miłosierdzia*, w: „Ewangelia miłosierdzia”, W. Granat (red.), Poznań - Warszawa 1970, s. 254.

To wydarzenie Kościół od zawsze uznawał za moment ustanowienia sakramentu pokuty i pojednania. Apostołowie, jak poświadcza św. Paweł, w pierwszym pokoleniu chrześcijan pełnili posługę jednania (zob. 2Kor 5,19).

a) Kościół pierwotny

Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich nazywał chrześcijan ‘świętymi’ (zob. Dz 9,32.41; 26,10). W podobny sposób św. Paweł zwracał się do chrześcijan w Rzymie, Koryncie i wielu innych miastach (zob. Rz 1,2; 12,13; 15,26; 1Kor 6,1; 16,1; Ef 1,1; Kol 1,2). Chrześcijanie, przyjmując chrzest, zostawali obmyci z dawnych swych grzechów i odrodzeni do nowego życia. Stawali się świętymi w Chrystusie, gdyż Bóg „w Nim wybrał nas przez założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umilowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew – odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski” (Ef 1,4-7).

Niestety, już w pierwszym pokoleniu chrześcijan, zdarzały się upadki moralne. Św. Paweł surowo piętnował przypadki bałwochwalstwa, pijaństwa, nieczystości, kradzieży, oszczerstwa, niezgody i wichrzycielstwa (zob. 1Kor 5,11; 1Kor 12,20). Apostoł żądał, aby gmina nie tolerowała zła, lecz je odrzucała, zabraniając grzesznikom udziału w Eucharystii (zob. 1Kor 5,1.6). Należało usunąć gorszycieli, aby nie zatruli życia wspólnoty i nie demoralizowali innych.

„Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale. Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w waszych członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. Z powodu nich nadchodzi gniew Boży na synów buntu. I wy niegdyś tak postępowaliście, kiedyście w tym żyli. A teraz i wy odrzućcie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga, według obrazu Tego, który go stworzył” (Kol 3,1-10).

Zdecydowane odcięcie się od grzesznika nie tylko chroniło wspólnotę przed demoralizacją, ale także miało na celu nawrócenie tych, którzy upadli po chrzcie.

W czasach apostołskich grzesznikom nie odmawiano, nawet wielokrotnie, przebaczenia grzechów. Z Bogiem i Kościołem jednali ich przełożeni wspólnot – biskupi. Oni też nakładali stosowane zadośćuczynienie za popełnione zło.

Obrzęd pojednania grzesznika w gminie popaschalnej polegał najprawdopodobniej na przyznaniu się grzesznika do popełnionych poważnych wykroczeń moralnych. Być może za wzór służyły praktyki pokutne lub modlitwy starotestamentalne (zob. Kpł 5,5; 16,21; Ps 32,5; Dn 3,29-31; Tb 3,1-6). W akcie pojednania grzesznika z Bogiem i Kościołem brała udział cała wspólnota. Wierni wspierali żałującego grzesznika swymi modlitwami. Apostołów lub przewodniczący gminy (biskup) darował mu grzechy i przywracał do jedności, pozwalając na pełnoprawne uczestnictwo w zgromadzeniach eucharystycznych.

Niektórzy uważają, że Apostołowie posługiwali się formułą służącą do rozgrzeszenia podobną do tej, której używano podczas chrztu: „Ja obmywam cię z grzechów twoich w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁴. Miałyby być ona ekwiwalentem formuły absolucji.

Warto jednak pamiętać, że pierwotny Kościół nie wypracował formuły rozgrzeszenia. Akcentowano raczej ponowne dopuszczenie grzesznika do wspólnoty eucharystycznej po odbytej pokucie (pojednanie z Bogiem i Kościołem). Formuły absolucji powstały w wiekach późniejszych i pierwotnie miały charakter deprekacyjny (błagalny), o czym zaświadcza tradycja, która przetrwała do dzisiaj w Kościołach wschodnich.

„Pierwsze gminy chrześcijańskie, mające charakter elitarny, żyły w duchu dyscypliny moralnej. Taki ideał życia kościelnego głosili pisarze i ojcowie wczesnych wieków chrześcijaństwa. Już Didache mówi o odpuszczeniu grzechów i spowiadaniu się z nich (por. 11,7; 14,11). Według Didache akt pokutny miał miejsce na początku Eucharystii: «Na zebraniu wyznawaj swoje grzechy i nie przystępuj do modlitwy z nieczystym sumieniem. [...] W dzień zaś Pański zgromadźcie się, łamcie chleb i dzięki czyńcie, wyznawszy wpierw swoje grzechy, aby czystą była ofiara wasza»⁵.

„W Liście Barnaby spotykamy słowa: «Otrzymawszy grzechów odpuszczenie [...] zostaliśmy raz jeszcze na nowo stworzeni. [...] Słowo wiary jego [...] darzy nas ducha skruszeniem. [...] Pamiętaj o dniu sądu [...], pracując rękoma na odpuszczenie grzechów swoich. [...] Spowiadaj się

⁴ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica, vol. IV, I sacramenti e sacramentali*, Milano 1953, s. 109.

⁵ *Nauka Dwunastu Apostołów* IV, 14; XIV,1, w: M. Michalski, „Antologia literatury patrystycznej”, t. 1, Warszawa 1975, s. 18 i 20.

z grzechów swoich. Nie przystępuj do modlitwy ze złym sumieniem» (16,8-19,12).

Zagadnieniu pokuty jest poświęcony Pierwszy List św. Klemensa do Koryntian (zwłaszcza 7,4-8,4). Papież zabierał głos w sprawie buntu i zamieszek wywołanych przeciwko przełożonym wspólnoty. Winni grzechów ciężkich mogli dostąpić pojednania z Bogiem, jeśli poddali się władzy przełożonych i przyjęli pokutę. W tym Liście mamy ślady obrzędu pokuty: grzesznik wyznaje winę, prosi o przebaczenie, pada na twarz i wyraża skrucę łzami a wspólnota modli się za niego.

Św. Ignacy (ok. 110 r.) pisał do mieszkańców Filadelfii: «Wszystkim jednak, którzy pokutują, Pan odpuszcza, jeśli się tylko nawrócą do jedności z Bogiem i do łączności z biskupami»⁶.

Temat pokuty rozwija *Pasterz* Hermasa. Znajdujemy w nim zasadę jednorazowego odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. W związku z aktualnymi potrzebami Kościoła temat ten rozwijają potem: Tertulian, św. Cyprian, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Jan Chryzostom i inni wielcy reprezentanci myśli patrystycznej.

Tertulian (ok. 160-200) również uznawał jednorazowość pokuty za grzechy popełnione po chrzcie. Głosił konieczność zewnętrznego wyznania grzechów.

Św. Cyprian, biskup Kartaginy (248-258), zostawił nam cenne informacje na temat praktyki pokutnej z okresu prześladowania chrześcijan. Biskup był zdania, że upadli (lapsi), którzy zaparli się wiary, jeśli okażą skrucę i wypełnią pokutę, mogą zostać pojednani. Cyprian wspomina zasadnicze elementy praktyki pokutnej: wyznanie win przed przełożonym Kościoła (gr. *exomologesis*) poprzedzone rachunkiem sumienia, sprawiedliwe zadośćuczynienie, pojednanie poprzez włożenie rąk i modlitwę biskupa lub pod jego nieobecność – prezbitera. Grzechy lekkie, zdaniem Cypriana, gładziły: modlitwa, jałmużna i post, umartwienie ciała i wstawiennictwo świętych.

Orygenes (zm. 253) mówił o siedmiu sposobach odpuszczenia grzechów:

„Posłuchaj teraz, ile sposobów odpuszczenia grzechów podają Ewangelie. Pierwszy to chrzest na odpuszczenie grzechów. Drugi to przetrwanie męczeństwa. Trzeci otrzymujemy za jałmużnę. Powiedział bowiem Zbawiciel: «... dawajcie jałmużnę, a oto wszystko stanie się wam czyste» (Łk 11,41). Czwarty sposób odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy naszym braciom.

⁶ J. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 137.

Tak bowiem mówi sam Pan i Zbawiciel nasz: «Jeżeli odpuszcicie braciom grzechy ich, odpuści wam też Ojciec wasz niebieski grzechy wasze. Lecz jeśli nie odpuszcicie braciom waszym z serca, ani Ojciec wasz nie odpuści wam grzechów waszych» (Mt 6,14nn.). Również w modlitwie nauczył nas mówić: «Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom» (Mt 6,12). Piąty sposób odpuszczenia grzechów zachodzi wówczas, gdy kto nawróci grzesznika z błędnej jego drogi. Tak bowiem mówi Pismo Boże: «Kto nawróci grzesznika z błędnej jego drogi, zbawi jego duszę i zakryje mnóstwo grzechów» (Jk 5,20). Szósty sposób odpuszczenia grzechów dokonuje się przez wielką miłość, stosownie do słów samego Pana: «Odpuszcza się jej wiele grzechów, gdyż wielce umiłowała» (Łk 7,47). Apostoł też mówi: «Bo miłość zakrywa mnóstwo grzechów» (1Pt 4,8). Jest jeszcze siódmy sposób odpuszczenia grzechów, aczkolwiek twardy i uciążliwy, przez pokutę, to jest gdy grzesznik zmywa łzami swoje łóże, «łzy są mu chlebem w dzień i w nocy» (Ps 41,4) i gdy nie wstydy się wskazać swój grzech kapłanowi Pańskiemu oraz szukać lekarstwa według wskazówki tego: «Rzekłem: wyznam przeciwko sobie niesprawiedliwość moją Panu, a Ty odpuszcilesz bezbożność serca mego» (Ps 31,5). Tutaj spełnia się to, co powiedział Jakub Apostoł: «Jeśli zaś jest chory, niech włożą nań ręce, namaszczając go olejem w imię Pańskie, a modlitwa wiary wybawi chorego, a jeśli był w grzechach, będą mu odpuszczone» (Jk 5,14)⁷.

Szczególnie cenne świadectwa o pokucie chrześcijańskiej spotykamy u św. Leona Wielkiego⁸. Biskup Rzymu opowiadał się za złagodzeniem pierwotnej praktykę spowiedzi publicznej. Pisał:

„Nakazuję na wszelki sposób usunąć także tę zuchwałą nowość, przeciwną regule apostołskiej, na którą słyszę, niektórzy sobie pozwalają. Chodzi o to, żeby przy pokucie nie żądać od wiernych głośnego odczytywania grzechów spisanych na kartce, podczas gdy wystarczy wyjawić je samym kapłanom na cichej spowiedzi. Jakkolwiek bowiem zdaje się pochwały godna ta pewność wiary, która z bojaźni Bożej nie lęka się zawstyżenia przed ludźmi, jednak ten niewłaściwy zwyczaj powinien ustać, ponieważ nie wszystkie grzechy są takie, żeby proszący o spowiedź, nie lękali się ich ujawnienia. [...] Wystarczy to wyznanie, które najpierw ofiarowuje się Bogu, a potem kapłanowi, będącemu orędownikiem za grzechy pokutujących. Wtedy dopiero można większą liczbę

⁷ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 68-69.

⁸ Zob. S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań - Warszawa 1979, s. 12.

ludzi wezwać do pokuty, kiedy w uszach ludu nie będzie się odślaniać sumienia spowiadającego się”⁹.

Od połowy II w. i w III w. dyscyplina pokutna uległa zaostrzeniu. Pojawił się problem chrześcijan, którzy, mimo uzyskanego przebaczenia, ponownie popadali w grzechy ciężkie. Co robić z bałwochwalcami, zabójcami, cudzołożnikami? Pojawiły się dwie zasadnicze tendencje postępowania z upadłymi (łac. *lapsi*). Zwolennicy rygorystycznego traktowania grzeszników głosili, że nie ma możliwości drugiego przebaczenia i ponownego dopuszczenia ich do Eucharystii. Grzesznikowi pozostawała jedynie dożywotnia pokuta. Zwolennicy postępowania umiarkowanego twierdzili, że Kościół ma prawo odpuszczać grzechy, nawet wielokrotnie, jeśli grzesznik podejmie szczerą pokutę. Powoływali się oni na słowa Chrystusa: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18).

Zwolennikami pokuty po chrzcie byli: Tertulian (*De paenitentia*), św. Ambroży (*De poenitentia*) oraz św. Augustyn. Powoli też kształtowało się przekonanie o sakramentalnym charakterze pokuty.

Od III w. uwidaczniają się zasadnicze rysy kościelnej pokuty: wyznanie grzechów, zadośćuczynienie oraz pojednanie, którego znakiem jest nałożenie rąk biskupa¹⁰. W tym czasie akcentowano zadośćuczynienie i pojednanie z Kościołem. Za najcięższe grzechy uważano bałwochwalstwo (zaparcie się wiary), zabójstwo i cudzołóstwo. Jeśli grzesznik, pomimo upomnień nie pokutował i nie pragnął poprawy, był ekskomunikowany.

b) Pokuta kanoniczna

W wiekach od IV do VI mamy do czynienia z tak zwaną pokutą kanoniczną¹¹. Dyscyplinę pokutną nazywano również publiczną. Ci, którzy publicznie dopuścili się grzechów ciężkich, publicznie za nie pokutowali, przynależąc do stanu pokutników. Ci, którzy grzeszyli w sposób tajny, odprawiali pokutę prywatną, a grzechy powszechnie gładzono poza sakramentem pokuty. Św. Augustyn uczył, że powszechnie grzechy niweczy modlitwa.

Pokuta publiczna praktycznie wyłączała grzesznika z życia kościelnego i społecznego, była uciążliwa i zniesławiająca (specjalny strój). Miała na celu udowodnienie, że grzesznik rzeczywiście żałuje zła popełnionego i zasługuje na

⁹ Św. Leon Wielki, *List do biskupów Kampanii, Samnium i Picenum* (456 r.), E. P. 168,2. PL 54,210, cyt za: S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty...*, s. 143.

¹⁰ Zob. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna. Teologia moralna fundamentalna*, T. I, Opole 2002, s. 358.

¹¹ Jej nazwa bierze się stąd, że była ona określana kanonami synodów oraz zarządzeniami biskupów i papieży.

pojednanie z Bogiem oraz z Kościołem. Zwykle miała charakter jednorazowy i była niepowtarzalna. Sama pokuta była długoterminowa, a do stanu pokutników dopuszczano wiernych rzadko (raz w życiu).

Publicznie pokutowano za takie grzechy ciężkie, jak: zabójstwo, kazirodztwo, cudzołóstwo, krzywoprzysięstwo, podpalenie. Pokutę publiczną można było zamienić na dożywotnie lub kilkuletnie pielgrzymowanie do miejsc świętych.

Uciążliwość praktyk pokutnych sprawiała, że powoli zanikała liczba tych, którzy decydowali się na pokutę publiczną a także na przyjęcie sakramentu chrztu. Stąd też od połowy VI w. umacniała się w Kościele tendencja łagodzenia pokuty. Powoli rezygnowano z publicznego zadośćuczynienia (zanika stan pokutników). Pokutę można było powtarzać wielokrotnie w ciągu życia. Szafarzem zwyczajnym pojednania stawał się kapłan, a nie tylko biskup. Odtąd można było pokutować prywatnie, bez konieczności zrywania z życiem rodzinnym i społecznym.

c) Zmiany w dyscyplinie pokutnej (VI-VIII w.)

Papież Leon Wielki (440-461) potępił zwyczaj głośnego odczytywania z kartki grzechów przez penitentów jako niezgodny z regułą apostołską. Uważał, że wystarczy, jeśli penitent wyzna kapłanowi w sekretnej spowiedzi (łac. *secreta confessio*) wszystkie grzechy ciężkie, które pamięta. To znaczy, że przynajmniej od połowy V wieku w Kościele jest praktykowana spowiedź uszna. Na pewno była ona praktykowana w czasach św. Patryka (V w.) w Irlandii oraz za czasów św. Kolumbana (zm. 615) w Galii, Germanii i północnej Italii.

Zmiany w dyscyplinie pokutnej Kościół zawdzięcza mnichom iroszkockim zamieszkującym wyspy Brytyjskie, wśród których pielęgnowano zwyczaj powtarzalnej pokuty. Mnisi ci wyznawali swe grzechy przed kapłanami, aby móc uczestniczyć w sposób pełny we mszy św. Przyjmujący wyznanie grzechów wyznaczał penitentowi pokutę, korzystając z ksiąg pokutnych (łac. *liber poenitentiales*). Po jej wykonaniu kapłan udzielał pokutnikowi rozgrzeszenia. Mamy więc tutaj praktykę indywidualnej spowiedzi, dokonywanej w sposób sekretny, z możliwością wielokrotnego powtarzania. Dzięki mnichom z Irlandii i Wielkiej Brytanii praktyka ta przeniknęła na kontynent i przyjęła się w Galii, Germanii i na północy Italii. Jej beneficjentami stali się również wierni świeccy.

Od VIII w. w całej Europie była praktykowana pokuta taryfowa (łac. *poenitentia taxata*). Zwyczaj wyznaczania pokuty według taryfy zapisanej w księgach pokutnych przetrwał do XII w. *Libri poenitentiales* zawierały nie tylko katalogi grzechów wraz z opisem zadośćuczynienia za nie, ale także porządek liturgii pokutnej (*ordo qualiter suscipi debeant poenitentes*).

Na liturgię pokutną składało się przygotowanie spowiednika. Musiał on pościć przez tydzień lub dłużej. Tuż przed przyjęciem spowiedzi kapłan modlił się za penitentów. Kapłan i penitent odmawiali razem litanie do Wszystkich Świętych oraz do połowy trzy psalmy pokutne (Ps 38; 51 i 102). Kapłan mógł do tych psalmów dodawać również własne modlitwy. Następnie spowiednik egzaminował penitenta ze znajomości prawd wiary oraz modlitw. Penitent, siedząc naprzeciw kapłana, odmawiał modlitwę *Ojcze nasz* i *Wierzę w Boga*. Kapłan pytał go o to, czy jest gotów przebaczyć swoim winowajcom. Jeśli odmawiał, obrzęd przerywano aż do czasu, gdy będzie gotów szczerze pojednać się z bliźnimi.

Penitent wyznawał swe grzechy, odpowiadając na pytania spowiednika, lub samooskarżając się, biorąc pod uwagę siedem grzechów głównych, a potem Dekalog. Po zakończeniu wyznania win penitent klękał przed szafarzem sakramentu pokuty i prosił o odpuszczenie wszystkich grzechów wyznanych i tych, których nie pamiętał. Wyrażał przy tym szczerą skruchę. Kapłan naznaczał mu pokutę (zadośćuczynienie). Były nią: posty, abstynencja od alkoholu, jałmużna, zaniechanie korzystania z przyjemności życiowych lub rozrywek. Pokuta mogła trwać jeden dzień a także tygodnie i lata, a przy najcięższych grzechach aż do końca życia. Po naznaczeniu pokuty kapłan wraz z penitentem odmawiali drugą część psalmów zaczytanych przed spowiedzią oraz inne psalmy pokutne (Ps 7; 32; 38; 51; 102, 130 i 143). Podczas wspólnej modlitwy, zarówno penitent jak i spowiednik, leżeli krzyżem na ziemi solidarni w prośbie o odpuszczenie grzechów.

Od VIII w. do rozgrzeszenia kapłani stosują wypracowane formuły. Mają one charakter modlitwy błagalnej (deprekatywnej). Tych formuł było wiele, a rozgrzeszenie w formie modlitwy błagalnej istniało jeszcze w XIII w. Kapłan prosił więc, by Bóg w swoim miłosierdziu odpuścił grzechy penitentowi, którego wymieniał z imienia. Modlitwy te były głębokie i długie. W jednej z nich kapłan błagał:

„Panie święty, wszechmogący Ojcze, wieczny Boże, który przez Jezusa Chrystusa, twojego Syna, naszego Pana, raczysz leczyć nasze rany, błagamy Cię i prosimy, abyś nakłonił ucha swego do naszych prośb. Odpuść wszystkie przestępstwa i grzechy Twojemu słudze N. i daj mu łaskę zamiast kary, radość zamiast smutku i życie zamiast śmierci, aby ten, który na skutek pokusy szatańskiej popadł w ruinę, przez Twoje miłosierdzie został podniesiony i zasłużył na wieczne zbawienie. Przez Chrystusa, Pana naszego. Amen”¹².

¹² Cyt. za: M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, s. 24-25.

Z biegiem czasu pojawiło się rozgrzeszenie w formie oznajmującej. I tak, kapłan modlił się następująco:

„W zastępstwie św. Piotra, księcia Apostołów, któremu przez Boga dana została najwyższa władza związywania i rozwiązywania, w której chociaż niegodni mamy udział, rozgrzeszamy cię bracie N., na ile tego wymaga twoje oskarżenie się a od nas zależy, udzielamy odpuszczenia od wszystkich twoich przestępstw, i niech ci będzie wszechmogący Bóg Twoim odkupicielem, życiem, zbawieniem i odpuszczeniem wszystkich twoich grzechów. Który żyje i króluje na wieki wieków. Amen”¹³.

Posługiwano się modlitwami o odpuszczenie grzechów jednej osobie lub wielu osobom.

Św. Tomaszowi z Akwinu zawdzięczamy, że w Kościele zaczęto powszechnie stosować indykatywną formułę rozgrzeszenia. Teolog ten, chociaż znał praktykę modlitwy błagalnej o odpuszczenie grzechów penitenta, uważał, że stosowniejszą formą będzie posłużenie się słowami: ja cię rozgrzeszam (łac. *ego te absolvo*). Uważał, że Chrystus pozostawił Apostołom władzę rozwiązywania i zawiązywania (zob. Mt 16,19). Stąd kapłan działa na mocy Chrystusa, a nie własną mocą. Może więc powiedzieć „ja cię rozgrzeszam”, podobnie jak mówi: „ja ciebie chrzczę”, oraz podczas konsekracji: „to jest Ciało moje”. Akwinata uważał formułę *ego te absolvo* za najwłaściwszą dla sakramentu pokuty¹⁴. Jego nauka szybko zdobyła uznanie w świecie katolickim. Już 10 lat po śmierci Tomasz synod w Nimes (1284 r.) nakazywał, aby spowiednik włożył rękę na głowę penitenta i wypowiedział słowa:

„Przebaczenia, odpuszczenia i darowania twoich grzechów niech ci udzieli wszechmogący Bóg. I ja cię rozgrzeszam na mocy władzy Pana naszego Jezusa Chrystusa i błogosławionych Apostołów Piotra i Pawła oraz powierzonego mi urzędu, od tych grzechów, które wyznałeś, i tych, których zapomniałeś wyznać”¹⁵.

Jednocześnie doszło do skrócenia modlitw wypowiedzianych przez kapłana.

Pierwotnie elementem liturgii sakramentu pokuty było namaszczenie penitenta olejem chorych i okadzenie go. Zwyczaj ten, wzięty z liturgii wschodniej, szybko zaniknął. Kapłan posługujący zobowiązany był do odprawienia mszy św. w intencji penitenta pojednanego z Bogiem.

¹³ *Sakramentarz z Gelone*, cyt. za: tamże, s. 25

¹⁴ *Summa Theologica*, III, q. 84, a 3.

¹⁵ Cyt. za: M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, s. 26.

W tym czasie doszło w Kościele do pogłębienia świadomości, że pokuta jest jednym z siedmiu sakramentów. Do XII w. rozumiano sakramenty w sensie szerszym. Mówiono o sakramentach Starego i Nowego Testamentu i nie precyzowano ich liczby. Rozwój nauki o sakramentalności pokuty zawdzięczmy św. Izydorowi z Sewilli (zm. 636) oraz Piotrowi Lombardowi (zm. 1160), który w swym dziele *Sententiarum Libri Quattuor* dokonał rozróżnienia pomiędzy sakramentami w sensie ścisłym i szerszym. Piotr Lombard wyliczał siedem sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę, namaszczenie chorych, święcenia i małżeństwo. We wczesnym średniowieczu zaczęły powstawać traktaty o sakramencie pokuty.

W XII w. istnieją jeszcze dwie formy pokuty publicznej – zwykła i uroczysta. Pokuta zwykła polegała na wręczeniu grzesznikowi laski pielgrzymiej i poświęceniu szat pielgrzymich. Druga forma pokuty publicznej była bardziej rozbudowana. Polegała na modlitwach i pouczeniach grzeszników oraz na usunięciu ich z kościoła na początku Wielkiego Postu. Pokuta kończyła się w Wielki Czwartek wprowadzeniem pokutników do kościoła i pojednaniu ich z Bogiem. Jednak przeważała już dyscyplina pokutna o charakterze prywatnym.

d) Sobory średniowieczne

Sobór Laterański IV (1215 r.) uznał spowiedź indywidualną za praktykę całego Kościoła. W Konstytucji 21. zobowiązał wiernych, aby przynajmniej raz w roku przystępowali do spowiedzi. „O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy” czytamy:

„Wszyscy wierni obojga płci, osiągnąwszy pełnoletniość, powinni osobiście przynajmniej raz w roku wiernie wyznać wszystkie swoje grzechy własnemu kapłanowi i w miarę sił odprawić zadaną pokutę, przyjmując z uszanowaniem przynajmniej w czasie Paschy sakrament Eucharystii, chyba że za radą własnego kapłana uznają, że z rozsądnej przyczyny powinni przez jakiś czas powstrzymać się od jego przyjmowania”¹⁶.

Zaniedbywanie tego obowiązku przez wiernych skutkowało pozbawieniem ich prawa wstępu do kościoła oraz do pogrzebu chrześcijańskiego. Sobór uznawał za zwyczajnego szafarza tego sakramentu proboszcza, którego władzy wierny podlega, ale dopuszczał możliwość – za jego zgodą i z ważnej przyczyny – na spowiedź wobec innego kapłana. Konstytucja 21. przypominała również o bezwzględnie obowiązującej tajemnicy spowiedzi i surowej karze za jej zdradę.

¹⁶ Sobór Laterański IV, *Konstytucja XIX*, w: „Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski”, T. II (869-1312), A. Baron, H. Pietras (opr.), Kraków 2003, s. 259.

Zalecała, aby kapłan „jako doświadczony lekarz” badał okoliczności popełnionych grzechów oraz udzielał stosownych pouczeń i rad¹⁷.

Postanowienia Soboru Laterańskiego IV obowiązują do dziś i przypominają o nich odnowione przykazanie kościelne. Dniem spowiedzi dla wszystkich stała się Środa Popielcowa, a czasem właściwym na czyny pokutne – cały Wielki Post.

Sobór w Konstancji (1414-1418) potępił błędy Johna Wycliffa, który przede wszystkim akcentował rolę żalu za grzechy na niekorzyść rozgrzeszenia i twierdził, że wyznanie grzechów jest zbyteczne.

Sobór Florencki w bulli *Exultate Deo* z dnia 22 XI 1439 r. nauczał: „Jest siedem sakramentów Nowego Prawa, a mianowicie: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, święcenia i małżeństwo”¹⁸. Wyjaśniając, czym jest sakrament pokuty, Sobór stwierdził:

„Czwartym sakramentem jest pokuta, której jakby materią są akty pokutującego, dzielące się na trzy części. Pierwszą z nich jest skrucha serca. Polega ona na tym, aby żałował za popełniony grzech wraz z postanowieniem niegrzeszenia na przyszłość. Drugą częścią jest wyznanie ustne. Należy do niej to, aby grzesznik wszystkie grzechy, które pamięta, wyznał integralnie swojemu kapłanowi. Trzecią częścią jest zadośćuczynienie za grzechy według uznania kapłana, które dokonuje się zwłaszcza przez modlitwę, post i jałmużnę. Formą tego sakramentu są słowa rozgrzeszenia, którego udziela kapłan, gdy mówi: «ja ciebie rozgrzeszam». Szafarzem tego sakramentu jest kapłan mający władzę rozgrzeszania, zwyczajną lub z powierzenia przełożonego. Skutkiem tego sakramentu jest odpuszczenie grzechów”¹⁹.

e) Nauka św. Tomasza z Akwinu

Na rozwój dyscypliny pokutnej oraz nauczania o pokucie jako sakramencie wpłynął znacząco św. Tomasz z Akwinu. Dla niego sakrament pokuty jest zwyczajnym środkiem odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie oraz pojednania z Bogiem. W „Wykładzie pacierza” św. Tomasz nauczał, że „władzę odpuszczania grzechów otrzymali Apostołowie od Chrystusa. Z kolei przejęli ją szafarze Kościoła, którzy mają moc «związywania i rozwiązywania». Posiada

¹⁷ Zob. tamże, s. 259 i 261.

¹⁸ Sobór Florencki, *Bulla unii z Ormianami Exultate Deo*, w: „Dokumenty soborów powszechnych...”, T. III (1414-1445), A. Baron, H. Pietras (opr.), Kraków 2003, s. 505.

¹⁹ Tamże, s. 519. 521.

więc Kościół prawo odpuszczania grzechów z zachowaniem hierarchii: od papieża do innych kapłanów²⁰. Pokutę uznawał za sakrament.

„Každemu może się w życiu przydarzyć choroba. Jeśli nie podda się leczeniu, naraża się na śmierć. W życiu duchowym też można ulec chorobie, a jest nią grzech. Potrzeba więc lekarstwa, a jest nim sakrament pokuty. W Psalmie czytamy: «On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemoce» (Ps 103 [102],3). Sakrament pokuty zawiera trzy składniki: żal za grzechy, czyli smutek z powodu popełnionych grzechów, z zamiarem poprawy, pełne wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie przez spełnianie dobrych uczynków²¹.

Sakramentowi pokuty św. Tomasz poświęcił dużą część swej *Summy Teologicznej (Supplementum)*²² oraz *De Fidei articulis et septem sacramentis*. Odwołując się do nauczania Soboru Laterańskiego IV, Doktor Kościoła nauczał, że grzechy mogą odpuszczać jedynie ci, którzy posiadają władzę święceń oraz jurysdykcję nad grzesznikiem (biskupi i kapłani). Zwracał uwagę na konieczność integralnego wyznania grzechów przed kapłanem. Uważał je za lekarstwo na chorobę grzechu. Szafarz nie może odpuścić grzechów, jeśli ich nie pozna. Tomasz za materię sakramentu pokuty uznawał czynności penitenta (żał, postanowienie poprawy, wyznanie grzechów ciężkich i zadośćuczynienie). Za formę – słowa rozgrzeszenia *ego te absolvo*.

Idąc za nauczaniem św. Tomasza, papież Klemens VI (1342-1352) w piśmie *Super quibusdam* (29 IX 1351 r.), stwierdzał wobec Ormian, że dokładne wyznanie na spowiedzi wszystkich grzechów ciężkich wobec własnego kapłana (lub delegowanego przez niego) jest do zbawienia konieczne potrzebne.

f) Rozwój doktryny o sakramencie pokuty – Sobór Trydencki

W XIV i XV w. pojawiły się błędne nauki na temat sakramentu pokuty. John Wycliff głosił, że jeśli człowiek w swym sercu szczerze żałuje za grzechy, nie potrzebuje wyznania ich wobec spowiednika, aby otrzymać przebaczenie. Podobnie Jan Hus w Pradze negował kapłańską władzę rozgrzeszania. Papież Marcin V (1417-1431) potępił zdanie Johna Wycliffa, że żal za grzechy sprawia, że ich wyznanie jest niepotrzebne. Na Soborze w Konstancji tenże Papież w bulli *Inter cunctas* (22 II 1418 r.) potępił to przekonanie zwolenników Wycliffa i Husa, że wystarcza żal za grzechy oraz że można je wyznawać wiernym świeckim. To kapłan ma władzę odpuszczenia grzechów i nałożenia stosownej pokuty. Papież ten

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, Poznań 2005, s. 67.

²¹ Tamże, s. 66.

²² Zob. F. Bednarski, *Suma teologiczna w skrócie*, Warszawa 2000, s. 857-892.

potwierdził również, że władza odpuszczania grzechów jest większa w wypadku biskupów niż kapłanów.

Naukę negującą zasadność sakramentu pokuty głosił również Piotr de Osmia w Salamance. Uważał, że grzechy śmiertelne są głądzone na skutek żalu w sercu, a nie poddania ich władzy spowiednika. Papież Sykstus IV w bulli *Licet ea quae de nostro mandato* (9 VIII 1479 r.) zakwestionował osiem tez Piotra de Osmia odnoszących się do sakramentu pokuty. Między innymi odrzucił pogląd Hiszpana, że grzechy śmiertelne są głądzone bez wyznania ich, że wystarcza jedynie sam żal. Piotr de Osmia uważał, że nie trzeba sekretnie wyznawać spowiednikowi grzechów oraz że nie można ich odpuszczać przed wypełnieniem zadośćuczynienia. Papież potępił również przekonanie, że sakrament pokuty nie został ustanowiony w Nowym Testamencie, że jest sakramentem naturalnym²³.

Przeciwko katolickiej nauce o sakramencie pokuty występował Marcin Luter. Był on zdania, że nauka o trzech częściach sakramentu pokuty (żał, wyznanie i zadośćuczynienie) nie znajduje uzasadnienia biblijnego oraz patrystycznego. Według niego człowiek nie jest zdolny do prawdziwego żalu za grzechy, który czyni go hipokrytą i jeszcze większym grzesznikiem. Nie jest możliwe, aby człowiek znał wszystkie swe grzechy, nawet ciężkie, i był w stanie dokładnie je wyznać. Jeśli ktoś chce dokładnie wyznać swe grzechy – nie zostawia nic miłosierdziu Bożemu. Do odpuszczenia grzechów penitent przede wszystkim musi mieć wiarę – ufać, że Bóg mu je odpuszcza. Papież, biskupi i kapłani nie mają większej władzy w odpuszczaniu grzechów niż jakikolwiek chrześcijanin.

Luter nie negował praktyki spowiedzi usznej, sam do końca życia się spowiadał. Zajadłe jednak, podobnie jak Huldrych Zwingli i Jan Kalwin, atakował przymus dorocznej spowiedzi. W swoim *Małym katechizmie* zalecał spowiedź jako akt dobrowolny. Dopiero jego następcy odrzucili spowiedź, zastępując ją wyznaniem grzechów przed Bogiem i zbiorowym rozgrzeszeniem. Reformatorzy podważyli cały gmach dyscypliny pokutnej Kościoła (odpusty, posty, umartwienie, spowiedź sakramentalną)²⁴. Błędy Lutera potępił Leon X bullą *Exurge Domine* (15 VI 1520 r.).

W odpowiedzi na błędy, dotyczące rozumienia sakramentu pokuty i pojednania, oraz nadużycia występujące w Kościele Sobór Trydencki postanowił systematycznie wyjaśnić naukę o pokucie²⁵. Ten temat podjęto na sesji w dniu 25 XI 1551 r. Nauka o sakramencie pokuty zajmuje dziewięć rozdziałów i 15 kanonów. Sobór Trydencki potwierdził przede wszystkim to, że w Kościele katolickim

²³ Zob. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, s. 74.

²⁴ Zob. Z. Sobolewski, *Vademecum dobrej spowiedzi*, Warszawa 2007, s. 82.

²⁵ Zob. J. Piegsa, *Człowiek – istota moralna...*, s. 361.

pokutę, jako prawdziwy sakrament, ustanowił Chrystus podczas objawienia się uczniom po zmartwychwstaniu. Dał im władzę odpuszczania grzechów (zob. J 20,22-23). W ten sposób Chrystus chciał, aby wierni, którzy upadli po chrzcie świętym, mogli cieszyć się owocami Jego męki. Sakrament ten jest potrzebny do zbawienia wszystkim, którzy popełnili grzech ciężki po chrzcie.

„Ponadto, święty sobór uczy, że forma sakramentu pokuty, w której znajduje się szczególnie jego siła, zawarta jest w słowach szafarza: «Ja ciebie rozgrzeszam», i tak dalej. Zgodnie ze zwyczajem Kościoła świętego chwalebnie dodaje się do nich różne modlitwy, które jednak nie należą do istoty jego formy, ani nie są konieczne do jego udzielenia. Akty penitenta są jakby materią tego sakramentu, a są nimi: skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie. Nazywane są one częściami pokuty, ponieważ z ustanowienia Bożego wymagane są u penitenta do integralności sakramentu, do pełnego i doskonałego odpuszczenia grzechów. Oczywiście istotą i skutkiem tego sakramentu pod względem mocy i skuteczności jest pojednanie z Bogiem, które niekiedy u ludzi pobożnych i z gorliwością go przyjmujących powoduje pokój i radość sumienia wraz z głęboką pociechą ducha²⁶.

Pierwszym z aktów penitenta jest skrucha, która „jest bólem duszy i wstrętem do popełnionego grzechu wraz z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”.

„Skrucha ta obejmuje nie tylko powstrzymanie się od grzechu oraz postanowienie i rozpoczęcie nowego życia, ale także nienawiść do starego, zgodnie ze słowami: «Odrzućcie od siebie wszystkie niegodziwości wasze, które popełnialiście i uczynicie sobie nowe serce i ducha nowego»²⁷. Sobór uczył, że żal doskonały, dzięki temu, że wyraża miłość do Boga i głęboką nienawiść do grzechu (łac. *contritio*), prowadzi do pojednania grzesznika z Bogiem przed przystąpieniem do sakramentu pokuty, ale łącznie z zamiarem przyjęcia go. Żal mniej doskonały (łac. *attritio*), zrodzony z lęku przed karą i uświadomieniem sobie brzydoty własnych grzechów, jest poruszeniem Ducha Świętego. I chociaż sam bez sakramentu pokuty nie może doprowadzić grzesznika do usprawiedliwienia, to jednak usposabia go do otrzymania łaski Bożej w sakramencie pokuty²⁸.

²⁶ Sobór Trydencki, Sesja 14, *Nauka o świętych sakramentach pokuty i ostatniego namaszczenia*, rozdz. 3, w: „Dokumenty soborów powszechnych...”, T. IV (1511-1870), A. Baron, H. Pietras (opr.), Kraków 2004, s. 487.

²⁷ Tamże, s. 489.

²⁸ Tamże.

Sobór przypomniiał, że Kościół od zawsze uznawał, iż pełne wyznanie grzechów obowiązuje wszystkich wiernych upadłych po chrzcie, gdyż tego pragnął Chrystus.

„[On], mając wstąpić z ziemi do nieba pozostawił kapłanów – swoich zastępców – jako zwierzchników i sędziów, którym przedstawia się wszystkie grzechy śmiertelne, w które popadliby wierzący w Chrystusa, aby na mocy władzy kluczy wydali wyrok odpuszczenia lub zatrzymania grzechów. Wiadomo bowiem, że kapłani nie mogliby dokonać osądu bez poznania sprawy, ani nie mogliby zachować sprawiedliwości w nakładaniu kar, gdyby wierzący tylko ogólnie, a nie szczegółowo (łac. *in specie*), i indywidualnie (łac. *sigillatim*) przedstawiali swoje grzechy. Wynika z tego, że na spowiedzi penitenci powinni zdać sprawę ze wszystkich grzechów śmiertelnych, których są świadomi po dokładnym zbadaniu siebie, chociaż byłyby najbardziej skryte i popełnione tylko przeciw dwu ostatnim przykazaniom Dekalogu, ponieważ nieraz ciężiej ranią one duszę i są bardziej niebezpieczne niż popełnione jawnie. Grzechy zaś powszednie, które nie pozbawiają nas łaski Bożej, a w które częściej popadamy, chociaż na spowiedzi słusznie są wyznawane i pożyteczne, z odrzuceniem wszelkiej zarozumiałości (jak pokazuje praktyka ludzi pobożnych), to jednak można je bez winy przemilczeć i odpokutować wieloma innymi środkami zaradczymi. Ponieważ wszystkie grzechy śmiertelne, także myśli, czynią ludzi synami gniewu i nieprzyjaciółmi Boga, konieczne jest za wszystkie szukać u Boga przebaczenia w szczerzej i pokornej spowiedzi. Gdy zatem wierzący w Chrystusa starają się wyznać wszystkie grzechy, które pamiętają, niewątpliwie przedstawiają je wszystkim miłosierdziu Bożemu do przebaczenia. Ci, którzy postępują inaczej i świadomie zatają niektóre grzechy, niczego nie przedkładają Bożej dobroci do odpuszczenia za pośrednictwem kapłana”²⁹.

Sobór zobowiązał penitentów do wyznawania okoliczności, istotnych przy kwalifikacji grzechów. Ich znajomość pomaga kapłanowi słusznie ocenić ciężar win oraz nałożyć adekwatną pokutę. Odnosząc się do zarzutu, że kościelna dyscyplina pokutna czyni ze spowiedzi rzecz niemożliwą lub nadmiernie uciążliwą, Sobór przypomniiał:

„W Kościele nie żąda się od penitenta niczego innego, jak tylko tego, by każdy dokładnie przeegzaminował siebie i zbadał wszystkie zakamarki i kryjówki swego sumienia, a następnie wyznał te grzechy, którymi – jak pamięta – śmiertelnie obraził swego Boga i Pana; inne zaś grzechy,

²⁹ Tamże, rozdz. 5, s. 491

które dokładnie badajacemu się nie przychodzą na myśl, rozumie się, że są zawarte w całości tejże spowiedzi; ze względu na nie mówimy ufnie wraz z prorokiem: «Od skrytych moich grzechów, oczyść mnie, Panie». Trudność tego rodzaju spowiedzi oraz wstyd z powodu odkrywania grzechów mogłyby się wydawać ciężkie, gdyby nie łagodziło ich tyle i tak wielkich korzyści i pociech, które z całą pewnością udzielane są przez rozgrzeszenie każdemu godnie przystępującemu do tego sakramentu³⁰.

Sobór zwrócił uwagę na godziwość indywidualnego i sekretnego wyznania grzechów wobec kapłana. „Chrystus nikomu nie zabronił, by publicznie mógł wyznawać swe przewinienia dla ukarania swych zbrodni i własnego upokorzenia zarówno w celu dania przykładu innym, jak i zbudowania znieważonego Kościoła. Nie jest to jednak polecane nakazem Bożym, ani nie byłoby zbyt rozważne mocą jakiegoś ludzkiego prawa polecać, by przewinienia, zwłaszcza tajemne, miały być ujawniane na publicznej spowiedzi³¹».

Sobór pochwalał praktykę spowiedzi usznej przynajmniej raz w roku, powszechnie znaną i nakazaną przez Sobór Laterański IV jako minimum, oraz wskazał jako właściwy czas tej spowiedzi okres Wielkiego Postu.

Szafarzami sakramentu pokuty są wyłącznie biskupi oraz kapłani, którzy otrzymali od Chrystusa władzę rozwiązywania lub związywania. Wierni świeccy nie mogą rozgrzeszać innych wiernych świeckich.

„Sobór uczy też, że również kapłani w stanie grzechu śmiertelnego, jako słudzy Chrystusa, sprawują czynność odpuszczania grzechów mocą Ducha Świętego udzieloną podczas święceń, i że błędnie myślą ci, którzy twierdzą, iż źli kapłani tej władzy nie mają³². Rozgrzeszenie może być udzielone tylko temu, nad kim udzielający go ma jurysdykcję zwyczajną lub delegowaną. Prawo rozgrzeszania z niektórych grzechów ciężkich jest zarezerwowane biskupom lub papieżowi, i kapłan mógłby rozgrzeszać z nich tylko w niebezpieczeństwie śmierci³³».

Sobór przypomniał również naukę o zadośćuczynieniu jako istotnym elemencie sakramentu pokuty. Ojcowie soborowi odrzucili zarzuty przeciwko zadośćuczynieniu, podnoszone przez reformatorów, uznając za błąd twierdzenie, że „Pan nigdy nie odpuszcza winy bez darowania całej kary³⁴». „Przystoi Bożej

³⁰ Tamże, s. 493.

³¹ Tamże.

³² Tamże, rozdz. 6, kan. 2-3, s. 495.

³³ Tamże, rozdz. 7, kan. 11, s. 497.

³⁴ Tamże, rozdz. 8, kan. 1, s. 497.

łaskawości, by nie odpuszczać nam grzechów bez żadnego zadośćuczynienia, abyśmy, «korzystając z okazji», nie traktowali lekko grzechów, i jako niesprawiedliwi i znieważający Ducha Świętego nie popadli w jeszcze cięższe, gromadząc gniew Boży na dzień gniewu. Bez wątpienia zadośćuczynienia nałożone jako kary bardzo odciągają od grzechu, jakby wędzidłem powściągają i sprawiają, że penitenci są w przyszłości bardziej ostrożni i czujni; leczą też pozostałości grzechów i usuwają występne nawyki złego życia za pomocą przeciwnych aktów cnót. [...] Do tego dochodzi to, że gdy zadośćczyniac cierpimy za grzechy, upodabniamy się do Jezusa Chrystusa, który zadośćczynił za nasze grzechy, i od którego pochodzi wszelka nasza możność, i stąd, mając najpewniejszy zadatek, że jeśli współcierpimy, zostaniemy współuwielbieni³⁵.

Ojcowie soborowi zatem dostrzegają pedagogiczny i prewencyjny wymiar zadośćuczynienia, bardziej niż sposób „wyrównywania rachunków” Bożej sprawiedliwości. Pokuta sakramentalna ma przede wszystkim wymiar leczniczy.

„Dlatego kapłani Pana, na ile Duch roztropności podsunie, powinni wymierzać zbawienne i odpowiednie zadośćuczynienia, stosownie do jakości grzechów i możliwości penitentów, aby nie okazali się współuczestnikami grzechów cudzych, gdyby przymykali oczy i byli zbyt pobłażliwi wobec penitentów, wymierzając tylko lekkie dzieła za bardzo ciężkie występki. To zaś niech mają przed oczyma, by nakładane zadośćuczynienie było nie tylko ochroną nowego życia i lekarstwem na słabość, ale także naganą i karą za wcześniejsze grzechy; albowiem jak wierzą i nauczają starożytni ojcowie, władza kluczy została powierzona kapłanom nie tylko dla uwalniania, ale także wiązania. Nie uważali jednak z tego powodu, że sakrament pokuty jest miejscem gniewu i kar, podobnie jak i żaden katolik nigdy nie sądził, że wskutek takiego naszego zadośćuczynienia zaciemnia się lub w jakiś sposób pomniejsza moc zasług i zadośćuczynienia naszego Pana Jezusa Chrystusa; tymczasem nowatorzy nie chcą tego zrozumieć i tak podkreślają, iż nowe życie jest najlepszą formą pokuty, że niszczą wszelką moc i pożytek zadośćuczynienia³⁶.

Sobór wyjaśnił, że uczynkami zadośćuczynienia mogą być nie tylko dobrowolne kary wymierzone przez kapłana, ale także „doczesne doświadczenia zesłane przez Boga, a przez nas cierpliwie znoszone³⁷.

³⁵ Tamże, rozdz. 8, kan. 4-6, s. 499.

³⁶ Tamże, rozdz. 8, kan. 8-9, s. 499. 501.

³⁷ Tamże, rozdz. 9, s. 501.

g) Posoborowy rozwój dyscypliny pokutnej Kościoła

Nauka Soboru Trydenckiego była wcielana przez wieki i nie straciła na swej aktualności również po Drugim Soborze Watykańskim. Znalazła swe odbicie najpierw w *Rytuale Rzymskim* oraz w *Katechizmie Rzymskim*, uchwałach synodów prowincjalnych i diecezjalnych, a potem w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1917 r. i 1983 r. oraz w *Katechizmie Kościoła katolickiego*.

Papież Pius IV (1539-1547) w konstytucji *Iniunctum nobis* z dnia 13 XI 1564 r. w trydenckim wyznaniu wiary wzmiankował o przyjętych przez Kościół obrzędach uroczystego sprawowania sakramentów. Wyraził w ten sposób troskę o to, by sakramenty sprawować w sposób godny i jednolity dla całego Kościoła.

Papież Paweł V (1605-1621) opublikował nowy *Rytuał Rzymski* (17 VI 1614 r.), który miał służyć do sprawowania sakramentów świętych. Zawierał on nakaz, by w przyszłości wszystkie sakramenty były sprawowane zgodnie z ustalonymi w nich ceremoniami i obrzędami.

W *Rytuale* znajdujemy obrzęd rozgrzeszenia jednego penitenta w zwyczajnych warunkach oraz skróconą formułę rozgrzeszenia w sytuacji zagrożenia śmiercią. Wszyscy spowiednicy byli zobowiązani do rozgrzeszania, używając formuły sakramentalnej. Przetrwiała ona aż do opublikowania nowego *Rytuale Romanum, Ordo Paenitentiae* w 1974 r.

Rytuał Rzymski pochwalił praktykę stosowania konfesjonałów służących do słuchania spowiedzi poszczególnych wiernych. Jako pierwszy upowszechnił ją św. Karol Boromeusz w swojej archidiecezji. Praktyka ta następnie rozpowszechniła się w sąsiednich diecezjach włoskich i francuskich.

Mówiąc o kształtowaniu katolickiej nauki o sakramencie pokuty, trzeba wspomnieć o konstytucji Benedykta XIV *Sacramentum Paenitentiae* z 1714 r. Miała ona ogromne znaczenie dla ochrony tego sakramentu przed nadużyciami, zwłaszcza ze strony spowiednika. Papież zakazał rozgrzeszania współnika grzechu przeciwko VI przykazaniu Bożemu oraz surowo potępił grzech solicytacji, czyli nakłaniania przez spowiednika podczas spowiedzi do popełnienia grzechu nieczystego. Karami kościelnymi zostało obłożone niesprawiedliwe oskarżenie spowiednika o nakłanianie do grzechu nieczystego podczas spowiedzi.

Ogromny wpływ na rozwój kościelnej nauki o sakramencie pokuty wywarł św. Alfons Maria Liguori (1696-1787). Prawie dwa wieki Jego dzieło *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones sive praxis et instructio confessoriorum* było podręcznikiem teologii moralnej dla spowiedników.

Do recepcji nauczania Soboru Trydenckiego przyczynił się papież Benedykt XIV. W konstytucji *Sacramentum poenitentiae* (1741 r.) zakazał rozgrzeszania współnika przeciwko VI przykazaniu oraz surowo potępił solicytację i fałszywe oskarżenie o nią spowiednika.

W encyklice *Apostolica constitutio* (26 VI 1749 r.) Papież podkreślił, że spowiednikiem może być wyłącznie kapłan dobrze przygotowany – prawy, dyskretny, starannie wykształcony. Sam Papież, jeszcze jako biskup Bolonii, dopuszczał do sprawowania sakramentu pokuty jedynie kapłanów, którzy zdali specjalny egzamin. Papież żądał również, by spowiednicy pouczali penitentów, a nie tylko słuchali spowiedzi i rozgrzeszali.

W encyklice *Inter praeteritos* (3 XII 1749 r.) papież Benedykt XIV przypominał, że penitenci winni wyznawać wszystkie grzechy śmiertelne. Gdy chodzi o grzechy powszednie, nie zajmował jasnego stanowiska. Natomiast żądał, aby ci, którzy chcieli zyskać odpust zupełny z racji jubileuszu spowiadali się również z grzechów powszednich.

Na rozwój dyscypliny sakramentu pokuty i głębsze jego rozumienie wpłynął św. Alfons Maria Liguori (1696-1787), założyciel redemptorystów. Jest on autorem dzieła *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones sive praxis et instructio confessorum*, będącego wzorem dla wielu późniejszych podręczników teologii moralnej. Św. Alfons przedstawił w tym dziele traktat o sumieniu, prawach i aktach ludzkich, grzechu, przykazaniach Dekalogu, przykazaniach kościelnych, obowiązkach stanu i sakramentach. Książka ta była przewodnikiem dla wielu spowiedników katolickich.

Papież Pius X zatwierdził dekret Kongregacji Świętego Oficjum *Lamentabili* z dnia 4 VII 1907 r., w którym zostały potępione błędy modernistów dotyczące sakramentu pokuty. Twierdzili oni, że w starożytnym Kościele nie istniało pojęcie grzesznika, który poprzez pokutę jedna się z Bogiem i Kościołem. Nie uznawali oni również sakramentu pokuty, gdyż słowa Chrystusa o odpuszczeniu i zatrzymaniu grzechów (zob. J 20,22) nie odnoszą się do tego sakramentu.

h) Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Wielowiekowe nauczanie Kościoła o sakramencie pokuty znalazło swoje odzwierciedlenie w *Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.*, w 40 kanonach poświęconych sprawowaniu tego sakramentu (kan. 870-910). Papież Benedykt XV, który promulgował *Kodeks* wzywał chrześcijan do pokuty i umartwienia, widząc w nich skuteczny środek osiągnięcia zbawienia. Kanon 870 stwierdzał, że w sakramencie pokuty, na mocy rozgrzeszenia udzielonego przez upoważnionego

szafarza w formie sądowego orzeczenia, wierny należycie usposobiony otrzymuje odpuszczenie grzechów popełnionych po chrzcie.

Kanon 901 mówił o tym, że każdy chrześcijanin wprost³⁸ wyznawał na spowiedzi wszystkie grzechy ciężkie popełnione po chrzcie świętym, jeszcze przez Kościół nie odpuszczone władzą kluczy. Wyznać należało także istotne okoliczności grzechu. Do spowiedzi grzesznik winien się przygotować poprzez rachunek sumienia.

Według KPK materię konieczną sakramentu stanowią grzechy ciężkie, a lekkie – niekonieczną (kan. 902). Dlatego nie ma konieczności ich wyznawania. Nie ma jednocześnie zakazu spowiadania się z grzechów lekkich.

Kanon 605 zostawiał penitentowi dowolność w wyborze spowiednika. Mógł nim być kapłan posiadający jurysdykcję, niekoniecznie własny proboszcz. Kapłan winien pamiętać, że w konfesjonale jest sędzią i lekarzem, a Bóg ustanowił go szafarzem sprawiedliwości i swego miłosierdzia (kan. 888).

Kanon 906 zobowiązywał wszystkich wiernych, którzy doszli do stanu używania rozumu (czyli już dzieci, które ukończyły siódmy rok życia), do wyspowiadania się wiernie ze wszystkich grzechów przynajmniej raz w roku. Jeśli wierni wyłącznie raz w roku przystępują do tego sakramentu – winni to uczynić w okresie wielkanocnym.

Kanon 907 stwierdza, że nie czyni zadość obowiązkowi spowiedzi dorocznej ten, kto spowiada się świętokradzko.

Warto zauważyć, że kanon 906 przypomina, że sakrament pokuty jest jedynym zwyczajnym sposobem pojednania grzesznika z Bogiem i Kościołem. Ciekawe jest to, że w *Kodeksie* z 1917 r. nie ma mowy o możliwości udzielania absolucji zbiorowej jako zwyczajnym sposobie jednania grzeszników w sytuacjach, gdy nie mogą oni z przyczyn obiektywnych wyspowiadać się indywidualnie. Zbiorowo można było rozgrzeszać tylko w warunkach wojennych³⁹.

³⁸ Wprost odpuszczony jest grzech, który penitent wyraźnie wyznał na spowiedzi. Ubocznie kapłan odpuszcza wszystkie grzechy przez niego zapomniane.

³⁹ Penitencjaria Apostolska dekretem *Proposito huic* (6 II 1915 r.) zezwoliła na udzielenie zbiorowego rozgrzeszenia żołnierzom idącym na front, jeśli wysłuchanie indywidualnej spowiedzi jest niemożliwe. Pius XII adhortacją *Asperis commoti* (8 XII 1939 r.) rozszerzył możliwość rozgrzeszenia zbiorowego całych grup ludności cywilnej zagrożonych niebezpieczeństwem śmierci z powodu bombardowań i nalotów. W instrukcji *Ut dubia* (25 III 1944 r.) Penitencjaria Apostolska rozszerzyła możliwość zbiorowego rozgrzeszenia wielu penitentów, nawet jeśli nie byłoby w niebezpieczeństwie śmierci, a zachodziłaby potrzeba udzielenia im odpuszczenia grzechów, bo inaczej, musieliby przez długi czas pozostawać bez łaski sakramentu pokuty. Nie chodziło jednak o sytuacje, gdy wierni licznie gromadzą się na uroczystości religijnej. Chodziło o długotrwałą konieczność.

O właściwe szafowanie sakramentem pokuty troszczyli się późniejsi papieże.

Pius XI wzorem swego poprzednika podkreślał wielokrotnie rolę pokuty w życiu chrześcijańskim oraz zachęcał do pokuty jako ekspiacji za grzechy⁴⁰. Papież szerzył kult Najświętszego Serca Bożego oraz ideę wynagradzania Bogu za grzechy.

Pokucie wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcił papież Pius XII. W encyklice *Mistici Corporis Christi* przypomniał, że Kościół jest wspólnotą, w której znajduje się miejsce nie tylko dla świętych, ale również dla grzeszników. Przez grzech ranią oni mistyczne Ciało Chrystusa.

„Zbawiciel nasz bowiem jest tak nieskończenie miłosierny, iż nie odmawia miejsca w tymże swoim mistycznym Ciele tym, którym niegdyś nie odmówił miejsca przy posiłku. Nie każde przecież dopuszczenie się chociażby ciężkiego występku jest tego rodzaju, by ze swej natury odłączyło człowieka od Ciała Kościoła, tak jak to czynią grzechy schizmy, herezji lub apostazji. Nie zanika również życie w tych wszystkich, którzy, chociaż utracili przez grzech Boską miłość i łaskę, zachowują jednak nadal chrześcijańską wiarę i nadzieję, a Duch Święty, oświecając ich jasnością niebieską, budzi w nich najgłębszymi namowami i wzruszeniami zbawienny lęk oraz daje im Boską podniechęć do modlitwy i do pokuty za upadek. Niechże więc każdy brzydzi się grzechem, który kazi mistyczne członki Odkupiciela. Wszakże ten, kto popadł w nieszczęście grzechu, jeśli tylko przez zatwardziały upór własny nie uczynił się niegodnym przynależności do wspólnoty wiernych, niech będzie przyjęty do niej z powrotem z większą miłością, a praktyczna życzliwość niech widzi w nim jeden z chorych członków Jezusa Chrystusa”⁴¹.

W teże encyklice Pius XII piętnował również błędy dotyczące spowiedzi sakramentalnej. Papież wyraził sprzeciw wobec praktyki, która preferowała, gdy chodzi o grzechy lekkie, spowiedź powszechną (ogólną) zamiast spowiedzi sakramentalnej. Pisał:

„Oczywiście, grzechy powszednie mogą być zmażane za pomocą wielu sposobów godnych zalecenia, o czym, Wielebni Bracia, dobrze wiecie. Jednakże dla szybszego stałego postępu w rozwoju cnót pragniemy jak najusilniej zalecić pobożny zwyczaj częstej spowiedzi, zaprowadzony przez Kościół z natchnienia Ducha Świętego. Dzięki niemu bowiem wznaga się w wiernych coraz większe zdrowe poznanie siebie

⁴⁰ Zob. *Miserentissimus Redemptor* z 8 V 1928 r.

⁴¹ Pius XII, *Mistici Corporis Christi*, 29 VI 1943 r., Otwock 1997, s. 11-12.

samego, wzrasta w nich chrześcijańska pokora, złe nawyki w ich postępowaniu zanikają, unikają popadnięcia w duchowe niedbalstwo i apatię, oczyszczają swe sumienie, wzmacniają wolę, otrzymują zbawcze kierownictwo duchowe oraz powiększa się w nich łaska mocą samego Sakramentu⁴².

Bł. Jan XXIII zachęcał do przygotowania się do Soboru poprzez praktyki pokutne. W encyklice *Paenitentiam agere* (1 VII 1962 r.) przypomniał nauczanie kościelne dotyczące pokuty sakramentalnej. We wstępie do encykliki napisał:

„Pokutę czynić za grzechy własne, jest dla grzesznego człowieka według wyraźnej nauki Pana Naszego Jezusa Chrystusa, środkiem do otrzymania przebaczenia i do osiągnięcia wiecznego zbawienia. Widać stąd, jak słuszne jest stanowisko rozdawcy skarbów Bożego Zbawienia, Kościoła katolickiego, który zawsze uważał pokutę za nieodzowny warunek udoskonalenia życia swych dzieci i swej lepszej przyszłości”.

Papież zwrócił uwagę na konieczność wewnętrznej i zewnętrznej pokuty:

„Na pierwszym miejscu konieczna jest pokuta wewnętrzna, to znaczy wyrzeczenie się grzechu i przebłaganie Boga za grzechy, za nasze przewinienia. Pokuta ta dokonuje się szczególnie przez dobrą spowiedź, Komunię świętą i udział w Eucharystycznej Ofierze. Do tego rodzaju pokuty należy zachęcać wszystkich wiernych w czasie nowenny do Ducha Świętego. Bo rzeczywiście, próżne byłyby wszystkie zewnętrzne dzieła pokutne, gdyby nie łączyły się z wewnętrznym oczyszczeniem duszy i ze szczerym żalem. W tym znaczeniu należy rozumieć surowe powiedzenie Chrystusa Pana: «Jeśli pokutować nie będziecie, wszyscy podobnie zginiecie» (Łk 13,3); niech Bóg odwróci to niebezpieczeństwo od wszystkich naszych Dzieci!

Ponadto należy wiernych zachęcać do pokuty także zewnętrznej, by przy jej pomocy poddawali ciało pod słuszne rozkazy rozumu i wiary oraz zadośćuczynili za grzechy własne i za grzechy innych. Wszak ten święty Paweł, który był porwany do trzeciego nieba i osiągnął szczyty świętości, nie wahał się powiedzieć o sobie: «Karzę ciało moje i w niewolę podbijam» (1Kor 9,27), i na innym miejscu: «A ci, co są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami» (Ga 5,24). Św. Augustyn podkreśla z naciskiem, że «nie wystarczy naprawić obyczaje i wszelkie zdrożne postęпки, jeśli brak będzie zadośćuczynienia Bogu przez żal pokuty, przez westchnienie pokory, przez ofiarę

⁴² Tamże, s. 46-47.

skruszonego serca, przez współdziałanie jałmużny» (Serm. 351; PL 39, 1549). A do tych zewnętrznych uczynków pokuty należy przede wszystkim cierpliwe i ufne znoszenie rozlicznych trudności i przykrości, jakie nam w tym życiu dolegają oraz trudów i niewygód, jakie niesie z sobą wiele wykonywanych przez nas obowiązków i prac codziennych a także spełnianie cnót chrześcijańskich. Ta konieczna pokuta nie tylko gładzi grzechy, zyskuje Boże zmiłowanie i uprasza pomoc niebieską dla przyszłego Soboru Powszechnego, lecz także lżejszymi czyni trudy naszego śmiertelnego życia, albowiem osładza je nadzieją nagrody wiecznej, «utrapienia bowiem tego czasu niniejszego nie są godne przyszłej chwaly, która się w nas objawi» (Rz 8,18)⁴³.

i) Odnowa sakramentu pokuty po Soborze Watykańskim II

Sobór Watykański II podkreślił ścisły związek sakramentu chrztu, pokuty i Eucharystii oraz uwypuklił ich wspólnotowy wymiar i znaczenie. Ojcowie Soboru zatroszczyli się o odnowę liturgii Kościoła, w tym także o odnowę udzielania sakramentu pokuty i pojednania.

W konstytucji *Sacrosanctum consilium* Sobór zarządził, by zrewidować obrzędy i formułę sakramentu pokuty, aby jaśniej wyrażały naturę i skutki tego sakramentu (zob. KL 72). Sobór przypominał eklezjalno-społeczny charakter grzechu i pojednania:

„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” (KK 11).

W Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbiterorum ordinis* Ojcowie soboru przypominali, że: „[Kapłani] w duchu Chrystusa Pasterza nauczają ich wiernych, by z sercem skruszonym poddawali swe grzechy Kościołowi w sakramencie pokuty, tak aby z dnia na dzień coraz bardziej nawracali się do Boga pamiętając na Jego słowa: „Czyńcie pokutę, albowiem przybliżyło się Królestwo niebieskie (Mt 4,17)” (DP 5). Sobór zezwolił, aby katolicy pod określonymi warunkami mogli korzystać z sakramentu pokuty z rąk szafarzy niekatolickich i odwrotnie (DKW 27). Chrześcijanie wschodni mogą korzystać z sakramentu

⁴³ Jan XXIII, *Paenitentiam agere*, (1962 r.): http://chomikuj.pl/arturus7/Nauczanie+Ko*c5*9bcio*c5*82a+Katolickiego/Encykliki+Jana+XXIII/PAENITENTIAM+AGERE,159735242.docx, dostęp z dnia 20 X 2011 r.

pokuty w Kościele katolickim, a katolicy mogą korzystać z tego sakramentu w Kościołach wschodnich, jeśli nie mają dostępu do szafarza katolickiego.

Również Paweł VI dużo uwagi poświęcił sakramentowi pokuty, a zwłaszcza jego odnowie w duchu Drugiego Soboru Watykańskiego (Konstytucja apostolska *Paenitemini*, 17 II 1966 r.).

Kongregacja Nauki Wiary 16 VI 1972 r. opublikowała *Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia równocześnie wielu penitentom bez ich spowiedzi indywidualnej*⁴⁴. W dokumencie przypomniano, że indywidualne i pełne wyznanie grzechów ciężkich oraz rozgrzeszenie pozostają jedynym zwyczajnym środkiem pojednania się wiernych z Bogiem i Kościołem, chyba że niemożliwość fizyczna lub moralna zwalnia ze spowiedzi. Kongregacja skrytykowała zwyczaj zastąpienia indywidualnej spowiedzi nabożeństwami pokutnymi wraz ze spowiedzią ogólną i zbiorowym rozgrzeszeniem.

Owoce soborowej odnowy było ukazanie się 2 XII 1973 r. *Ordo Paenitentiae*, które zostało następnie przetłumaczone na wiele języków narodowych. Podkreśla ono rolę słowa Bożego w sakramencie pokuty oraz jego charakter indywidualny i wspólnotowy. Stanowi zachętę do odnowy sposobów przeżywania tego sakramentu we wspólnotach chrześcijańskich.

Nowy ryt uwypukla wymiar historyczno-zbawczy sakramentu pokuty i pojednania, który swój szczyt znajduje w misterium paschalnym Chrystusa proklamowanym poprzez formułę rozgrzeszenia⁴⁵. Spowiednik, pamiętając o tej tajemnicy, winien pomóc penitentowi, jeśli zachodzi taka konieczność, w integralnej spowiedzi, udzielając mu stosownych rad i pouczeń. Winien też zachęcić go do szczerego żalu za grzechy, tak by chrześcijanin mógł umrzeć i zmartwychwstać z Chrystusem i zostać odnowiony przez misterium paschalne⁴⁶. Rzucającą się w oczy innowacją jest prymat słowa Bożego w nowym rycie, nie tylko w jego formie drugiej (nabożeństwo pokutne z indywidualną spowiedzią), ale również w formie rozgrzeszenia jednego penitenta. Autorzy nie tylko proponują wiele czytań biblijnych, po które można sięgnąć, ale zwracają uwagę na konieczność powiązania słowa Bożego z sakramentem pokuty i pojednania. Bóg poprzez swoje słowo zachęca do pokuty i nawrócenia.

Doceniona została również rola wspólnoty kościelnej. Wspólnotowy charakter sakramentu uwidacznia się zwłaszcza w drugiej i trzeciej formie jego sprawowania. Spowiedź i rozgrzeszenie pozostają indywidualne, natomiast celebracja słowa

⁴⁴ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam Sacramentum paenitentiae*, w: AAS 64(1972), s. 510-514.

⁴⁵ Zob. R. Frattallone, *Pastorale del Sacramento della penitenza*, Torino 1995, s. 29-30.

⁴⁶ Zob. *Ordo Paenitentiae*, nr 40.

Bożego, przygotowanie do spowiedzi poprzez rachunek sumienia i dziękczynienie po spowiedzi dokonują się we wspólnocie. Jej zadaniem jest udzielenie pomocy penitentowi we właściwym przeżywaniu tego sakramentu. Wspólnota Kościoła uczestniczy wraz z nim w misterium spotkania z miłosiernym Chrystusem.

Nowy ryt pokuty i pojednania odchodzi od jurydycznego spojrzenia na sakrament pokuty na rzecz wizji bardziej teologicznej. Wyznanie grzechów i pozostałe akty penitenta winni przerodzić się w wyznanie wiary w miłosierdzie Boże oraz stać się proklamacją Bożej dobroci.

Tłumaczenie polskie, przyjęte przez Konferencję Episkopatu Polski, zostało zatwierdzone przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów i (10 III 1978 r.). *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* ukazały się w 1981 r. i jeszcze w tym roku weszły w życie⁴⁷. Zawierają one formułę rozgrzeszenia w języku polskim⁴⁸.

Obrzędy pokuty zawierają trzy formy sprawowania sakramentu. Oprócz obrzędu pojednania jednego penitenta⁴⁹ przewidują także obrzęd pojednania wielu penitentów wraz z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem⁵⁰ oraz obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem⁵¹.

Obrzęd pojednania jednego penitenta jest jedynym zwyczajnym sposobem sprawowania sakramentu. Obejmuje takie czynności, jak: przygotowanie kapłana i penitenta, przyjęcie penitenta, czytanie słowa Bożego (dowolne), wyznanie grzechów i przyjęcie zadośćuczynienia, modlitwy penitenta, rozgrzeszenie kapłańskie, dziękczynienie i odesłanie penitenta. Kapłan rozgrzesza penitenta, posługując się nową formułą:

Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. Et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii, + et Spiritus Sancti. Amen⁵².

⁴⁷ Wydanie drugie poprawione, z uwzględnieniem zmian wynikających z nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, ogłoszonych przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dnia 12 IX 1983 r., ukazało się w Wydawnictwie Św. Jacka w Katowicach w 2009 r.

⁴⁸ T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo - Paradyż 1988, s. 302-303.

⁴⁹ Zob. *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, s. 22-25.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 25-28.

⁵¹ Zob. tamże, s. 28-31.

⁵² „Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech ci udzieli przebaczenia i pokoju przez posługę Kościoła. I ja odpuszczam Tobie grzechy w imię Ojca i Syna, + i Ducha Świętego. Amen” (tamże, s. 40).

Obrzęd pojednania większej liczby penitentów wraz z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem jest również zwyczajnym sposobem sprawowania sakramentu pokuty. Został on rozbudowany o elementy podkreślające wspólnotowy charakter sakramentu pojednania i ma formę nabożeństwa pokutnego. Jego istotnym elementem jest rozważanie słowa Bożego, wspólny rachunek sumienia oraz indywidualna spowiedź. Nabożeństwa pokutne winny być organizowane zwłaszcza podczas rekolekcji zamkniętych lub parafialnych w czasie Adwentu i Wielkiego Postu.

Pojednanie wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem jest formą nadzwyczajną, z której korzystać można jedynie w ściśle określonych przez biskupów miejscach i warunkach⁵³. Forma ta nie może stanowić substytutu i wypierać indywidualnej spowiedzi.

Jan Paweł II, podczas swego długiego pontyfikatu, z niepokojem obserwował kryzys sakramentu pokuty i zanik poczucia grzechu. Wielokrotnie wyzwał do odnowy duchowej, nawrócenia, powrotu do spowiedzi indywidualnej. Owocem troski Papieża o odnowę i przezwyciężenie kryzysu pokuty w Kościele był synod poświęcony problematyce sakramentu pokuty oraz adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* z 2 XII 1984 r.

Synod biskupów, który odbył się w Rzymie w dniach 23 IX - 29 X 1983 r., miał za temat „Pojednanie i pokuta w misji Kościoła”. Zadaniem biskupów była refleksja nad sakramentem pokuty oraz znalezienie odpowiedzi na palące problemy, jakie zrodziły się w Kościele posoborowym. Wiele wystąpień ojców synodalnych skupiało się na sytuacji kryzysowej, w jakiej znalazła się pokuta. Akcentowano zanik poczucia grzechu i sacrum w Kościele i świecie. Denuncjowano nowe grzechy społeczne, akcentowano wymiar wspólnotowy sakramentu pokuty oraz trudności związane z malejącą liczbą kapłanów spowiedników. Owocem obrad były 63 propozycje przedstawione Janowi Pawłowi II.

Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* składa się ze wstępu i trzech części. We Wstępie Papież wyjaśnia powody powstania adhortacji oraz jej znaczenie w świecie rozdartym przez grzech osobisty i społeczny⁵⁴. W pierwszej części adhortacji na kanwie przypowieści o synu marnotrawnym Jan Paweł II omawia tematy nawrócenia i pojednania, postrzegając je jako istotne i zawsze aktualne zadanie wspólnoty uczniów Chrystusa. Kościół stanowi dla całej społeczności ludzkiej wielki sakrament i narzędzie pojednania. Będąc wspólnotą wprowadzającą pokój, sam nieustannie winien nawracać się i jednać⁵⁵.

⁵³ Zob. KPK, kan. 961-963.

⁵⁴ Zob. *Reconciliatio et paenitentia*, nr. 1-4.

⁵⁵ Zob. tamże, nr. 5-12.

Druga część adhortacji⁵⁶ posiada znaczący tytuł „Miłość większa niż grzech”. Zawiera analizę natury grzechu oraz ukazuje jego wieloaspektowe konsekwencje. *Mysterium iniquitatis*, w które człowiek dobrowolnie się wikła, Papież przeciwstawia *mysterium pietatis*, będące dziełem miłosierdzia Bożego.

W ostatniej części adhortacji⁵⁷ Jan Paweł II omawia współczesne wyzwania duszpasterskie i liturgiczne, jakie rodzi odnowiony ryt pokuty. Papież przestrzegł przed niebezpieczeństwem zaniku poczucia grzechu, który jest owocem osłabienia wiary⁵⁸. Przypomniał dwie zasady ogólne, dotyczące sakramentu pokuty i pojednania.

„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.

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

⁵⁶ Zob. tamże, nr. 13-22.

⁵⁷ Zob. tamże, nr. 23-34.

⁵⁸ Zob. tamże, nr. 17.

ludzkich trybunałów, 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 leczniczy. Wiąże się to z faktem, że Ewangelia często ukazuje Chrystusa jako lekarza, 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 pokutnego, i to dzięki lekarstwu spowiedzi doświadczenie grzechu nie przedziera się w rozpacz. Obrzędy pokuty nawiązują do owego leczniczego aspektu sakramentu, 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 Sakramentu⁵⁹.

Jan Paweł II odniósł się do możliwości udzielenia jednoczesnego rozgrzeszenia wielu penitentom⁶⁰. Zależało mu na tym, aby ta nowa forma rozgrzeszenia nie przyczyniła się do wyeliminowania indywidualnej spowiedzi i nie była terenem poważnych nadużyć duszpasterskich.

Papież zakończył swą adhortację życzeniem, by cały Kościół zaangażował się w odnowę sakramentu pokuty i pojednania, dostrzegając w nim źródło miłosierdzia Bożego.

Podczas licznych wystąpień, zwłaszcza podczas Roku Świętego 1983-1984 i Jubileuszu 2000, Jan Paweł II wypowiadał się na temat grzechu i sakramentu pokuty i pojednania, starając się zachęcać wiernych do odkrycia na nowo uzdrawiającej i przemieniającej mocy tego sakramentu.

⁵⁹ Tamże, nr 31.

⁶⁰ Zob. tamże, nr 33.

W *Tertio millennio adveniente* Jan Paweł II przypomniał, że jubileusz Roku Świętego służy odnowie religijnej i pojednaniu z Bogiem. „Jubileusz jest dla Kościoła takim właśnie rokiem łaski, rokiem odpuszczenia grzechów, a także kar za grzechy, rokiem pojednania pomiędzy zwaśnionymi, rokiem wielorakich nawróceń, rokiem pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej”⁶¹. Jan Paweł II podczas obchodów jubileuszowych wielokrotnie przeproszał za grzechy Kościoła jako wspólnoty.

„Gdy zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorszenia. Kościół, choć jest święty dzięki swemu włączeniu w Chrystusa, niestrudzenie czyni pokutę: zawsze przyznaje się przed Bogiem i przed ludźmi do grzesznych swoich dzieci. Mówi o tym Konstytucja *Lumen gentium*: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje”⁶².

W *Novo millennio ineunte* papież wzywał do „podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonywać i skutecznie zachęcać do praktyki sakramentu pojednania”⁶³.

Wiele uwagi sakramentowi pokuty i pojednania poświęca promulgowany przez Jana Pawła II nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego*⁶⁴. „W sakramencie pokuty wierni wyznający uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażający za nie żal i mający postanowienie poprawy, przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza otrzymują od Boga odpuszczenie grzechów po chrzcie popełnionych i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc, zadali ranę”⁶⁵. W *Kodeksie* znajdujemy szczegółowe omówienie warunków sprawowania

⁶¹ *Tertio millennio adveniente*, nr 14.

⁶² Tamże nr 33.

⁶³ Zob. *Novo millennio ineunte*, nr 37.

⁶⁴ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kanony: 959-997; 1290-1310; 1387-1388.

⁶⁵ KPK, kan. 959.

sakramentu pokuty⁶⁶, wymagania stawiane spowiednikom⁶⁷, warunki, jakie winien spełnić penitent⁶⁸. *Kodeks* zawiera również kanony dotyczące odpustów⁶⁹.

Chociaż *Kodeks* dopuszcza, w ściśle określonych warunkach, możliwość udzielenia absencji równocześnie wielu penitentom bez ich spowiedzi indywidualnej, to za normę uważa absencję związaną z indywidualnym wyznaniem grzechów. „Indywidualna i integralna spowiedź stanowi jedyny zwyczajny sposób, przez który wierny, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem”⁷⁰. *Kodeks* przypominał, że kapłan – szafarz sakramentu pokuty i pojednania – „winien wiernie stosować się do nauki Magisterium i norm wydanych przez kompetentną władzę”⁷¹.

Problematyka sakramentu pokuty znalazła się w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (11 X 1992 r.). O sakramencie pokuty i pojednania mówią numery 1422-1499.

Jan Paweł II 7 IV 2002 r. przekazał Kościołowi w formie „motu proprio” *List apostolski „Misericordia Dei” o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty*⁷². W liście tym Papież przypominał „niektóre obowiązujące przepisy prawa kanonicznego dotyczące tego sakramentu, precyzując niektóre ich aspekty, aby pobudzić do troski, by był jak najlepiej sprawowany. Chodzi o to, aby wiernie zachować i uczynić bardziej skutecznym i owocnym udzielanie daru, który Pan Jezus powierzył Kościołowi po zmartwychwstaniu (por. J 20,19-23). Wydaje się to szczególnie konieczne wobec faktu, że w niektórych regionach można zaobserwować odchodzenie od spowiedzi indywidualnej, połączone z bezprawnym uciekaniem się do «absencji generalnej» albo «zbiorowej», tak że nie uważa się jej już za formę nadzwyczajną, stosowaną w sytuacjach rzeczywiście wyjątkowych”⁷³.

Jan Paweł II w ostatniej swej encyklice *Ecclesia de Eucharystia* przypominał związek pomiędzy Eucharystią a sakramentem pokuty.

„Komunia niewidzialna, która ze swej natury ciągle wzrasta, zakłada życie w łasce, dzięki czemu stajemy się «uczestnikami Boskiej natury» (2P 1,4), oraz praktykowanie cnót wiary, nadziei i miłości. Tylko w ten

⁶⁶ KPK, kan. 960-964.

⁶⁷ KPK, kan. 965-986

⁶⁸ KPK, kan. 987-991.

⁶⁹ KPK, kan. 992-997.

⁷⁰ KPK, kan. 960.

⁷¹ KPK, kan. 978, par. 2.

⁷² Jan Paweł II, *List apostolski „Misericordia Dei” o niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty*, Warszawa - Poznań 2002.

⁷³ Tamże, s. 7.

sposób wchodzimy w prawdziwą komunię z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Nie wystarczy wiara, ale trzeba trwać w łasce uświęcającej i w miłości, pozostając w łonie Kościoła «ciałem» i «sercem»; potrzebna jest, mówiąc słowami św. Pawła, «wiara, która działa przez miłość» (por. Ga 5,6).

Zachowanie w pełni niewidzialnych więzi jest ścisłym obowiązkiem moralnym chrześcijanina, który chce uczestniczyć w sposób pełny w Eucharystii, przyjmując Ciało i Krew Chrystusa. Ten obowiązek przypomina mu sam Apostoł, napominając: «Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha» (1Kor 11,28). Św. Jan Chryzostom z całą mocą swojej elokwencji nawoływał wiernych: «Również ja podnoszę głos, proszę, błagam i zaklinam, aby nie zbliżać się do tego świętego Stołu z nieczystym i skażonym sumieniem. Takie przystępowanie, nawet jeśli tysiąc razy dotykamy Ciała Pana, nigdy nie będzie mogło się nazywać komunią, lecz wyrokiem, niepokojem i powiększeniem kary».

Idąc po tej linii, słusznie stwierdza *Katechizm Kościoła katolickiego*: «Jeśli ktoś ma świadomość grzechu ciężkiego, przed przyjęciem Komunii powinien przystąpić do sakramentu pojednania». Pragnę zatem przypomnieć, że obowiązuje i zawsze będzie miała moc prawną w Kościele norma, jaką Sobór Trydencki skonkretyzował surowe napomnienie Apostoła Pawła, potwierdzając, że w celu godnego przyjęcia Eucharystii «ci, którzy świadomi są ciężkiego grzechu, jakkolwiek sądziliby, że za niego żałują, o ile mogą mieć spowiednika, powinni najpierw odbyć sakramentalną spowiedź».

Sakramenty Eucharystii i Pojednania są ze sobą ściśle związane. Jeśli Eucharystia w sposób sakramentalny uobecnia odkupieńczą ofiarę krzyża, oznacza to, iż wynika z niej nieustanna potrzeba nawrócenia, osobistej odpowiedzi na wezwanie, jakie św. Paweł skierował do chrześcijan w Koryncie: «W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!» (2Kor 5,20). Jeżeli więc chrześcijanin ma na sumieniu brzemię grzechu ciężkiego, to aby mógł mieć pełny udział w Ofierze Eucharystycznej, obowiązkową staje się droga pokuty, poprzez sakrament pojednania.

Oceny stanu łaski dokonuje oczywiście on sam, gdyż dotyczy ona sumienia. Jednak w przypadkach zachowania, które na forum zewnętrznym, w sposób poważny, oczywisty i stały jest przeciwne normom moralnym, Kościół, w duszpasterskiej trosce o prawidłowy porządek we wspólnocie oraz o szacunek dla sakramentu, nie może wzbraniać

się przed podejmowaniem odpowiednich kroków. W sytuacji jawnego braku dyspozycji moralnej winien stosować normę *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, mówiącą o możliwości niedopuszczenia do Komunii eucharystycznej tych, którzy «trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim»⁷⁴.

Również Benedykt XVI wielokrotnie zabierał głos w sprawie sakramentu pokuty i pojednania. Analizując sytuację współczesnego świata, Ppież powiedział: „Żyjemy w kontekście kulturowym naznaczonym mentalnością hedonistyczną i relatywistyczną, która dąży do usunięcia Boga z horyzontu życia, nie sprzyja przyswajaniu sobie wartości będących jasnymi punktami odniesienia i nie pomaga w odróżnianiu dobra od zła i wyrobieniu sobie właściwego poczucia grzechu»⁷⁵. Dlatego też trzeba „powrócić do konfesjonału jak do miejsca sprawowania sakramentu pojednania, ale także jako miejsca, w którym należy «przebywać» częściej, aby wierny mógł znaleźć miłosierdzie, radę i umocnienie, mógł poczuć się kochany i rozumiany przez Boga oraz doświadczać obecności miłosierdzia Bożego obok rzeczywistej oecności w Eucharystii»⁷⁶. Z woli Ojca Świętego Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała w 2011 r. dokument *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchowych*⁷⁷. Ojciec Święty, zwłaszcza podczas Roku Kapłańskiego, ogłoszonego z racji 150. rocznicy śmierci św. Jana Vianey’a, gorąco zachęcał do odnowienia ducha pokuty w Kościele oraz do powrotu do sakramentu pokuty w formie indywidualnej spowiedzi.

Zakończenie

Dyscyplina pokutna w Kościele katolickim w ciągu wieków przeszła długą drogę dojrzewania i rozwoju. Kościół zachował istotne elementy ustanowione go przez Chrystusa sakramentu pokuty (wyznanie, zadośćuczynienie, uwolnienie od grzechu, pojednanie z Bogiem i Kościołem). W różnych wiekach niektóre z nich były silniej akcentowane od innych. „Historia i nieprzerwana praktyka Kościoła pokazuje, że «posługa pojednania» (2Kor 5,18), udzielanego przez sakramenty chrztu i pokuty, jest zadaniem duszpasterskim, któremu zawsze poświęcano wiele uwagi i wypełniano je z poszanowaniem dla Chrystusowego mandatu, jako istotną część misji kapłańskiej. Gdy chodzi o sprawowanie sakramentu pokuty, to

⁷⁴ *Ecclesia de Eucharystia*, nr 36 i 37.

⁷⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską, 11 III 2010 r.*, w: *L'Osservatore Romano* 5(2010), s. 34.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchowych*, Tarnów 2011.

w ciągu wieków następował jego rozwój i były uznawane różne zewnętrzne formy wyrazu, zawsze jednak z zachowaniem tej samej fundamentalnej struktury, która koniecznie zawiera w sobie oprócz działania szafarza, wyłącznie biskupa lub prezbitera, który sędzi i rozgrzesza, okazuje troskę i leczy w imię Chrystusa, akty penitenta: żal za grzechy, spowiedź i zadośćuczynienie”⁷⁸.

Obecna dyscyplina pokutna w Kościele zbiera dojrzałe owoce dotychczasowej refleksji teologicznomoralnej i pastoralnej, uwypuklając indywidualny i społeczny wymiar tego sakramentu. Na podkreślenie zasługuje odejście od jurydycznego postrzegania pokuty na rzecz biblijnego, antropologicznego i teologicznego spojrzenia na jej elementy. Nowe *Ordo Paenitentiae*, niczego nie tracąc z tradycji pokutnej Kościoła, stwarza wiernym warunki do owocnego przyjmowania tego sakramentu.

Riassunto

Misterium pietatis iposta di Dio alla realtà del peccato

Dopo il peccato originale l'uomo peccatore non è stato abbandonato da Dio. Alla schiavitù del male, miseria umana e morte, viste come conseguenza e manifestazione del peccato, Dio contrappone il mistero del perdono e della Sua misericordia. L'articolo presenta in modo sintetico la dottrina del sacramento di penitenza visto soprattutto come il primo ed abbondante dono di Cristo Risorto.

Penitenza, praticata sin dall'origine della Chiesa, in ultimi decenni sembra vivere una profonda crisi. In Occidente, questa crisi si manifesta soprattutto come trascurazione della confessione sacramentale. In Polonia invece, dove ancora tanti fedeli si confessano, la crisi si fa sentire nella scarsa consapevolezza della dimensione religiosa ed ecclesiale del sacramento del perdono. Nonostante i grandi sforzi pastorali, sembra che Chiesa odierna non ha ancora superato la crisi del modo di celebrare il sacramento della penitenza.

Cominciando dalla storia del sacramento della riconciliazione si sottolinea più importanti linee di sviluppo della comprensione del modo di valutare e praticare la penitenza nella Chiesa. Infine si ferma sulla sintesi delle linee del rinnovamento della disciplina e dottrina penitenziale. In modo particolare fermiamo la nostra attenzione alla dimensione sociale (ecclesiale) del sacramento della penitenza.

⁷⁸ *Misericordia Dei*, s. 4.

Ks. Piotr Mazurek
UKSW Warszawa

Rodzina izraelska a rodzina katolicka w funkcji wychowywania i przekazywania wiary

Powszechnie znane jest przysłowie: „Niedaleko pada jabłko od jabłoni”. Przypomina nam ono, że życie dziecka (jako owocu jabłoni) zwykle nie będzie się wiele różniło od egzystencji drzewa, które go zrodziło i karmiło swymi sokami. „Czym skorupka za młodu nasiąknie, tym na starość trąci” – podaje inna staropolska sentencja. O pozytywnych lub negatywnych aspektach nauki mówi kolejne powiedzenie: „Czego się Jaś nie nauczy, tego Jan nie będzie umiał”.

Wspominamy to bogactwo mądrości przodków po to, by jeszcze raz uświadomić sobie, jak wielką rolę i jak wielkie znaczenie ma właściwe wychowanie młodego pokolenia – owocu daru płodności i płciowości człowieka – zwłaszcza w relacji małżeństwa sakramentalnego. Rodzice biologiczni i rodzice chrzestni, prosząc o chrzest dla dzieci, przyjmują „na siebie obowiązek wychowania ich w wierze, aby zachowując Boże przykazania, miłowały Boga i bliźniego, jak nas nauczył Jezus Chrystus”¹. Podczas obrzędów tego sakramentu, wobec zgromadzonej wspólnoty eucharystycznej, wyraźnie potwierdzają, że są świadomi tego obowiązku.

1. Nawiązanie do tegorocznej tematyki programu Kościoła w Polsce

Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski opracowała i podała do wiadomości, iż przeznaczony na trzy lata Ogólnopolski Program Duszpasterski w roku 2011-2012 upłynie pod hasłem: „Kościół naszym domem”. Abp Stanisław Gądecki, przewodniczący komisji, pisze w słowie wstępnym, iż potrzeba na

¹ Por. *Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice ³1994, s. 31.

nowo akcentować rolę wspólnoty ponad samotność, kierować wzrok ku bliźniemu, zwłaszcza w budowaniu relacji między wiernymi z uwzględnieniem struktur komunijnych, wśród których rodzina stanowi miejsce szczególne². Zwłaszcza rodzina wielodzietna winna być objęta szczególną troską ze strony państwa i Kościoła. To w niej bowiem ma dokonywać się proces wychowywania młodego człowieka i ukierunkowywania go na właściwe funkcjonowanie we wspólnocie. Dlatego sięganie do źródeł biblijnych jest tu wręcz konieczne.

Ponadto przewodniczący Rady Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” kard. Kazimierz Nycz ogłosił, że tegoroczny XII Dzień Papieski, który będziemy przeżywać 14 października, upłynie pod hasłem: „Jan Paweł II – Papież Rodziny”. Ma to być zachęta do wielowymiarowej refleksji, która winna przełożyć się na podjęcie wielu koniecznych inicjatyw, których celem będzie nie tylko obrona życia i rodzin, lecz także ukierunkowanie na ich umacnianie.

Jan Paweł II podkreślał w swym nauczaniu priorytetowe znaczenie małżeństwa i rodziny dla społeczeństwa i Kościoła, gdyż sam Chrystus dał Kościołowi człowieka i równocześnie mu go zadał jako „drogę” jego posłannictwa i posługi³. W tymże *Liście do rodzin* Papież dalej pisze:

„Pośród tych wielu dróg rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, pozostając za każdym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem. A jeśli w tym przyjsciu na świat oraz we wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, to jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży na całym życiu. Tak więc Kościół ogarnia swą macierzyńską troską wszystkich, którzy znajdują się w takich sytuacjach, ponieważ dobrze wie, że rodzina spełnia funkcję podstawową”⁴.

Gdy zaś chodzi o społeczeństwo, już na początku swego pontyfikatu, w *Familiaris consortio*, stwierdził, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości⁵.

Rodzina, jako naturalna wspólnota o określonej strukturze, charakterze i zadaniach, ukierunkowana jest poprzez realizowanie swoich zadań ku swoistemu

² Por. *Kościół naszym domem. Program Duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010-2013*, Poznań 2011, s. 7-11.

³ Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 1, Rzym 1994.

⁴ Tamże, nr 2.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, nr 1, Rzym 1981.

spełnieniu się w społeczeństwie. By do tego doszło, potrzebne jest odpowiednie jej ukierunkowanie, nadanie właściwego kształtu zarówno życiu małżeńskiemu, jak i rodzinnemu.

„Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4) – czytamy u Ewangelisty Mateusza. Doświadczając dziś różnorodnych pokus świata i przeciwnych naturze, a tym samym woli Boga, współczesnych koncepcji budowy społeczeństwa, pochylamy się nad słowem, by rozważyć aspekt rodziny jako środowiska przekazu wiary w Izraelu. Podkreślić trzeba również obecny w niej, niezmiernie ważny, wymiar modlitwy wspólnotowej.

Biblia w wielu miejscach mówi o rodzinie. Tradycje i zwyczaje oraz regulacje prawne bardzo często przypominają znane formy i przejawy życia rodzinnego w tamtych czasach na Bliskim Wschodzie⁶. Pięcioksiąg 74 razy mówi o rodzinie, a połowa tych wypowiedzi znajduje się w Księdze Liczb⁷.

Przyjrzymy się wybranym fragmentom historii zbawienia Izraela oraz postaramy się udzielić odpowiedzi na pytanie, które z tych wydarzeń połączono z prawem wychowania w rodzinie izraelskiej. Następnie powiemy, jak wielkie znaczenie w wychowaniu nowego pokolenia miała modlitwa Izraelity wraz z obchodami szabat i dorocznych świąt, a zwłaszcza Paschy.

2. Historia zbawienia Izraela podstawą wychowania religijnego

Odpowiedzialność za wychowanie potomstwa i przekaz wiary w Izraelu spoczywał na rodzicach. Hermann pisał, że istotnym zadaniem rodziny, wynikającym z prawa natury i woli Boga, jest komplementarne wychowanie potomstwa, polegające na ukształtowaniu całego człowieka, które swój początek ma w przekazaniu życia⁸. Autor Listu do Efezjan podkreśla zaś wyraźnie: „A wy ojcowie nie pobudzajcie do gniewu dzieci waszych, lecz wychowujcie je, stosując karce i napominanie Pańskie” (Ef 6,4).

Rodzina była najmniejszą komórką społeczną w pokoleniu lub szczepie i stanowiła podstawową instytucję w życiu narodu wybranego⁹. „Od najdawniej-

⁶ Por. P. Grelot, *Ewolucja instytucji małżeństwa w Starym Testamencie*, „Concilium” 1-5(1970), s. 322nn.

⁷ Por. J. Flis, *Konkordancja biblijna*, Warszawa 1996, s. 1207.

⁸ Por. T. Herrmann, *Obowiązki rodziców względem dzieci w Nowym Testamencie*, RBL 1-2(1961), rok XIV, s. 43.

⁹ Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: „Życie społeczne w Biblii”, G. Witaszek (red.), Lublin 1997, s. 203.; G. Witaszek, *Mysł społeczna proroków*, Lublin 1998, s. 32.; K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 47.

szych czasów rodzina izraelska miała charakter patriarchalny¹⁰ i ojciec, a potem starorzymski *pater familias* (ojciec rodu), miał największy wpływ na życie rodziny oraz był nie tylko przywódcą całego rodu, ale i kierownikiem „rodzinnego przedsiębiorstwa”. Sprawował on również władzę kapłańską i sędowniczą nad podlegającymi mu osobami, które tworzyły wielorodzinną wspólnotę. Władza kapłańska ojca uwidaczniała się wtedy, gdy prowadził rodzinę na pielgrzymkę (zob. 1Sm 1), przewodniczył rodzinie w obrzędach Paschy (zob. Wj 12) oraz gdy był stróżem tradycji rodowych i religijnych (zob. Wj 12,26-27; 13,12-16; Joz 4,6-7). W czasach królewskich funkcję tę przejął kapłan.

Po tych stwierdzeniach o charakterze ogólnym zajmiemy się szczegółami, które przybliżą nam prawdę o rodzinie patriarchalnej. I tak, mąż i ojciec rodziny był panem domu. „Posiadał on władzę nad żoną (lub żonami), nad synami i członkami najbliższej rodziny, władzę nad synami synów, tj. nad wnukami, a także nad żyjącymi w rodzie zamężnymi i niezamężnymi kobietami (zob. Rdz 7,7; 46,8-26)¹¹. Ojciec decydował o najważniejszych sprawach w rodzinie, od niego zależało nawet życie członków rodziny (zob. na przykład opowiadanie o Judzie i Tamar z Księgi Rodzaju 38,11-26; 42,37). Ojcu też przysługiwało prawo własności. Jeżeli chodzi o ziemię, był on tylko dzierżawcą, gdyż „do Jahwe należy ziemia i to, co ją napęlnia” (Ps 24,1; 89,12). On też miał prawo dysponowania majątkiem rodziny oraz zezwalał na zawieranie związków małżeńskich (zob. Rdz 24,2nn.; 28,1nn.). Do niego należała funkcja kapłańska (zob. Wj 12,3nn.) oraz miał prawo pobłogosławić (zob. Rdz 49,1nn.) lub przekląć (zob. Rdz 9,24-27). „Błogosławieństwo jest tajemnicą wybrania, podczas gdy przekleństwo to misterium odrzucenia”¹². Warto jeszcze dodać, że ojciec reprezentował rodzinę na zewnątrz.

Rodzina izraelska składała się z tych, których łączyły więzy krwi i wspólne zamieszkanie¹³. Do rodziny należeli również słuźy (zob. Rdz 24,2) oraz obcy. Tych ostatnich Księga Przymierza (zob. Wj 22,20nn.) zakazuje uciskać, a prawo kapłańskie obejmuje ich przykazaniem miłości bliźniego (zob. Kpł 19) i przyznaje im prawo do sobotniego odpoczynku. Wdowy i sieroty również należały do rodziny izraelskiej i objęte były prawną ochroną: „Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeślibyś ich skrzywdził i będą Mi się skarżyli, usłyszę ich skargę, zapali się gniew mój, i wygubię was mieczem i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami” (Wj 22,21-23; zob. Pwt 24,19nn.)

¹⁰ S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 204.

¹¹ Por. tamże.

¹² J. Sorbon, J. Guillet, *Przekleństwo*, w: „Słownik Teologii Biblijnej”, X. Leon-Dufour (red.), Poznań 1994, s. 804.

¹³ Por. S. Szymik, *Małżeństwo i rodzina...*, s. 204.

Kształtowanie młodego człowieka miało swoje kolejne, jasno poukładane etapy, dlatego na przykład pierwsze 2-3 lata od chwili urodzenia dziecka matka zwykle sama je karmiła piersią i sama je wychowywała. Potwierdzają to słowa niewiasty, żyjącej w czasie prześladowań za Seleucydów¹⁴: „W łonie nosiłam cię przez dziewięć miesięcy, karmiłam cię mlekiem przez trzy lata, wyżywiłam cię i wychowałam aż do tych lat” (2Mch 7,27). Zatem dziecko faktycznie przez pierwsze lata życia było pod opieką matki lub piastunki, natomiast w doglądaniu go swój bardzo pozytywny rodzicielski wkład miał także ojciec (zob. Oz 11,3-4). „Władza ojcowska nad dziećmi była pierwotnie podobna do bezwzględnej rzymskiej. Mojżesz ograniczył te prawa. Ojciec nie mógł zabić swego dziecka, ale w razie karygodnego czynu dziecka mógł wnieść skargę do sądu, a sąd mógł wydać karę śmierci, jeśli na przykład syn ojca bił i przeklinał. Śluby dzieci wymagały dla swej ważności zgody ojcowskiej. Z małżeństwem dzieci ustawała władza ojcowska nad nimi”¹⁵.

Matka opiekowała się córką aż do jej zamążpójścia, zaś chłopcy od piątego roku życia przechodzili pod opiekę ojca, który uczył synów znajomości Prawa, wdrażał do jego zachowania oraz zaznajamiał ze swoim zawodem. Po ukończeniu trzynastu lat chłopiec był zobowiązany do zachowania przepisów Prawa i stawał się „synem Prawa” (aram. *bar micwa* – syn przykazania). Był zobowiązany do odmawiania trzy razy dziennie *Szema Israel*, do postzczenia i brania udziału w pielgrzymkach do świątyni, gdzie miał prawo wstępu na dziedziniec mężów¹⁶. Praw aktywnego, czyli pełnoprawnego obywatela społeczności nabierał mężczyzna po ukończeniu 30 roku życia.

Należy pamiętać, że rodzice wychowują dzieci nie tyle swymi poleceniami i rozkazami, ile poprzez atmosferę, jaką zdolni są stworzyć. Dzieci zachowują też w pamięci wszystkie wydarzenia i doświadczenia życia rodzinnego na całe swoje życie. Wychowuje atmosfera i ona jest czynnikiem wychowawczym ważniejszym niż wyraźne polecenia rodziców¹⁷. Dlatego właśnie dzieci były zobowiązane do posłuchu rodzicom: „Synu mój, słuchaj napomnień ojca i nie odrzucaj nauki swej matki” (Prz 1,8; 6,20) oraz do okazywania im należnego szacunku zgodnie z IV przykazaniem Dekalogu: „Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój” (Pwt 5,16). Jak bowiem pisze Krawczyk:

¹⁴ Por. U. Szwarz, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: „Życie społeczne w Biblii”, s. 240.

¹⁵ E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, s. 44-45.

¹⁶ Por. E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, s. 43-44, za: H.D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 157.

¹⁷ Por. T. Herrmann, *Obowiązki rodziców ...*, s. 47.

„Zachowanie przykazania o czci rodziców gwarantuje stabilizację w kraju, pełne dobrobytu życie w ojczyźnie. Chodzi o szczęście ziemskie, ale będące owocem wspólnoty z Bogiem”¹⁸.

Dziś, gdy na nowo podkreślamy w Kościele rolę świadectwa i katechizacji, warto wspomnieć, że to zadanie w Izraelu spoczywało na ojcu rodziny. Przekazywał on prawdy religijne z przeszłości swego narodu:

„[...] abyś opowiadał twoim dzieciom i wnukom, co zdziałałem w Egipcie. A znaki moje czyniłem między nimi, aby wiedzieli, że ja jestem Pan” (Wj 10,2).

„Tylko się strzeż bardzo i pilnuj siebie, byś nie zapomniał o tych rzeczach, które widziały twe oczy: by z twego serca nie uszły po wszystkie dni twego życia, ale ucz ich swych synów i wnuków” (Pwt 4,9).

„Wpoisz je twoim synom, będziesz o nich mówił, przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu” (Pwt 6,7).

Przekaz ten miał formę elementarnej katechezy, zawierającej elementy wiary, i pouczenia moralnego. Doskonałą ku temu okazją były kolejne święta, przy obchodzie których tłumaczono ich sens w kontekście historii narodu, zwłaszcza czasu niewoli:

„Gdy syn twój zapyta cię kiedyś: Jakie jest znaczenie tych świadectw, praw i nakazów, które wam zlecił Pan, Bóg nasz? odpowiesz swojemu synowi: Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką. Uczynił na oczach naszych znaki i cuda wielkie przeciwko Egipcjowi, faraonowi i całemu jego domowi. Wyprowadził nas stamtąd, by iść z nami i przyprowadzić nas do ziemi, którą poprzysiągł dać przodkom naszym. Wtedy rozkazał nam Pan wykonać wszystkie te prawa, bać się Pana, Boga naszego, aby zawsze dobrze nam się wiodło i aby nas zachował przy życiu, jak to dziś czyni. Na tym polega nasza sprawiedliwość, aby pilnie przestrzegać wszystkich tych poleceń wobec Pana, Boga naszego, jak nam rozkazał” (Pwt 6,20-25).

Możemy tu zatem mówić o budowaniu i umacnianiu tożsamości młodego człowieka, jego świadomości religijnej i zarazem kulturowej.

Nauczanie religijne rozpoczynało się więc w rodzinie¹⁹. Ojciec wychowujący i przekazujący naukę swemu synowi, nie wychowywał tylko swego syna,

¹⁸ R. Krawczyk, *Sprawy ludzkie w Biblii*, Siedlce 1986, s. 167.

¹⁹ Por. A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać*, w: „Słownik Teologii Biblijnej”, s. 529.

lecz też syna swego syna i wszystkich swoich synów aż do końca pokoleń²⁰, w zastępstwie Boga nauczając, kim jest Jahwe i jakie są Jego wymagania. Kto za młodu nauczy się od rodziców bojaźni Boga, ten potem będzie przestrzegał szabatów Jahwe (por. Wj 20,8nn.; Pwt 5,12nn.). Obecność Boga pośród swego ludu tym bardziej zachęca więc do naśladowania Go²¹: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan Bóg wasz!” (Kpł 19,2).

Jakkolwiek ważna była kwestia zdrowia dziecka, nie mniej zasadniczym obowiązkiem rodziców było religijne wychowanie potomstwa. Księga Przysłów podaje: „Już chłopca można poznać po zachowaniu, czy prawe i czyste będą jego czyny” (Prz 20,11).

3. Modlitwa w rodzinie izraelskiej

Jan Paweł II, pisząc w 1994 r. w *Liście do rodzin* o potrzebie duszpasterstwa rodzin, szczególnie uwzględnia aspekt modlitwy za rodziny, modlitwy w rodzinach, modlitwy duszpasterza z rodzinami, jako dominantę troski Kościoła o życie rodzinne. Można doszukiwać się tu źródeł starotestamentalnych podkreślających rolę modlitwy, która była „nakazem bezwzględnie obowiązującym wszystkich dorosłych mężczyzn, to znaczy od lat trzynastu”²².

Na początku zacytujemy rabiego Eleazara:

„Bóg przemówił do Izraela, a ja powtórzyłem ci Jego słowa: gdy masz się modlić, idź do synagogi w tym mieście, jeżeli nie możesz modlić się w synagodze, módl się w polu, jeżeli nie możesz modlić się w polu, módl się w domu, jeżeli nie możesz modlić się w domu, módl się w łóżku i tam przynajmniej mów do Boga w swym sercu i zachowaj ciszę”²³.

Rabbi Eleazar, mówiąc o miejscach modlitwy, nie wspomina świątyni, gdyż już jej nie było. Została zniszczona w 70 roku po Chrystusie, a wtedy, kiedy była, modlono się w niej głównie przed ołtarzem, jak też na każdym innym miejscu, w czasie wyznaczonym oraz w innych porach i okolicznościach, we wspólnocie i indywidualnie²⁴.

Stałą cechą modlitwy starotestamentalnej jest niewątpliwy jej związek ze zbawczym planem Bożym. Bierze się w niej pod uwagę to, co już się stało, co teraz się dokonuje, lub prosi, żeby się coś dokonało, by Bóg okazał zbawienie

²⁰ Por. A. Winogradsky, *Honor bycia ojcem i matką*, „Communio” 1(91), rok XVI, 1996, s. 60-61.

²¹ Por. R. Krawczyk, *Stary Testament – Biblia chrześcijanina dzisiaj*, Siedlce 1985, s. 85.

²² H.D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie*, s. 310.

²³ H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament am Talmud und Midrasch*, München 1924, s. 399.

²⁴ Por. *Praktyczny Słownik Biblijny*, Grabner - Haider (red.), Warszawa 1994, s. 754.

całej ziemi. Zatem treść modlitwy jest głęboko osadzona w historii Izraela. Fakt, że wiele wydarzeń narodu wybranego dokonało się nie bez modlitwy pośredników i całego ludu, jasno świadczy o Bożej interwencji z powodu miłości do człowieka. Tak ważne jest zatem budowanie dziś w świadomości współczesnego człowieka, bez względu na jego wiek, obrazu ingerencji Boga w świat, w którym żyjemy, w świat, który jest naszą nieodległą historią.

Modlitwa mogła mieć i ma różnoraki charakter: uwielbienia, prześlągania, prośby, dziękczynienia. Warto pamiętać o tych jej wymiarach, nie koncentrując się jedynie na aspekcie prośby.

Przykładem modlitwy wstawienniczej jest modlitwa Mojżesza zapowiadająca modlitwę Jezusa – ze względu na którego Bóg ocala cały lud²⁵: „Uczynię to, o co prosisz, ponieważ jestem ci łaskawy, a znam cię po imieniu” (Wj 33,17); „Ten naród jest twoim ludem” (Wj 33,13).

Wstawiennicza modlitwa za lud należała niewątpliwie do urzędowych funkcji króla. Przykłady modlitw królewskich znajdziemy w 2Krl 19,15-19; 2Krn 14,10; 20,6-12; 33,12.18. Za ludem wstawał się również patriarcha Abraham (zob. Rdz 20,7) oraz prorocy: Samuel (zob. Jr 15,1), Amos (zob. Am 7,1-6), a zwłaszcza Jeremiasz (zob. 2Mch 15,14)²⁶.

Modlitwa żydowska była przede wszystkim prawdziwym aktem wielbienia Boga, okazaniem Mu swej wdzięczności, miłości, ale była też wyrazem serdecznej prośby. Nie było stałych przepisów dotyczących ułożenia ciała, choć chętnie modlono się, podnosząc ręce ku niebu lub świątyni, stojąc, klęcząc, leżąc twarzą ku ziemi, bijąc się w piersi, zwracając twarz ku świątyni (dziś zwracają się ku wschodowi). Zwykle modlono się półgłosem. Prorok Daniel mówi o modlitwie trzykroć na dzień, o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej (nasze: 9 rano, 12 w południe i 15 po południu): „Trzy razy dziennie padał na kolana, modląc się i uwielbiając Boga, tak samo, jak to czynił wcześniej” (Dn 6,11).

Tradycję tę spotykamy także w czasach apostołskich (por. Dz 2,15; 3,1; 10,9.30). Od dawnych czasów zatem istniały pewne stałe godziny modlitw: rano, wieczorem i w pełni południa: „Wieczorem, rano i w południe narzekam i jęczę, a głosu mego On wysłucha” (Ps 55,18).

„Żyd przystępujący do modlitwy winien owinać się w *tales*, czyli chustę modlitewną, białą z czarnymi prążkami, którą zarzuca na głowę, ramiona i plecy, oraz nałożyć na siebie *tefilin* (z gr. filakteria, strażnice), tj. czarne, kwadratowe pudełeczko z tekstami Tory (Wj 13,1-16; Pwt 6,4-7; 11,13-21), przymocowane

²⁵ Por. P. Beauchamp, *Modlitwa*, w: „Słownik Teologii Biblijnej”, s. 496.

²⁶ Por. tamże, s. 497.

rzemykami do czoła i do lewego ramienia (bliżej serca). Niektórzy Żydzi cały dzień nosili filakterie, nie tylko podczas modlitwy, a faryzeusze mieli je większe, aby z daleka było widać, że się modlą²⁷. Zwyczaj noszenia filakterii wywodzi się z dosłownego tłumaczenia polecenia Mojżesza, by Prawo było Izraelitom jako znak na ręce i pamiątka przed oczami²⁸: „Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą między oczami” (Pwt 6,8). W codziennych modlitwach korzystano z dwóch tekstów modlitewnych: *Szema* (Pwt 6,4nn.) – Słuchaj, Izraelu, oraz tzw. *Szemone Esreh*, czyli Osiemnaście Błogosławieństw:

„Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisz je twoim synom, będziesz o nich mówił, przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą między oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6,4-9).

Nas interesuje przede wszystkim wiersz 7, który w tłumaczeniu ks. Stanisława Łacha²⁹ brzmi:

„Wtłaczajcie je [słowa Boga] w pamięć swoim synom i będziecie im mówili o Mnie, zarówno, gdy będą siedzieć w domu czy będą szli drogą, czy się położą czy też wstaną” (Pwt 6,7).

Izraelici mają obowiązek „wtłaczać” słowa Boga w pamięć swoich dzieci. „Dokonywało się to przez częste nauczanie”³⁰ we wszystkich okolicznościach życia.

W wychowaniu religijnym młodego pokolenia Izraelitów wielką rolę odgrywały psalmy. Synowiec³¹ napisał, że „nie ulega wątpliwości, że liczne psalmy były prywatnymi modlitwami”. W 1Sm 1 czytamy, że kapłan Heli zganił Annę, ponieważ swoją modlitwę w sanktuarium odmawiała, cicho poruszając wargami³². Z treści psalmów wynika, że Izraelici te swoje modlitwy zanosili do Boga podniesionym głosem, na przykład:

²⁷ Por. *Praktyczny Słownik Biblijny*, s. 383.

²⁸ Por. E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, s. 121.

²⁹ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań - Warszawa 1971, s. 144.

³⁰ Tamże.

³¹ J. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 57.

³² Por. J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań - Warszawa 1973, s. 110.

„Ja zaś, o Panie, wołam do ciebie rano modlitwa moja nich do ciebie dotrze” (Ps 88,14);

„Do Ciebie wołam, Panie, prędko mi dopomóż; usłysz głos mój, gdy wołam do Ciebie” (Ps 141,1).

Jeżeli teraz przypomnimy, że istniały godziny przeznaczone na modlitwę, co wynika z tekstów biblijnych (zob. na przykład Ps 55,18 i Ps 88,14), a chodzi o wieczór, rano i południe, to możemy powiedzieć, że w domu rodziny izraelskiej była atmosfera religijna. Dzieci wzrastały w niej, a słuchając psalmów, uczyły się chwalić Boga, poznawały historię swego narodu, a przede wszystkim uświadamiały sobie, że Bóg jest Tym, który kieruje wszystkim na ziemi i zajmuje centralne miejsce, człowiek zaś jest całkowicie zależny od Niego. To pomagało młodemu człowiekowi wyrobić sobie właściwą hierarchię wartości.

4. Post w rodzinie izraelskiej

Dzisiaj również Kościół wsłuchany w głos Pana i wpatrzony w świadectwo życia wielu świętych i błogosławionych podkreśla rolę tak zwanych najprzedniejszych dobrych uczynków, znanych nam z modlitwy pacierzowej: modlitwa, post, jałmużna. Zatrzymamy się teraz nad drugim z nich, czyli na poście. U Izraelitów miał on charakter kultyczny. Powody jego podjęcia mogły być różnorodne:

a) aby Bóg przebaczył ciężkie przewinienia:

„Kiedy Achab usłyszał te słowa, rozdarł szaty i włożył wór na ciało oraz pościł. Kładł się też spać w worze i chodził pokornie” (1Krl 21,27);

b) żeby się przygotować na przyjęcie Bożego objawienia:

„I był tam [Mojżesz] u Pana czterdzieści dni i czterdzieści nocy, i nie jadł chleba, i nie pił wody. I napisał na tablicach słowa przymierza – Dziesięć Słów” (Wj 34,28);

c) w czasie żałoby z powodu nieszczęścia, które spotkało rodzinę lub lud:

„Dawid błagał Boga za chłopcem i zachowywał surowy post, a wróciwszy do siebie, całą noc leżał na ziemi. Odrzekł: «Dopóki dziecko żyło, pościłem i płakałem, gdyż mówiłem sobie: Kto wie, może Pan nade mną się ulituje i dziecko będzie żyło?»” (2Sm 12,16.22);

d) aby uprosić u Boga kres katastrofy:

„«[...] Nawróćcie się do mnie całym swym sercem, przez post i płacz, i lament». Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty! Nawróćcie się do Pana Boga waszego!” (Jl 2,12-13);

e) przed podjęciem trudnego zadania, by otrzymać potrzebną łaskę do wypełnienia misji:

„Wówczas wszyscy Izraelici i cały lud udali się do Betel, gdzie płacząc, trwali przed Panem i dnia tego pościli aż do wieczora, składając ofiary całopalne i ofiary biesiadne przed obliczem Pana” (Sdz 20,26).

Posty w Izraelu mogły mieć charakter prywatny lub publiczny, przeżywali go wszyscy członkowie rodziny, a więc także dzieci, z większym lub mniejszym zaangażowaniem. Praktyki postne przyczyniały się do wyrobienia postaw najbardziej szlachetnych, na przykład postawy pokory, by być otwartym na działanie Boga. Krawczyk pisze: „Tylko w pokorze można prawdziwie oddawać cześć swojemu Bogu. Nie ma nic bardziej karykaturalnego w życiu człowieka, jak religia bez pokory. Staje się on wówczas nietolerancyjny, wrogi wszelkiej – nawet konstruktywnej – krytyce, zadufany we własną, wyłączną prawdę. Z czasem zatracą świadomość istotnej funkcji religii, a główny wysiłek wkłada w to wszystko, co jest tylko jej stroną zewnętrzną: w bogactwo liturgiczne, obrzędową widowiskowość, mnogość «akcji religijnych»”³³.

5. Uświęcenie czasu

Czas jest jednym z darów Boga, który Stwórca przydziela każdemu na okres trwania jego życia (Ps 31,16). Należyte wykorzystanie czasu przynosi dobre owoce, a najlepszym z nich jest uświęcenie człowieka. Biblia dzieli czas na lata, miesiące, tygodnie i dni. Dzień był uświęcony modlitwą³⁴, a tydzień szabatem, który Bóg dał Izraelowi, aby postawić człowieka przed swoim obliczem³⁵.

W świecie goniącym dziś za pieniądzem i rozrywką coraz częściej brakuje czasu na spotkanie z Bogiem, zwłaszcza przez zaniedbywanie niedzielnej Eucharystii. Zadziwiające jest to, że w niektórych krajach europejskich, gdzie wiara zniknęła z przestrzeni publicznej, mimo to zabiega się o czas na odpoczynek i relaks, choć nie ze względu na praktyki religijne. Gdy mówimy na nowo o potrzebie troski o rozwój duchowości człowieka, zobaczymy jak kształtowało się to w Izraelu.

Kiedy zgłębimy etymologię hebrajskiego słowa *szabbat*, widzimy, iż tłumaczy się je jako: *przestać* (zob. Rdz 8,22; Joz 5,12; Iz 14,4), *przestać pracować* (Wj 23,12; 31,17), *odpocząć* (Wj 16,30)³⁶: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20,8; por. Pwt 5,12). Co więcej, „nie może być wątpliwości, że szabat należy

³³ R. Krawczyk, *Sztuka życia według Biblii*, Warszawa 1997, s. 49.

³⁴ Por. H.D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie*, s. 310.

³⁵ Por. tamże, s. 312.

³⁶ Por. J. Synowiec, *Pięcioksiąg*, Kraków 2000, s. 352.

do najstarszych świąt Izraela³⁷. Znany był już za czasów Mojżesza, nim zawarto przymierze synajskie. Dekalog nie ustanawiał szabatu, lecz tylko przypominał o obowiązku jego świętowania³⁸. Ten ostatni dzień tygodnia był całkowicie poświęcony Bogu jako dzień modlitwy bez pracy. Szabat został ustanowiony, by postawić człowieka twarzą w twarz przed Bogiem. Ponadto miał cele higieniczne i społeczne³⁹. Z tego właśnie powodu zakazana była wszelka praca ludzi i bydła roboczego:

„Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł [...]; aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty” (Pwt 5,14b).

„Jego [szabatu] szczególna rola polega na tym, że jest częścią przymierza Boga z narodem⁴⁰. Szabat był wspomnieniem ucisku w Egipcie, lecz wielkie dzieła Boga doprowadziły do «odpoczynku» w Ziemi Obiecanej, dlatego właśnie Izrael świętuje dzień szabatu poprzez odpoczynek⁴¹. Szabat był dniem radości, dlatego przygotowywano smaczne potrawy, a wina dobrze zaprawiano aromatycznymi ziołami. Po tygodniu pracy człowiek mógł mieć czas na przyjemność i zadowolenie, jak Bóg po ukończeniu dzieła stworzenia⁴².

Szabat następował w piątek po zmroku, a ogłaszał go potrójny dźwięk trąbki szabatowej, kiedy to rozpalano lampy, znak modlitewnej i milczącej obecności. „Istniało piękne powiedzenie: Szabat zaczyna świecić⁴³. Wszystkie te etapy, które składały się na rozpoczęcie szabatu, wytwarzały uroczysty nastrój i wyjątkową atmosferę, która działała na wszystkich uczestników, a zwłaszcza na dzieci i młodzież. Te przeżycia pogłębiały się przy spożywaniu specjalnych potraw szabatowych, w dobrze wysprzątanym domu, przy migocącej lampie szabatowej. Cała rodzina uczestniczyła w dniu poświęconym Bogu.

Warto wspomnieć jeszcze o zakazie odbywania podróży, co też przyczyniało się do integracji rodziny. Dziś jest to jeden z elementów pozwalających budować relacje rodzinne przez wzajemne odwiedzanie się rozproszonych z różnych powodów członków danego klanu. Na końcu należy powiedzieć, że przeżyty dzień szabatu pogłębiał religijność dorosłych, a dzieci uczył podstawowych prawd o Bogu oraz o tym, czego On dokonał w historii Izraela. Dlatego tak ważne jest wspólne

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 352.

³⁹ Por. M. Bednarz, *Historia zbawienia*, Tamów 2000, s. 134-135.

⁴⁰ A. Paciorek, *Obyczajowość życia wspólnotowego*, w: „Życie społeczne w Biblii”, s. 296.

⁴¹ Por. Tamże.

⁴² Por. M. Bednarz, *Historia zbawienia*, s. 135-136.

⁴³ Tamże.

przeżywanie dnia Pańskiego we wspólnocie Kościoła domowego, zwłaszcza dopóki świadectwo wiary rodziców kształtuje postawy religijne i światopoglądowe potomstwa. Wielokrotne zaniedbania tego aspektu przekładają się potem u dzieci na egzystencję „bez Boga”, bez relacji z Chrystusem i Kościołem.

Odmierzanie czasu odbywa się w Kościele również przez rytm kolejnych uroczystości i świąt w ciągu roku liturgicznego, które stanowią jego fundament. Rok kościelny jest ciągle żywy i podlega naturalnym procesom zmian, pod wpływem wydarzeń historycznych na przestrzeni dziejów zbawienia, a zwłaszcza okresu istnienia Kościoła Chrystusowego. Ma to swoje źródło również w historii Izraela, gdzie obchodzono trzy wielkie i dwa mniejsze święta. Były to: Pascha (*pesah*), Święto Tygodni (*szawuot*), Święto Namiotów (*hag hassukot*), Święto Pojednania (*jom hakkippurim*), Święto poświęcenia świątyni (*hanukah*).

6. Pascha

Największym świętem była Pascha (hebr. *pesah*), obchodzona czternastego dnia miesiąca Nisan⁴⁴ (przełom marca i kwietnia⁴⁵). W starotestamentalnej historii uczta paschalna ulegała licznym zmianom, zarówno w zakresie rytu i jej interpretacji oraz znaczenia⁴⁶. Wywodzi się ona z nomadycznego święta, połączonego z ucztą odpowiadającą stylowi życia nomadów, a na ucztę tę pieczono na ogniu zwierzę ofiarne, spożywano niekwaszony chleb i gorzkie zioła: „I tej samej nocy spożyją mięso pieczone w ogniu, spożyją je z chlebem niekwaszonym i gorzkimi ziołami” (Wj 12,8).

Do uczty paschalnej przygotowywano się specjalnie, a mianowicie, przepasowano biodra, nogi obuowano w sandały, do ręki brano laskę, symbol przygotowania się do wędrówki⁴⁷:

„Tak zaś spożywać go będziecie: Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie, gdyż jest to Pascha na cześć Pana” (Wj 12,11).

Pascha w przekonaniu Izraela przypomina nie tylko wyjście z Egiptu, ale także inne zbawcze interwencje Boga. „Celebrowanie i świętowanie Paschy nie było dla Izraelitów prostym wspomnianiem przeszłości, lecz przywołaniem i celebrowaniem mocy Boga, który w przeszłości kierował wydarzeniami i dokonał cudu wyzwolenia z niewoli”⁴⁸. Została ona ustanowiona przez Mojżesza i Aarona

⁴⁴ Por. E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, s. 128.

⁴⁵ *Przewodnik po Biblii*, D. i P. Alexander (red.), Warszawa 1997, s. 114-115.

⁴⁶ Por. *Praktyczny Słownik Biblijny*, s. 933.

⁴⁷ Por. Tamże.

⁴⁸ Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000, s. 94.

na pamiątkę wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej i oznacza przejście Pana. „Pascha to przejście Jahwe pomijającego domy Izraelitów, a nawiedzającego nieszczęściami mieszkania Egipcjan (Wj 12,13. 23.27; por. Iz 31,5)”⁴⁹. „Przez pomazanie odrzwi krwią baranka zostały bowiem wskazane domy tych, którzy mieli być wybawieni od śmierci”⁵⁰:

„Krew będzie wam służyła do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać. Gdy ujrzę krew, przejdę obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską” (Wj 12,13).

Przygotowanie do wieczerzy paschalnej oraz jej przebieg były określone ścisłymi przepisami. Dotyczyło to również potraw i kolejności ich spożywania. Podkreślić pragniemy, i to z całą mocą, że święto Paschy i wieczerza paschalna miały uroczysty charakter rodzinny i wszyscy jej członkowie brali w niej udział. Paschę obchodzono w domu, w tej podstawowej komórce religijnej, jaką była rodzina⁵¹, która stanowiła podstawowe i najważniejsze środowisko wychowawcze.

Wyjątkowo ważnym momentem Paschy była ta część uczty, kiedy najmłodszy syn w rodzinie pytał o znaczenie tego święta. I wtedy właśnie ojciec przypominał wszystkim zgromadzonym (zwykle około 10-20 osób) znaczenie Paschy. „[...] Przez ciąg pytań stawianych przez dzieci – zostaje podkreślona odmienność tej uczty i tego czasu od codzienności. Ta faza celebracji była ukierunkowana szczególnie na wzbudzenie zainteresowania u dzieci, aby wprowadzić je w wydarzenia historii zbawienia i ich znaczenie. W ten sposób w czasie domowej liturgii dokonywał się przekaz wiary wyrażający i pogłębiający silny związek z tradycją”⁵². Nazwano to *hagadą wielkanocną*⁵³. Na jej zakończenie śpiewano pierwszą część Psalmu Hallelu-jah (Ps 112 i 113,1-8): „Alleluja. Chwalcie, słudzy Pańscy, chwalcie imię Pana” (Ps 113,1).

Z powyższych rozważań wynika, że wychowanie w rodzinie izraelskiej opierało się na zapoznawaniu młodych z historią zbawienia, której wydarzenia stanowiły istotny element modlitw Izraelity i która przede wszystkim wytyczała główne święta w Izraelu. Uroczysty obchód świąt, zwłaszcza Paschy, pogłębiał wiarę w jedyne Boga, który wybrał sobie naród pochodzący od Abrahama, wyprowadził go z niewoli i opiekuje się nim.

⁴⁹ P.E. Bonnard, *Pascha*, w: „Słownik Teologii Biblijnej”, s. 647.

⁵⁰ Z. Kiernikowski, *Eucharystia i jedność*, s. 94.

⁵¹ Por. H.D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie*, s. 316.

⁵² Z. Kiernikowski, *Ciało i Krew Pana*, Warszawa - Siedlce 2007, s. 32.

⁵³ Por. E. Zawiszewski, *Instytucje biblijne*, s. 129.

Zakończenie

Podjmując tematykę rodziny i wychowania, chcemy jeszcze raz bardzo wyraźnie podkreślić aspekt miłości, która rodzi się w rodzinie i w niej się kształtuje. „Rodzina współczesna – tak jak zawsze – *poszukuje «pięknej miłości»*. Miłość, która nie jest piękna, która jest tylko zaspokojeniem pożądlivosti (por. 1J 2,16), która jest tylko wzajemnym „używaniem” siebie przez mężczyznę i kobietę, czyni człowieka niewolnikiem własnych słabości. Czyż nie służą temu właśnie pewne «programy cywilizacyjne» współczesności? Grają one na słabościach człowieka i czynią go coraz słabszym i bezbronnym”⁵⁴. Niechaj i nasze wysiłki zmierzają ku życiu w prawdziwej miłości, o której pisał św. Paweł Apostoł w Liście do Koryntian:

„Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1Kor 13,4-7).

Selected functions of a family in Israel

This is a desire for every person to be happy and that is why people look for happiness in various ways of their existence. Undoubtedly, one of the basic ways is having a family. This is closely connected with love between two people, uniting together in marriage and by doing so fulfilling God's primary plan. The plan has been ever since, since “cause a man shall leave his father and his mother, and shall cleave to his wife; and they shall become one flesh.” (Gen 2,24).

Marriage and the family are the very first, main and basic values of life where problems and challenges should be solved and accepted together. By its functions, such as procreation, social and economic, every family guarantees the continuity of social life.

A family is the fundamental cell of social life. The quality of any society and the fate of people in the world depend on its functioning.

By undertaking its tasks, the family opens itself to a society and, at the same time, it becomes the very first school of life and virtues. That is why it is so essential to constantly go deeply into a question of a family as the basic social institution.

⁵⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 13.

Every family belongs to the heritage of mankind, it is a foundation of a society and the hope of the world. It is the greatest tool of humanism and personalization of every society as a person learns to really be a man in the family.

In the context of modern tasks of Church (part I), we wish to incline over the tradition of bringing up a man in the Chosen Nation.

The present article discusses selected functions of an Israeli family. It concerns fathers and mothers' duties, especially in the transmission of faith and teaching a child to build a relation with God. Moreover, the work includes following steps of "catechism" of a little child in the family (part II).

The article describes the prayers of Israeli people and their favorite forms (part III). The work explains the importance of fast in a believing Christian's life (part IV), thanks to which we deepen and strengthen the bond with God. Another important issue taken into account is the meaning of Christian Sunday in the context of Israeli Shabbat (part V). The next parts of the article name the most important celebrations in Israel, particularly Pasha (part VI). Furthermore, it is about the need to experience Pasha with the whole family as the faith bond, the virtue thanks to which a tradition is continued and the attitude to life of a young person is created.

All this should be the result of the desire to live in love about which Saint Paul the Apostle wrote in 1 Corinthians 13,1-13.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Ks. Jacek Wojda
PWT Warszawa

Parafia Rożyńsk Wielki 1958 (1982) – 2008

Ks. Wojciech Guzewicz, Ełk: Albertinum 2008

Autor publikacji, dr hab. Wojciech Guzewicz, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, ksiądz diecezji ełckiej, jest historykiem, absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II. Szczególny teren jego badań stanowią dzieje Kościoła w północno-wschodniej Polsce. Jest autorem wielu publikacji, wśród nich dziejów duchowieństwa i parafii diecezji ełckiej. Jego niniejsza praca wzbogaca wiedzę z historii Kościoła na tych terenach. Świadczy ona o tym, że autorowi leży na sercu przybliżenie czytelnikom historii o bardzo burzliwych kolejach tej części Polski i Kościoła tam żyjącego. Jest to wspaniały sposób budowania tożsamości mieszkańców tych ziem.

W pięciu rozdziałach zostały zawarte dzieje parafii Rożyńsk Wielki. W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Geneza i powstanie parafii” autor przedstawia aspekt topograficzny i historyczny parafii. Część ta wyróżnia się opisem ukształtowania terenu, jego flory i fauny, jego zagospodarowania przez człowieka. Czytamy w niej o przeszłości religijno-politycznej terenu. Autor wyznacza datę przełomową historii na rok 1945. Ma ona wieloraki wpływ na dzieje dzisiejszej parafii Rożyńsk. Ostatni i kulminacyjny punkt tego rozdziału jest poświęcony perypetiom tworzenia parafii po II wojnie światowej. Od 1958 roku istnieje w Rożyńsku samodzielny wikariat parafii w Drygałach. W 1982 roku otrzymuje on status pełnoprawnej parafii.

Rozdział drugi dotyczy duchowieństwa i wiernych, czyli osób tworzących wspólnotę parafialną. Autor zamieszcza najważniejsze informacje dotyczące kolejnych pasterzy posługujących katolikom, dołączając stosowne zdjęcia. Opisu-
jąc ludność parafii, docieka między innymi przyczyn zmian ilościowych.

Rozdział trzeci obejmuje w swej treści kościoł, kaplice i cmentarze parafii. Opis architektury i wyposażenia kościoła wyróżnia się klarownością i kompetencją.

W dalszym wywodzie brak jest jednak informacji o czasie powstania kaplic, przynależących do parafii. O dacie powstania kaplicy w Kurczątkach możemy tylko wnioskować, że mogły to być lata siedemdziesiąte, gdyż autor wzmiankuje, że pierwszym księdzem, który tu przyjeżdżał z posługą duszpasterską był ks. Drężek, a było to w 1976 r. (s. 81). Podana jest natomiast data powstania kaplicy w Dybówku. Dla ściślejszego przedstawienia historii kaplic lepiej byłoby umieścić je pod jednym tytułem, podobnie jak przedstawiono obecność i historię różnych cmentarzy na terenie parafii.

W ostatniej części rozdziału trzeciego możemy znaleźć wiele informacji o cmentarzach w parafii. Dotyczą one nie tylko pochówków z czasów po II wojnie światowej i z okresu istnienia parafii, ale też z minionych wieków. Opis tych najstarszych jest szczegółowy. Zwraca uwagę troska autora o zmarłych, która wyraża się w wymienianiu poszczególnych istniejących grobów. Podanie informacji o stanie aktualnym cmentarzy, o ich „zanikaniu” przez działanie sił przyrody, skłania czytelnika do podjęcia działań dla zachowania miejsc pochówków dawnych mieszkańców tych ziem.

Rozdział czwarty, traktujący o życiu religijnym, ujmuje życie sakramentalne parafian. Na uwagę zasługuje ukazane w pierwszym punkcie, pod tytułem „Sakramenty”, powiązanie definicji poszczególnych sakramentów, miejsc ich udzielania i udziału wiernych przystępujących do nich. Na pierwszym miejscu wśród sakramentów jest omówiony chrzest. W ramach przygotowania do liturgii tegoż sakramentu rodzice i chrzestni dziecka uczestniczyli w katechezie chrzcielnej. Sakramentu tego udzielał ksiądz przy chrzcielnicy podczas niedzielnej mszy świętej. W drugim punkcie zatytułowanym „Nabożeństwa” zauważyć można jednak pewną nieścisłość terminologiczną. Do nabożeństw zostały niesłusznie zaliczone msze święte, pogrzeby, roraty, odpusty parafialne, wspomnienia świętych. Owe obrzędy kościelne winny być kwalifikowane jako liturgia (zob. kkk 1135sq). Nabożeństwami są natomiast Gorzkie Żale, Droga krzyżowa, Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, nabożeństwa majowe, różańcowe, nowenna do MB Nieustającej Pomocy, poświęcenia pól, nawiedzenia sanktuariów i inne.

W rozdziale o życiu religijnym autor wyszczególnił „Przepowiadanie Słowa Bożego”, stosownie do teologii po Drugim Soborze Watykańskim. Opracował także nauczanie katechezy. W tym rozdziale umieścił jeszcze informacje o wspólnotach działających przy parafii, które rzeczywiście wchodzą w skład mozaiki życia religijnego parafii.

W ostatnim piątym rozdziale autor uwzględnił inicjatywy społeczne parafian. Zauważył inne niż tylko kościelne obszary udzielania się katolików. Obszary owe obejmują wychowanie i oświatę, dobroczynność, kulturę i troskę o swą małą ojczyznę w powołanym Towarzystwie Miłośników Ziemi Rożyńskiej. Na podkreślenie zasługuje działalność świetlicy parafialnej oraz inicjatywy muzyczne parafii, spośród których wyróżniają się koncerty organowe.

Zakończenie jest raczej prostym streszczeniem poszczególnych rozdziałów książki. Niektóre informacje zdają się być powtórzeniem wcześniej przytoczonych faktów. Brakuje zatem ujęcia syntetycznego. Dopiero w ostatnich dwóch paragrafach znajdujemy wyjście poza ścisłe ramy korpusu pracy.

Praca charakteryzuje się ujęciem faktograficznym, które ujawnia się w systematycznym wykładzie dotyczącym geografii, administracji państwowej i kościelnej, osób tworzących parafię, poczynając od stojących na jej czele księży proboszczów. Została zachowana metoda historyczna poprzez zaprezentowanie i korzystanie z materiałów archiwalnych i innych dostępnych źródeł, jak na przykład rozmowy z żyjącymi świadkami historii. Zamieszczona bibliografia najlepiej ukazuje warsztat historyczny autora.

Przejrzysty i piękny język ułatwia lekturę często skondensowanych treści historycznych. Aneks szósty stanowi swego rodzaju encyklopedię poszerzonych informacji o odpustach w parafii i patronujących jej świętych.

Obszerne streszczenie w języku niemieckim jest otwarciem na niepolskich czytelników, szczególnie na Niemców zwiedzających miejsca rodzinne ich ojców.

Książka zawiera wiele ciekawych zdjęć czarno-białych i kolorowych, ułatwiających poznanie przeszłości, która bezpowrotnie przeminęła. Na uwagę zasługuje także wydanie książki w twardej oprawie z piękną okładką przedstawiającą patrona parafii św. Szczepana.

Nie ulega wątpliwości, że książka klarownie wprowadza w dzieje parafii Rożyńsk Wielki. Umieszczając je w szerszym kontekście historycznym, ukazuje krok po kroku poszczególne aspekty przeszłości i terażniejszości parafii. Szczególnym atutem książki może być położenie akcentu na terażniejszość, unaocznienie niejako dnia dzisiejszego życia parafii, która w nowym kontekście współczesnej Polski i Europy odpowiada w sposób twórczy na wyzwania swej epoki.

Prezentowana publikacja jest także sposobem uczczenia złotego jubileuszu kształtowania się życia parafialnego (1958-2008). Stała się z pewnością dobrą okazją do zatrzymania się nad posiadaniem dziedzictwem oraz bodźcem do dziękczynienia i spojrzenia z nową odwagą w przyszłość.

Ks. Andrzej Oworuszko
p.o. Rektor WSD Diecezji Siedleckiej

Przemówienie inauguracyjne nowy rok akademicki 2011-2012 w WSD Diecezji Siedleckiej

Rozpoczynamy nowy rok akademicki w Siedleckim Seminarium. W tradycji biblijnej początki nowych etapów w historii narodu wybranego bardzo często połączone były ze wspomnianiem tego, co minęło. Pamięć o Bogu, który w historii ludzkiego życia pozostawił wyraźne ślady swojej miłości, była doskonałym fundamentem pod budowanie przyszłości.

W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy:

„Wspomnij na dni, które przeminęły, rozważ lata poprzednich pokoleń. Zapytaj swego ojca, by cię pouczył, i twoich starców niech ci opowiedzą” (Pwt 32,7).

Między innymi takie słowa zachęty skierował Mojżesz do Izraela, na krótko przed swoją śmiercią. Uczynił to dlatego, że wspomnianie przeszłości rozpoznawanej jako historia życia z Bogiem i dzięki Bogu, miało być solidnym fundamentem życia w Ziemi Obiecanej. Ta biblijna historia życia narodu wybranego wspomniana była przez wierzących jako imponujące dzieje, jako zadziwiająca historia trwania przy Bogu i doświadczenia Jego dobrodziejstw.

Bibliści i historycy zwracają jednak uwagę, że znane z Biblii wydarzenia, które nadały kształt historii jednego narodu, w rzeczywistości nie były wcale tak decydujące, niezwykle i wielkie. Zwłaszcza jeśli porównać je z dziejami ludów, które były twórcami wielkich kultur i cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu. Ale dla samego Izraela, w jego oczach, te wydarzenia, jak wyjście z Egiptu,

wędrówka przez pustynię czy wejście do Ziemi Obiecanej, były niesłychanie ważne i fundamentalne.

Przywołuję dziś tę biblijno-teologiczną refleksję, bo dla wielu ludzi z naszego podlaskiego i mazowieckiego środowiska, inauguracja roku akademickiego w Wyższym Seminarium Duchownym nie ma większego znaczenia. Nie jest ani wydarzeniem ważnym, ani tym bardziej wyjątkowym. Bo jak może nim być, skoro chodzi o początek roku nauki w niewielkiej szkole, kształcącej jedynie specjalistów w dziedzinie życia duchowego, którzy w wielu przypadkach rozpoznawani są jako mogący być potrzebni (nawet nie konieczni) kilka razy w życiu i raz po śmierci.

Takie spojrzenie na inaugurację roku akademickiego w Seminarium jest jednak wyrazem niepełnego zrozumienia istoty tej uczelni. Konsekwentnie, jest również niemal zakwestionowaniem sensu jej istnienia, a pośrednio także zakwestionowaniem potrzeby obecności kapłanów.

Dla narodu wybranego przechowywanie w tradycji i wspomnianie wydarzeń z przeszłości, o których czytamy w Biblii, było czymś wielkimi i budującymi. Kuratorzy owych biblijnych tradycji byli przekonani, że te wydarzenia są etapami wyjątkowej drogi, którą przeżywają wspólnie z Bogiem – w komunii z Nim. Dla wierzących członków ludu Bożego czasów biblijnych wspomnianie wielkich wydarzeń przeszłości było świadectwem Bożej miłości wobec tego ludu i wyjątkowej troski Boga o człowieka.

Uroczysty początek nowego roku akademickiego w Seminarium Duchownym to także przypomnienie o Bożych darach i o związanych z nimi zadaniach.

Darem Boga jest każde chrześcijańskie powołanie, w tym szczególnie powołanie kapłańskie. A zadaniem, które stoi przed Kościołem, jest jego kształtowanie aż do momentu, gdy powołany będzie przedstawiony jako kandydat do święceń.

O roli i zadaniach, które stoją przed seminarium, przypominał papież Benedykt XVI na spotkaniu z seminarzystami w Madrycie w sierpniu tego roku. Powiedział on klerikom, że lata w seminarium „powinny być przede wszystkim latami ciszy wewnętrznej, nieustannej modlitwy, pilnego studium i roztrępnego włączania się w działania i struktury duszpasterskie Kościoła”.

Jako przełożeni i wychowawcy w szkole Jezusa dokładamy wszelkich starań, aby tak nakreślone przez Kościół cele jak najpełniej realizować.

Czasy, w których żyjemy, nie są łatwe dla kapłańskiej posługi. Jak będzie za kilka lat, nie wiemy. We wspomnianym przemówieniu do seminarzystów Ojciec Święty dotknął również i tej kwestii. Zazaczył, że „nikt nie wybiera kontekstu, ani tych, do których będzie skierowana jego misja. Każda epoka ma swoje

problemy, ale Bóg w każdym czasie daje stosowną łaskę, aby je przyjąć i przezwyciężyć z miłością i realizmem”.

Z takim nastawieniem również w naszym Seminarium myślimy o przyszłych wyzwaniach naszych absolwentów. Wielką wagę przykładamy do kształtowania postaw odpowiedzialnych, dyspozycyjnych, a przede wszystkim szczerych i oddanych bez reszty misji, która ich czeka. Ta misja – najkrócej mówiąc – to służba głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, który z katedry krzyża nie tylko uczy, ale i swoim przykładem wskazuje, że *żyć to umrzeć* dla siebie i swoich pomysłów na życie. Ta misja to nic innego, jak wnoszenie nadziei i radości tam, gdzie ludzie cierpią z powodu braku sensu życia.

Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej rozpoczyna dziś uroczyste 93 rocznice swojej działalności, licząc od 8 października 1919 roku, kiedy to w pierwszym roku odrodzenia Rzeczypospolitej ówczesny Biskup diecezji Henryk Przeździecki otworzył seminarium przy kościele katedralnym w Janowie Podlaskim.

Tak jak w poprzednich latach, tak i w tym roku przygotowywanie alumnów do kapłaństwa będzie się dokonywać zgodnie ze wskazaniem Kościoła, nad którymi zawsze czuwa Biskup diecezji, oraz dyrektywami Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, do którego nasza uczelnia jest afiliowana.

Miniony rok akademicki był czasem dużej aktywności naszego środowiska seminaryjnego, tworzonego zarówno przez samych alumnów, jak i przez moderatorów i wykładowców. Klerycy brali udział w kilku konferencjach i sympozjach organizowanych przez Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II oraz Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Czynny udział w naukowych sympozjach i konferencjach brali pracownicy naukowcy naszego Seminarium.

Wyrazem i świadectwem ich aktywności naukowej jest między innymi wydawany przez nas rocznik naukowy *Teologiczne Studia Siedleckie* oraz liczne artykuły, ukazujące się w ogólnopolskich czasopismach naukowych.

Formacyjny charakter ma zakrojona na dosyć szeroką skalę posługa kleryków w instytucjach pomocy społecznej, między innymi w hospicjum, w Domu Księża Emerytów, w domu dziecka w Kisielinach, wśród dzieci z dużym stopniem niepełnosprawności intelektualnej w Stoku Lackim, czy w świetlicy środowiskowej *Caritas*. Dużo pracy wkładają nasi alumni w organizowanie, posiadającego powołaniowy charakter, Koczowiska Ministrantów, odbywającego się w czerwcu w murach naszej *Alma Mater*, i *Jerycha Młodych* w sanktuarium w Pratulini oraz organizowanych corocznie rekolekcjach powołaniowych dla młodzieży

męskiej. Swoje zdolności intelektualne i praktyczne klerycy rozwijają dziś przez udział w Kole Misyjnym, pracę w seminaryjnej redakcji radiowo-prasowej. Mają możliwość ukończenia kursów kierowników i opiekunów obozów, rozwijają talenty sportowe przez udział w międzyseminaryjnych rozgrywkach i turniejach.

Konieczność formacji pochrzcielnej, także wśród kandydatów do prezbiteratu a później samych prezbiterów, zgodnie ze wskazaniami naszego Biskupa, jest nie tylko propozycją, ale jawi się jako potrzeba czasu. Dlatego klerycy mają możliwość wysłuchania katechez Drogi Neoaktechumenalnej, a po decyzji wstąpienia na Drogę, mogą ją realizować. Na różnych etapach tej formacji pochrzcielnej dorosłych jest dziś kilku naszych kleryków, kilku zaś jest w trakcie słuchania katechez.

Z wielką satysfakcją wspomnieć trzeba udział naszych kleryków w formacji Ruchu Światło-Życie dokonującej się w ciągu roku, dzięki czemu wakacyjna posługa alumnów podczas rekolekcji oazowych staje się coraz owocniejsza.

Formacja seminaryjna jest dopełniana przez udział kleryków w realizacji diecezjalnego programu duszpasterskiego „Chrzest w życiu i misji Kościoła”. Zgłębianie tajemnicy chrztu, który stanowi początek i fundament życia chrześcijańskiego, jest czymś nieodzownym nie tylko w życiu chrześcijan, ale przede wszystkim w życiu tych, którzy przygotowują się do roli duszpasterzy. „Chrzest bowiem wprowadza człowieka w sferę życia z Chrystusem i we wspólnotę Kościoła”. W minionym roku pochylaliśmy się nad trzecią częścią programu: „Ziemia Obiecana - obietnica i sprzeniewierzenie się”.

W minionym roku akademickim w Siedleckim Seminarium Duchownym miały miejsce niewielkie zmiany personalne. W lutym tego roku, grono moderatorów opuścił ks. dr Jerzy Duda, dotychczasowy wice-rektor ds. wychowawczo-formacyjnych, pełniący swoje obowiązki w domu formacyjnym w Siedlcach. Po jego odejściu na stanowisko prefekta Biskup Siedlecki mianował ks. Wojciecha Stefaniuka.

Z końcem roku akademickiego opuścił mury seminarium ks. Tomasz Kostecki, dotychczasowy prefekt, pełniący swoje obowiązki w domu formacyjnym w Nowym Opolu, a na jego miejsce został mianowany ks. Rafał Pietruczuk, absolwent Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie, który od tego semestru podejmie również zajęcia z Nowego Przymierza.

Na początku września rezygnację z urzędu rektora złożył ks. prałat Henryk Hołoweńko. Po Jego odejściu Biskup mianował mnie pełniącym obowiązki rektorem Siedleckiego Seminarium.

Z początkiem nowego roku akademickiego do grona wykładowców naszej uczelni Biskup Siedlecki Zbigniew Kiernikowski włączył ks. dr. Marcina Bidera, ks. dr. Mateusza Czubaka, ks. dr. Jacka Serdę oraz ks. dr. Grzegorza Stolarskiego.

Nowy rok akademicki 2011-2012 rozpoczyna więc grono sześciu moderatorów zewnętrznych: p.o. rektor, czterech prefektów, świecka osoba konsekrowana, czterech ojców duchownych, dyrektor ds. ekonomicznych oraz 46 wykładowców.

Dotychczasowym pracownikom Siedleckiego Seminarium wyrażamy wdzięczność za ich trud i poświęcenie. Czynimy to na ręce dotychczasowego rektora ks. prałata Henryka Hołoweńki. Tym zaś, którzy dopiero podejmują się zadań w naszej wspólnocie, życzę obfitości Bożych darów, zwłaszcza zaś otwartości na działanie Ducha Świętego.

Uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego w Siedleckim Seminarium jest również okazją do wyrażenia wdzięczności wszystkim, dzięki którym nasze Seminarium Duchowne może funkcjonować, wszystkim, którzy nas wspierają materialnie i duchowo.

Wielką wdzięczność jesteśmy wszyscy winni przede wszystkim Bogu. On sprawił, że jest kolejna inauguracja, ponieważ są klerycy. Ten rok akademicki rozpoczyna 72 alumnów, z tego 16 na pierwszym roku.

Serdecznie dziękujemy Biskupowi Siedleckiemu Zbigniewowi Kiernikowskiemu za wielką troskę o Seminarium Duchowne i za ojcowskie serce okazywane alumnom.

Czcigodny Księżu Biskupie, dziękujemy serdecznie za spotkania formacyjne z moderatorami. To w czasie tych spotkań poznajemy Twoje, Księżu Biskupie, wielkie doświadczenie i uczymy się wiary. Dziękujemy za wspieranie nas i pomoc zwłaszcza wtedy, gdy tego najbardziej potrzebujemy.

Słowa wdzięczności kieruję do całego duchowieństwa naszej diecezji: Pracowników Kurii Biskupiej, Księży Dziekanów, Proboszczów, Wikariuszy i wszystkich zaangażowanych duszpastersko. To w dużej mierze dzięki Waszej pracy Siedleckie Seminarium może egzystować i ma studentów.

Słowa wdzięczności kieruję do władz Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, sekcji św. Jana Chrzciciela, a czynię to na ręce obecnego wśród nas ks. infułata prof. dr. hab. Stanisława Kura. Jestem przekonany, że nowy rok akademicki wpisze się dobrze w historię owocnej współpracy między naszymi uczelniami.

Serdeczne podziękowanie kieruję w stronę wszystkich moderatorów, wychowawców, wykładowców i pracowników naszego Seminarium, księży i osób

świeckich. To wasza, pełna poświęcenia praca naukowa i formacyjna kształtuje naszych kleryków. Rozeznającym swoje powołanie pomagacie wybrać właściwą drogę, potrzebującym udzielacie rady i pomocy, wskazujecie konkretne rozwiązania, a umocnionym w powołaniu przypominacie o konieczności stałej współpracy z łaską Bożą.

Dzisiejsza inauguracja, zgodnie z przytoczoną przeze mnie zachętą Mojżesza, każe z jednej strony wspominać i podsumować to, co minęło, ale również wyciągnąć wnioski na przyszłość. Trzeba nam dziś uświadomić sobie, ile to już Bóg uczynił w naszym życiu, ile cierpliwości i dobroci okazywał każdemu z nas z osobna i całej wspólnotie seminaryjnej. Świadomość tego wszystkiego może być solidnym fundamentem dla podjęcia zadań i wyzwań, które otrzymamy, i które staną przed nami w tym roku akademickim.

Niech wykonywanie zadań, które Bóg przed nami stawia, coraz pełniej budzi w nas świadomość, że droga, którą idziemy, nie jest dziełem przypadku. Została zaplanowana i wybrana przez Boga, który stale nam towarzyszy. I na tej drodze, przez doświadczenie Jego obecności i dobroci, powołani jesteśmy, by wprowadzać we wspólnotę życia z Nim tych, których spotykamy.

Nowy, 93 rok akademicki w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej uważam za otwarty.

Quod bonum, felix, faustum, fortunatumque sit!

Ks. Waldemar Mróz
WSD Siedlce

Eucharystia – dar uzdalniający do czynienia daru z siebie.

Sprawozdanie z dziewiątego Sympozjum Liturgicznego
Diecezji Siedleckiej

W sobotę 26 listopada 2011 r. w sali Centrum Kultury i Sztuki w Siedlcach odbyło się dziewiąte już sympozjum liturgiczne z cyklu *Chrzest w życiu i misji Kościoła*. Przedmiotem rozważań w ramach Siedleckich Sympozjów Liturgicznych są sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. W poprzednich latach zatrzymywano się nad chrztem, podejmując refleksję nad różnymi aspektami tego sakramentu. W ubiegłym roku uwaga uczestników koncentrowała się na mistagogii.

Tematem wiodącym tegorocznego spotkania była tajemnica Eucharystii, a konkretnie moc, którą w niej otrzymujemy, a która uzdalnia do przeżywania swego życia na sposób daru. Pełne hasło spotkania brzmiało *Eucharystia – dar uzdalniający do czynienia daru z siebie*.

We wprowadzeniu ks. Waldemar Mróz, przewodniczący Komisji Liturgicznej Diecezji Siedleckiej, przypomniał problematykę poruszaną podczas dotychczasowych sympozjów, przywitał uczestników spotkania (ok. 300 osób) oraz przedstawił program sympozjum. Obejmował on wystąpienia prelegentów, dyskusje, Eucharystię oraz wspólną agapę. Następnie prowadzący przedstawił prelegentów. W tym roku, oprócz Biskupa Siedleckiego, który wygłosił pierwszy referat, zostali zaproszeni:

- Ks. prof. dr hab. Franciszek Drączkowski, kierownik Katedry Patrologii Greckiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II;
- Ks. dr Mateusz Czubak, zastępca dyrektora Wydziału Duszpasterskiego Kurii Siedleckiej i wykładowca teologii dogmatycznej w Seminarium Siedleckim;
- O. dr Wojciech Giertych, dominikanin, Teolog Domu Papieskiego;
- P. mgr lic. Dorota Franków, członkini świeckiego instytutu konsekrowanego pod tytułem Niepokalanej Matki Kościoła, założonego przez ks. Franciszka Blachnickiego, wykładowca i wychowawca w seminarium.

Pierwszy referat wygłosił Biskup Kiernikowski. Ukazał Eucharystię jako „Sakrament nowego i wiecznego przymierza”. Na podstawie tekstów biblijnych wyjaśnił różnicę pomiędzy przymierzem obustronnym, a przymierzem jednostronnym. Podkreślił, że przymierze Boga z człowiekiem oparte jest na obietnicy (zobowiązaniu się) Boga. Jest to zobowiązanie jednostronne, dlatego jest darem ze strony Boga i jest przymierzem nowym i wiecznym. Polega na zobowiązaniu się Boga do ciągłego przebaczenia człowiekowi, który jest grzeszny. Biskup Siedlecki wskazał, że Bóg uzdalnia człowieka, który spożywa Ciało i Krew Chrystusa do tego, aby przebaczał, każdemu i wszystko. Jezus Chrystus jest tym pokarmem, który daje moc do przechodzenia przez śmierć, a nie służy zachowaniu (konserwacji) życia dla siebie. Spożywanie Eucharystii uzdalnia człowieka do takiego samego życia, jakie Syn ma od Ojca, do przechodzenia przez śmierć i dawania życia.

Jako drugi zabrał głos Ks. prof. Franciszek Drączkowski, który przedstawił „Wczesnochrześcijańskie świadectwa o karmieniu się Eucharystią”. Analizując pisma ojców Kościoła, zaznaczył, że mają one przede wszystkim charakter pastoralny. Prelegent wspominał, że kwestie związane z Eucharystią pojawiają się niemal we wszystkich przekazach patrystycznych pochodzących z I w. i początku II w., jak i późniejszych do VIII w. Przywołał świadectwa, które ukazywały Eucharystię między innymi jako lekarstwo nieśmiertelności, jako źródło przemiany i wzrostu w miłości. Nawiązując do tematu sympozjum, Profesor z Lublina wykazał, że w postawie niektórych ojców Kościoła zawarta jest *implicite* idea czynienia daru z siebie dla wszystkich członków Kościoła. Mocą do tego jest Eucharystia. W podsumowaniu Ks. Drączkowski powiedział, że choć w przebadanych tekstach źródłowych nie ma wprost mowy o tym, by traktowano Eucharystię jako dar uzdalniający do czynienia daru z siebie, to charakter preparatywny do powyższej postawy posiadają niektóre stwierdzenia ojców Kościoła, czy ich postawy, na przykład męczeństwo św. Ignacego, zachęta do akcji charytatywnej św. Justyna.

Trzeci referat wygłosił O. dr Wojciech Giertych. Podejmując temat: „Przyjmowanie eucharystycznej mocy do wydawania siebie w życiu świętych”, skupił się na nauczaniu św. Tomasza z Akwinu i wspominał nauczanie o Eucharystii św. Jana Eudesa. Wychodząc od dwóch rodzajów upodlenia (zewnętrzne i wewnętrzne), jakiego człowiek doświadcza, Prelegent zwrócił uwagę na specyfikę śmierci Jezusa, która była formą upodlenia zewnętrznego i wewnętrznego. Polegała ona na tym, że Jezus przyjął to upodlenie dobrowolnie, wydał siebie z miłości. Ponadto Dominikanin podkreślił, że ofiara Jezusa polegała nie tylko na Jego śmierci, ale także na przemienieniu jej w źródło nowego życia. W Eucharystii Jezus daje człowiekowi dostęp do tego życia, do tej Boskiej miłości i do mocy, jaka z niej płynie. Ta moc sprawia, że ten kto ją otrzymuje może dawać swoje życie innym, nawet ponad swoje możliwości. Teolog Domu Papieskiego poruszył problem wiary, która jest potrzebna, aby korzystać z tej mocy. Ta wiara musi być uformowana przez miłość. Nie może polegać tylko na uznaniu istnienia Boga. Przyjmujący musi wierzyć, że w Eucharystii przyjmuje samego Chrystusa, który daje się Ojcu niebieskiemu i daje się człowiekowi jako pokarm. Przywołując osobę św. Jana Eudesa i jego rozumienie Eucharystii, Dominikanin z Watykanu ukazał, że spożywając Chrystusa, otrzymujemy Go całego, z Jego mądrością, pamięcią i miłością. Człowiek, podejmując jakiegokolwiek działania, może posługiwać się tym, co było w Jezusie. Cały Chrystus został nam dany, jest do naszej dyspozycji i chce, aby coś z miłości Boga ukazało się przez ręce tego, kto Go spożywa.

Tematem czwartego wystąpienia było: „Składanie siebie w ofierze realizacją kapłaństwa powszechnego”. Referat wygłosił Ks. dr Mateusz Czubak. Wskazał w nim, że całe życie Kościoła, a więc życie poszczególnych Jego członków, także jest kapłańskie, ponieważ związane jest z celebracją Paschy Chrystusa. Z tego też względu powołaniem każdego chrześcijanina, zarówno duchownego jak i świeckiego, jest aktywne i pełne uczestnictwo w kapłaństwie powszechnym przez ofiarę ze swego życia. Ks. Czubak zwrócił uwagę na potrzebę odkrycia przez ochrzczonych swojej chrześcijańskiej tożsamości. Ci, którzy przyjmują chrzest, zostają zanurzeni w Chrystusa, który przeszedł przez śmierć i żyje. Odkrycie tego zaowocuje głębszym przeżywaniem chrztu oraz sprawi, że zajaśnieje w nich Chrystus Kapłan, który swoje życie składał w ofierze przez służbę i danie życia na okup za innych. W podsumowaniu wybrzmiało, że ci, którzy w pełni przeżywają tajemnicę chrztu, nie boją się tracić swojego życia w służbie Ewangelii.

„*Communio* z Bogiem i braćmi dzięki Eucharystii – według Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego”, to temat ostatniego referatu. Wygłosiła go p. mgr lic. Dorota Franków. Wychodząc od refleksji nad elementami treściowymi soborowego pojęcia *communio*, Pani Franków wskazała na pewne zafałszowania we

właściwym rozumieniu tego pojęcia. To zafałszowanie wpływa także na niepełne rozumienie Eucharystii, przed którym przestrzegali twórcy Ruchu Światło-Życie. Polega ono na przeżywaniu jej tylko jako obecności Chrystusa, a nie jako obecności sprawiającej jedność – *communio*. Główny aspekt referatu został położony na relację między *communio* a Eucharystią w życiu chrześcijańskiej wspólnoty. Prelegentka wskazała na obecność Jezusa w Eucharystii, która jest zaproszeniem do spożywania Go jako pokarmu. Dopiero wówczas, gdy spożywamy Chrystusa, Eucharystia staje się znakiem jedności człowieka z Bogiem i jedności ludzi pomiędzy sobą. Jak zauważyła P. Franków, ks. Blachnicki podkreślał, że gdy nie spożywamy Eucharystii, nie przeżywamy jej jako sakramentu jedności. Przedstawiła także, jak Sługa Boży rozumiał gest łamanego chleba. W tym znaku odkrywa się przed nami tajemnica Boga, który jest łamany, dawany. Takie rozumienie Eucharystii to wezwanie do dawania, łamania swojego życia. Prelegentka zwróciła także uwagę na właściwe rozumienie relacji kapłana do wspólnoty, na co kładł nacisk założyciel ruchu oazowego. Prezbiter najpierw musi rozumieć, jakie jest jego miejsce we wspólnocie. Być prezbiterem to przewodniczyć wspólnocie. Aby właściwie spełniać tę posługę, trzeba znać wspólnotę, znać etap, na którym jest wspólnota na drodze wiary. Na koniec zostało ukazane znaczenie słowa Bożego w liturgii dla budowania *communio*. W myśl nauczania Ks. Blachnickiego prawdziwa wspólnota powstaje wówczas, gdy słowo Boga staje się punktem odniesienia wszystkich spraw wspólnoty i każdego jej członka. Jeżeli będzie przyjmowane przez wspólnotę jako słowo życia, wówczas będzie prowadziło do zjednoczenia Chrystusem i z braćmi.

Momentem centralnym spotkania była celebracja Eucharystii, której przewodniczył Biskup Siedlecki. Wszyscy uczestnicy przeżyli Ją w pełniejszym wymiarze znaków sakramentalnych. Po uprzednim przygotowaniu, na które składały się nie tylko sprawy praktyczne związane z przyjmowaniem Ciała i Krwi Pańskiej, ale także katecheza wyjaśniająca znaczenie łamanego chleba i symbolikę picia Krwi Pańskiej z kielicha, uczestnicy liturgii spożywali eucharystyczny Chleb i pili Krew Chrystusa. Po mszy świętej, na zakończenie sympozjum, odbyła się agapa.

Każdego roku materiały z siedleckich sympozjów ukazują się drukiem. Dostępne są w księgarni diecezjalnej. Kolejne sympozjum będzie poświęcone przygotowaniu do I Komunii Świętej. Planowane jest na jesień 2012 roku.

