

Sławomir Nowosad

Grzech, pokuta i spowiedź z perspektywy protestanckiej

Studia Theologica Varsaviensia 52/2, 37-65

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

GRZECH, POKUTA I SPOWIEDŹ Z PERSPEKTYWY PROTESTANCKIEJ

W obliczu codziennego doświadczenia kruchości i zła ludzie zawsze zdawali sobie sprawę ze swojej niedoskonałej, grzesznej kondycji. Chrześcijaństwo, karmiąc się Bożym objawieniem i wierząc w stałą obecność Ducha Bożego, sformułowało dojrzałą i głęboką doktrynę o ludzkim grzechu, a zarazem ukształtowało praktykę pokutną, w której grzeszny człowiek doznaje Bożego miłosierdzia, by nie zagubić nadziei zbawienia. XVI-wieczna reformacja, wskutek której doszło do poważnych podziałów chrześcijaństwa, doprowadziła zarazem do stworzenia charakterystycznej dla siebie wizji życia moralnego, gdzie jest także miejsce na zrozumienie grzechu, pokuty i łaski zbawienia. Spojrzenie na te zagadnienia z perspektywy protestanckiej, nawet jeśli krytyczne, może być pouczające i pozwala wszechstronnie zrozumieć tajemnicę ludzkiej egzystencji i ostatecznego powołania, z jakim Bóg zwraca się do człowieka. Niniejszy tekst jest próbą takiego odczytania ważniejszych aspektów odnośnej nauki chrześcijańskiej w ujęciu protestanckim. Szczególnie chodzi tutaj o założenia i praktykę luterzańską, reformowaną i anglikańską. Ta ostatnia potraktowana będzie szczególnie obszernie, gdyż wydaje się w wyjątkowy sposób ogniskować w sobie różne założenia i nurty reformacji, dając im często swoisty wyraz i zachowując wiele aspektów nauki katolickiej.

1. Z ZAGADNIEŃ PROTESTANCKIEJ SAKRAMENTOLOGII

Zagadnienie grzechu, pokuty i pojednania z Bogiem łączy się – w świetle tradycji chrześcijańskiej – z sakramentami i życiem sakramentalnym. W historii chrześcijaństwa poważne osłabienie, ograniczenie, a niekiedy nawet zmarginalizowanie praktyk sakramentalnych wiąże się z reformacją i radykalnym podkreśleniem jedyności i wyłączności autorytetu Pisma Świętego. Świadectwo tego można znaleźć zwłaszcza w wyznaniach wiary, księgach liturgicznych i modlitewnikach, które powstawały w różnych odłamach protestanckich, od bardzo katolickich w charakterze jak anglikański High Church, po skrajnie reformowane, jak środowiska kalwińskie czy presbiteriańskie. Szczególnie ostra krytyka życia sakramentalnego zawarta została we wczesnych pismach Marcina Lutra. Należą do nich to *Niewola babilońska* z 1520 r., jak również nieco wcześniejszy *Traktat na temat Nowego Testamentu, czyli Mszy świętej* z tego samego roku. *Niewolę babilońską* uważa się za najważniejszy tekst twórcy reformacji, który wpłynął na kształt protestanckiej wizji i praktyki sakramentalnej.

Luter, wraz ze swoim zdecydowanym pierwszeństwem Słowa Bożego, przyjął, że sakramenty to wyraźne Chrystusowe obietnice, które On sam powiązał z widzialnymi znakami. To kryterium doprowadziło go do przekonania, że sakramenty są w istocie tylko dwa – chrzest i Eucharystia (Komunia, Wieczerza Pańska). Tylko bowiem te dwa widzialne znaki łaski opierają się na jednoznacznej Jezusowej obietnicy odpuszczenia grzechów. Obietnica w rozumieniu Lutra jest w tym kontekście terminem kluczowym i wydaje się zbieżna, a nawet tożsama ze Słowem. W tym kontekście nie da się uznać pokuty za podobny sakrament, jest ona raczej „powrotem do chrztu” i odwołuje się do jego skuteczności. Luter w wielu miejscach uwypukla, że sakramenty są dane dla odpuszczenia grzechów, a przez to do osiągnięcia zbawienia. Ewangelie jasno to potwierdzają odnośnie do obu sakramentów¹. Pokuta, jako zakorze-

¹ „Sacraments at heart are the offer of forgiveness of sin whether given in baptism or constantly repeated in the eucharist. Thus the sacraments are not ‘merely [...] marks of

niona w chrzcie i czerpiąca z niego swoją owocność, jest również skuteczna w realizacji obietnicy uwolnienia z grzechów.

Jeśli u Lutra sakramenty są skutecznymi znakami zbawczej obietnicy Chrystusa, Ulrich Zwingli dokonał modyfikacji, a właściwie osłabienia ich sensu i znaczenia. Postrzegał je jako znaki czy obrzędy, które pokazują, że człowiek chce być „żołnierzem Chrystusa” i niejako obwieszczają to innym. Choć Zwingli przyznaje, że wspierają one wiarę i ją budują, nie ma tu tak wyraźnego – jak u Lutra – wskazania ich zbawczego charakteru, są raczej znakami komunikacji i przekazu informacji o wierze i postawie tego, kto je przyjmuje. Mają raczej charakter obrzędowy, a nie wyraźnie zbawczy².

Jan Kalwin, reformator szwajcarski z Genewy, jeszcze z innej perspektywy spojrzął na sakramenty, choć zachował zarazem intuicje i naukę Lutra i Melanctona. Uznał ich skuteczność i zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny wymiar. Przywołał także sformułowanie św. Augustyna, że są one „widzialnym znakiem niewidzialnej łaski”, ale zarazem inaczej je uzasadnił. Podkreślił ich znaczenie i skuteczność ze względu na słabość i grzeszność ludzkiej natury. W sakramentach Chrystus potwierdza w człowieku swoją obietnicę dobrej woli, by umacniać człowieka w jego słabej wierze. W ten sposób Pan „raczy przez te ziemskie znaki prowadzić nas do siebie [...], udziela nam duchowych rzeczy pod widzialnymi znakami”³. Kalwin wyraźnie podkreśla także, że to Duch Święty otwiera ludzkie serce na sakramenty. Bez Niego człowiek byłby ślepy i głuchy. Są to więc znaki skuteczne i zarazem konieczne dla człowieka. Właśnie takie pesymistyczne postrzeganie ludzkiej natury

profession among men’. God acts in them”. J. F. White, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, Nashville: Abingdon Press 1999, s. 19.

² Por. U. Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, Durham: Labyrinth Press 1981, s. 181-84; White, *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, s. 19-20.

³ „Our merciful Lord, according to his infinite kindness so tempers himself to our capacity that, since we are creatures who always creep on the ground, cleave to the flesh, and, do not think about or even conceive of anything spiritual, he condescends to lead us to himself even by these earthly elements and to set before us in the flesh a mirror of spiritual blessings [...]. Now, because we have souls engrafted in bodies, he imparts spiritual things under visible ones”. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia: Westminster Press 1960, s. 1277.

po grzechu pierwotnym⁴ skłoniło go do radykalnego podkreślania nieodzowności sakramentów, w których to sam Chrystus daje człowiekowi samego siebie. Sprawia to Duch Święty, który odradza człowieka, usprawiedliwionego z grzechów przed Bogiem przez zasługi Chrystusa. Dopiero wtedy usprawiedliwiony i odrodzony człowiek staje się zdolny do dobrych uczynków. Chrześcijanin nie powinien więc koncentrować się na samych znakach – sakramentach, ale na Bogu, który używa ich dla ludzkiego zbawienia.

Na pochodzenie sakramentów od samego Chrystusa jasno wskazuje także anglikańska *The Book of Common Prayer*, szczególnie jednoznacznie w Artykule wiary 25, gdzie da się odnaleźć myśl Lutra, Kalwina i Zwinglego. Trzeba jednak pamiętać, że poszczególne tezy i sformułowania były w tej księdze kilkakrotnie modyfikowane i bardziej czy mniej uwypuklane. Zarazem warto podkreślić, że reformacyjna sakramentologia pod pewnym względem zachowała wyraźną ciągłość z nauką scholastyczną, jakkolwiek u poszczególnych reformatorów różnie się to dokonywało. Dotyczyło to, jak wiadomo, szczególnie Eucharystii oraz samej liczby sakramentów. Ponieważ sakramenty są „skutecznymi znakami łaski [...], wzmacniają i potwierdzają naszą wiarę w Niego”. Co zawsze istotne, to fakt, że udzielają one skutecznej odkupieńczej obecności Zbawiciela temu, kto je z wiarą przyjmuje. Gdzie natomiast brak wiary, tam człowiek przyjmuje je na swoje potępienie⁵. Znany anglikański teolog O. O'Donovan zaznacza jednocześnie, że w tej doktrynie reformatorów, a w konsekwencji i u anglikanów, nie zerwano ze średniowiecznym indywidualizmem oraz zabra-

⁴ „[...] there remains always in us much imperfection and infirmity, so that we always remain poor and wretched sinners in the presence of God [...]. Thus we always have need of the mercy of God to obtain the remission of our faults and offences”. [*Geneva*] *Confession of Faith* (1536), w: A. C. Cochrane (red.), *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, Louisville: Westminster John Knox Press 2003, s. 122. „And being blinded in mind, and depraved in heart, he has lost all integrity, and there is no good in him”. *The French Confession of Faith* (1559), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 147.

⁵ „[...] but they that receive them unworthily purchase to themselves damnation, as Saint Paul saith”. Article XXV, w: *The Book of Common Prayer* (1662), Cambridge: The University Press [b.r.w.], s. 622.

kło zwłaszcza wizji Kościoła, która pokazałaby bardziej wspólnotowe chrześcijaństwo. W anglikańskich *Artykułach wiary* dostrzega też kłopotliwą niejasność między obiektywnym charakterem sakramentalnej łaski i tym, co subiektywne w wierze przyjmującego⁶.

Kalwińskie dziedzictwo w sakramentologii utrwaliło się i rozwinęło szczególnie w niektórych innych nurtach protestantyzmu. Prezbiteriański Church (Kirk) of Scotland należy do denominacji szczególnie wiernych teologii reformowanej. Sakramenty są tam znakami skutecznymi Chrystusowej łaski i obietnicy, a zarazem wskazują na tych, którzy zostali wybrani, by mieć udział w Chrystusie. Chrzest skutecznie wszczepia w Chrystusa, a Wieczerza Pańska jest autentycznym pokarmem dla ludzkiej duszy⁷. Podobne kalwińskie wpływy ukształtowały koncepcje sakramentologiczne u angielskich purytanów czy kwaków.

Tak zarysowane rozumienie sakramentów w różnych nurtach protestantyzmu miało swoje znaczenie dla rozumienia pokuty, która dla protestantów z czasem straciła walor sakramentu. To jednak nie oznacza w żadnym stopniu lekceważenia poważnej sytuacji człowieka jako istoty grzesznej. Reformacja, ze swoim radykalnym akcentem na wyłączność i skuteczność łaski Bożej jako jedynej drogi do zbawienia, bardzo podkreśliła powagę grzechu i jego zgubne konsekwencje dla człowieka: „grzech pierwotny nie jest bynajmniej nieznacznym, lecz tak gruntownym zepsuciem ludzkiej natury, że nie zostawia nic zdrowego i niezepsutego na ciele i duszy człowieka, albo raczej w jego wewnętrznych i zewnętrznych siłach”⁸. W takiej sytuacji życie chrześcijańskie to cią-

⁶ Por. O. O’Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1993, s. 128-129.

⁷ „These sacraments [...] were instituted by God not only to make a visible distinction between His people and those who were without the Covenant but also to exercise the faith of His children and . by participation of these sacraments, to seal in their hearts the assurance of His promise, and of that most blessed conjunction, union and society which the chosen have with their Head, Christ Jesus. [...] we assuredly believe that by Baptism we are engrafted into Christ Jesus, to be made partakers of his righteousness by which our sins are covered and remitted, and also that in the Supper rightly used Christ Jesus is so joined with us that He becomes the very nourishment and food of our souls”. *The Scottish Confession of Faith* (1560), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 179.

⁸ *Formuła zgody* (1577), cz. I (*O grzechu pierwotnym*), nr III [wersja elektroniczna pdf, s. 2].

gła droga nawrócenia i pokuty, by Bóg odrodził i uwolnił grzesznika z duchowej niewoli. Początkowo Luter sądził (w *Niewoli babilońskiej*), że odpuszczenie grzechów (spowiedź) zasługuje nawet na miano sakramentu, gdyż opiera się na wyraźnej Chrystusowej obietnicy. Później jednak sam wyrażał przekonanie, że jest to raczej pożądana i owocna praktyka w życiu chrześcijańskim, choć nie ma rangi sakramentu. W odpuszczeniu grzechów działa samo słowo Boże i tak realizuje się Boża obietnica.

Odnosząc się wielokrotnie krytycznie do katolickiej nauki o pokucie i spowiedzi, Luter napomina zarazem, by nie brać tego jako zachęty do lekceważenia spowiedzi czy wręcz jej porzucenia. Spowiedź dla grzesznego człowieka jest konieczna, choć – jak w praktyce rzymskiej – nie ma konieczności szczegółowego wyliczania grzechów. Według Lutra można mówić o dwojakim sposobie spowiedzi – wspólnym z innymi wyznawaniu grzechów samemu Bogu oraz indywidualnym wyznawaniu grzechów wobec bliźniego dla ich odpuszczenia. Każdy bliźni bowiem, a więc nie tylko duchowny, może odpuścić grzechy. W obu przypadkach wyznawania grzechów w istocie spełnia się nauka zawarta w Modlitwie Pańskiej, a więc w słowach samego Chrystusa. Te formy spowiedzi Luter nazywa spowiedzią publiczną, codzienną i konieczną. Możliwa i pożyteczna jest także spowiedź zwana „tajną”, gdy grzesznik szuka pociechy i umocnienia w zmartwieniach i niepokoju duszy. Jeśli spowiedź publiczna jest chrześcijańskim obowiązkiem, spowiedź tajna wobec tylko jednego brata jest dowolna, a więc można z niej korzystać wedle potrzeby. W każdej spowiedzi wyróżnia się część ludzką – to wyznanie grzechów, oraz Bożą – gdy drugi człowiek słowem Bożym odpuszcza grzechy. Dla chrześcijanina spowiedź jest więc „rzeczą wyborną, drogocenną i pełną pociechy”. Nie ma u Lutra wykazów grzechów, które należy wyznać. W formule rozgrzeszenia z *Małego Katechizmu* spowiednik rozgrzesza ze „wszystkich grzechów”, co ma rodzić w grzeszniku pewność Bożego przebaczenia⁹.

⁹ Dłuższy wywód Lutra o sensie, sposobach i owocach spowiedzi por. rozdział pt. *Krótkie napomnienie do spowiedzi w Dużym katechizmie* [wersja elektroniczna pdf, s. 52-54]. W *Małym katechizmie* Luter ogranicza się do krótkiego pouczenia o spo-

W tradycji anabaptystycznej doszło do odejścia od pierwotnej myśli reformacyjnej, gdy wprowadzono tam – po trzykrotnym upomnieniu grzesznika – zakaz uczestnictwa w życiu wspólnoty, czego Luter nie przewidywał. Stopień tego zakazu i surowości w odniesieniu do grzesznika mógł być i jest różny w różnych wspólnotach (jak mennonici, amisze, huteryci itp.), ale pozostaje w mocy¹⁰. W nurcie protestantyzmu reformowanego dość powszechnie utrzymało się powiązanie pokuty i jakiejś formy spowiedzi z sakramentem Wieczerzy Pańskiej, co można postrzegać jako dziedzictwo praktyki średniowiecznej, a zwłaszcza IV Soboru Laterańskiego. Ponieważ w późnym średniowieczu Eucharystii w dużym stopniu podkreślano aspekt pokutny, w tradycji kalwińskiej (jak np. presbiteriańska) weszło to do kanonu modlitwy eucharystycznej. Szczególnie wyraźne było to na przykład u reformatora ze Strasburga M. Bucera, którego obrzędy eucharystyczne zawierały aż trzy formy spowiedzi. Jednoznacznie do rachunku sumienia i pokuty na początku Eucharystii wzywa Kalwin¹¹. Podobnie wymagano rachunku sumienia i żalu za grzechu w eucharystycznych obrzędach metodystycznych czy w rytach holenderskich. Sakrament Wieczerzy Pańskiej posiadał tym samym wyraźny charakter pokutny. W anglikańskim obrzędzie Komunii Świętej po kolekcie ksiądz recytuje Dziesięć Przykazań, a wierni klęcząc po każdym przykazaniu błagają Boga o miłosierdzie za swoje grzechy i łaskę zachowywania Jego prawa¹².

wiedzi dokonywanej przed księdzem jako spowiednikiem. Por. *Mały katechizm* [wersja elektroniczna pdf, s. 8-10].

¹⁰ Menno Simons, holenderski reformator i jeden z twórców anabaptyzmu w wersji mennonickiej, pisał o konieczności radykalnej pokuty i odrzucenia grzechu: „[...] the repentance we teach, is to die unto sin, and all ungodly works, and live no longer according to the lusts of the flesh [...]. Such a repentance we teach, and no other, namely, that no one can glory in the grace of God, the forgiveness of sins, the merits of Christ, and count himself pious, unless he has truly repented”. *A Foundation and Plain Instruction of the Saving Doctrine of Our Lord Jesus Christ*, w: *The Complete Works of Menno Simons*, Elkhart: John F. Funk 1871, s. 18.

¹¹ Bardzo pożyteczny przegląd różnych obrzędów liturgicznych, a w tym eucharystycznych por. B. Thompson (red.), *Liturgies of the Western Church*, Cleveland: Meridian Books 1961.

¹² Por. *The Book of Common Prayer*, s. 237-239.

2. LUTER O POKUCIE, CIERPIENIU I SPOWIEDZI

Teologia średniowieczna, w swoim dążeniu do jasności i precyzji wykładu, wypracowała rozróżnienie między winą (*culpa*) a karą (*poena*) jako skutkach grzechu. Dzieło odkupieńcze Chrystusa uwolniło grzesznego człowieka z winy (co staje się udziałem człowieka przez chrzest), ale nie usunęło całkowicie kary za grzechy, której elementem jest skłonność do grzechu i cierpienie w tym czy w przyszłym życiu. Grzechy popełnione po chrzcie mogą być zglądzone w sakramencie pokuty, do którego chrześcijanin jest wezwany, by uniknąć wiecznego potępienia. Rozgrzeszenie udzielane przez duchownego jest więc drogą do odzyskania prawdziwego życia w Bogu, uwolnienia od skutków grzechu, czemu ze strony penitenta ma towarzyszyć dokładne wypełnienie nałożonej pokuty. W tym kontekście późne średniowiecze widziało znaczenie cierpienia, także fizycznego, które przyjęte w pokorze i w duchu pokutnym nabierało charakteru zbawczego, gdyż skracało, a nawet usuwało cierpienie czyścicowe jako skutek grzechów. Ponadto upodabniało człowieka do samego cierpiącego Chrystusa na wzór różnych świętych.

Takie rozumienie pokuty i jej związku z cierpieniem stało się przedmiotem reformacyjnych nauk Marcina Lutra. Odrzucał on średniowieczną teologię pokuty, a jego przekonania w tym zakresie stopniowo stawały się coraz bardziej radykalne¹³. Mimo że początkowo Luter przyjmował tradycyjne rozróżnienie na winę i karę, z czasem doszedł do przekonania o konieczności innego rozumienia ludzkiego grzechu i jego skutków, a więc i możliwości uwolnienia od nich. U przyczyn tych zmian leżały założenia jego reformacyjnej soteriologii. Trzeba zarazem pamiętać, że u Lutra (i w późniejszej luterńskiej tradycji) grzech oznacza nie tyle konkretne grzeszne czyny, ile raczej *hubris*, pychę człowieka, który chce „być jak Bóg”. W tym sensie w grzechu człowiek, wskutek fałszywej relacji do Boga, w egoistyczny sposób zwraca się ku

¹³ Por. R. K. Rittgers, *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience and Authority in Sixteenth-Century Germany*, Cambridge (USA): Harvard University Press 2004, s. 52-58.

samemu sobie. Stworzenie ulega pokusie, by być jak Stwórca¹⁴. Z perspektywy protestanckiej katolickie rozumienie grzechu widzi go głównie w (negatywnej) relacji do cnoty, podczas gdy w świetle założeń reformatorów trzeba go widzieć raczej w (negatywnej) relacji do wiary. Dlatego unika się tam wprowadzania klasyfikacji grzechów, a akcent pada na grzech jako taki, który powoduje zerwanie podstawowej relacji wiary z Bogiem, utratę zaufania ze strony człowieka¹⁵.

Zwłaszcza w kontekście praktyki i nadużyć związanych z odpustami, Luter dokonał rozróżnienia na karę za grzech pochodzącą od Boga i od ludzi. Jeśli papież miał władzę darować karę za grzech, to tylko tę, którą nałożył sam albo Kościół na mocy jego decyzji (na przykład w sakramentalnej spowiedzi). Nie miał natomiast władzy darować kary boskiej, także duszom cierpiącym w czyśćcu. Dusze zmarłych są wyłącznie w rękach Boga. To oznaczało ostrą krytykę odpustów, które według Lutera rodziły fałszywe poczucie pokoju duszy u tych, którzy je otrzymywali, osłabiało ich wiarę w Bożą łaskę i prowadziło do lekceważenia Jezusowego wezwania do pokuty i nawrócenia. Odpusty sprzeciwiały się pokutnemu charakterowi wiary chrześcijańskiej, czego oczywiste świadectwo daje objawione słowo Boże na kartach Biblii. Według Lutera skutkiem było i to, że uspokojeni w sercu chrześcijanie nie brali swego krzyża wedle słów Ewangelii, a to było wyraźnym odrzuceniem Chrystusowej nauki. Boska kara za grzechy, a więc dany od Boga krzyż, cierpienie i każdy życiowy trud należało w pokorze przyjąć i cierpliwie znosić, a nie szukać możliwości uwolnienia się od niego¹⁶.

¹⁴ „And this agrees with Scripture which describes man as turned in upon himself (*incurvatus in se*), so that not only in bodily but also in spiritual goods he turns to himself and seeks himself in all things. Sin consists in a failure to establish the right relationship to God. Which results in a wrong relationship to oneself. It is a form of egoism, a being cut off by oneself apart from God (whereas God should be the very foundation of oneself”. D. Hampson, *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*, Cambridge: CUP 2001, s. 37.

¹⁵ Por. J. F. Childress, *Sin(s)*, w: J. F. Childress, J. Macquarrie (red.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London: SCM Press 1986, s. 585.

¹⁶ „Indulgences encouraged Christians to flee suffering and self-deprivation and therefore Luther thought them very dangerous [...]. There was no release from the divine penalty in this life, and, according to Luther, it was unchristian to seek one”.

Akcent u Lutra został przesunięty z kary za grzechy na winę. Ponieważ człowiek nie miał wpływu na nałożoną przez Boga karę, winien raczej szukać sposobu, by uzyskać odpuszczenie winy. Luter doszedł do przekonania, że najskuteczniej można to osiągnąć w indywidualnym rozgrzeszeniu. Stąd indywidualna spowiedź zajęła w jego wizji ważne miejsce. Ponieważ za największą karę uważał samą świadomość grzechu i związany z tym lęk przed śmiercią, to właśnie pewność przebaczenia winy uzyskana w otrzymanym odpuszczeniu pozwalała uwolnić się od tej świadomości i lęku. Owocem tego było rozumienie cierpienia jako udziału w Chrystusowym krzyżu. W Lutrowej *theologia crucis* nie jest już męką i bólem, ale raczej „radością w uciskach”. Cierpienie trzeba postrzegać jako Boże wezwanie do wiary. W cierpieniu trzeba zawsze widzieć cierpiącego Chrystusa, w którym w ten sposób sam Bóg objawia swoją ojcowską miłość. Luter był zdania, że Boga można znaleźć jedynie w cierpieniu i krzyżu. Przyjęcie cierpienia otwiera przed grzesznikiem prawdziwy dostęp do Bożego Serca. Właśnie w cierpieniu chrześcijanin ma uczyć się zaufania w dobroć Boga. Ta dobroć staje się udziałem grzesznika szczególnie podczas prywatnej spowiedzi, gdy zostaje on przez rozgrzeszenie uwolniony od winy i zapewniony o Bożej dobroci¹⁷. W ten sposób Luter, nie rezygnując z praktyki spowiedzi, dokonał jej modyfikacji. Zgodnie ze swoją wizją zbawczą, to nie skrucha, szczegółowe wyznanie grzechów czy zadośćuczynienie mają znaczenie, ale raczej samo rozgrzeszenie owocujące pocieszeniem. Najważniejsza jest tu wiara, która dzięki słowu rozgrzeszenia, czerpiącemu swoją moc i skuteczność z Ewangelii, budzi pewność, że ze względu na Chrystusa grzechy zostają odpuszczone.

R. K. Rittgers, *Embracing the „True Relic” of Christ: Suffering, Penance, and Private Confession in the Thought of Martin Luther*, w: A. Firey (red.), *A New History of Penance*, Leiden-Boston: Brill 2008, s. 382. Por. R. E. McLaughlin, *Truth, Tradition and History: The Historiography of High/Late Medieval and Early Modern Penance*, w: *A New History of Penance*, s. 21-22.

¹⁷ „The remission of guilt calms the heart and takes away the greatest of all punishments, namely, the consciousness of sin [...]. Private confession provided both release from a guilty conscience and confidence of God’s goodness in the face of other divine chastisements”. R. K. Rittgers, *Embracing the „True Relic” of Christ*, s. 389.

Wspólnie z innymi reformatorami, zwłaszcza z F. Melanchtonem, Luter opracował nowy ryt spowiedzi. *Konfesja augsburska*, główna luterkańska księga wyznaniowa z 1530 r., napisana i wydana przez Melanchtona, potwierdzała, że należy zachować prywatną spowiedź, gdyż uzyskanie odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie możliwe jest właśnie w spowiedzi. Oznacza to bowiem, że stosowana jest tutaj władza kluczy, jaką Chrystus dał Kościołowi. Odpuszczenie grzechów przed przyjęciem Komunii jest według Melanchtona obowiązkowe, co przewiduje obrzęd Wieczerzy Pańskiej, natomiast spowiedź i rozgrzeszenie indywidualne jest dowolne, jakkolwiek zalecane jako dające szczególne pocieszenie¹⁸. Jeśli w *Konfesji augsburskiej* było to jeszcze niewyraźne, to w *Apologii Konfesji augsburskiej* (1530) Melanchton jasno opowiada się za sakramentalnością spowiedzi, skoro jest to wyraźnie objawione przez Chrystusa: „Absolucja też może być nazwana we właściwym znaczeniu słowa sakramentem pokuty”¹⁹. Ostatecznie jednak Luter, choć np. w *Niewoli babilońskiej* pisał jeszcze o sakramentalnym charakterze indywidualnego rozgrzeszenia, przyjął istnienie tylko dwóch sakramentów, czyli chrztu i Komunii²⁰.

Ten nowy obrzęd spowiedzi dość szybko upowszechnił się w powstających gminach protestanckich. Mimo pewnych modyfikacji, zachował dwuczęściową strukturę – najpierw był to rachunek (sprawdzenie) wiary (a nie sumienia), a następnie wyznanie grzechów i absolucja. Część pierwsza miała zastępować tradycyjny rachunek sumienia, a chodziło w niej o sprawdzenie znajomości luterkańskiego katechizmu. Uważano, że stwierdzenie jego znaczącej nieznanomości uniemożliwiało udział w Wieczerzy Pańskiej. W spowiedzi należało przyznać się do swojej grzesznej natury i wyznać grzechy publiczne. Nie było natomiast konieczności wyznawania grzechów bardzo osobistych, penitent mógł

¹⁸ „Poważa się władzę kluczy i przypomina, jak wielką pociechę przynosi strwożonym sumieniom. Przypomina się, że Bóg żąda wiary, abyśmy takiemu głosowi wierzyli jako głosowi rozbrzmiewającemu z niebios i że wiara ta prawdziwie sprawia i otrzymuje odpuszczenie grzechów”. *Konfesja augsburska* art. XXV [wersja elektroniczna pdf, s. 14]. Por. R. K. Rittgers, *The Reformation of the Keys*, s. 119.

¹⁹ *Apologia Konfesji augsburskiej*, art. XII *O pokucie*, p. 41 [www.luteranie.pl].

²⁰ Por. R. K. Rittgers, *Embracing the „True Relic” of Christ*, s. 392, przyp. 61.

sam zdecydować, co wyznać spowiednikowi, a o czym nie mówić, zachowując to w tajemnicy. Natomiast spowiednik nie miał prawa ingerować w sumienie penitenta. Tak rozumiana i praktykowana indywidualna spowiedź miała też na celu wzmocnić chrześcijanina w jego gotowości przyjęcia cierpienia, które w życiu ja różne sposoby się ujawnia. Należy je widzieć jako ojcowską dobroć Boga, który chce w ten sposób bardziej upodobnić człowieka – przez jego wiarę – do samego cierpiącego Chrystusa²¹.

Ta luterkańska praktyka, wyraźnie popierana i głoszona przez reformatorów w pierwotnym okresie reformacji, z czasem słabła, a nawet była odrzucana. W wiekach późniejszych, głównie pod wpływem oświecenia i Rewolucji Francuskiej, a więc i upowszechnienia racjonalizmu w teologii luterkańskiej, spowiedź indywidualna zanikła w większości luterkańskich Kościołów. W połowie XIX w. pojawiły się próby jej odrodzenia, czemu na drodze stawały jednak różne przeszkody. Nawet sami duchowni luterkańscy nie byli jej zwolennikami, gdyż wydawała się zbyt wymagająca. Ponieważ spowiedź była też znakiem odróżniającym luteranów od kalwinistów, niektórzy traktowali ją nawet jako swoistą anomalię reformacyjną, którą należy porzucić. Nawet jeśli pojawiały się sporadyczne próby jej przywrócenia na początku XX w., współcześnie luteranizm niemal z niej zrezygnował²².

²¹ „Luther, for example, denounced mandatory, sacramental confession yet continued to insist that confession was necessary for an individual’s consolation. Calvin was reluctantly willing to hear parishioners’ confessions but used such discussions as opportunities to explain that his counsel was not a sacrament nor should it be”. L. McClain, *Troubled Consciences: New Understandings and Performances of Penance among Catholics in Protestant England*, “Church History” 82(2013), nr 1, s. 121.

²² Por. McLaughlin, *Truth, Tradition and History*, s. 35-37. Godne uwagi XIX-wieczne studium o luterkańskiej spowiedzi prywatnej por. G. Steitz, *Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche aus den Quellen des XVI. Jahrhunderts*, Frankfurt 1854. J. F. White zauważa natomiast, że w niektórych wspólnotach protestanckich dostrzega się obecnie powrót do praktyk sakramentalnych, w tym do spowiedzi. Por. *The Sacraments in Protestant Practice and Faith*, s. 9-10.

3. ANGLIKAŃSKIE UJĘCIE ŻALU ZA GRZECHY I POKUTY WEDŁUG T. CRANMERA

Thomas Cranmer, arcybiskup Canterbury od 1533, był czołowym przywódcą reformacji angielskiej i współpracownikiem Henryka VIII w odrzuceniu władzy papieskiej w Kościele angielskim. Należy w nim widzieć głównego autora *The Book of Common Prayer*, a więc i anglikańskiej liturgii, *Artykułów wiary* i *Księgi Homilii*, które nadały kościelny, zwłaszcza teologiczny i liturgiczny, kształt anglikanizmowi u jego początków. Wraz z T. Cromwellem doprowadził do upowszechnienia w Anglii Biblii w języku narodowym.

Teologiczna wizja chrześcijańska, w jakiej dorastał Cranmer, podkreślała sakramentalność pokuty i wyróżniała w niej trzy konieczne części – skruchę, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie²³. Jego osobiste przekonania teologiczne, nadające coraz bardziej kształt teologii anglikańskiej, ulegały różnym wpływom i zmieniały się tak pod wpływem teologii tradycyjnej, jak i różnych założeń teologicznych XVI-wiecznych reformatorów. Podczas studiów w Cambridge Cranmer był pod dużym wpływem czołowego teologa J. Fishera, późniejszego biskupa i kardynała, męczennika za wierność Kościołowi katolickiemu. Jego augustyńska i humanistyczna zarazem wizja pokuty i życia chrześcijańskiego podkreślała, że dobroć uczynków i samego człowieka są owocem łaski, a uczynki pomagają i ułatwiają człowiekowi wzrastanie w dobroci w oczach Bożych. Z czasem Cranmer odrzucił możliwość, by uczynki (pokutne) czyniły grzesznika bardziej godnym Bożego przebaczenia. Ta niemożliwość miała wynikać z prawdy, że uczynek nie może być dobry, zanim jego twórca nie stanie się dobry²⁴. Te zmiany dokonały się m.in. pod wpływem myśli Erazma z Rotterdamu²⁵.

²³ Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance: Renewing the Power to Love*, Oxford: OUP 2000, s. 35nn.

²⁴ Por. tamże, s. 84-85.

²⁵ Erazm od 1511 był profesorem teologii w Queens' College w Cambridge i jest możliwe, że Cranmer w czasie studiów uczęszczał na jego wykłady. Por. A. F. Pollard, *Thomas Cranmer and the English Reformation, 1489-1566*, London: Putnam's Sons 1926, s. 16-17. „[For Erasmus] the heart of Christianity was a pragmatic programme of

Chociaż Erazm jeszcze przed Lutrem głosił podobne do niego poglądy, były między nimi różnice. Te rozbieżności ujawniały się na poziomie antropologicznym i dotyczyły powagi skutków grzechu pierworodnego, co miało wpływ na poglądy Cranmera. Gdy dla Erazma, w zgodzie z ujęciem scholastycznym, grzech pierworodny osłabił, ale nie zniósł naturalnej skłonności ludzkiej duszy do dobra (choć nieuporządkowane uczucia sprzeciwiają się rozumowi), Luter na bazie lektury listów św. Pawła był przekonany, że po grzechu pierworodnym cała ludzka natura została ogarnięta przez egoizm. Ponieważ cały człowiek zwrócił się przeciwko Bogu, wszystkie jego pragnienia i czyny stały się wewnętrznie grzeszne²⁶. Mimo swego uznania dla Erazma, Cranmer opowiedział się raczej za Lutrem w jego przekonaniu o głębokim i całkowitym zepsuciu natury ludzkiej po grzechu pierworodnym. Można sądzić, że wpływ Erazma na Cranmera polegał głównie na uświadomieniu mu znaczenia Biblii i jej pierwszeństwa przed teologią scholastyczną. Natomiast lektura dzieł św. Augustyna i wpływ nauk Lutra i Osiandera doprowadziły go do przekonania, że to jedynie usprawiedliwienie przez wiarę sprawia, że ludzkie uczynki stają się dobre w oczach Bożych. Człowiek bowiem sam z siebie nie może uczynić dobra, gdyż konieczne jest tu uprzednie działanie Bożego Ducha. Dobro więc jest następstwem usprawiedliwienia i jego owocem, a nie czymś, co je poprzedza i do niego prowadzi²⁷.

love in action which sprang from a scriptural understanding of the human condition and the virtues and vices pertaining to it". A. Nu11, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 86. Szerzej poglądy Erazma na temat grzechu, nawrócenia i pokuty, zwłaszcza w świetle jego *Exomologesis sive modus confitendi* (1524), por. tamże s. 85-93.

²⁶ Por. P. S. Watson, *The Lutheran Riposte*, w: E. G. Rupp, P. S. Watson (red.) *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Louisville: The Westminster Press 1969, s. 12-28.

²⁷ „Thus, by faith in Christ's redeeming work a sinner was justified, and because he was in right-standing with God he was then granted the gift of the Holy Spirit in his heart which brought forth good works in his life". A. Nu11, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 105. O tym, jak stopniowo kształtowało się protestanckie pojmowanie usprawiedliwienia z grzechów, a więc *de facto* zbawienia, świadczy spór o miejsce i rolę miłości w uwolnieniu z grzechów między Osianderem a S. Gardinerem, angielskim politykiem i biskupem, wiernym tradycyjnej nauce katolickiej: „Osiander summarized his differences with Gardiner as a dispute over the role of love in justification. Was godly

Na początku lat 30. XVI w. Cranmer, gdy miał zostać arcybiskupem Canterbury, opowiedział się już jednoznacznie za protestancką doktryną o usprawiedliwieniu przez wiarę, a tym samym za Lutrem i Osiandrem. Była to protestancka wykładnia św. Augustyna, gdzie usprawiedliwieniu grzesznika mocą *sola fide* towarzyszyło udzielenie wewnętrznej obecności Ducha Świętego. Miało to swoje znaczenie dla dotychczasowej nauki i praktyki chrześcijańskiej o odpuszczaniu grzechów popełnionych po chrzcie w sakramencie pokuty. Warto zaznaczyć, że kształtująca się wtedy teologia autonomicznego Kościoła angielskiego, po formalnym zerwaniu z Rzymem w 1534, nie była jednoznaczna i podlegała różnym tendencjom. Wśród wpływowych teologów bliskich Henrykowi VIII byli z jednej strony bardziej wierni tradycji katolickiej S. Gardiner, biskup Winchester i T. Howard, książę Norfolk, a z drugiej strony zwolennicy reformacji abp T. Cranmer oraz T. Cromwell, główny doradca króla i „wikariusz generalny” Church of England. Spór dotyczył m.in. konieczności bądź dowolności indywidualnej spowiedzi i (kapłańskiego) rozgrzeszenia dla uwolnienia z grzechów. Nie negując konieczności samej praktyki spowiedzi usznej, zwolennicy reform kładli akcent na osobistą, subiektywną ufną wiarę jako decydującą o usprawiedliwieniu grzesznika w oczach Bożych dzięki zasługom męki Chrystusa.

Pierwszym oficjalnym wykładem przekonań teologicznych anglikanów była *The Bishops' Book (Institution of a Christian Man)* z 1537 r., której głównym autorem był Cranmer. Da tam wyraz reformacyjnemu przekonaniu o całkowicie niezasłużonym usprawiedliwieniu człowieka przez Boga. Mimo tego człowiek pozostaje grzeszny i nigdy nie może się uważać sam z siebie za dobrego przed Bogiem. Jego usprawiedliwienie bowiem dzieje się całkowicie dzięki Chrystusowi i tylko dlatego

love something which penitents had to make themselves worthy to receive from God and then use worthily to be right with him, as Gardiner argued? Or was godly love something Christians received because God had already made them right with him, as Osiander argued? In part, this divergence reflected a fundamental difference about the nature of salvation. For Gardiner, Christians were to spend their lives seeking to fulfil the scriptural conditions necessary so that they might be saved. For Lutherans, the Christian life was lived as a grateful response to the assurance of the free gift of salvation”. Tamże, s. 112-113.

Bóg Ojciec przyjmuje tak usprawiedliwionego człowieka. Takie przekonanie było bliskie tezie Lutra, wyrażonej przez Melanchtona w sformułowaniu o *reputatio iustitiae Christi alienae*²⁸. W samej tej księdze, a następnie w komentarzach i wyjaśnieniach, poczynionych w reakcji na uwagi samego króla, Cranmer opowiadał się wielokrotnie za protestancką interpretacją teologii łaski i soteriologii pochodzącą od św. Augustyna. To protestanckie odczytywanie nauki św. Augustyna, który mówił o zbawieniu *sola fide et gratia*, charakteryzowało zresztą także innych reformatorów²⁹.

Usprawiedliwienie grzesznego człowieka jest Bożym dziełem całkowicie darmowym, a dokonuje się tylko dzięki ufnej wierze, czemu towarzyszy odnowienie woli jako owoc daru Ducha Świętego. Cranmer był zwolennikiem pesymistycznej wizji człowieka *post lapsum*, całkowicie zepsutego przez grzech, a więc niezdolnego do dobra. Prawdziwe dobro istnieje jedynie w Bogu i może być jedynie owocem Jego niezasłużonej łaski, która staje się udziałem człowieka wyłącznie przez zbawcze zasługi Chrystusa.

Idąc za nauką luterańską, Cranmer doszedł do przekonania, że pokuta obejmuje dwa elementy – żal za grzechy oraz wiarę. Jeżeli żal jest bolesnym doświadczeniem i zmaganiem się w sumieniu ze świadomością swego grzechu, to wiara z kolei przynosi nadzieję i pewność pokoju, gdyż otwiera ludzkie serce na w pełni darmową łaskę przebaczenia³⁰. Ta nauka nie była jednak jeszcze określona w *De sacramentis*. Z jednej strony bowiem przypomina się tutaj dotychczasowe rozumienie pokuty jako złożonej z trzech elementów (o czym wyraźnie mówił także Melanchton) – żalu, wyznania grzechów i zadośćuczynienia, a z drugiej strony wskazuje się również na jej nowe, reformacyjne ujęcie, akcentu-

²⁸ Por. A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: CUP 1998, s. 285-286; M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny. Studium historyczno-systematyczne*, Warszawa 2007, s. 56-57.

²⁹ Por. A. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 211.

³⁰ Szczególnie cenny (interesujący) jest tutaj niewielki traktat *De sacramentis*, anonimowy, ale zgodnie przypisywany Cranmerowi, przechowywany w bibliotece arcybiskupa Canterbury w Lambeth Palace w Londynie. Por. G. J. e a n e s, *A Reformation Treatise on the Sacraments*, „The Journal of Theological Studies”, 46(1995) nr 1, s. 149-190. Oryginalny tekst łaciński *De sacramentis* na s. 167-180.

jące żal i wiarę. O tych niejasnościach i niedookreśleniu nauki anglikańskiej świadczy także porównanie *De sacramentis* z *Ten Articles* (1536), które stały się częścią *Bishops' Book*. W *Ten Articles* mówi się wyraźnie o trzech sakramentach (chrzest, Eucharystia i pokuta), co jest wyraźnym akcentem luterzańskim. Przy pokucie podaje się, że uszna spowiedź ma oczywiste pochodzenie od Chrystusa (a więc jest sakramentem), i jest zarazem konieczna dla odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Nieco inne akcenty pojawiły się w *De sacramentis*. Potrzeba wyznawania grzechów i żalu za grzechy ma z pewnością pochodzenie biblijne (np. 2 Kor), a stoi za tym wola samego Chrystusa. Cranmer zaznacza, że nie ma wątpliwości co do konieczności wyznawania grzechów przed Bogiem i przed Kościołem dla otrzymania rozgrzeszenia. Taka spowiedź jest najlepszym miejscem dla sprawdzenia i budowania wiary, która jest konieczna dla przyjęcia Komunii. Ale sama spowiedź nie może być uważana za obowiązkową, o czym uczyli już Ojcowie Kościoła, do których kilkakrotnie odwołuje się Cranmer. W tym sensie odpuszczenie grzechów nie jest wyłącznie związane z sakramentalnym rozgrzeszeniem w spowiedzi. Niewłaściwe jest również domaganie się wyznania szczegółowego wszystkich grzechów przed spowiednikiem. To ma się odbywać przed Bogiem, ale ważniejsza od takiego wyznania jest zawsze wiara, która do wyznania prowadzi i w ten sposób umacnia się w spotkaniu z Bogiem. Uwolnienie od grzechów dzieje się mocą krwi Chrystusa, a nie przez zadośćuczynienie ze strony penitenta. Cranmer odrzuca tu też wyraźnie praktykę odpustów udzielnych przez papieża, które miałyby uwalniać dusze z czyśćca³¹. Jedynym źródłem na-

³¹ Wraz ze swoim coraz bardziej antypapieskim nastawieniem pod koniec życia, Cranmer oskarżał papieża („rzymskiego antychrysta”), że sprawuje „dyscyplinę nad każdym chrześcijaninem w zachodnim Kościele poprzez armię spowiedników”, czyli że „tradycyjna kapłańska władza kluczy jest jedynie przedłużeniem fałszywej władzy papieżstwa”. Spowiedź stała się dla niego narzędziem ucisku i kontroli, co było dość zaskakujące nie tylko w stosunku do jego wcześniejszego spojrzenia, ale i do postrzegania spowiedzi przez M. Lutra. Ta niespójność poglądów Cranmera uwidaczniała się i w tym, że widział w niej praktykę, która uniemożliwiała wiernym korzystanie z „dobrodziejstw męki Chrystusa”, do czego dostęp miał ograniczać biskup Rzymu. Fałszywość takiej (rzymskiej) wizji uwolnienia się od grzechów polegała i na tym, że nie dawała ona „pełnego odpuszczenia”, albowiem zostawało jeszcze czasowe cierpienie w czyśćcu, co

dziei dla grzesznika jest zadośćuczynienie dokonane przez Chrystusa, przez które człowiek staje się wybrany (to wyraźny akcent kalwiński). „Pełne przebaczenie wymagało jedynie wyznania [grzechów] w wierze i żałowania za grzech”, a owocem tego ma być odmienione życie i uczynki, które nie mogą być uważane za zadośćuczynienie za grzechy. Te akcenty luterzańskie i kalwińskie – w duchu solifidianizmu – coraz wyraźniej pojawiały się u Cranmera³². W tym sensie jego główne pisma z tego czasu – *Annotations* (uwagi do komentarzy i pytań Henryka VIII do *Bishops' Book*), *Great Commonplaces* (wykaz licznych odwołań do pism patrystycznych dla potwierdzenia protestanckich tez) i *De sacramentis* – dają dowód na coraz bardziej protestanckie rozumienie pokuty u Cranmera, skutkiem czego było upowszechnianie się takiej doktryny w rodzącej się anglikańskiej teologii zbawienia i praktyce życia chrześcijańskiego.

Mimo niechęci Henryka VIII do Lutra, luterzańskie podważanie konieczności usznej spowiedzi dla otrzymania rozgrzeszenia stało się coraz powszechniej uznawane, czego dowodem była nowa wersja wyznania wiary w postaci *The Thirteen Articles* (1538) i w *The Six Articles* (1539). Cranmer zdołał przekonać króla i parlament, że indywidualna spowiedź jest pożyteczną i zbawienną praktyką i nie należy z niej rezygnować, ale nie jest konieczna dla odpuszczenia grzechów. Co więcej, jego przekonanie stało się coraz bardziej reformowane, gdyż przyjmował on coraz bardziej tezę Kalwina, odrzucającą sakramentalność spowiedzi oraz nietożsamość wiary i żalu³³. Z kolei częściowy powrót początkowego anglikanizmu do nauki katolickiej miał miejsce w *King's Book* (*The Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man*,

z kolei „mogło być odpuszczone po tym życiu przez rzymskiego antychrysta i jego księży”. Por. A. Nu11, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 94.

³² Por. G. Jeanes, *A Reformation Treatise on the Sacraments*, s. 184-187; A. Nu11, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 148-150.

³³ „Calvin, however, denied the Lutheran definition of *poenitentia*, cutting the crucial link between the sacrament and solifidianism as a result [...]. Cranmer eventually adopted the Reformed approach and decided to seek to free justification entirely from sacramental penance”. A. Nu11, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 155-156. Szerzej o kontaktach i wpływie teologii Kalwina na Cranmera por. B. Gordon, *Calvin*, New Haven-London: Yale University Press 2009, s. 251-259.

1546), przypisywanej samemu Henrykowi VIII. W jej świetle uczynki wykonywane nawet w stanie grzechu śmiertelnego (przed usprawiedliwieniem) mogą być uważane za dobre, jeśli pochodzą w jakimś stopniu z wiary i łaski, co Cranmer i zwolennicy protestantyzmu odrzucali. Twierdzili oni, że dopiero człowiek usprawiedliwiony, dzięki czystej i ufnej wierze, jest w stanie spełniać dobro. To nie wiara jest przyczyną usprawiedliwienia, a raczej środkiem do otrzymania przebaczenia grzechów dzięki zasługującej śmierci Chrystusa. Jednak to nie wiara – jako dzieło człowieka – usprawiedliwia, ale Bóg przez zasługi Chrystusa. W momencie usprawiedliwienia zbawcza łaska odnawia w człowieku jego wolę i uzdalnia ja do miłości wyrażanej w uczynkach, choć trwa w człowieku pogrzechowa słabość i skłonność do grzechu³⁴.

Dla podkreślenia pełni zasług Chrystusa dla usprawiedliwienia grzesznych ludzi, a zarazem jego niezależności od czynów ludzkich, Cranmer w żalu za grzechy dostrzegł prawdziwy znak dokonanego przez Boga usprawiedliwienia. Ponieważ to przebaczenie grzechów odnawia w człowieku wolę do dobra, wszelkie dobre czyny – w tym uczynki pokutne, post, modlitwa i jałmużna – są owocem usprawiedliwienia, a nie czymś, co do niego prowadzi. Jest tu analogia do chrztu, w którym człowiekowi zostaje przebaczony grzech bez zasług, a nie na skutek skrucy. Stąd dla Cranmera wszelkie posty, pielgrzymki, modlitwy itp. dla wyblągania Bożego przebaczenia, tak powszechne w czasach średniowiecza, to tylko ludzki wymysł. Wszystkie te dobre, także pokutne zachowania, płynące ze skruszonego serca, są skutkiem Bożego odpuszczenia grzechów, a nie zasługiwaniem na nie. Żal i pokuta w tym sensie to pewne znakiem zbawienia, które dokonuje się w człowieku. Jednakże nie dlatego, że świadczą o dobrej woli grzesznika i jego gotowości do powrotu do Boga, lecz są zapewnieniem o woli zbawienia ze strony

³⁴ „And these works which follow our justification, do please God, forsomuch as they proceed from an heart endued with pure faith and love to God [...]. For after our justification only begin we to work the law of God requireth. Then we shall do all good works willingly, although not so exactly as the law requireth, by mean of infirmity of the flesh”. T. Cranmer, *Annotations*, w: J. E. Cox (red.), *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, Cambridge: The University Press 1846, s. 114.

Boga³⁵. Dla potwierdzenia swojej tezy Cranmer przywołuje słowa Jezusa o tym, że „nikt nie może dwom panom służyć” (Łk 16, 13). Człowiek w grzechu nie może jednocześnie czynić dobra, gdyż nie jest w stanie i mocy łaski. Jeśli czyni dobro, to oznacza, że został już usprawiedliwiony, a więc nie jest już pod władzą grzechu. Boże przebaczenie dokonuje się natychmiast, gdy człowiek wyrazi gotowość do zmiany życia. Gdy Dawid przyznał się, że zgrzeszył, prorok zaraz odpowiedział: „Pan odpuszcza ci też twój grzech” (2 Sm 12, 13). Cranmer przywołał ten tekst biblijny, by wykazać, że Boże przebaczenie Dawid otrzymał zanim podjął się (zewnątrznej) pokuty.

Wielokrotnie odwołując się do pism św. Augustyna, Cranmer z czasem coraz bardziej dochodził do wniosku, że w takim ujęciu zbędna staje się sakramentalna spowiedź, natomiast usprawiedliwienie zaczyna się w człowieku od wewnętrznej skruchy, a owocuje wiarą i pokutą w praktyce. Uznanie dla chwały Bożej domaga się jednocześnie pamięci, że przebaczenie grzechów ma swoje całkowite źródło w Bogu, a nigdy w woli człowieka³⁶. Nauka o skrusze i pokucie w życiu usprawiedliwionego chrześcijanina stały się dla Cranmera ważnym narzędziem duszpasterskiej formacji wiernych. Stała gotowość do pokuty usprawiedliwionego ze względu na miłość Boga do człowieka i z miłości do Boga dawały człowiekowi zapewnienie o jego wybraniu i wiecznym zbawieniu. Taka wykładania solifidianizmu Cranmera znalazła nowy wyraz w *Notes on Justification* (ok. 1545) oraz w pierwszej *Book of Homilies* (1547), z kilkoma homiliami autorstwa samego Cranmera. Dobre uczynki i pokuta w codziennym życiu potwierdzają rzeczywiste wy-

³⁵ „Thus, Cranmer considered repentance the sure sign of salvation not because it demonstrated the penitent’s good will towards God, but rather because it was evidence of God’s good will towards the penitent”. A. Nul1, *Thomas Cranmer’s Doctrine of Repentance*, s. 204. Por. tamże, s. 245-246.

³⁶ „It is the work and glory of God alone to justify the ungodly, to forgive sins, to give life freely out of his goodness, not from any merits of ours. Satan desires that divine honour be paid to him. Therefore, the one who has attributed either justification’s beginning or its pardon to his own works, does he now blaspheme his Creator with satanic wickedness?” Cyt. za: A. Nul1, *Thomas Cranmer’s Doctrine of Repentance*, s. 195. Por. tamże s. 189-193.

zwolenie człowieka z grzechów dzięki zbawczym zasługom Chrystusa, a to oznacza żywą i prawdziwie chrześcijańską wiarę, zachowywanie przykazań i życie z Bogiem. Jak powtarzał w homilii o wierze, jest bowiem zawsze niebezpieczeństwo, że człowiek może się oszukać i nie wierzyć prawdziwie, tylko słowami, a nie czynami i pokutą³⁷.

W swojej wierze w predestynację, a więc wolny, uprzedni Boży wybór obejmujący przeznaczonych do zbawienia, Cranmer był oczywiście bliższy Kalwinowi i Bucerowi niż Lutrowi. Ponieważ przynależność do grona wybranych opierała się na woli Bożej, utrata zbawienia była jedynie hipotetyczna. Możliwe jednak była utrata stanu łaski, gdyż usprawiedliwieni byli nadal zdolni do grzechu. W tym kontekście kara Boża, której doświadcza grzesznik, jest wezwaniem do pokuty i zmiany życia. Cranmer ostrzegał zarazem, że gdyby jednak człowiek zachował zatwardziałe serce i nie nawrócił się do Boga przed śmiercią, ten „wykreśli go ze swojej księgi”. Ponieważ grzech towarzyszy człowiekowi w całym jego życiu, właśnie pokuta jest takim znakiem prawdziwej powagi i prawdy życia wedle Bożych przykazań i z Bożą łaską³⁸. Takie przekonania znalazły potwierdzenie w *Forty-Two Articles*, kolejnej wersji sformułowań dogmatycznych Church of England z 1553 r.

Gdy już wcześniej Cranmer coraz bardziej rezygnował z obowiązku spowiedzi usznej i indywidualnej absolucji, jeszcze w wydanym jego staraniem *Catechism* z 1548 r. rozgrzeszenie kapłańskie to jeden z dwóch – obok ekskomuniki – sposobów wykonywania pochodzącej od Chrystusa władzy kluczy. W przygotowanym w tym samym czasie

³⁷ „A man may soon deceieve himself, and think in his own phantasy that he by faith knoweth God, loveth him, feareth him and belongeth to him, when in very deed he doth nothing less [...]. But he that casteth away the yoke of God's commandments from his neck adn giveth himself to live without true repentance, after his own sensual mind and pleasure, nor regarding to know God's word, and much less to live according thereunto, such a man clearly deceiveth himself”. T. C r a n m e r, *Homily of Faith*, w: *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, s. 139.

³⁸ „Wherefore now let us repent whil we have time; for the axe is laid ready at the root of the tree to fell it down. If we will harden our hearts, and will not now be repentant of our misdoings, God will surely strike us clean out of his book”. T. C r a n m e r, *A Sermon Concerning the Time of Rebellion*, w: *Miscellaneous Writings and Letters of Thomas Cranmer*, s. 201.

obrzędzie Komunii św. spowiedź ogólna jest wystarczająca, choć indywidualna była możliwa. W kolejnych wersjach *Book of Common Prayer* z 1549 i 1552 zawarta jest liturgiczna formuła ogólnego rozgrzeszenia przed Komunią z coraz bardziej widocznym akcentem reformacyjnym, że do odpuszczenia grzechów potrzeba ze strony grzesznika szczerej skruchy i prawdziwej wiary, a owocem tej skruchy ma być nie zadośćuczynienie, ale poprawa i odnowienie życia. Choć nie wykluczało się tam indywidualnego wyznania grzechów i rozgrzeszenia, także np. przy nawiedzeniu chorych³⁹. W *Księdze* z 1552 r. Cranmer znacząco zmienił niektóre sformułowania przy obrzędzie indywidualnej spowiedzi: gdy wcześniej nazywa spowiednika uczonym w „prawie Bożym”, teraz jest uczonym w „słowie Bożym”; penitent ma wyrazić nie swój „grzech i żal”, ale swój „żał”; rozgrzeszenie i pocieszenie staje się udziałem spowiadającego się nie od księdza jako „sługi Boga i Kościoła”, ale „przez posługę słowa Bożego”. Kilkakrotnie dodano również wezwanie do pokuty i żalu za grzechy, w tym akt pokuty w codziennych modlitwach porannych i wieczornych, gdzie – zgodnie z nauką protestancką – prosi się o przebaczenie grzechów temu, któremu już zostało przebaczone. Analogiczne zmiany w duchu protestanckim pojawiły się w strukturze Komunii. W ten sposób *Book of Common Prayer* w wersji z 1552 uwa-

³⁹ W *Book of Common Prayer* z 1549 Cranmer wprowadził możliwość spowiedzi przy nawiedzeniu chorych i podał formułę rozgrzeszenia, ale w wersji z 1552 zostało to usunięte. Por. J. Gordon, *Cranmer and Common Prayer*, w: C. Heffling, C. Shattuck (red.), *The Oxford Guide to the Book of Common Prayer: A Worldwide Survey*, Oxford: OUP 2006, s. 36-37. O swoistości anglikańskiego podejścia do spowiedzi i pokuty pisał „architekt teologii anglikańskiej” R. Hooker: „It is not to be marvelled that so great a difference appeareth between the doctrine of Rome and ours when we teach repentance. They imply in the name of repentance much more than we do. We stand chiefly upon the true inward conversion of the heart; they more upon works of external show. We teach above all things that repentance which is one and the same from the beginning to the world’s end; they, a sacramental penance of their own devising and shaping. We labour to instruct men in such sort that every soul which is wounded with sin may learn the way how to cure itself; they, clean contrary, would make all sores seem incurable unless the priest has a hand in them. Por. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (1648), t. 6, nr 5, 9. Por. R. Ingalls, *Sin and Grace*, w: T. Kirby (red.), *A Companion to Richard Hooker*, Leiden-Boston: Brill 2008, s. 151-184; D. Kernan, *Jurisdiction and the Keys*, w: *A Companion to Richard Hooker*, s. 435-480.

za się za najbardziej liturgicznie udaną próbę wyrażenia protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu przez wiarę⁴⁰.

4. POKUTA TAK, SPOWIEDŹ (RACZEJ) NIE

Zróznicowanie poglądów reformatorów na grzech, jego skutki i wizję pokuty uwidaczniało się w rozmaitych aspektach tej doktryny i miało różne przełożenie na konkretne pouczenia pastoralne i praktykę kościelną. Dla lepszego zrozumienia protestanckiej teologii grzechu i pokuty ważne jest przywołanie reformacyjnej eklezjologii, gdzie – wraz z radykalnym akcentem na *sola Scriptura* i *sola fides* – Kościół jawi się jako rzeczywistość na służbie słowa Bożego. Skutkiem tego jest osłabienie teologicznego znaczenia sakramentów, radykalne ograniczenie ich liczby oraz osłabienie ich roli w życiu Kościoła i chrześcijanina. Te luterzańskie akcenty znalazły jasne echo w sformułowaniach reformacji angielskiej, zwłaszcza w *Artykułach wiary*. Na przykład Artykuł 19 mówi wprost o Kościele jako „zgromadzeniu wiernych, w którym jest głoszone czyste słowo Boże”⁴¹. Chociaż dalej Artykuł 19 mówi o sprawowaniu sakramentów w Kościele, w obrzędzie święceń (*Ordinal*), obok innych zmian, jest znacząca modyfikacja obrzędu wcześniejszego w geście biskupa, który podaje wyświęconemu nie naczynia eucharystyczne – kielich i patenę – ale księgę Biblii⁴². Można tu dostrzec zmianę rozumienia sakramentów, które postrzega się jako „widzialną formę”, jaką przybiera głoszone słowo Boże, sakramenty w tym sensie zawierają się w „posłudze słowa”. Podobnie posługa apostołska to nie posługa sakramen-

⁴⁰ Por. Null, *Thomas Cranmer's Doctrine of Repentance*, s. 240-245. „As a piece of liturgical craftsmanship it is in the first rank [...]. It is not a disordered attempt at a Catholic rite but the only effective attempt ever made to give liturgical expression to the doctrine of justification by faith alone”. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London: Dacre Press 1945, s. 11. Swoistą anglikańską (episkopalną) krytykę katolickiej praktyki spowiedzi usznej, wyrażoną w formie serii listów, można znaleźć w anonimowej pracy *Auricular Confession in the Protestant Episcopal Church*, New York: Putnam 1850.

⁴¹ *The Book of Common Prayer*, s. 619.

⁴² „Then the Bishop shall deliver to every one of them kneeling the Bible into his hand [...]”. *The Book of Common Prayer*, s. 582.

tów, ale posługa proklamacji słowa Bożego⁴³. W ten sposób rozumienie ludzkiej grzeszności i usprawiedliwienia grzesznego człowieka wiąże się nie z sakramentami udzielanymi przez Kościół, ale raczej z wiarą indywidualnego wiernego, który otwiera się na głoszone mu słowo Boże. Luter podkreślał, że to przyjęcie słowa czyni wierzącego uczestnikiem wszystkiego⁴⁴. Przy próbach zrozumienia protestanckiego (w tym anglikańskiego) podejścia do tematyki grzechu i pokuty (a nawet całości chrześcijańskiego życia moralnego) trzeba mieć na uwadze tradycyjny zarzut i podejrzliwość protestantów pod adresem katolickiej nauki moralnej o jej legalizm i nadmierną surowość. Stąd na przykład anglikańskie podręczniki (opracowania) etyczne czy teologicznomoralne miały z założenia nie tyle dyscyplinować wiernych w ich radzeniu sobie z zasadami życia moralnego, ile raczej być dla nich przewodnikiem i doradcą. Nawet jeśli – jak w okresie po ruchu oksfordzkim – dochodziło tam do odrodzenia zainteresowania praktyką spowiedzi (sakramentalnej – choć anglikanizm i inne nurty protestantyzmu odrzucają sakramentalny charakter takiej pobożnej praktyki), akcent padał na unikanie surowości orzekania o winie i stopniu grzeszności u penitentów⁴⁵. Stało i stoi za tym przekonanie, że to raczej sam zainteresowany chrześcijanin ma analizować i oceniać swoje postępowanie w wymiarze jego grzeszności, a nie spodziewać się takich sądów ze strony spowiednika czy nawet samego Kościoła. Kościół jest raczej środowiskiem modlitwy i rozeznania, które ma pomagać i towarzyszyć człowiekowi w jego indywi-

⁴³ Por. A. Nichols, *The Panther and the Hind: A Theological History of Anglicanism*, Edinburgh: T&T Clark 1993, s. 28-29.

⁴⁴ „If a touch of Christ healed, how much more will this most tender spiritual touch, this absorbing of the Word, communicate to the soul all things that belong to the Word. This, then, is how through faith alone without works the soul is justified by the Word of God, sanctified, made true, peaceful and free, filled with every blessing and truly made a child of God [...]”. M. Luther, *The Freedom of a Christian*, w: J. Dillenberger (red.), *Martin Luther: Selections from His Writings*, Garden City: Anchor Books 1961, s. 58.

⁴⁵ Por. T. F. Sedgwick, *Revising Anglican Moral Theology*, w: P. Elmen (red.), *The Anglican Moral Choice*, Harrisburg: Morehouse Publishing 1983, s. 122-123. Choć sam ruch oksfordzki nie zajmował się szczególnie teologią moralną, E. Pusey, jeden z jego założycieli i przywódców, sam wydał *Manual for Confessors* (Oxford 1878) francuskiego teologa J. J. Gaume’a jako pomoc dla anglikańskich spowiedników.

dualnej drodze wiary i życia moralnego, a więc także jego uznania grzechu i nawrócenia w wyłącznej relacji do Boga. Zarazem warto dostrzec, że obrzęd nawiedzenia chorych w anglikańskiej *The Book of Common Prayer* przewiduje, że chory wyzna swoje grzechy, otrzymując od księdza ich odpuszczenie⁴⁶. Warto podkreślić, że akcent reformatorów na *sola fide* doprowadził do swego rodzaju zastąpienia konfesjonału przez własne sumienie jako miejsce spotkania i przyjęcia zbawczej miłości Boga dla uwolnienia się od grzechów⁴⁷. To potwierdza, jak bardzo rezultatem radykalnych idei i tez reformacji stały się daleko idące zmiany nie tylko w samej doktrynie, ale i w praktyce życia chrześcijańskiego szerokiego grona wiernych.

Mimo dawnego zarzutu w stosunku do anglikańskiej nauki eucharystycznej (a przez to i rozumienia kapłaństwa) o braku wymiaru ofiarniczego, znany teolog O. O'Donovan twierdzi, że da się to odczytać z anglikańskich *Artykułów wiary*. W swoim komentarzu do *39 Artykułów* O'Donovan wskazuje na obecność ofiarniczego charakteru Eucharystii (Komunii) na przykład w Artykule 2 mówi się o Chrystusie, „prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku”, który „prawdziwie cierpiał, został ukrzyżowany, umarł, został pochowany, aby pojednać Boga z nami, i by stać się ofiarą” za grzechy ludzi⁴⁸. Skutkiem takiego podejścia do problematyki hamartiologicznej była na przykład jednoznaczna negacja

⁴⁶ Formuła rozgrzeszenia jest w dużym stopniu zbieżna z wersją katolicką, choć jest tu wyraźny akcent protestancki, gdy mowa grzesznikach, którzy „prawdziwie żałują i wierzą”: „Our Lord Jesus Christ, who hath left power to his Church to absolve all sinners who truly repent and believe in him, of his great mercy forgive thee thine offences: And by his authority committed to me, I absolve thee from all thy sins, in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen”. *The Book of Common Prayer*, s. 317.

⁴⁷ Por. J. Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics*, Washington: The Catholic University of America Press 2003, s. 18.

⁴⁸ Por. *Articles of Religion*, II: *Of the Word or Son of God, which was made very Man*, w: *The Book of Common Prayer*, s. 612. Por. O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity*, Carlisle: The Paternoster Press 1993, s. 30-31.

rozdzielania grzechów śmiertelnych i powszednich, co się szczególnie wyraziło w teologii okresu karolińskiego⁴⁹.

Wyznanie grzechów jako spowiedź indywidualna, jak już wcześniej zaznaczono, znalazło uznanie u M. Lutera, choć z różnym akcentem. Spowiedź jako „przedłużenie chrztu” bywa tam nazywana „trzecim sakramentem”. Luter zalecał nawet, by uczyć spowiadania się już małe dzieci. Spowiedź zawsze winna być dobrowolna i „wolna od tyranii papieża”. Wyraźnie podkreśla się żal za grzechy i ich wyznanie, ale zdecydowanie odrzuca się praktykę zadośćuczynienia przez uczynki. Z założenia bowiem usprawiedliwienie, a więc i odpuszczenie grzechów, jest dane człowiekowi całkowicie darmo i nie powinno tu być mowy o „staraniach” człowieka przez spełnianie uczynków czy praktyk zadanych przez spowiednika. Pójście do spowiedzi powinno być chętne, by od Boga otrzymać Jego dar, a nie by Mu coś ofiarować⁵⁰.

W odróżnieniu od luteranizmu protestantyzm reformowany zdecydowanie odrzucił różne praktyki pokutne, popularne w okresie średniowiecza, jak życie zakonne, pielgrzymki, posty, odpusty itp., ale i takie prawdy, jak czyściec, gdyż wiązały się one z fałszywą koncepcją zasługiwania (przed Bogiem), jak też obciążały ludzkie sumienie. W niektórych kalwińskich wyznaniach wiary wyraźnie wskazuje się na spowiedź uszną jako przez ludzi wymyśloną praktykę, którą należy jednoznacznie odrzucić⁵¹. Jednocześnie widać, jak za tym odrzuceniem spowiedzi

⁴⁹ Por. S. Nowosad, *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, Lublin 2001, s. 33-34.

⁵⁰ „Kto idzie do spowiedzi niechętnie i nie dla otrzymania absencji, ten niechaj da spokój. Więcej, kto idzie w przekonaniu, że dokona dobrego uczynku przez dokładne wypowiedzianie się, niech lepiej tego zaniecha. My jednak napominamy, abyś się spowiadał i wyjawiał nędzę swoją nie dlatego, żeby spełnić dobry uczynek, ale w tym celu, abyś usłyszał, co Bóg tobie każe powiedzieć”. *Duży katechizm*, s. 53.

⁵¹ „Finally, we consider purgatory as an illusion proceeding from the same shop, from which have also sprung monastic vows, pilgrimages, the prohibition of marriage, and of eating meat, the ceremonial observance of days, auricular confession, indulgences, and all such things by which they hope to merit forgiveness and salvation. These things we reject, not only for the false idea of merit which is attached to them, but also because they are human inventions imposing a yoke upon the conscience”. *The French Confession of Faith* (1559), w: *Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 152-153. To Francuskie wyznanie wiary było przygotowane najprawdopodobniej przez sa-

indywidualnej, walkę z grzechem przenosi się w pewien sposób na forum publiczne i państwowe. Władzy świeckiej przyznaje się „święty” charakter i zadania, które obejmują także walkę z ludzkimi grzechami. Chrześcijanie jako obywatele mają stąd (także religijny) obowiązek poddania się władzy, zachowywania prawa państwowego, płacenia podatków itp. Świeccy sędziowie mają od Boga „miecz w rękach, by przeciwdziałać przestępstwom przeciwko pierwszej, a także drugiej tablicy Bożych Przykazań”⁵².

Były arcybiskup Canterbury R. Williams podkreśla, że teologia chrześcijańska stale szuka coraz głębszego i adekwatnego zrozumienia swego przedmiotu, a więc także samego grzechu oraz sytuacji grzesznika, który potrzebuje szczególnej łaski Boga Zbawiciela. W historii teologii anglikańskiej wyjątkowo bogate i godne lektury pisma o takim charakterze pochodzą z okresu karolińskiego. Jednym z tych pisarzy był George Herbert, duchowny i poeta, który w swojej głęboko metafizycznej i religijnej poezji m.in. ukazuje Boga zbawiającego ludzkość z jej grzechów, stąd tylko On sam jeden „zna wartość ludzkiej duszy”⁵³.

Wydana w 1980 anglikańska *The Alternative Service Book*, przewidziana jako księga tymczasowa, zawiera wykaz obrzędów liturgicznych analogicznie do *Book of Common Prayer*. W proponowanych dwóch formach Komunii Świętej (mszy) zawiera się akt pokuty, z możliwą recytacją m.in. Dziesięciu Przykazań oraz wspólnym aktem pokuty⁵⁴. Można tu dostrzec ważne dla protestanckiego ujęcia sformułowanie o wyznaniu grzechów ze „skrucą i wiarą”. Nie wspomina się natomiast o możliwości spowiedzi indywidualnej i indywidualnego rozgrzeszenia. W anglikańskiej *Common Worship*, najnowszej serii ksiąg liturgicznych, których wydawanie rozpoczęło się w 2000, w tomie *Christian*

mego Kalwina dla nowych wspólnot protestantów reformowanych powstających najpierw w Paryżu, a potem w innych miejscowościach Francji.

⁵² *The French Confession of Faith, w: Reformed Confessions of the Sixteenth Century*, s. 158.

⁵³ Por. R. Williams, *Anglican Identities*, London: Darton, Longman and Todd 2004, s. 66-67.

⁵⁴ Por. *The Alternative Service Book 1980*, London: Clowes/SPCK 1980, s. 120nn i 186nn.

Initiation podane są wzory obrzędów pokutnych⁵⁵. Przewiduje się tam zarówno celebrację pokutną wspólnotową, jak i indywidualną spowiedź z rozgrzeszeniem. Spowiedź indywidualna nie jest obowiązkowa, ale wskazana zwłaszcza tam, gdzie wierny wyraża taką wolę. Podaje się także sześć formuł rozgrzeszenia. Zaznacza się, że grzechy wyznaje się przed biskupem lub księdzem, a po nim powinien nastąpić akt żalu za nim otrzyma się rozgrzeszenie.

Chociaż rzeczywistość zła i słabości moralnej należy do najpowszechniejszych doświadczeń ludzkich, analiza tylko racjonalna nie pozwala na należne zrozumienie tych aspektów ludzkiej kondycji. Chrześcijaństwo przychodzi tu człowiekowi ze szczególną pomocą, gdy rzuca nadprzyrodzone światło na jego istotę i Boskie pochodzenie, a zarazem na słabość i potrzebę łaski. Na tle całej chrześcijańskiej tradycji protestantyzm jawi się jako tradycja ważna i poważna, jakkolwiek oceniana jako niekiedy jednostronna czy skrajnie pesymistyczna. Reformacyjne założenia i kilkunastowieczne dzieje myśli teologicznej i praktyki sakramentalno-pastoralnej, zwłaszcza w tradycji luterańskiej, kalwińskiej i anglikańskiej, domagają się uważnych studiów i analiz, by tym wszechstronnie zrozumieć ten aspekt ludzkiego losu i nadprzyrodzonego przeznaczenia.

Sin, Penance and Confession from a Protestant Perspective Summary

Protestantism, being part of Christian tradition, may contribute to a deeper comprehension of human sinfulness and man's need of God's saving grace. Over centuries Christianity has developed its own rich doctrine and pastoral practice in this regard, administering sacraments and preaching the call to repentance and conversion. The Protestant Refor-

⁵⁵ *Common Worship: Christian Initiation*, London: Church House Publishing 2006, s. 227-289.

mation has significantly changed the earlier Christian sacramental doctrine, including the understanding of man's condition *post lapsum* and the theological meaning of confession with its emphasis on faith rather than on penance and satisfaction. In this paper the attention is first given to that transformation of Catholic sacramentology. Then, Martin Luther's teaching relevant to the subject is presented resulting in weakening of the discipline of private confession. This was further changed in the Reformed tradition which got rid of individual confession and absolution. What then follows here is an analysis of the leading English reformer T. Cranmer's changeable opinions on repentance and confession which deeply shaped theology and practice of the newly established Church of England. In the final part of the paper several concluding remarks refer to more recent modifications of penance as they are demonstrated in theological opinions or liturgical books.