

SAKRAMENTALNE „UMOCOWANIE” CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI W TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Zabielski Józef
(Warszawa, Polska)

Wyzwolenie człowieka z niewoli grzechu bierze początek we Wcieleniu Syna Bożego oraz w dokonanym przez Chrystusa Odkupieniu ludzkości. Przemiana ludzkiej natury domaga się przemiany poszczególnego człowieka jako osoby. Korzystanie z tych zbawczych możliwości realizuje się dzięki uświęcającej obecności Ducha Świętego, Który „przyswaja człowiekowi przede wszystkim przez sakramenty tę boską energię, która mu pozwoli uczynić ze swego życia ziemskiego, ze swych cierpień i śmierci przejaw miłości upodabniającej go do Syna jedyne” [1]. To osobowe otwarcie się człowieka na dzieło zbawcze wymaga zaangażowania ludzkiej wolności. Taka postawa ujawnia się w sakramentach, które łączą w sobie wymiar nadprzyrodzony i ludzki, wyrażający się w udziale człowieka w przyjęciu aktu Bożej łaski.

Różnica między wschodnią a zachodnią tradycją rozumienia sakramentów polega na tym, że prawosławie – zgodnie ze swoim rozumieniem łaski – nie traktuje sakramentów jako oddzielne (samoistne) akty uświęcenia, udzielające specyficznej łaski, lecz postrzega w nich aktualizację całego dzieła zbawczego w życiu konkretnego człowieka. W sakramentach świętych Bóg wybawia człowieka od grzechu, udziela mu swojego życia i obdarza chwałą nieśmiertelności. W Kościele prawosławnym – pod wpływem tradycji Kościoła zachodniego – przyjęto listę siedmiu sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, sakrament chorych, święcenia kapłańskie i małżeństwo. W XIII wieku, w roku 1267 w „Wyznaniu wiary, którego papież Klemens XIV zażądał od cesarza Michała VIII Paleologa, po raz pierwszy pojawiła się liczba siedmiu sakramentów, cytowana później na unijnym soborze w Lyonie w 1274 roku, a ostatecznie przyjęta na Soborze Trydenckim. Od tego czasu powszech-

nie przyjmuje się, że jest siedem sakramentów, co potwierdza „Encyklika patriarchów wschodnich” (& 15), precyzując, że jest ich „ani mniej ani więcej”. Chociaż można spotkać świadectwa mówiące, że jest ich sześć, dziewięć, a nawet więcej: w XV wieku Joasaf – metropolita Efezu - wymienia dziesięć sakramentów, św. Dionizy mówi o sześciu, św. Jan Damasceński wymienia tylko dwa. W niektórych tekstach zalicza się do sakramentów takie akty, jak konsekracja kościoła, pogrzeb, wielkie poświęcenie wody czy nadanie tonsury mnichowi – konsekracja. Należy pamiętać, że w tym kontekście pojęcia sakramentu używa się w szerokim znaczeniu jako świętej czynności Kościoła, święte misteria, wśród których siedem jest „najważniejszymi przejawami mocy sakramentalnej Kościoła” [2]. Wśród tych siedmiu sakramentów niektórzy podkreślają szczególne znaczenie Chrztu i Eucharystii jako tych sakramentów, które rekapitulują całą ekonomię Chrystusa [3].

Takie rozumienie sakramentów może być uwarunkowane tym, że w prawosławiu nie ma przyjętego na Zachodzie „zdecydowanego” rozróżniania na sakramenty i sakramentalia, którymi są: święcenie świątyni, krzyży, ikon, wody, płodów ziemi, pogrzeby, śluby zakonne, liturgiczne błogosławieństwa kapłańskie, znak krzyża, modlitwa. Dokonujące się w tych rytach działanie Bożej łaski pojmowane jest jako wymiar sakramentu, tak jak każdy aspekt życia Kościoła jest naznaczony tym znaniem. Stąd też, w szerszym znaczeniu w życiu chrześcijanina wszystko jest kościelne, czyli z natury sakramentalne. W „Katechizmie Kościoła Prawosławnego” na ten temat czytamy: „Badając sens (...) <sakramentów> odkrywamy, że są one różnymi aspektami jednego misterium, misterium Chrystusa, które jest zarazem misterium Jego Ciała zmartwychwstałego, misterium Jego Kościoła, misterium obecności Boga pośród Zgromadzenia wiernych i poprzez to Zgromadzenie obecne w świecie” [4]. Bp K. Ware wyjaśniając tę prawdę stwierdza, że życie chrześcijańskie „powinno być postrzegane jako jedność, jedno misterium lub jeden wielki sakrament, którego różnorodne przejawy wyrażane są poprzez szeroką skalę rozmaitych działań, z których dokonywane są tylko raz w życiu, inne zaś nawet codziennie” [5]. Podkreśla się jednak, że chociaż każdy sakrament zawiera działanie uświęcające, to nie każde uświęcające działanie jest sakramentem. Podstawą rozróżnienia jest miejsce danego działania w Kościele. „Sakrament – wyjaśnia P. Evdokimov - jest zawsze zdarzeniem w Kościele przez Kościół i dla Kościoła; wyklucza wszelką indywidualizację, która oddziela akt od tego, kto go otrzymuje” [6].

W sakramentach świętych Chrystus udziela człowiekowi swego Boskiego życia, które w pełni odpowiada ludzkiej naturze, stworzonej i przeznaczonej przez Boga do zjednoczenia z Nim – do przeobóstwienia. To, co zostało zablokowane przez ludzki grzech, staje się możliwe dzięki sakramentom. Y. Congar podkreśla, że „sakramenty podejmują na nowo załamany i zdradzony proces przeobóstwienia” [7]. Obok ascezy, sakramenty pełnią istotną rolę w procesie moralno-terapeutycznym zranionego przez grzech pierwotny ludzkiej natury. W prawosławiu mocno podkreśla się, że życie duchowe człowieka opiera się na tych dwóch filarach – sakramentach i ascezie, z zachowaniem harmonii między nimi. Życie ascetyczne, jeśli nie jest ożywiane łaską Bożą wprowadzającą człowieka w życie samego Boga, może szybko się zmienić w fałszywe samodoskonalenie i prowadzić do wypaczeń. Przypisywanie zaś sakramentom jedynej roli w procesie religijno-moralnej przemiany może prowadzić do bierności człowieka, rezygnacji z własnych wysiłków, co zaprzecza współpracy człowieka

z Bogiem w dążeniu do doskonałości. Stąd też, Grzegorz Palamas zdecydowania zwalczał zarówno herezję *mesalianizmu*, nadmiernie akcentującą zmaganie ascetyczne i różne praktyki pobożne, jak też herezję *barlamizmu*, negującego wartość życia ascetycznego. Tylko bowiem w łasce sakramentalnej, czyli włączając się w misterium Chrystusa, asceza nabiera właściwego sensu i prowadzi do celu, którym jest upodobnienie się do Chrystusa. Istnieje też zależność odwrotna: tylko zdrowa asceza oczyszcza ludzką wolność i pozwala przyjąć Chrystusowy dar przeobstwienia. W tej perspektywie, oczywistym jawi się związek między życiem sakramentalnym a ludzką moralnością. Żaden bowiem sakrament nie może uczynić człowieka dobrym, jeżeli on z własnej woli trwa w grzechu; łaska zaś sakramentu wspierająca ludzkie działanie czyni „nowego człowieka” [8].

Literatura

1. P. Deseille, Grzech, zbawienie, przeobstwienie. Ujęcie prawosławne, „Kolekcja Communio”, 11(1997), s. 426.
2. S. Bułgakov, Prawosławie, tłum. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 127.
3. J. Meyendorf, Teologia bizantyjska, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 243-245.
4. K. Gryz, Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej, Kraków 2009, s. 330-331.
5. K. Ware, Kościół prawosławny, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 306-307.
6. P. Evdokimov, Prawosławie, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 281.
7. Y. Congar, Człowiek i przeobstwienie w teologii prawosławnej, „Znak” 1968, nr 169-170, s. 845.
8. K. Gryz, Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej, dz. cyt., s. 332-333.